

revista
TEOLOGÍA



Tomo XL • N° 81 • Año 2003: 1° semestre

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

José Cubas 3543 (C1419GNC) - Buenos Aires - República Argentina

TEOLOGÍA

es una publicación semestral de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos con nivel científico que respondan al perfil de esta publicación. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y, eventualmente, la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

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

DIRECTOR

Víctor M. Fernández

Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virgina R. Azcuy

Profesora de la Facultad de Teología de la USAL de San Miguel. Investigadora del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de Buenos Aires.

Luis M. Baliña

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

Juan G. Durán

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Luis H. Rivas

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Pablo Sudar

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

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

Con las debidas licencias

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

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Buenos Aires

Tel. (011) 4501-6428

Fax (011) 4501-6748

Suscripción 2003: \$ 25

Al exterior (vía aérea): us\$ 28

Cheques a la orden de:

Fundación Universidad Católica Argentina

TEOLOGÍA

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

Tomo XL • N° 81 • Año 2003: 1° semestre

SUMARIO

Luis H. Rivas

La Biblia y la literatura:
Génesis y desarrollo de un encuentro 7

Eduardo Briancesco

Algo más sobre la *Novo Millenio Ineunte*:
el cristianismo como revelación moral 37

Cecilia I. Avenatti de Palumbo

Espacio teodramático y forma vital: Dos aportes
hildegardianos a la estética medieval 69

Marcelo González

Cuestiones emergentes en torno al monoteísmo 83

Gustavo Irrazábal

Amor, virtud y corrección 115

Gerardo D. Ramos

“Cultura” e “inculturación” en Juan Pablo II 137

María Pollitzer

Diocleciano y la teología tetrárquica 157

<i>Notas bibliográficas</i>	167
<i>Libros recibidos</i>	171
<i>Instrucciones para los colaboradores</i>	173

LUIS HERIBERTO RIVAS

LA BIBLIA Y LA LITERATURA: GÉNESIS Y DESARROLLO DE UN ENCUENTRO

RESUMEN

Desde la publicación de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30/9/1943), del Papa Pío XII, en la Iglesia Católica se viene prestando una atención cada vez mayor al autor humano de las Sagradas Escrituras, sin descuidar por eso la afirmación de que Dios es el Autor principal del texto sagrado. El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15/4/1993) evalúa los aportes que pueden prestar los distintos métodos y formas de acercamiento para poder captar con mayor nitidez lo que Dios ha querido transmitir por medio de los autores humanos de la Biblia. Destaca de una manera especial los nuevos métodos de análisis literario. Con algunos de los recursos del análisis narrativo se examina el relato del encuentro de Jesús con Zaqueo (Lc 19, 1-10), para mostrar aquellos aspectos que arrojan mayor claridad sobre el texto, y contribuyen a que éste cumpla su función de “interpelación” con respecto al lector actual.

Palabras clave: Biblia, Literatura, Análisis narrativo, Intertextualidad.

ABSTRACT

Since Pope Pius XII published *Divino Afflante Spiritu* (sept. 30, 1943), increased attention is paid to the human author of the Holy Scripture. This doesn't mean that God isn't the principal Author of the sacred text. *On Bible interpretation in the Church*, a document issued by the Pontifical Biblical Commission (april 15, 1993), evaluates ways and methods by whose means we can clearly grasp what God said through human authors. New methods of literary analysis are particularly emphasized.

This paper's author examines Luke 19, 1-10 by means of narrative analysis in order to make the text clear, and let it question present day's reader.

Key words: Bible, Literature, Narrative Analysis, Intertextuality.

1. Estado de la Cuestión en el diálogo entre Biblia y Literatura

a) *Hasta el Concilio Vaticano II*

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15/4/1993),¹ fue elaborado en un momento en que el método histórico-crítico practicado en la exégesis bíblica era objeto de discusión tanto en el mundo científico como en el religioso. Mientras los especialistas en las ciencias y disciplinas del lenguaje reconocían que este método debía ser complementado, e incluso abandonado, si se quería llegar a una comprensión de los textos, numerosos cristianos se mostraban insatisfechos por su uso² y expresaban opiniones contrarias a su aplicación en la exégesis bíblica³ porque lo juzgaban deficiente desde el punto de vista de la fe.

El método histórico-crítico trata de entender los documentos estudiando su contexto histórico original. Nacido en el siglo XVIII, fue el instrumento que los investigadores deístas utilizaron en su intento de destruir sistemáticamente la fe y negar la inspiración de las Escrituras. Esta conjunción trajo como consecuencia que los creyentes entendieran que el método histórico-crítico estaba indisolublemente unido a la mentalidad racionalista y era incompatible con la fe de la Iglesia. Los que percibieron con claridad que el método se podía utilizar independientemente del racionalismo y de la actitud anticristiana, como por ejemplo el P. F. von Hummelauer⁴ y el R. P. M. J. Lagrange OP,⁵ chocaron con la incompreensión y las censuras de la au-

1. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia. Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II y Documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

2. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...* Introd., A.

3. F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en église", *Revue Biblique* [RB] 82 (1975) 321-359; "L'Actualisation à l'intérieur de la Bible", *RB* 83 (1976) 161-202; "L'Actualisation de l'Écriture", *RB* 86 (1979) 321-384. J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", en ÍD., *Schriftauslegung im Widerstreit, Quaestiones Disputatae* 117, Freiburg/Br.-Basel-Wien, 1989; 15-44 (Vers. ital.: "Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea", en I. DE LA POTTERIE ET AL., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 1991; 93-125. I. DE LA POTTERIE, "L'esegesi biblica, scienza della FEDE", en ÍD., *L'esegesi...*; 127-165.

4. El R. P. F. von Hummelauer SJ, que era "Consultor" de la Pontificia Comisión Bíblica, en sus comentarios bíblicos comenzó a aplicar el método histórico-crítico y a diferenciar los géneros literarios. Sus posiciones fueron censuradas por la Pontificia Comisión Bíblica, y en 1908 fue removido de su cargo en esta Comisión.

5. El R. P. M. J. Lagrange publicó en 1903 el libro *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*. La Pontificia Comisión Bíblica censuró algunas de sus enseñanzas. Nunca obtuvo autorización para publicar su comentario al libro del Génesis; más tarde se le prohibió escribir sobre el Antiguo Testamento, y finalmente se ordenó que todos sus libros fueran retirados de los Seminarios donde se formaban los futuros sacerdotes. Ver: LUIS H. RIVAS, "La «cuestión bíblica» desde León XIII hasta Pío XI", *Teología* XXXVIII, 75 (2000/1) 75-114.

toridad eclesiástica del momento. Se debió esperar hasta el pontificado de Pío XII para que el uso del método histórico-crítico, con las oportunas salvedades, fuera reconocido como legítimo dentro de la Iglesia (Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 30/9/1943).

A pesar de la Encíclica del Papa Pío XII, el descontento contra el uso del método histórico-crítico nunca cesó definitivamente.⁶

Muchos de los que han cuestionado el uso del método histórico-crítico en la interpretación de las Sagradas Escrituras lo han hecho y lo hacen en nombre de una lectura “espiritual” o “mística” del texto bíblico. El Papa Juan Pablo II se refiere a ellos cuando recuerda las circunstancias en las que el Papa Pío XII publicó la mencionada Encíclica: “La (*Encíclica*) *Divino afflante Spiritu* se preocupa [...] por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exégetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada *espiritual*, de las Sagradas Escrituras”.⁷ El Papa Juan Pablo II compara a los partidarios de esta lectura con los docetistas o los monofisitas, porque niegan la humanidad de la Sagrada Escritura.

b) *La Constitución Dogmática “Dei Verbum”*

El cap. III, n. 12 de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación (18/11/1965) se abre con una frase tomada de san Agustín: “En la Sagrada Escritura, Dios habla por medio de hombres y en lenguaje humano”.⁸ El texto de san Agustín se refiere a la intencionalidad de Dios cuando se comunica con el hombre usando el lenguaje humano: por medio de la forma con que se expresa en la Sagrada Escritura, Dios “busca” al ser humano. San Agustín dice: “Dios... habla por medio de un hombre en lenguaje humano, porque hablando de esta manera nos busca”.⁹ El Documento Conciliar concluye diciendo: “Las Palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se hacen

6. Una prueba de esto es el artículo del CARDENAL E. RUFFINI: “Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici”, en *L'Osservatore Romano* (24/8/1961), y enviado por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios a todos los Seminarios de Italia. En este artículo califica como “absurdo” el recurso a los géneros literarios.

7. JUAN PABLO II, *Discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23/4/1993), I, 3; *L'Osservatore Romano* (edic. española), 30/4/1993; 5-6. Reproducido en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, 7.

8. “Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit...”

9. “Deus ... per hominem more hominum loquitur; quia et sic loquendo nos quaerit”. *De Civitate Dei*, Libro XVII 6, 2 (PL 41, 537; CSEL XL 2, 228).

semejantes al lenguaje humano”.¹⁰ En este punto, la Constitución *Dei Verbum* muestra la relación que existe entre los escritos bíblicos y el misterio de la Palabra de Dios que asumió la carne humana al mismo tiempo que la debilidad del hombre (n. 13). Para expresarlo, asume una idea expuesta ya por el Papa Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*: “Al igual que la palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error”.¹¹ Por eso concluye el Papa Juan Pablo II: “La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis «mística», mis predecesores lo aprobaron decididamente”.¹²

Para poder comprender lo que Dios dice es necesario entender lo que dicen los autores humanos de la Sagrada Escritura. La Constitución *Dei Verbum* afirma: “Dios habla por medio de hombres y con lenguaje humano; por lo tanto el intérprete de las Escrituras, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras” (nº 12). De aquí se deriva la necesidad del recurso a los métodos científicos para poder saber con exactitud lo que los autores humanos, en su tiempo y con sus medios, expresaron en las Sagradas Escrituras. Este es un recurso del que de ninguna manera se puede prescindir, y en el que no se puede descuidar ningún aspecto del lenguaje humano.

Como se ha dicho más arriba, en la última parte del siglo XX el método histórico-crítico había vuelto a ser cuestionado tanto dentro como fuera de la Iglesia. Los cuestionamientos que se han producido en las últimas décadas ya no se realizan en nombre de una lectura “espiritual” o “mística”, sino por la convicción de que la exégesis realizada con este método sólo se ocupa del sentido del texto bíblico en el pasado. Investiga cuál era su origen, cómo y a partir de qué fuentes se ha compuesto, etc. Pero esto no es más que un método genético que no dice nada sobre el sentido del texto para el lector actual. En consecuencia, se ha propugnado abandonar definitivamente este método diacrónico para abocarse exclusivamente al

10. *Dei enim verba humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt* (nº 13).

11. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, EB, 559.

12. JUAN PABLO II, *Discurso citado*, 7.

estudio del texto bíblico tal como se presenta hoy al lector, recurriendo para esto a los métodos sincrónicos (retórico, semiótico, narrativo...).

c) *El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (15/4/1993)*

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica dedica entonces un amplio espacio a la descripción del método histórico-crítico, destacando sus valores y los aportes que ha significado su aplicación para la recta comprensión de la Escritura en la Iglesia, para concluir diciendo que "...ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor".¹³ Se insiste entonces en que el método histórico-crítico continúa siendo indispensable: "El estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad [...] A la tendencia historicizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica".¹⁴ No obstante, el mismo Documento señala sus límites: "Ciertamente, el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia".¹⁵

El Documento reconoce que el método histórico-crítico, aplicado en su forma clásica, se concentra en la génesis del texto bíblico, y desatiende la forma final en que éste ha quedado consignado definitivamente en la Escritura y es leído por el pueblo creyente. Hace entonces una advertencia capital: "es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios".¹⁶

Por lo que se ve, sin abandonar el método histórico-crítico, es necesario aplicar otros métodos y acercamientos para que los modernos lectores puedan tener acceso a la Biblia tal como se la tiene en la actualidad. El Papa Juan Pablo II, en el discurso pronunciado en el momento en que hacía público el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, expresó: "El progreso reciente de las investigaciones lingüísticas, literarias y her-

13. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, I, A, 4.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

menéuticas ha llevado a la exégesis bíblica a añadir al estudio de los géneros literarios otros puntos de vista (retórico, narrativo y estructuralista). Otras ciencias humanas como la psicología y la sociología también han dado su contribución”.¹⁷ En su última página, el Documento dice: “...la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. [...] Pero, una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil”.¹⁸

Actualmente se ve con más claridad que en otros momentos que, para acceder a lo que Dios ha querido decir “por medio de hombres y con lenguaje humano”, no se pueden dejar de lado los aportes que ofrece el Análisis Literario. La Biblia es una obra literaria; para entenderla se deben poner en práctica todos los métodos aptos empleados en el análisis de las obras literarias.

El Documento distingue entre *métodos* y *acercamientos*, entendiendo que un método es: “un conjunto de procedimiento científicos puestos en acción para explicar los textos”, mientras que un acercamiento es “una búsqueda orientada según un punto de vista particular”¹⁹ (por ejemplo: canónico, liberacionista, feminista, etc.). Entre los métodos posibles, después de ocuparse del histórico-crítico, escoge otros tres que explica en detalle, reunidos bajo el título “Nuevos Métodos de análisis literario”. Estos son, los análisis retórico, narrativo y semiótico. Queda claro por esta especificación que el Análisis Literario no se debe confundir con la Crítica Literaria que se practica dentro del método histórico-crítico, y “que en realidad es «crítica de las fuentes» (*source criticism*)”,²⁰ y consiste en determinar el principio y el final de una unidad literaria, y sus coherencias internas. Los elementos irreconciliables o las divergencias internas, etc., son signos de que el texto ha sido compuesto a partir de distintas fuentes que deben estudiarse individualmente. Los métodos de Análisis Literario, en cambio, asumen el texto tal como se encuentra en la Biblia y lo estudian como obra literaria, ocupándose menos de sus fuentes y de la intención del autor.

17. JUAN PABLO II, *Discurso citado*, 8.

18. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, Conclusión.

19. *Ibid.*, Introd., B, Nota 1.

20. J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*, *Text and Commentary*, PIB, Roma, 1995; 41.

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica no se detiene en los métodos exegéticos y en los acercamientos. La Palabra de Dios fue dirigida a los hombres de un determinado tiempo en un preciso lugar, pero sigue siendo vigente para todos los hombres de todos los tiempos. La Comisión reitera la constante enseñanza de la Iglesia de que es necesaria una teoría hermenéutica que asuma las adquisiciones de los análisis exegéticos y los actualice, de modo que esa Palabra siga siendo elocuente para los creyentes y no solamente recuerdos del pasado. Por esta razón, en su segunda parte,²¹ el Documento dedica una amplia sección a las hermenéuticas filosóficas modernas, prestando especial atención a las contribuciones del exégeta R. Bultmann, y de los filósofos H. G. Gadamer y P. Ricoeur.

d) *El análisis narrativo*

El presente trabajo debe ajustarse a limitaciones de tiempo, por lo que se hace necesaria una opción. Se tratará aquí exclusivamente del análisis narrativo, dejando de lado –por el momento– los otros métodos y acercamientos, como así también a las cuestiones hermenéuticas.

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica enseña que el análisis literario implica dos momentos. El primero de ellos es típicamente literario, aunque no existe unanimidad entre los especialistas a la hora de encarar la tarea de examinar un texto desde esta perspectiva. Algunos, dice la misma Comisión, prefieren seguir el modelo de la antigua narratología, mientras que otros optan por alguno de los modelos de análisis narrativo más modernos, entre los cuales, con frecuencia, hay puntos de contacto con la semiótica.

Aplicando estos métodos, se alcanzan conclusiones que se distinguen de las que se obtienen mediante el método histórico-crítico. La Pontificia Comisión Bíblica compara ambos métodos, mostrando que “el método histórico-crítico considera más bien el texto como una «ventana», que permite entregarse a observaciones sobre tal o cual época (no solamente sobre los hechos narrados, sino también sobre la situación de la comunidad para la cual han sido narrados), el análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un «espejo», en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo –el «mundo del relato»–, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos va-

21. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, II, A, 1-2.

lores más bien que otros”.²² Involucrándose en la narración, el lector descubre que su horizonte no es el único.

El Documento utiliza la distinción entre “lector real” y “lector implícito”. Se entiende que el primero es cualquier persona que tiene acceso al texto, mientras que el segundo, el “lector implícito” es “aquel que el texto presupone y produce, que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato y responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito”.²³ El “lector implícito” lee el texto y se siente ante él como quien está contemplándose en un espejo, se ve involucrado en el relato, se identifica con alguno o algunos de los personajes, adopta sus posiciones, y finalmente adopta unos valores mientras rechaza otros.

El momento teológico, exclusivo en la interpretación de las narraciones de las Sagradas Escrituras, “considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza del relato –y por tanto el testimonio– de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral”.²⁴ La teología narrativa impide que “el texto inspirado se reduzca a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto *informativo* del relato), y de «narrar en vista de la salvación» (aspecto *performativo*). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector”.²⁵ Refiriéndose al Evangelio de san Lucas, el R. P. Jean-Noël Aletti dice: “Decir Jesucristo no es en primer lugar enunciar unos dogmas, sino contar una historia, una experiencia, la de un Amor que nos ha herido”.²⁶

22. *Op. cit.* I, B, 2. Estos conceptos parecen reflejar las expresiones de M. KRIEGER, *A Window to Criticism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964; 3-70. Ver F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Minneapolis, Fortress Press, 1993; 6-7.

23. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *op. cit.* I, B, 2.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, 207.

2. Análisis narrativo de un texto evangélico

Puede resultar ilustrativo presentar un texto leído con ayuda del análisis narrativo. Para esta circunstancia, se ha elegido uno de los fragmentos evangélicos utilizados en la liturgia, que en el lenguaje eclesialístico se llaman “perícopas”.²⁷ Se trata del relato del encuentro de Jesús con el publicano Zaqueo (Lc 19, 1-10).

El análisis no se limitará al uso de la técnica narrativa, sino que incluirá oportunamente los aportes provenientes del método histórico-crítico que se consideren necesarios.

a) *Ubicación del texto dentro del Evangelio de Lucas*

El autor del Evangelio ha incluido este relato en el transcurso del viaje de Jesús hacia Jerusalén, con la perspectiva de la Pasión. Los incidentes en Jericó están ubicados en el final de ese viaje: curación del ciego (18, 35-43) – encuentro con Zaqueo (19, 1-10) – narración de la parábola de las monedas de plata (19, 11-28). Inmediatamente después de estos, se relata la entrada del Señor en la ciudad (19, 29-40).

19 ¹[Jesús] entró en Jericó y atravesaba la ciudad. ²Había un hombre muy rico llamado Zaqueo, que era jefe de los publicanos. ³Él buscaba ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la multitud, porque era de baja estatura. ⁴Entonces se adelantó corriendo y subió a un sicómoro para poder verlo, porque iba a pasar por allí. ⁵Al llegar a ese lugar, Jesús miró hacia arriba y le dijo: «Zaqueo, baja rápidamente, porque hoy tengo que alojarme en tu casa». ⁶Zaqueo bajó rápidamente y lo recibió con alegría. ⁷Al ver esto, todos murmuraban, diciendo: «Ha entrado a alojarse en casa de un hombre pecador». ⁸Pero Zaqueo, estando de pie, dijo al Señor: «Señor, yo doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he per-

27. En la liturgia de la Iglesia Católica latina, este texto se proclama el XXXI Domingo del Ciclo “C”, el martes de la semana XXXIII “durante el año”, en la consagración de Iglesias y en su aniversario, y en la bendición de las casas.

judicado a alguien, le restituyo cuatro veces más». ⁹Y Jesús le dijo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, ya que también este hombre es un hijo de Abraham, ¹⁰porque el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que estaba perdido».²⁸

b) *Delimitación del texto*

La primera tarea será la de justificar la delimitación del texto. Desde el punto de vista literario, el texto precedente es un relato de milagro (el ciego de Jericó: 18, 35-43) que concluye con la aclamación del pueblo (18, 43). La transición entre este texto y el que se refiere a Zaqueo (19, 1) carece de sujeto explícito. Se debe suponer que es “Jesús”, aunque el último sujeto nombrado es “el pueblo” (18, 43). Esta transición desliga de la escena anterior y deja libre el escenario para comenzar una nueva perícopa, que se inicia en 19, 2.

Otra transición se encuentra en el v. 11, e introduce un nuevo elemento que es la parábola de las monedas de plata.

Las fórmulas de transición integradas en este contexto (19, 1.11 y 28) pertenecen a una serie (9, 51.53; 13, 22; 17, 11; 18,35; 19, 1.11.28.29.41. 45.47). Todas ellas tienen alguna referencia al viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén (9, 51-19, 45 [47]), articulando de esta forma las perícopas que conforman una secuencia. Este es un dato que no se debe perder de vista, porque además de lo que significa cada texto en particular, es necesario atender a la orientación que va dando el narrador a cada uno de ellos por medio de estas intervenciones. Los textos se articulan en razón del viaje a Jerusalén “donde se cumplirá todo lo que anunciaron los profetas sobre el Hijo del hombre” (18, 33).

Es problemático determinar el punto donde se debe poner el final del texto de Zaqueo. Las ediciones de la Biblia y los comentaristas lo colocan en 19, 10, con las palabras de Jesús a Zaqueo como respuesta a las críticas de los circunstantes. Pero la fórmula de transición del versículo 11, por medio de un genitivo absoluto y sin indicar el sujeto (se sobreen-

28. La traducción se toma de *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*, Paulinas, Buenos Aires, 1980. Se han introducido pequeños cambios.

tiende que es Jesús, que estaba hablando en los últimos versículos: 9-10), indica que Jesús continúa hablando al mismo auditorio, que permanece presente; no se indican retiradas de personajes ni desplazamientos de lugar. A lo que ha dicho en los dos versículos precedentes, Jesús añade una parábola: “Como ellos²⁹ seguían escuchando, añadió una parábola...” (19, 11).

Aparentemente la perícopa continuaría hasta 19, 28. Desde el punto de vista semántico, el relato comienza con la indicación de la entrada de Jesús en Jericó (19, 1) y finaliza con la salida de Jesús camino a Jerusalén (19, 28). Si se toman en cuenta estas indicaciones, en 19, 2-28 se incluirían dos elementos: el incidente entre Jesús y Zaqueo (1-10) y la parábola sobre las monedas de plata (12-28). El primer elemento pertenece al género narrativo, mientras que el segundo pertenece al discursivo. Los dos elementos están unidos por una transición que es obra del redactor (v. 11).

Pero la parábola no tiene relación con la escena del encuentro con Zaqueo. Es evidente que en los versículos 1-10 Zaqueo ocupa el primer lugar junto a Jesús, pero luego no se vuelve a hablar de él. El evangelista dice que Jesús sigue hablando al mismo auditorio, pero, para introducir la parábola, da una razón que no se refiere al incidente con Zaqueo: “porque estaban cerca de Jerusalén y ellos pensaban que el Reino de Dios iba a aparecer de un momento a otro” (19, 11). La parábola (vv. 12-27) ha sido añadida en este contexto por una razón que mira más al contenido de toda la secuencia 9, 51-19, 45 [47]: el viaje a Jerusalén. Con esta intervención, el relator mantiene la atención de los lectores sobre el sentido de la articulación de todos estos textos.

Por lo que “la perícopa de Zaqueo” queda limitada a los versículos 2-10, encuadrada por las dos “fórmulas de transición” de los vv. 1 y 11.

Una vez que por estos criterios se ha delimitado exteriormente la perícopa de Zaqueo entre los versículos 2-10, se observa un nuevo indicio interno por la inclusión que forma el verbo “buscar” (*zēteín*), que está presente en los versículos 3 y 10: “(Zaqueo) buscaba (*ezētei*) ver quién era Jesús...” (v. 3), y “el Hijo del hombre vino a buscar (*zētēsai*)... lo que estaba perdido” (v. 10). Esta inclusión sirve de indicio para determinar las secuencias correlativas: en la inicial se encuentra una persona que “busca” ver, pero tropieza con un obstáculo. En la secuencia correlativa final se halla el desenlace, cuando el que buscaba es “buscado” por Jesús. Esto sirve también como indicador de la óptica bajo la cual se debe leer la perícopa.

29. En realidad, la indicación “Como ellos seguían escuchando” (19,11) no deja en claro quiénes son «ellos». Se debe entender que son los mismos que murmuraban en el v. 7.

c) *Relator y lector*

El relato es presentado por un narrador que no interviene en la acción.³⁰ En este texto, el autor real y el narrador se confunden. Como corresponde a esta función, se mantiene distante de los hechos, y con oportunas intervenciones, no solamente informa sobre los hechos visibles sino también sobre intenciones y sentimientos de los personajes. Se dice que este narrador es “omnisciente” y “omnipresente”. Quien hace el relato de Zaqueo es un narrador anónimo. Pero, al estar incluida la perícopa dentro del evangelio de Lucas, se sugiere al lector que el narrador es el personaje al que la tradición llama “Lucas”, un testigo de la predicación apostólica, que puede usar el pronombre “nosotros” cuando relata los viajes de san Pablo (Hch 16, 10-17; 20, 5-21, 18; 27, 1-28, 16), y que, después de informarse cuidadosamente, ha escrito su obra (Lc 1, 1-4). Este sería el “autor implícito”.

El “lector implícito” es “el ilustre Teófilo”, un cristiano a quien se dedica esta obra, que ya conoce los fundamentos de su fe, y oye a un testigo que le relata los hechos y palabras de Jesús para que “conozca la solidez de las enseñanzas que ha recibido” (Lc 1, 1-4).

d) *Estructura del relato*

En un intento de estructurar el relato, se puede ver que fácilmente se puede dividir en dos partes. En la primera (vv. 1-5a), sólo se oye la voz del relator, mientras que en la segunda (vv. 5b-10) dominan los diálogos. Las intervenciones de los personajes parecen estar dispuestas en forma de un paralelismo concéntrico, cuyos extremos son las dos intervenciones de Jesús (breve la primera, y más extensa la segunda). En las dos intervenciones aparecen los términos “hoy” y “casa”. El centro lo constituye la murmuración de los presentes.

1. Voz del relator, presentando los personajes y las circunstancias (19, 1-5a).
2. Diálogos (5b-10).
 - a) Intervención de Jesús (5b).
 - b) Reacción de Zaqueo (6).
 - c) Críticas de los presentes (7).

30. Se lo llama “narrador extradiegético”, diferente del que participa en la acción, y que es llamado “narrador intradiegético”.

b') Intervención de Zaqueo (8).

a') Intervención de Jesús (9-10).

e) *El personaje*

El relato comienza presentando al personaje: se llama Zaqueo, es rico y tiene su oficio: es jefe de los cobradores de impuestos de Jericó (v. 2). Será necesario clarificar estos datos para comprender lo que intenta decir la narración.

El personaje lleva un nombre judío. Zaqueo es la forma adaptada al griego del nombre judío *Zakkai*, nombre que llevó también el padre de uno de los rabinos más importantes de la segunda mitad del siglo I: *Iohannán ben-Zakkai*. El término hebreo *zakkai* significa “puro, limpio”.³¹ A pesar de ostentar un nombre tan ilustre y con tal significado, Zaqueo acumula notas negativas. Pertenece al gremio de los cobradores de impuestos, que en la sociedad judía de aquel tiempo eran muy mal vistos y además estaban en una condición que se podría equiparar a los excomulgados. En Judea (dentro de cuyo territorio se encontraba Jericó) cobraban los impuestos que iban a parar a manos de los romanos, y por eso eran colaboradores de un gobierno invasor. Por exigencias de su oficio, estaban en constante contacto con paganos, lo que significaba que había contraído y mantenía la impureza ritual, que le impedía participar en la vida comunitaria y en los actos de culto (ver Jn 18, 28). Era proverbial la injusticia que desplegaban en el ejercicio de su tarea, cobrando de más y extorsionando a la gente (Zaqueo hará referencia a estafas: v. 8). Ante la inminente venida del Mesías, los cobradores de impuestos interrogaron a Juan Bautista sobre la conducta que debían adoptar. Éste les respondió: “No exijan más de lo estipulado” (3, 12-13). En los escritos judíos de la antigüedad, los cobradores de impuestos aparecen equiparados a los pecadores y señalados como los peores entre ellos.³² Los evangelios se ex-

31. Knabenbauer dice que este nombre equivale a “Inocencio” (cf. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Quatuor S. Evangelia DNIC, III Evangelium Secundum Lucam*, Paris, Lethielleux, 1905, 520).

32. Algunos ejemplos: “No se permite tomar cambio de dinero de la caja del recaudador de la aduana ni de la bolsa del cobrador de impuestos. No se permite recibirles limosnas...” *Mishna Baba Qamá* 10,2; “Para los pastores, los cobradores de impuestos y los arrendatarios la penitencia es difícil” *TB. Baba Qamá* 94b; “A los asesinos, a los asaltantes, a los cobradores de impuestos se les puede afirmar con juramento que (*los cereales que se llevan*) son una oblación o pertenecen al rey, aunque no sean oblación ni pertenezcan al rey” *TB. Baba Qamá* 113a; “Cuando se vio que cobraban de más, los cobradores de impuestos y los publicanos fueron declarados inhabilitados (*para ser jueces o testigos*)” *TB. Sanhedrin* 25b.

presan de la misma forma, porque frecuentemente se dice “los publicanos y los pecadores” (Mt 9, 10-11; 11, 19; Mc 2, 15-16; Lc 5, 30; 7, 34; 15, 1) o “los publicanos y las prostitutas” (Mt 21, 31-32).

Zaqueo no solamente era cobrador de impuestos, sino que era además ¡el jefe de los cobradores de impuestos! Este cargo se obtenía porque los romanos no pagaban un sueldo a los que desempeñaban la tarea de recaudar los impuestos para el imperio, sino que ofrecían el cargo. La persona que deseaba ocupar el cargo compraba el puesto por una suma preestablecida, y luego podía quedarse con todo lo que cobraba. Esto era ocasión para que los cobradores trataran de obtener la mayor cantidad de dinero posible cobrando de manera exagerada. Zaqueo habría comprado la recaudación de impuestos de la zona de Jericó, y realizaría la tarea mediante empleados que tendría a su cargo.

De Zaqueo se dice además que era muy rico. Lucas tiene muy mala opinión de los ricos. En las primeras páginas de su Evangelio suenan las frases del *Magnificat*: “derribó a los poderosos de sus tronos... despidió a los ricos con las manos vacías” (1, 52-53); en la segunda tentación, el diablo dice a Jesús que le ofrece el esplendor de todos los reinos “porque me han sido entregados y yo los doy a quien quiero” (4, 7); y junto a las bienaventuranzas está también el “¡Ay de ustedes, los ricos...!” (6, 24).

Cuando Lucas describe a los ricos, los presenta como personas que comen bien, y en oposición a los que pasan hambre porque carecen de lo necesario. En el *Magnificat*, frente a los ricos que se van con las manos vacías están los hambrientos que son colmados de bienes (1, 53). De la misma manera en las bienaventuranzas, los pobres son los que pasan hambre, mientras que los ricos son los que están saciados. Igualmente en la parábola del rico y Lázaro, frente a la figura del rico que banquetea presenta la imagen del pobre Lázaro que quería saciarse con las migas (Lc 16, 19-21). Rico es entonces el que sólo atiende a su propio bienestar y no comparte sus bienes con los que pasan necesidad. Lucas mira con simpatía a los que comparten con los demás, así como los describe en el libro de los Hechos (Hch 2, 42-47; 4, 32-37).

No obstante, en varios momentos Lucas presenta personas que pertenecen a la clase social de los “ricos”, y que para él son dignos de elogio. Entre ellos están, por ejemplo, el centurión que construyó la Sinagoga para los judíos (7, 5); las mujeres que ayudaban a Jesús con sus bienes (8, 1-3); el centurión Cornelio “que hacía muchas limosnas” (Hch 10, 2); Lidia, la comerciante de púrpura que se bautiza y recibe en su casa a Pablo y a sus

acompañantes como huéspedes (Hch 16, 14-15); las mujeres de familias importantes de Tesalónica (Hch 17, 4); Publio y la gente principal de Malta que dieron hospedaje a Pablo después de su naufragio (Hch 28, 7-10), etc. Lucas deja entender que todos estos son ricos, pero como comparten sus bienes, en ningún caso los llama con ese nombre.

Zaqueo, en cambio, es presentado con las notas de jefe de los cobradores de impuestos y además rico, de modo que el lector se dispone a calificarlo como una persona reprobable, el prototipo de los hombres injustos, al mismo tiempo que paradójicamente lleva un nombre honorable: es un mal judío. El lector se asociará inconscientemente con los que en el v. 7 dirán que Zaqueo es “un hombre pecador”. Esta forma de iniciar el relato presentando notas negativas parece responder a lo que algunos llaman “una ley” de que los relatos deben comenzar “por una situación de carencia, incluso de pérdida, en todo caso negativa, para acabar luego, positivamente, con el restablecimiento de los valores”.³³

f) *La acción*

Después de presentar al personaje, comienza a desarrollarse la acción diciendo que Zaqueo “buscaba ver quién era Jesús” (v. 3a). No era la simple curiosidad de saber “cómo” era Jesús,³⁴ sino que le interesaba saber “quién” era el Señor. Tenía interés por la persona de Jesús. El verbo en tiempo imperfecto indica una acción prolongada. Se da la idea de que por algún tiempo Zaqueo estuvo intentando ver a Jesús, pero la baja estatura se lo impedía (v. 3b).³⁵ Para poder ver al Señor debía superar la dificultad que le presentaba la multitud.

Hasta este momento han intervenido solamente dos personajes bien diseñados: Jesús y Zaqueo. Se menciona en este lugar “la multitud”, que permanece en silencio pero constituye una barrera que impide el encuentro entre los dos personajes.

Se podría preguntar por qué Zaqueo no pasaba entre la gente para ubicarse en una mejor posición que le permitiera ver a Jesús. Se puede su-

33. J. N. ALETTI, *El Arte de contar a Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1992, 15.

34. El P. M. J. Lagrange entiende que la búsqueda de Zaqueo se explica por “curiosidad” (*Évangile selon Saint Luc*, Paris, Gabalda, 1948^o, 488).

35. “Él buscaba ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la multitud, porque era de baja estatura.” El texto es ambiguo, y no queda claro quién es el que tiene baja estatura: Jesús o Zaqueo. Tradicionalmente se ha entendido que era Zaqueo.

poner que es por su condición de impuro. Esta le impedía estar en contacto con el pueblo observante de la Ley, como la mujer con hemorragias (8, 43-48), que se acercó a Jesús deseando permanecer oculta (Lev 15, 25-30).

Zaqueo soluciona el problema mostrando su ingenio: se adelanta corriendo y sube a un árbol ubicado en un lugar por donde va a pasar Jesús. Ubicado allí, sin estar en contacto con la gente, podrá ver a Jesús desde lo alto. Se indica que el árbol en cuestión era un sicómoro, un tipo de higuera muy abundante en las regiones bajas de Judea.

g) *El encuentro de los dos personajes*

La acción, que hasta ese momento estaba en movimiento (Jesús camina, Zaqueo corre y sube a un árbol), se detiene y se produce un momento de suspenso cuando Jesús llega al sicómoro y tiene lugar el encuentro de los dos personajes. Pasa a un segundo plano la voz del narrador y en su lugar se oyen los diálogos de los personajes.

Se introduce el elemento sorpresa, porque sucede lo inesperado: el que “buscaba ver” (v. 3) y subió al árbol “para poder ver” (v. 4), es “mirado” (v. 5) por Jesús. Además, Jesús lo llama por su nombre, como si ya lo conociera de antemano, y se dirige a él con un imperativo al que le añade una nota de urgencia (“Baja rápidamente”, lit.: *apurándote descendiende*, v. 6). La urgencia se explica porque se presenta una necesidad (“debo alojarme” *Ibid.*) que debe ser resuelta en el día de “hoy”. El adverbio “hoy” es enfatizado por su ubicación en el primer lugar de la frase. Hay una necesidad de que el encuentro se produzca en ese “hoy”, es algo impostergradable (v. 5). El tema del “hoy” volverá más adelante en las palabras de Jesús en el final de la perícopa (v. 9).

Las palabras de Jesús a Zaqueo sorprenden porque no incluyen ninguna referencia a su situación religiosa. Sin reproches ni llamado a la conversión, Jesús se adelanta a invitarse a casa de Zaqueo y solamente dice que es urgente que lo haga (literalmente, en griego: *debo permanecer hoy en tu casa*).

El proceder de Jesús –en la omisión de los reproches– es el mismo que el del padre del hijo pródigo (15, 20-24), y es un desafío a las mentalidades adheridas a las exigencias rigurosas de la Ley y las tradiciones. Un judío piadoso, y mucho más si es un maestro, no puede entrar en casa de una persona impura porque contrae también la impureza (ver Hch 10, 28). Jesús no solamente entra, sino que lo hace con la intención de per-

manecer allí. Al alojarse en esta casa, se entiende que también compartirá la mesa con Zaqueo.

En Israel, ya desde los tiempos remotos y muy especialmente en los tiempos de la predicación de Jesucristo, las comidas se celebran dentro de un marco religioso. Para poder participar de ellas se deben observar ciertas exigencias (cf. Mc 7, 1-4) y se inician y se concluyen con las oraciones de bendición, que debe pronunciar el que preside.³⁶ Una persona virtuosa sólo podía compartir la mesa con los virtuosos³⁷ y no con pecadores o manchados por impurezas,³⁸ ni con personas del vulgo ni paganos (ver Hch 11, 3). Esto explica la reacción de los fariseos ante la actitud de Jesús, que “recibe a los pecadores y come con ellos” (Lc 15, 3),³⁹ así como los cristianos venidos del judaísmo criticaron más tarde a Pedro porque había entrado “en casa de gente no judía y había comido con ellos” (Hch 11, 3).

La reacción de Zaqueo queda en paralelo con las palabras de Jesús. A la urgencia, responde con rapidez; a la necesidad de alojarse, responde con alegría:

- v. 5: baja rápidamente tengo que alojarme en tu casa
v. 6: bajó rápidamente lo recibió con alegría.

En la obra de Lucas, la alegría es la forma de reacción de la gente ante las obras de Dios o la presencia de Jesús: Juan Bautista, antes de nacer, salta de alegría cuando llega Jesús en el vientre de María (1, 41.44); los nacimientos del Bautista (1, 14.58) y de Jesús (2, 10) son motivo de alegría; la multitud se alegra por las obras de Jesús (13, 17; 19, 37); la alegría es el clima en el que vive la primitiva comunidad cristiana (24, 52; Hch 2, 46; 8, 8.39), aun en medio del sufrimiento (Hch 5, 41); etc. Pero sobre todo se destacan las tres parábolas en las que se habla de la alegría

36. TB. *Berakoth* 35a: “Se le prohíbe al hombre comer algo sin pronunciar previamente una bendición”.

37. “Los virtuosos de Jerusalén... sólo se sentaban a la mesa cuando sabían quienes comerían con ellos” (TB. *Sanhedrin* 23a).

38. Es ilustrativo el dicho atribuido a Rabi Simeon: “Cuando hay tres personas que comen en la misma mesa y no hablan de la Ley, es como si estuvieran participando en la comida de los sacrificios de los (ídolos) muertos, porque se ha dicho: *Sus mesas están llenas de vómitos y de excrementos sin que haya lugar* (Is 28,8); pero si hay tres que han comido en la misma mesa y han hablado de la Ley, es como si hubieran comido en la mesa de Dios, bendito sea, porque se ha dicho: *Esta es la mesa que está en la presencia de Dios* (Ezq 41,22)” (*Pirqué Aboth*, III, 4)

39. L. H. RIVAS, “La Eucaristía y las comidas de Jesús”, en AAVV, *La Eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana*, San Pablo, Buenos Aires, 1995, 115-138.

por el encuentro de lo que estaba perdido (15, 6-7.9-10.32). Este tema de “lo que estaba perdido”, junto con el de la alegría, se encuentran en esta perícopa de Zaqueo (v. 10).

h) El desenlace

Con el encuentro de Jesús y Zaqueo, el problema parecía resuelto. Pero en el lugar central del diálogo aparece una nueva instancia. Interviene un grupo de personas, no identificadas, que no se asocian a la alegría: “Al ver esto, todos murmuraban, diciendo: «Ha entrado a alojarse en casa de un hombre pecador»” (v. 7). ¿Quiénes son estos “todos”? No se dice, y ellos permanecen en la penumbra, murmurando por lo que ha hecho Jesús. Se los podría identificar con los únicos mencionados en el relato además de Jesús y Zaqueo: la multitud silenciosa que se interponía entre ellos dos, dentro de la cual se supone que estaban también los discípulos. Ellos, que no permitían a Zaqueo “ver” a Jesús, ahora “ven” que Jesús ha entrado en casa de Zaqueo, y en contraste con éste, no se alegran sino que critican. La crítica dirigida a Jesús se fundamenta en que Zaqueo es “...un pecador” (v. 7), porque este, siendo judío, por su impureza está excluido de la sociedad religiosa. Esta conducta refleja la de los fariseos y los escribas que murmuraban contra Jesús y decían: “Este hombre recibe a los pecadores y come con ellos” (15, 2; ver: 5, 30). Los más piadosos, incluyendo a los discípulos de Jesús, todavía no “ven quién es Jesús”.

Por eso, Zaqueo reacciona poniéndose de pie para exponer su comportamiento ante Jesús. Sus palabras van precedidas de un vocativo: “Señor”. Este es el título con el que los cristianos confiesan a Jesús después de su resurrección (“A este Jesús que ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías” Hch 2, 36). Pero Lucas lo adelanta, utilizándolo ya desde antes del nacimiento de Jesús (“¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor...?” 1, 43; “Hoy ha nacido un Salvador, que es el Mesías, el Señor” 2, 11). Zaqueo, al llamar a Jesús con el título del Mesías glorioso, reconoce que ha llegado a “ver quién es Jesús”.

Zaqueo no expresa sentimientos de arrepentimiento ni pide perdón a Jesús. Simplemente dice: «Señor, yo doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he perjudicado a alguien, le restituyo cuatro veces más». Los verbos con los que Zaqueo describe su proceder (“doy... restituyo... *didōmi... apodidōmi*”) están en tiempo presente, que expresa una acción actual continuada, como en la parábola del fariseo y el publicano (18, 12). En la opi-

nión de muchos comentaristas, Zaqueo describe su proceder habitual, y de esta manera responde a las críticas.⁴⁰ Es verdad que él es una persona impura porque, en cuestiones de pureza legal, su comportamiento no se rige por el modo de pensar de los fariseos y de los escribas. Pero en lo que respecta a la justicia, él comparte sus bienes con los pobres, y si en algún caso obra indebidamente, ofrece la debida reparación.⁴¹ Desde el momento que comparte sus bienes con los pobres, aparta de sí la nota infamante que caía sobre los ricos. No es justo que se extienda sobre él la mala fama del común de los cobradores de impuestos. Su caso sería análogo al de los “justos entre los paganos” que aparecen en la obra de Lucas: el centurión “que ama a nuestra nación y nos ha construido la sinagoga” (7, 5) y Cornelio, que “era un hombre piadoso y temeroso de Dios... hacía abundantes limosnas al pueblo judío y oraba a Dios sin cesar” (Hch 10, 2).

La respuesta de Zaqueo constituye una crítica al orden de valores que tenían los grupos religiosos judíos. Para ellos, la pertenencia a la descendencia de Abraham era el valor principal. Lucas, a través de las palabras de Zaqueo, pone en primer lugar las obras de misericordia y justicia. También Juan Bautista puso estos valores en primer plano cuando reprendió a los que creían que bastaba con tener por padre a Abraham, y les exigió “producir frutos de una sincera conversión” (3, 8), mientras que al pueblo en general, como a los cobradores de impuestos y a los soldados, no les exigió más que obras de justicia (3, 10-14). Jesús reconoció a Zaqueo como auténtico “hijo de Abraham” (19, 9), sin tomar en cuenta su situación con respecto a la “pureza”.

Otros comentaristas, en cambio, sostienen que a estos verbos en presente se les debe dar sentido futuro, entendiéndolos como una decisión: “daré... restituiré...”. Esta opción se refleja en muchas traducciones de la Biblia.⁴²

40. Así interpretan, por ejemplo: J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Garden City, NY, AB 28A-Doubleday, 1983, 1225; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1997, 671-672.

41. Para ser discípulo de Jesús se exige dar todos los bienes a los pobres (14,33; 18,22; ver Hch 2,44-45). Lucas dice que Zaqueo daba sólo la mitad, porque debía prever los recursos para restituir en caso de fraude. Restituir “cuatro veces más” es lo que exige la Ley del Antiguo Testamento por el robo de una oveja (Ex 21,37) pero, cuando se trata de fraudes o estafas, se exige la devolución de la cantidad más un quinto (Lev 5,21-24; Num 5,6-7). El Derecho Romano, en cambio, impone a los ladrones la obligación de restituir cuatro veces más.

42. Así, por ejemplo, *El libro del Pueblo de Dios, Biblia de Jerusalén, Dios habla hoy*, Entre los comentaristas: R. J. KARRIS, “The Gospel according to Luke” en R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990, 711; S. O. ABOGUNRIN, “Lucas” en W. R. FARMER ET AL. (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, 1291 y L. SABOURIN, *El Evangelio de Lucas*, Valencia (España), Edicep, 2000, 326.

Si se opta por esta otra interpretación, traduciendo las palabras de Zaqueo como un propósito (“voy a dar” o “daré, restituiré”), entonces se estaría en presencia de un auténtico caso de conversión. Consecuentemente, los que aceptan esta traducción dan a esta perícopa el título de “la conversión de Zaqueo”. Zaqueo propondría un programa de vida en oposición al que había llevado hasta ese momento. Es necesario prestar atención a que en este propósito no se menciona el aspecto de la pureza, que era un aspecto fundamental para los fariseos. El cobrador de impuestos expresa una decisión muy clara de cambiar de estilo de vida en lo que se refiere únicamente a cuestiones de justicia social. En esta misma línea se encuentra la respuesta de Juan Bautista a los cobradores de impuestos que le preguntaron qué debían hacer para prepararse antes de la llegada del Mesías. Él les impuso solamente la obligación de no exigir más de lo que es debido (3, 12-13).

En la parábola del fariseo y el publicano, Lucas muestra de manera muy clara que para ser justificado no basta con cumplir perfectamente las exigencias de oración, ayuno y pago de los diezmos (18, 9-14). Juan Bautista, en su predicación, no menciona aquellas prácticas pero insiste en las obras de misericordia y justicia, (3, 10-14). Jesús, por su parte, dice claramente que la verdadera pureza consiste en practicar el bien con el prójimo: “Den más bien como limosna lo que tienen y todo será puro” (11, 41). Al entrar en la casa del centurión Cornelio, Pedro dice que Dios no hace acepción de persona, porque “en cualquier nación, todo el que le teme y practica la justicia es agradable a Él” (Hch 10, 35).⁴³

Dentro de esta misma interpretación de que el relato está destinado a mostrar la conversión de Zaqueo, se aprecia en el desarrollo del relato que las buenas obras de este cobrador de impuestos aparecen sólo después del encuentro con Jesús, y que no ha mediado ninguna reprensión o llamado a la conversión por parte del Señor. Ha sido la misma actitud de Jesús la que ha llevado a Zaqueo a su conversión. En otro texto del evangelio de Lucas se encuentra un relato con las mismas características. Ante las críticas de un fariseo que observa con extrañeza que Jesús permite que una mujer pecadora se acerque a Jesús, lave sus pies con sus lágrimas, los bese y los perfume, el Señor relata la parábola de los dos deudores y termina diciendo que ama más aquel a quien se le perdona más (7, 36-50).

43. Lucas va preparando el camino hacia la decisión de la Iglesia en el libro de los Hechos de los Apóstoles: a los cristianos venidos del paganismo no se les exigirá el cumplimiento de las leyes rituales del judaísmo.

La experiencia de haber sido perdonado impulsa a mostrar amor. Esto explica la ausencia de reprensiones en el encuentro de Jesús con los pecadores (5, 27-29; 15, 1), e incluso en la reacción del padre ante el regreso del hijo pródigo (15, 21-24).

Volviendo al encuentro de Jesús y Zaqueo, el desenlace se produce con las palabras de Jesús. El Señor no se dirige directamente a los murmuradores, sino a Zaqueo (aunque hablará de éste en tercera persona en el v. 9b).⁴⁴ “Hoy ha llegado la salvación a esta casa”, dice Jesús (v. 9a) como respuesta a los que dicen que Jesús “ha ido a alojarse con un hombre pecador”. Se destaca en primer lugar el adverbio “Hoy”, que ya apareció en el v. 5. En ese lugar aparecía conjuntamente con las notas de urgencia y necesidad (*baja rápidamente, porque hoy tengo que alojarme en tu casa*). Al concluir la perícopa se devela la razón de la urgencia y la necesidad de esta acción que se debe cumplir en ese “hoy”: La visita de Jesús es la salvación.

Cuando Jesús predicó por primera vez, en la sinagoga de Nazaret, se presentó describiendo su misión con palabras proféticas. Después de haber leído el texto de Isaías que dice: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado por la unción. Él me envió a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Is 6, 1-3), Jesús dijo: “Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír” (Lc 4, 21). La palabra profética expresa la voluntad del Padre y es necesario cumplirla sin tardanza; por eso el énfasis puesto en ese “hoy”. Dentro de la concepción de la historia que domina toda la obra de Lucas, este es el “hoy” de la salvación, preparada en el tiempo de Israel y que deberá extenderse a las naciones en el tiempo de la Iglesia.

Lucas utiliza oportunamente el adverbio “hoy” para indicar a sus lectores que la salvación es una realidad que ya se hace presente, y que no ha quedado postergada para un tiempo final indefinido. Así como lo introduce en las palabras del primer sermón de Jesús (4, 21), vuelve a colocarlo en boca del pueblo admirado porque Jesús perdona los pecados (“Hoy hemos visto cosas maravillosas”: 5, 26), y en las palabras que el Señor dirige a uno de los que están crucificados con Él (“Hoy estarás conmigo en el paraíso”: 23, 43). En esa misma línea se dice en este texto que

44. El texto griego dice que Jesús dijo “προς αὐτον”. Se traduce generalmente como “le dijo a él”, pero algunos comentaristas traducen “dijo acerca de él”, como en 20,19.

en ese día que es “hoy” se ha producido la irrupción de la salvación en casa de alguien que hasta ese momento era considerado un “impuro”: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa”.

La salvación es un tema que interesa particularmente a Lucas. Jesús, al nacer, es llamado “Salvador” (2, 11), y con el mismo título es presentado en la predicación de Pedro (Hch 5, 31) y de Pablo (Hch 13, 23). Toda la obra de Jesús, considerada globalmente, es designada como “salvación”, especialmente cuando se la considera desde la perspectiva post-pascual. Todas las obras de Jesús (el perdón, los milagros...) son diferentes aspectos de esa misma salvación.⁴⁵

Se debe atender también a la inclusión formada por las dos apariciones del verbo “buscar” (*zētēō*): el relato comienza diciendo que Zaqueo “busca” ver a Jesús (19, 2), y se cierra con las palabras de Jesús que dice: “he venido a buscar lo que estaba perdido” (19, 10). Zaqueo pensaba que estaba buscando a Jesús, cuando en realidad Jesús había venido a buscarlo a Zaqueo. Se aclara de esta forma lo que en un primer momento había aparecido como una nota de sorpresa: Zaqueo quería ver quién era Jesús, y el Señor levantó la vista y lo llamó por su nombre, como quien ya lo conocía. Sucede con el verbo “buscar” lo mismo que con el verbo “ver”: en el comienzo del relato se da al lector una imagen que queda invertida después del momento en que aparece Jesús: el que quería ver, es visto;⁴⁶ y el que creía buscar, era buscado.⁴⁷

i) La intertextualidad: Ezequiel

En el proceso de búsqueda del sentido del texto se debe prestar atención a la intertextualidad. Al redactar el texto, el autor puede introducir referencias explícitas o implícitas a textos pertenecientes a otros libros. En algunos casos los asume, en otros los critica. Es necesario entonces que el investigador destaque esta especie de “diálogo” entre diferentes libros, sobre todo en la Biblia, porque de esta interrelación surge una mayor clarificación del texto que está estudiando. Como se explica a continuación, en la perícopa de Zaqueo se encuentran referencias a textos de los profetas Jeremías y Ezequiel.

45. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, AB 28, Garden City, NY, Doubleday, 1983, 223.

46. “También el Señor vio a Zaqueo. Zaqueo fue visto y vio, pero si no hubiese sido visto, no hubiera visto” (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 174, 4).

47. Ver J. N. ALETTI, “Ver y ser visto. La importancia de un encuentro: Lc 19, 1-10” en *El Arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, 17-35.

En las palabras de Jesús, por medio de una hendiádis se explica la salvación como tarea de buscar (*zētēsai*) a todos los que estaban perdidos (*apolōlós*) (v. 10). Esta terminología se encuentra también en el Antiguo Testamento: en un texto del profeta Jeremías, el pueblo de Israel es comparado con un rebaño de ovejas perdidas como consecuencia de la desidia y el descuido de los gobernantes (Jer 50, 6).⁴⁸ Pero por boca del profeta Ezequiel, Yahvé reprendió a los malos pastores que “no buscaron (*zētēsai*) a la oveja que estaba perdida (*apolōlós*)” (Ezq 34, 4), y anunció que Él mismo asumiría el papel de pastor para buscarla: “Yo mismo apacentaré a mis ovejas y las llevaré a descansar... buscaré (*zētēsō*) a la oveja perdida (*apolōlós*), haré volver a la descarriada, vendaré a la herida y curaré a la enferma...” (Ezq 34, 15-16). El Salmo 119 termina con una súplica inspirada en este texto del profeta. El salmista dice: “Ando errante como una oveja perdida (*apolōlós*), ven a buscar (*zētēsōn*) a tu siervo” (Sal 119, 176).

Sobre el trasfondo que ofrece el texto del profeta Ezequiel se aprecia que, en la persona de Jesús, es el mismo Yahvé quien se hace presente buscando a los que están perdidos, retornando a los descarriados, vendando a los heridos y curando a los enfermos.

Otros textos de la tradición sinóptica reflejan el trasfondo de la profecía de Ezequiel. Dos dichos de Jesús que se conservan en el evangelio de Mateo definen la misión de Jesús con la imagen del pastor que busca las ovejas perdidas: “Yo he sido enviado solamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel” (Mt 15, 24); “vayan... a las ovejas perdidas del pueblo de Israel” (Mt 10, 6).⁴⁹ Mateo y Marcos tienen la referencia a la compasión de Jesús por el pueblo que “está como ovejas que no tienen pastor” (Mt 9, 36/Mc 6, 34). Esto indica que la intertextualidad del relato de Lucas se ubica dentro de una tradición fundada en el Antiguo Testamento, y que también está representada en otros textos de los evangelios sinópticos.

Jesús viene a restaurar la descendencia de Abraham, a la que se le había prometido que sería una bendición para todas las naciones de la tierra (Gen 12, 17-18; Sal 105, 6-11). En el *Magnificat*, María canta a Dios porque ha socorrido a Israel, y de esta manera ha cumplido misericordiosamente las promesas hechas “a favor de Abraham y de su descendencia” (1, 54-55). Así como en otro momento Jesús curó a una “hija de Abra-

48. Ver también: Num 27,17; 1Re 22,17; 2Cr 18,16; Jdt 11,19; Is 53,6; Zac 13,7.

49. Se discute en estos dos casos si el genitivo “las ovejas perdidas de Israel” es partitivo (aquellas ovejas perdidas que están dentro de Israel), o explicativo (las ovejas perdidas que son todo el pueblo de Israel).

ham”, liberándola del poder de Satanás (13, 16), ahora restituye la dignidad de “hijo de Abraham” a Zaqueo, que era discriminado como “pecador”.

En el desarrollo del relato, se ha ido descubriendo lentamente la verdadera personalidad de Zaqueo. El lector ha sido informado en el principio de que Zaqueo era cobrador de impuestos. A esto se ha añadido que era rico. El “coro” ha dicho que era un pecador. Se han acumulado notas negativas sobre el personaje. Pero se reserva para el final la nota de sorpresa: Zaqueo pertenecía al grupo de los “perdidos”, pero ha sido encontrado por Jesús que lo proclama “hijo de Abraham”.

La escena ha sido dividida en dos espacios. En uno está Jesús junto con Zaqueo que lo recibe con alegría; en el otro están los críticos que no participan de esa alegría, sino que se ofenden porque Jesús “ha entrado en casa de un pecador”. El lector, que se habría incluido de alguna forma entre los que calificaban a Zaqueo como uno del grupo de “los pecadores”, un “perdido”, es el destinatario de las palabras del Señor. Jesús no establece ni secunda gestos de exclusión, porque su misión consiste en “buscar lo que estaba perdido”. En este “hoy” de la salvación, Dios se ha hecho presente para buscar las ovejas perdidas del pueblo de Israel.

j) *El contexto: la obra de Lucas*

La perícopa, aun rigurosamente analizada, no entregará todo su sentido si no se tiene en cuenta el contexto dentro del cual la ha colocado el redactor final del libro. “El sentido de un enunciado depende también del orden de sucesión de las cosas”.⁵⁰ Se debe prestar especial atención al or-

50. “Como el sentido de un enunciado depende también del orden de sucesión de las cosas, los Evangelistas, transmitiendo las palabras y las acciones del Salvador, las explicaron ya en uno ya en otro contexto, de acuerdo a la utilidad de los lectores. Por esta razón, el exegeta debe indagar qué intención ha tenido el Evangelista narrando de este modo un dicho o un hecho, o poniéndolo en cierto contexto. El evangelista no ofende en lo más mínimo la verdad de la narración al referir dichos o hechos del Señor en diverso orden (Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Mat.* Hom. 1, 3: PG 57, 16-17) y al explicar las sentencias de Jesús diversamente, no literalmente, reteniéndose sin embargo el sentido (Cf. S. AGUSTÍN, *De consensu Evang.* 2, 12, 28; PL 34, 1090-1091). Pues, como dice San Agustín: “Es muy probable que cada uno de los Evangelistas haya creído que debía narrar en ese orden en el que Dios les sugirió a la memoria las mismas cosas que narraban, siempre que en tales cosas el orden, sea este, sea aquel, no fuera a disminuir en nada la autoridad y la verdad evangélicas. Pero ¿por qué el Espíritu Santo, que distribuye sus dones a cada uno en particular como quiere (1Cor 12,11), y que, a causa de estos libros que debían ser colocados en el punto más alto de la autoridad, sin duda gobierna y dirige también las mentes de los santos cuando reúne el material, por qué a uno le permitió ordenar así y a otro de otra manera su narración? Esto cada uno lo podrá averiguar con la ayuda divina buscándolo de su parte con piadosa diligencia” (*De consensu Evang.* 2,21,51s: PL 34,1102)”. (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción “Sancta Mater Ecclesia” sobre la verdad histórica de los Evangelios*, 2 (21-4-1964); AAS, 56 (1964) 715-716.

den en que se presenta la narración, tanto a las unidades literarias que la preceden y la continúan (el contexto inmediato), como al contenido de toda la obra de la que forma parte.

El relato del encuentro con Zaqueo ha sido colocado por Lucas a continuación del relato de la curación del ciego de Jericó (18, 35-43). Lucas encontró este relato en el evangelio de Marcos, que le sirve de fuente. Pero Marcos ubicó la curación del ciego a la salida de Jericó (Mc 10, 46-52), y así la conserva también Mateo (Mt 20, 29-34). Lucas ha realizado una trasposición y la ha puesto antes de entrar en la ciudad (18, 35) porque le interesa esta sucesión en la que el final está dado por la escena de Zaqueo.

La fórmula de transición que liga la perícopa de la curación del ciego con la de Zaqueo (19, 1) carece de un sujeto explícito: “Entrando en la ciudad, la atravesaba...”. El sujeto supuesto es Jesús, nombrado por última vez en 18, 42. Por medio de este recurso el evangelista deja unidas las dos perícopas que tienen en común el tema del “ver”. El ciego no ve a Jesús (18, 36-37), y pide y obtiene volver a ver (con el verbo *anablépō* repetido tres veces en los versículos 41-43). En la perícopa de Zaqueo, también aparece una persona que se ve impedida de ver a Jesús (con el verbo *eidon*, que aparece dos veces en los versículos 19, 3-4). Pero en este caso es Jesús el que ve a Zaqueo (con el verbo *anablépō* en el versículo 5).

Como se ha visto, Jesús dice que Él ha venido a buscar “lo que estaba perdido (*apolōlós*)”.

Es necesario volver todavía una vez más a esta expresión “lo que estaba perdido (*apolōlós*)”, porque a través de ella se establece una relación con el capítulo 15, donde aparece repetidas veces en un texto que tiene muchos puntos de contacto con la perícopa de Zaqueo. En este capítulo, el verbo “perder” (*apóllymi*), en distintas formas, aparece siete veces (4; 6; 8; 9; 17; 24; 32).

En el contexto de una comida de Jesús, en la que se comienza mencionando a los cobradores de impuestos junto con los pecadores, se hace presente un coro de fariseos y escribas que critica a Jesús porque “recibe a los pecadores y come con ellos” (15, 2). Jesús responde a estas críticas relatando tres parábolas: la oveja perdida y encontrada (v. 3-7), la moneda perdida y encontrada (8-10), y el hijo perdido y encontrado (el hijo pródigo: vv. 11-32). Jesús explica a sus críticos que la comida con los pecadores es una manifestación de la alegría de haber encontrado algo que estaba “perdido”.

En las tres parábolas se introduce el tema de la alegría: la primera parábola concluye cuando el pastor que encuentra la oveja invita a sus amigos y vecinos a compartir su alegría (5-6), y se hace referencia a la alegría escatológica por la conversión de un pecador (7). Igualmente, la mujer que encuentra la moneda invita a sus amigas y vecinas a compartir su alegría (9), y se termina diciendo que, de la misma forma, se alegran los ángeles por un pecador que se convierte (10). La parábola del hijo pródigo reúne los dos términos en el breve discurso final del padre: “Es justo que haya fiesta y alegría, porque tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido, y ha sido encontrado” (32). En la escena final de esta parábola, el relato presenta dos espacios: el interior de la casa, con la fiesta y la alegría por el regreso del hijo, y el espacio exterior donde está el hijo mayor que se niega a entrar y critica la actitud del padre. En el final de la escena de Zaqueo se encontrará un evidente paralelismo.

Esta acumulación de términos y de temas que se repiten en la perícopa de Zaqueo forman una “inclusión” (15, 1-19, 27) que ha sido llamada “el Evangelio de los marginados (*the Gospel of the Outcast*)”, porque “revela una deliberada intención de mostrar el cuidado que Dios tiene por aquellos seres humanos a los que la gente tiende a despreciar o a condenar”.⁵¹ Efectivamente, el bloque se inicia con la comida de Jesús con los cobradores de impuestos y los pecadores (15, 1-3), las parábolas en las que aparece un pastor al que se le pierde una oveja, una mujer que se desvela por una moneda perdida, y un padre que recibe un hijo ingrato y pecador. En el capítulo siguiente están las parábolas del administrador infiel (16, 1-8), y del rico y el pobre Lázaro (16, 19-31). En el capítulo 17 se relata la curación de los diez leprosos (17, 11-19). En el capítulo 18 están las parábolas del juez injusto y la viuda (18, 1-8) y del fariseo y el publicano (18, 9-14), la escena de Jesús con los niños (18, 15-17) y el milagro de la curación del ciego (18, 35-42). El bloque finaliza con la escena de Zaqueo (19, 1-10). Mirado en su conjunto, el bloque proclama de muy distintas maneras cómo Dios se ocupa especialmente de todos aquellos que, por diferentes razones, son marginados de la sociedad. A lo largo del relato, y principalmente en los dos extremos, está presente Jesús que reabilita a aquellos postergados. El Señor se revela llevando los mismos

51. J. A. FITZMYER, *The Gospel of Luke X-XXIV*, AB 28b, Garden City, NY Doubleday, 1985, 1072. Este autor indica que el nombre de “*the Gospel of the Outcast*” se debe a T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke. Arranged with Introduction and Commentary*, London, SCM, 1971, 282.

rasgos del Padre-Dios que se descubre en una lectura alegorizante de la parábola del hijo pródigo, y del Yahveh-Pastor del libro de Ezequiel, que es aludido en la escena de Zaqueo.

Es necesario también dirigir la mirada hacia otros momentos de la obra de Lucas. Temas que ya se han oído en otras páginas de este Evangelio resuenan nuevamente en esta perícopa de Zaqueo. Ya se han mencionado las críticas de los fariseos porque Jesús y sus discípulos “comen con cobradores de impuestos y pecadores” (5, 30), una crítica que Lucas ha insertado por segunda vez en la introducción de las tres parábolas del capítulo 15 (15, 1-2). El gesto de misericordia de Jesús se destaca sobre un murmullo de personas que no entienden, no aceptan y critican el proceder del Señor.

3. Conclusión

Se decía al principio que en el análisis narrativo el texto es asumido como un “espejo” en el cual el lector contempla “una cierta imagen de mundo –el «mundo del relato»–, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros”.⁵² El “lector implícito” es llevado a involucrarse dentro del relato.

Podrá ser que el lector se sienta identificado con Zaqueo. Un excluido de la sociedad religiosa por su condición pecadora. Él busca ver quién es Jesús, pero hay muchos que se lo impiden. Sin embargo, el texto le da la Buena Noticia de que antes de comenzar a buscar a Jesús, este ya lo está buscando,⁵³ con la intención de permanecer con él a pesar de las críticas de los más piadosos.

Tal vez el lector se sienta solidario de aquellos que critican a Jesús porque entra en casa de Zaqueo, o porque come con los cobradores de impuestos y pecadores, o tal vez tienen la misma actitud que la del hermano mayor en la parábola del hijo pródigo. La “imagen del mundo” en la que vive el lector puede ser la de los que valoran a las personas por su cumplimiento religioso y por eso mismo menosprecian a los que son llamados “pecadores”. La narración funciona aquí como una crítica a los criterios

52. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...* I, B, 2.

53. Viene a la memoria la frase de Pascal: “No me buscarías si ya no me hubieras encontrado” (B. PASCAL, [El misterio de Jesús, II] *Pensamientos*, versión española de E. D’Ors, Paris, Garnier, s/f; 291).

del lector, que se ve colocado ante otra “imagen del mundo”: la “Buena Noticia” consiste en que Jesús hace presente la misericordia del Padre e invita a los pecadores para que sean sus comensales. El lector, involucrándose dentro del relato, es impulsado a aceptar estos otros valores.

Con este ejemplo se ha intentado mostrar que la exégesis se enriquece con el aporte de los nuevos métodos de investigación. El análisis narrativo es solamente uno entre los métodos y acercamientos propuestos por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Al mirarlos en su conjunto, se comprende que la interpretación de la Sagrada Escritura no puede ser un campo cerrado en el que se puedan desempeñar solamente los teólogos que son exégetas por profesión. Éstos necesitan del aporte de quienes son competentes en otros campos, como la filosofía, la lingüística, la psicología, la sociología... Cada día se percibe más claramente la necesidad de un diálogo interdisciplinario en la delicada tarea de interpretar la Palabra de Dios.

Algunos suponen que, recurriendo a estas disciplinas, el texto bíblico es tratado como obra humana, sin dimensiones divinas, que la Palabra de Dios queda reducida a una simple palabra humana. Una correcta comprensión de lo que significa el misterio de la encarnación exorciza estos temores. Se han recordado más arriba los conceptos del Papa Pío XII, que enuncia el misterio de la Palabra de Dios hecha carne, y concluye diciendo: “las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error”.⁵⁴ Así como no se entiende a Jesucristo si se toma en cuenta solamente su divinidad y se rechaza su humanidad, con todo lo que ésta comporta, de la misma forma es imposible entender la Palabra de Dios en la Escritura si no se tiene en cuenta que Dios, para hablar a los hombres, ha asumido el lenguaje humano, excluyendo el error. En la medida en que se comprenda más profundamente el lenguaje humano asumido por Dios para revelarse, se podrá percibir con mayor claridad lo que Él ha querido decir a los hombres.

Lejos de oscurecer el mensaje de la fe, el análisis literario enriquece la comprensión del texto y la profundización de su sentido. El lector que se aproxima a estos textos es invitado a dar la respuesta de la fe al mensaje que se le propone en el mismo.

LUIS HERIBERTO RIVAS

31-5-2002

54. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, EB, 559

BIBLIOGRAFÍA

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary*, Roma, PIB, 1995.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra* (3 vols.) Madrid-Bilbao, Cristiandad – EGA – Mensajero, 1986/1991.

W. STENGER, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona, Herder, 1990.

J.-L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us": Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, Biblical Institute, 1990.

J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992.

L. ALONSO SCHÖKEL, J. ASURMENDI, F. GARCÍA MARTÍNEZ, J.M. SÁNCHEZ CARO, "Biblia y Literatura", en *La Biblia en su entorno* (Introducción al estudio de la Biblia, 1), Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

J. P. TOSAUS ABADÍA, *La Biblia como literatura*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996.

EDUARDO BRIANCESCO

ALGO MÁS SOBRE LA *NOVO MILLENIO INEUNTE*: EL CRISTIANISMO COMO REVELACIÓN MORAL

RESUMEN

La reflexión sobre NMI gira en torno de tres núcleos: 1) Génesis de una lectura en el contexto de la reflexión sobre la vida del espíritu desde el psicoanálisis. 2) Método propuesto: poner en relación el sujeto autor de la obra con el acto de componerla. 3) Planteos de fondo: El problema del uso teologal de la analogía y el intento de repensar de manera nueva la *gratia sanans*.

Palabras clave: sujeto, analogía, *gratia sanans*, psicoanálisis.

ABSTRACT

Reflection about NMI dwells around three central issues: 1) How to read it thinking about spiritual life from the point of view of psychoanalysis. 2) Method: get the subject-author in touch with the act of writing. 3) Core issues: The problem of theological use of analogy, and an attempt to rethink *gratia sanans* in a new way.

Key words: subject, analogy, *gratia sanans*, psychoanalysis

Esta libre reflexión sobre la ya famosa Carta Apostólica de Juan Pablo II *Novo Millennio Ineunte* [NMI] gira en torno de tres núcleos fundamentales que manifiestan al mismo tiempo –eso creemos– la novedad de la lectura propuesta y su justificación. Ellos son:

- génesis de una lectura
- método propuesto
- planteos de fondo

1. Génesis de una lectura

Aunque, como es evidente, esta lectura se quiere respetuosa del texto, es decir del pensamiento papal allí expresado, no puede menos de reconocerse que está marcada por el contexto en que fue realizada. Comenzó en momentos en que, guiados por Alain Didier-Weill, profundizábamos nuestra meditación sobre el funcionamiento de la vida del espíritu a partir del psicoanálisis.¹ Ella se enmarca sin duda, aunque no exclusivamente, en ese contexto. Lo significativo, y para nosotros admirable, es que este enfoque permite una captación de la experiencia jubilar transmitida por el Papa en lo que tiene precisamente de más profundo: hacer resonar lo que “el Espíritu le dice hoy a la Iglesia” (NMI 2 y 3 citando Ap 2,7.11.17). Vale decir que, parafraseando el hermoso texto de Pablo en 1 Cor 2,10-11, podría decirse que este tipo de lectura permite descubrir cómo la revelación de Dios a través de su Espíritu se articula, en su funcionamiento revelador de lo “profundo de Dios”, con el funcionamiento del espíritu humano en el acto escrutador de sus “maravillas”.

Se trata también de una lectura compartida en diálogo en un curso para licenciandos que impregnó la reflexión de un carácter espontáneo y la selló como un pensamiento libre. Aspecto importante, tratándose de un curso de Teología Moral donde intentó ponerse de relieve el tipo de teología practicada por Juan Pablo II, al reflejar en ella su experiencia jubilar.

Eso supuesto optamos una vez más, y con más razón todavía, por hacer nuestro un enfoque de lectura según el cual un texto “antes que ser un objeto que se estudia, es una palabra que se escucha” (M. Bellet) y que por tanto hay que saber, no sólo comprenderlo y explicarlo, sino sobre

1. A. DIDIER-WEILL, *Les trois temps de la loi. Le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale*, Paris, Seuil, 1995. Todas las citas pertenecen a este texto.

todo interpretarlo y manifestarlo.² Es decir, hay que dejar “resonar” su o sus voces. Que en este caso son múltiples ya que la Voz del Espíritu se liga en la Carta a las voces escuchadas por el Papa durante su experiencia jubilar en los múltiples acontecimientos de los que habla largamente el capítulo 1. En ellos percibió esa Voz con que el mismo Espíritu se dirige a “la realidad concreta de cada Iglesia donde el misterio del único Pueblo de Dios asume aquella configuración que lo hace adecuado a todos los contextos y culturas” (NMI 3). Puede así entrecruzarse que, a nuestro entender, esa múltiple resonancia de la Voz atraviesa todo el texto de la Carta y se constituye en cierta forma en su eje transversal. Tema importante sobre el que se volverá luego.

Resultado: esta lectura se presenta más como la aproximación a un itinerario de pensamiento “experiencial” –el del Papa– que como un inventario de temas (o consignas) incluso enhebrados por el orden de los capítulos de la Carta. Lo que necesariamente lleva a acentuar la forma sobre el fondo del pensamiento, el modo de composición del texto por sobre su contenido y la intención explícita del autor.

2. El método y sus esquemas

Dos cosas deben ser subrayadas. Hablar del “pensamiento composicional” del autor implica, más allá de la referencia musical de la expresión, poner en relación el sujeto-autor de la obra con el acto de componerla, es decir de pensarla y expresarla.³ Sujeto y acto toman así la delantera sobre el objeto-contenido pensado y la intención explícita del autor. Las preguntas esenciales frente al texto no son entonces: ¿“qué cosa dice el autor” o “qué quiso decir?”, sino: ¿Cómo el autor compuso su texto? Vale decir ¿qué forma de pensamiento dio a lo que quiso decir? ¿Cómo se relacionan, en la trama misma del texto, el sujeto pensante y el acto mismo de pensar-escribir? Para expresarlo de otro modo, ¿qué resuena ante todo en un texto: lo enunciado o la enunciación?... ¿Y no refleja la enunciación al verdadero significativo –no al significado– del acto de pensamiento composicional que está bajo su dependencia y deja así manifestar el acento propio de verdad que habita su palabra?... ¿Por qué la palabra de Juan Pablo II, si uno

2. M. BELLET, *Thérèse et l'illusion*, Paris, DDB, 1998, 22.

3. Sobre este aspecto de la hermenéutica musical cf. R. LEIBOWITZ, *Le compositeur et son double*, Paris, Gallimard, 1986.

le presta la debida atención, resuena tan verdadera? No es primordialmente porque en ella un sujeto enuncia una verdad objetiva, sino porque su relación con la palabra, antes de ser tenida por “la” verdad que él dice sostener, está sostenida por el acto de afirmación, de adhesión, de asunción primordial por la que él dice “sí” a la palabra recibida del Otro. Eso es lo que resuena en la enunciación (el “sí”, casi podría decirse el “amén”) relativa al verdadero significante (la voz del Otro) que se recibe con confianza y se abraza como verdad. Indagar el pensamiento composicional expresado en la trama de un texto es intentar ubicarse en semejante perspectiva que, no por difícil y riesgosa, deja de ser apasionante. No otra cosa se pretende aquí al sondear el doble funcionamiento de la vida del Espíritu y del espíritu unidos, esforzándose por descubrir su articulación en el acto mismo de narrar, de entregar –como hace Juan Pablo II– su experiencia del año jubilar. Y es singularmente significativo que él haya querido poner este tipo de gesto magisterial para transmitir –*traditio*– a la Iglesia entera la inmensa riqueza de su vivencia cristiana de la Voz del Espíritu, con la que no sólo inaugura sino que también concluye la Carta. Basta ir al n. 56, al final del capítulo 4, para que se nos recuerde que “frente al misterio de gracia infinitamente rico por sus dimensiones e implicaciones para la vida y la historia del hombre, la Iglesia misma nunca dejará de escudriñar, contando con la ayuda del Paráclito, el Espíritu de Verdad (Jn 17,14), al que compete precisamente llevarla a la «plenitud de la verdad» (Jn 16,13)”.

Hasta aquí el método. ¿Por qué hablar de sus esquemas? Porque se estima que la exposición de este funcionamiento articulado de la vida del Espíritu/espíritu, como en un diálogo de Alianza, se ve ampliamente facilitado recurriendo a ciertas esquematizaciones, incluso gráficas, que sólo se proponen como simples modelos teóricos de análisis. Aunque podrían ser más, nos limitamos aquí a dos: la cruz hermenéutica y el ciclo de la pulsión invocante. Pero antes de encararlas explícitamente conviene insistir en que no manifiestan una estructura “objetiva” del texto como cuando, al recorrer los capítulos de la Carta, se extrae de ellos un inventario de temas o de consignas aun metafóricamente expresadas. Esto es ciertamente válido, pero los esquemas se vuelcan más bien a subrayar el ritmo del itinerario de pensamiento papal sugiriendo cómo la resonancia de la voz del Espíritu ha sido percibida y acogida por Juan Pablo II. Tarea que puede parecer pretenciosa y que es en verdad arriesgada pero que posibilita, a nuestro entender, una inteligencia de la Carta no sólo nueva sino llena de vida.

cedente. Aquí entra el esquema del “ciclo de la pulsión invocante” que proviene de nuestros sondeos fenomenológicos de la teoría psicoanalítica de Didier-Weill. En efecto, el brazo vertical de la cruz, que manifiesta la articulación del Espíritu/espíritu, requiere ser pensado por sí mismo. Al hacerlo, él muestra como el Espíritu derramado por el Hijo en su Pascua va haciendo de los hombres hijos del Padre en el Espíritu, y así construye el Cuerpo de Cristo transformando interiormente al espíritu humano. Esta visión es dinámica y, en ese sentido, también es diacrónica. Eso es precisamente lo que el esquema cíclico permite pensar y exponer incluso gráficamente.⁵ Pero, a diferencia del esquema anterior, se trata de la diacronía de una sincronía ya que ella pone de relieve el ritmo de la vida teologal de la gracia en cuanto experiencia del encuentro dialógico entre el Espíritu y el espíritu. Ella es vertical, es decir responde a una relacionalidad cuya rítmica temporal no es cronológica, cronométrica, sino la genealogía o desenvolvimiento de la vida del espíritu humano en su nacer o renacer a y por la vida del Espíritu. Es el funcionamiento constante, recíproco y dinámico –y por eso el ritmo es expuesto cíclicamente– del diálogo de ambos espíritus en la Alianza. Así, en esta perspectiva, el “HOY” jubilar no tiene como trasfondo la *plenitudo temporum* bíblica sino la vivencia rítmica del “tiempo de la gracia” que signa la experiencia teologal-teándrica de la vida cristiana. En esta perspectiva, también, la transversalidad de la Carta deviene pneumatológica ya que es la Voz del Espíritu la que, de principio a fin, va haciendo renacer al cristiano a través del sucesivo enriquecimiento de la vida de su espíritu.

3. Planteos de fondo

Cuatro son las cuestiones principales que deben encararse para que surja el sentido de esta lectura:

1. ¿Cómo progresa el orden del pensamiento papal a través de los capítulos de NMI?: Problema del ritmo de escucha de la Voz.
2. ¿Cuál es el capítulo principal y por qué?: Problema de la “metasignificación” del texto, es decir de su significante principal.
3. ¿Supone este tipo de lectura una manera especial de hacer teología? ¿Cuál?: Problema del uso “teologal” de la analogía en la

5. Se lo podrá apreciar en el libro del citado DIDIER-WEILL, 265.

reflexión teológica, que condiciona quizás el mismo sentido del gesto magisterial del Papa.

4. ¿En qué medida esta lectura de NMI expresa y/o repercute en la reflexión teológica moral?: Problema del cristianismo como revelación moral, es decir como “arte terapéutica” de la vida del espíritu. Es un intento de repensar de manera nueva la teoría clásica de la *gratia sanans*.

1. *Orden de pensamiento y ritmo de la escucha*

Afirmación esencial: el orden de pensamiento que circula a través de los capítulos de la Carta es el mismo ritmo de la escucha papal de la Voz del Espíritu. Entiéndase: no el ritmo cronológico dado por la sucesión de acontecimientos que marcaron el año jubilar sino el ritmo interior de la vida del espíritu de Juan Pablo II, ese momento “interpretativo” de su funcionamiento donde el evento mismo (o acontecimiento) es desbordado simultáneamente por lo que “adviene” (la Voz del Espíritu) y por el “devenir” del sujeto que lo experimenta (el espíritu del Papa).

El ritmo de la escucha se va manifestando por medio de los verbos que expresan las actitudes propias de las diversas experiencias articuladas a través de los capítulos. Así pues, el cap. 1 habla de una sucesiva y múltiple “sorpresa” en la vivencia de las experiencias jubilares, que culminará en un cántico celebratorio de “alabanza”, sugiriendo así como esencial el ritmo “Voz-voces-Voz” cuyo sentido se irá desplegando en el resto de la Carta. El cap. 2, centrado en la “contemplación” del rostro de Cristo, es una invitación a dirigir la “mirada” rítmicamente entre el Misterio y el rostro del hombre-Dios, pasando por el testimonio de la Escritura, la tradición conciliar (Calcedonia), y culminando en la “invocación” del himno *Dulcis Jesu memoria...* (n. 28) que otorga una innegable impronta mística a la mirada contemplativa del rostro amado. El cap. 3, que se ocupa de la importancia de saber “caminar” en nuestra vida desde y con Cristo, al citar inicialmente el texto de Mt 28,20 (“Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo”) da la pauta de cómo debe ser entendido el ritmo de ese itinerario: ritmo interior entre la “presencia” del Viviente que nos acompaña y nuestro propio “devenir” que, para articularse con dicha presencia, debe atender en particular a la primacía de la santidad, de la gracia y de la oración. Aunque el texto de los discípulos de Emaús (Lc 24,30) está sólo citado al final de la Carta (n. 59), bien puede decirse que él ha ins-

pirado de manera muy particular el contenido de este cap. 3. Queda en fin el cap. 4 dedicado a los “testigos del amor”. Su ritmo esencial parece estar dado por la articulación del acento en la Ley Nueva con la que se abre el capítulo (n. 42) y lo que el n. 50 llamará la “imaginación de la caridad” que invita “hoy” a apostar de manera creativa por la caridad fraterna injertándose en la gran dinámica ecuménica y misionera del Evangelio. También aquí la referencia a la declaración *Dominus Iesus* (n. 56) debe ser leída en su contexto rítmico, entre la cita decisiva de Mt 25,35 (n. 49) y el vertiginoso despliegue evangelizador final, donde la actitud de apertura y discernimiento inaugurada por el Vaticano II se engarza con la acción del Espíritu de Verdad que va llevándonos hacia la “plenitud de la verdad” (Jn 14,17 y 16,13) (n. 56).

2. Sobre la “meta-significación” del texto

Hay que tener en cuenta ante todo que NMI narra el itinerario de una experiencia vivida y pensada como tal. En segundo lugar, que su ritmo “Voz-voces-Voz” articula de comienzo a fin de la Carta la unión del Espíritu y el espíritu (o, si se quiere, del Espíritu y la Esposa entendida como comunión de los espíritus creyentes. A saber, de la siguiente manera:

- cap. 1: la Voz y las múltiples voces humanas escuchadas en la experiencia del año jubilar: es decir la Voz habla también a través de los “otros”.
- cap. 2: la Voz que atrae la mirada sobre Cristo (rostro y misterio) a través de las múltiples voces de la tradición judeo-cristiana (Escritura, Tradición, Espiritualidad) hasta descubrir los núcleos más profundos del misterio (el *Mysterium pietatis* de Lc 10 y 15 en el cap. 3, y el texto decisivo de Mt 25 en el cap. 4) gracias a las voces que nos hablan “hoy” a través del “rostro” de nuestros hermanos, en especial de los más marginados y desprotegidos tanto en su cuerpo como en su espíritu. Vale decir, que el texto está como aspirado por el capítulo final donde la Voz descubre la “plenitud de la Verdad” sobre Cristo en el mismo momento (Cf. n. 42, introducción al capítulo 4) en que recuerda la “identidad” entre contemplación de Cristo y Ley Nueva, la “esencia” de la Iglesia-sacramento como comunión de amor y la caridad como “corazón” de la Iglesia (citando el himno de la caridad de Pablo en I Cor 13 y a Santa Teresa de

Lisieux como experta en esa *scientia amoris* sin la cual todo lo demás es “inútil”.

- cap. 3: la Voz que resuena en este capítulo apunta a nuestra propia voz personal, singular, sugiriendo, indicando, exaltando el “lugar” interior donde ella puede ser escuchada. De ahí la importancia de la santidad, de la gracia y de la oración, tres palabras para abrirse al espacio íntimo donde cada uno debe recogerse, incluyendo el silencio, a fin de acoger con su propia voz la Voz del que ad-viene para hacernos de-venir, es decir para hacernos caminar “desde Cristo”.
- cap. 4: Como ya se sugirió, la Voz que resuena en este capítulo es una voz conclusiva, recapituladora y triunfante, casi una “*co-da*” musical que explota de manera particular en los números finales 56-59 (incluyendo la conclusión de la Carta). Incitar a la “imaginación de la caridad”, abrirse a las dimensiones vertiginosas del ecumenismo y de la nueva evangelización en el mundo actual son maneras de expresar, de la forma más tradicional posible, el ímpetu de la Voz original que sólo al final, y nuevamente a través de los “otros”, revela su verdadero sentido. En otros términos, Juan Pablo II percibe ahí la magnitud de la Voz que lo llamó a hacer el Jubileo y que lo fue acompañando y guiando a través de las múltiples experiencias –acontecimientos– de ese año inolvidable.

¿Será necesario aclarar ahora cuál es el capítulo más importante y por qué? Como se afirmara, el cap. 4, final, recapitula y lleva a su culminación y plenitud cuanto antes se ha ido diciendo. Se indica así que la Voz del Espíritu es el eje transversal de toda la Carta y se constituye en su metasignificación, lo que, a nuestro entender, significa dos cosas: que cada capítulo apunta a hacernos oír un aspecto particular de la Voz del Espíritu, y que captar su resonancia global es entonces el “significante” al que apunta NMI en cuanto itinerario de pensamiento. Y en segundo término, que se trata de una “metasignificación” en cuanto el fin de la Carta no es una conclusión cerrada sino abierta en la medida en que la Voz del Espíritu, como en un nuevo Pentecostés, recrea las fuerzas del espíritu cristiano reactivando la “imaginación de la caridad”, impulsando a un nuevo “diálogo ecuménico y misionero”, e indicando así los horizontes “infinitos” del llamado evangélico que resuena “hoy” de manera insistente a través de la voz del Papa: “*Duc in altum*”... La NMI nos lleva ciertamente “más allá”...

3. Teología y uso “teologal” de la analogía

Parece claro que este tipo de lectura supone y exige un nuevo modo de hacer teología, especialmente teología moral. Y ello se logra a través de un uso diverso de la analogía, más atento a la semejanza-diferencia entre las actividades del espíritu escudriñado en su funcionamiento “teologal”, es decir en su relación de Alianza “Espíritu-espíritu”, que en su referencia a meros conceptos y a su eventual disponibilidad y adaptabilidad al misterio de acuerdo a la triple vía dionisiana (afirmativa, negativa, eminential). Es decir, una analogía más propia de la *fides qua* (“experiencia de la fe”) que de la *fides quae* (“objetivación de la fe”). Aspecto de gran importancia al que se hará alusión en estos dos párrafos finales (3 y 4).

Al seguir el ritmo de los capítulos de NMI se tratará de detectar, prestando especial atención a determinadas palabras, sobre todo verbos, la riqueza de la experiencia jubilar vivida por el Papa. En este orden:

- la sorpresa/asombro y su secreto: el despertar del niño al “origen”
- la mirada y el rostro: el resplandor infinito del “Origen”
- el camino de la Presencia y su ritmo: lejanía y cercanía del “Origen”
- el tiempo del Otro (el “Origen”) y el devenir humano
- ¿qué significa ser testigo del “Origen?”

Salvo este último punto, que será más convenientemente tratado en el último párrafo –consagrado al aspecto moral de la reflexión teológica–, los restantes irán develando lo que se entiende aquí por uso “teologal” de la analogía. En otros términos, se tratará de reflexionar y formular en palabras, discurriendo, lo que implica la vivencia espiritual concreta de determinadas experiencias. Es decir, se pasará del *actus exercitus* al *actus signatus* visualizando, a través de ciertas experiencias humanas examinadas fenomenológicamente, la riqueza de una experiencia espiritual de Alianza –en ese sentido “teologal”– donde entran en comunión el Espíritu y el espíritu. ¿No es ese finalmente el sentido profundo de la *analogia fidei*?... Al menos entendiendo la fe como *fides qua* y no como *fides quae*.

Es evidente que, dentro de los límites del presente artículo, sólo se podrán ofrecer pinceladas en los rubros indicados, atisbos que suscitarán el interés del lector para que, con ayuda de las fuentes indicadas, pueda adentrarse personal y largamente, si así lo desea, en este tipo de reflexión.

1/ Sobre la sorpresa

Quizás convenga encarar esta cuestión inicial, particularmente difícil, planteando una doble cuestión:

- 1) ¿Por qué la “realidad” es menos deseable que el lugar de la ficción? ¿Qué es lo que impide al hombre encontrar en su vida cotidiana el entusiasmo que experimenta en mirar una pelota, grande o pequeña (de fútbol o tenis), durante horas, en vivo o en imagen?
- 2) Inversamente, ¿por qué el lugar de la ficción sólo suscita un deseo sin consecuencias? ¿Por qué ese deseo, al que el hombre otorga la posibilidad de vivir, no es sino una diversión desprovista de seriedad, que se gusta en el instante como (y ¿por qué?) desprovista de consecuencias éticas?...Plantear así el problema equivale a encuadrar a la sorpresa/asombro en el contexto donde el mundo humano socializa el modo de acoger los diferentes tipos de asombro que un sujeto es capaz de experimentar. En efecto, la sociedad restituye así al adulto, por medio del deporte y del arte, la posibilidad de reencontrarse con el asombro “original” que lo abandonó desde que dejó de ser el niño que se asombraba de todas las cosas. O mejor, esa separación o deserción de la sorpresa en el terreno de la existencia cotidiana es recuperada institucionalmente, en los teatros y en las canchas de deporte, es decir en los lugares que le devuelven su chance en horarios fijos.

Se impone una segunda reflexión preliminar: ¿qué diferencia, ciertamente innegable, existe entre el asombro causado por el arte y el producido en el terreno lúdico? ¿Entre el objeto artístico y la pelota de fútbol o de tenis?... En esto consiste lo esencial: mientras la pelota adquiere su especificidad desapareciendo de repente de la escena donde ella estaba presente (precisamente, el gol del que suele decirse: ¡ni la vio!), el objeto artístico se caracteriza por el surgimiento específico de una cosa que, hasta ese momento latente, ausente, es llevada al estado de aparecer. Comenzando por el actor de teatro, que pasa de los bastidores a la escena, y siguiendo por el cuadro pintado, la música y la danza que, respectivamente, dejan irrumpir lo invisible, lo inaudito y lo inmaterial (¡el bailarín que vuela con la ligereza de un pájaro!). Hay sin embargo entre juego y arte un punto común: ellos arrancan al hombre de esa cosa extraña, silenciosamente destilada por lo cotidiano, que se llama aburrimiento o monoto-

nía. Es en efecto aburrido algo que se muestra incapaz de asombrarme, o alguien cuyas palabras son tan previsibles que se perciben como desprovistas de imprevisto, de alteridad, de novedad... Y surge así la cuestión clave: ¿cómo es posible que ese sentido de la alteridad pueda ir alterándose, casi atrofiándose tanto que, con el correr de los años y el peso del contexto social, se vuelva cada vez menos perceptible y sólo en determinados momentos y lugares pueda ser, en el mejor de los casos, rescatado?...

Sobre esta base es posible volver a la doble cuestión que abrió este párrafo y mostrar cómo ella es vivida y superada por la experiencia infantil. En efecto, su mundo no separa, como el del adulto, la esfera de lo divertido, donde hay lugar para el asombro (deporte, arte) y el mundo de la realidad seria, cotidiana, sin imprevistos y amenazada por la monotonía y el aburrimiento. En efecto, ni el juego infantil es pura diversión de un deseo sin consecuencias, puesto que pone en juego un deseo que engendra lo real, ni, por otra parte, lo cotidiano es para él una fuente de aburrimiento sino fuente permanente de asombro. ¿Por qué se asombra el niño frente a una piedra, una hierba, un animalito? No porque carece del saber que el adulto puede tener al respecto sino porque no comparte su concepción estática de la realidad. Para él la piedra no es una cosa estática, fijada en un espacio determinado, sino una cosa en movimiento, una cosa móvil que se transmite en un surgimiento cuyo impulso, inconmensurable, continúa perpetuándose a pesar de la estabilidad aparente de su forma conmensurable. Su percepción de ese movimiento es percepción de un comienzo del tiempo a partir del cual lo que todavía no existía es llevado a una existencia germinal que continúa naciendo o comenzando. En fin, lo que el infante recoge, en su asombro frente a la existencia de la piedra, es la cuestión metafísica por excelencia: “¿Por qué hay ser y no nada?” Al percibir el movimiento por el que la piedra es arrancada al “no-ser”, él aprehende una dimensión del movimiento por la que se despliega un nudo entre el tiempo que hace advenir lo creado y el lugar donde eso creado adviene *ex nihilo*. Así como descubre en su propio cuerpo, precisamente en el ombligo, la traza misteriosa que dejó en él ese lugar del que salió cuando el tiempo decidió extraerlo del vientre materno donde estaba a la espera, así también descubre en la piedrita una especie de ombligo como traza del misterioso vientre de donde fue extraído. Esa traza, firma de su creación, es aquello por lo que, al mirar la piedra, se le recuerda que el vacío de donde salió continúa ejerciendo sus derechos sobre él. Tanto él como la piedra, aunque diversamente, tienen un sello, una huella, que

les recuerda su deuda incancelable hacia ese misterioso origen. Y ese acceso espontáneo, natural, que el niño tiene del origen invisible del mundo visible (él y las cosas) sólo será recuperado por el adulto gracias al artificio del arte o del juego propio del adulto. Con esta diferencia: que el niño no obedece a la distinción entre lo que desaparece (la pelota) y lo que aparece (el actor en el escenario) porque para él, entre la piedra que, como si fuera una estatua, le muestra su parte invisible, y la invisibilidad que él adquiere jugando a las “escondidas”, por ejemplo, no hay diferencia fundamental. En ambos casos se trata del mismo movimiento, por el cual lo que se revela de la piedra es un secreto que permanece oculto, mientras que lo que se oculta al jugar a las escondidas es un secreto que no constituye solamente la diversión de un instante. Él percibe el descubrimiento de ese secreto como ligado al descubrimiento de un mandato que lo lleva a darse cuenta de que existe en él semejante secreto y que le corresponde ad-venir en ese lugar incógnito trascendente. Por eso el camino de realización de ese mandato de ad-venir es una cosa seria y grave puesto que funda lo real, su realidad. Tal el juego del niño. Así, pues, el misterio que él descubre en su piedrita, y que debe transformarse en el suyo propio, implica que él encuentre el camino para constituirse él mismo como un secreto que pueda soportar sin miedo la revelación. Un secreto que no sea ausencia de luz sino “ausencia en la luz”.

Esta reflexión sobre el asombro “originario” infantil, que se inspira en los análisis de A. Didier-Weill,⁶ permite extraer algunas conclusiones fuertes que den pie al uso de la analogía teológica:

- ante todo, que la experiencia del asombro en el niño es su vivencia espontánea de la cuestión metafísica: “¿Por qué el ser y no la nada?”;
- que ella es el sello natural de su ser creado, la firma de su creación;
- que la percepción que “es” dicha experiencia nada tiene que ver con el saber adquirido o la reflexión propia del adulto y que, cuando estos la recuperan (un Heidegger en filosofía, un Picasso en el arte), es porque sienten la necesidad de volver a ese asombro “originario” en contra de la obediencia adulta (impuesta por la formación y la cultura ambiente) que les prescribe reprimir dicho asombro espontáneo canalizándolo de otra manera;

6. Cf. *loc. cit.* 13-26, especialmente 22-26.

- que el niño está naturalmente abierto al secreto propio de la creación como al “aura” que se respira en la naturaleza y en la vida humana (el juego infantil), abriéndose así vivencialmente a la articulación visible-invisible en su dimensión más profunda de “ausencia en la luz” y no de ausencia de luz. Y, por esa vía, a la diferencia entre verdad y mentira. Pero esto exigiría un largo desarrollo para ser debidamente pensado.

¿Qué aporta lo dicho para nuestra reflexión sobre la NMI, en especial sobre su cap. 1? Elementos de no poca importancia:

- ante todo, que la Voz del Espíritu que interpela nos traslada del llamado originario del ser que lleva la impronta de la creación, al llamado primordialmente originario (antes de la creación del mundo) de la Re-creación de todo en Cristo. Tarea esencial de la misión del Espíritu;
- que ese llamado de la Voz del Espíritu sólo se conecta con nuestro espíritu si renacemos de nuevo, si devenimos como niños por segunda vez, es decir si renacemos del “agua y del Espíritu” (cf. Jo 3). Se trata evidentemente de la segunda infancia, sin la cual no se entra en el Reino;
- que la articulación del llamado de la creación y el de la Re-creación, pensado en esta perspectiva, nos lleva a percibir mejor el sentido del *Liber naturae*, tradicional para el camino de la analogía, descubriéndonos alternativamente y por interacción lo que está latente, por una parte, en la vivencia infantil “originaria” de la cuestión metafísica y, por otra, en el llamado re-creacional propio de la Revelación de la Buena Nueva, obra del Espíritu. Y dados los vaivenes entre las experiencias del niño y del adulto en este terreno, es decir entre naturaleza y cultura, esto nos llevaría a profundizar mejor el diálogo de la revelación judeo-cristiana tanto con una como con otra. Pero esto también escapa a nuestras intenciones presentes;
- por lo que concierne especialmente a la NMI esto significa que el eco original de esa Voz de la Re-creación, tan fuertemente sentido por Juan Pablo II durante el año jubilar y expresado en el capítulo 1 por los verbos de “sorpresa” inicial y de “alabanza” final, debe ser mantenido intacto en el despliegue que hace en el resto de los capítulos de la Carta. De lo contrario, esta

pierde su aliento original en el doble sentido de la palabra: inicial, en cuanto irrumpe al comienzo, y “fontal” en cuanto es fundamento siempre presente y dinámico de donde fluye la savia que vivifica la totalidad de la Carta.

2/ *Sobre la mirada y el rostro*

Tres son los interrogantes que abren este camino de reflexión:

- 1) ¿Cuál es la significación del mensaje transmitido por el rostro?
- 2) ¿Cómo viene ese significado a la palabra?
- 3) ¿Cómo hacer surgir el deseo del “Origen”?

1. Sobre el primer aspecto Didier-Weill, inspirándose en el análisis de Levinas sobre el mensaje transmitido por el rostro humano,⁷ ilumina ciertas experiencias clínicas como la de un terrorista de Beirut que, al psicoanalizarse años después, narró lo siguiente: Habiendo recibido de sus jefes la consigna de disparar sobre quien quisiera atravesar la calle, sobreviene de repente una mujer con un niño con la evidente intención de cruzar. Al ver la ametralladora sobre ella mira silenciosamente al hombre. ¿Cuánto tiempo duró esa mirada? Poco importa. Lo decisivo es que ese hombre, que finalmente decidió disparar y matar a la mujer, fue posteriormente perseguido sin descanso por esa mirada que le impidió conciliar el sueño. ¿Por qué? ¿Qué percibió en ese rostro que lo miraba sin odio y que, contrariamente a lo usual, lo llevó no a una indecisión sino, durante un instante infinitesimal, a lo que Didier-Weill llama “agujero” (*trou*) en el acto de decidir?... Es aquí donde entra el análisis de Levinas permitiendo una hipótesis extraordinariamente esclarecedora de la lectura del caso en cuestión.

Durante ese instante infinitesimal en que fue como absorbido (*sidéré*) por el rostro de la mujer, el terrorista tuvo la revelación, en el sentido fuerte de la palabra, de que “el rostro habla” y de que por esa palabra le era transmitida la dimensión de lo “absolutamente otro” habitando a su prójimo: dimensión trascendente gracias a la cual le fue sorpresivamente recordado al sujeto que la “idea de lo infinito” que dormía en él se había de pronto despertado, poniéndole la cuestión que ningún hombre, a pesar de sus esfuerzos, puede olvidar desde que le fue puesta por Dios al primer hombre: “¿Dónde estás?”

7. Cf. en especial 136-140. Otras referencias a Levinas en 311-315.

Así, pues: ¿Cuál es la significación del mensaje transmitido por el rostro? Si en verdad el rostro habla él dice, ante todo, que es la traza encarnada e inolvidable del absolutamente Otro, que lo infinito lo habita. Su mensaje adquiere así una dimensión trascendental. Así se despierta o revela la idea de lo Infinito o de lo Originario, que no es precisamente la “reminiscencia” platónica sino un pensamiento “nuevo” en la medida en que éste no puede producir algo que lo supere, ya que “aquello a lo que apunta esa idea es infinitamente más grande que el acto por el que se lo piensa”. Se trata en efecto de la alteridad “totalmente Otra”.

2. ¿Cómo viene ese significado del rostro a la palabra? Si se tiene en cuenta que el “tú” de la pregunta “¿Dónde estás?” se refiere al don de la palabra hecho al hombre, que éste no debe olvidar en cuanto es guardiana del infinito del cual procede, se comprende que ese ad-venir del mensaje del rostro puede darse de mil maneras pero fundamentalmente como una voz silenciosa que nos interroga a través de los otros. Que ese “despertar” —cuando él es recibido— nos abra a la atención y a la reflexión, que ponga en juego la memoria y la esperanza, sólo implica que abre todavía más un espacio a lo infinito dejando escuchar mejor a lo “nuevo” y entregándolo a la libertad y a la conciencia de cada uno, para responder personalmente y para ofrecerlo a los demás.

3. Para captar el sentido de la tercera interrogación (¿Cómo hacer surgir el deseo del Origen?) conviene volver a Levinas: “Un pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo. Deseo insaciable, no porque responda a un hambre infinita, sino porque no demanda alimento. Deseo sin satisfacción que, por eso mismo, toma conciencia de la alteridad del otro (*autrui*)”.

Al tratarse de un deseo que nada tiene de narcisista, que no cultiva la complacencia en sí mismo y/o en el otro, que no intenta ser edificante ni expresarse simbólicamente salvo que sea imprescindible, es evidente la dificultad de transponer en palabras semejante experiencia, vale decir de pasar del *actus exercitus* al *actus signatus*. Con todo es inevitable balbucear algo sobre el tema porque de otra manera no parece posible entrar en la profundidad del sentido de NMI. Pensamos que será útil inspirarse aquí en la experiencia artística, especialmente en la de algunos grandes directores de cine, bien analizada por ciertos especialistas.⁸ De la obra de R.

8. Cf. J. COLLET, “Jean Rossellini, les images et le vide”, en *Études* 3953 (2001) 247-256.

Rossellini se ha podido decir lo siguiente: que sus obras (y sobre todo la totalidad de su obra) son un camino entre las imágenes que, por medio de una mano misteriosa, hace el vacío en la misma imagen para abrir un sentido que va de lo visible a lo invisible. Un sentido que va de abajo hacia arriba y que viene de más allá (*d'ailleurs*). El sentido de la fe. Pregunta: ¿Cómo ese sentido viene a la imagen? Respuesta: Vaciando a la imagen fílmica de su significación precisa, incluso simbólica, se abre un espacio a lo invisible (al sentido invisible) suscitando la atención y la reflexión sobre la imagen así vaciada y entregándola a la libertad y a la conciencia. Se trata entonces de la negación del culto de las imágenes, de quebrar las imágenes para dar el gusto de mirar la belleza del vacío que se ofrece. Es más bien la totalidad de cada obra que, como camino e instrumento de revelación, transmite el sentido invisible. Es el discurso entero que abre una dirección, que instaura un camino, que abre un sentido. Es la atención transformada en espera de algo o alguien que ad-viene. Es un auténtico pasaje de conversión que sugiere e invita a mirar el vacío para salir al encuentro de lo “nuevo”. Conversión que es re-nacimiento y que sólo se da, al menos en plenitud, frente al otro, al mirar su rostro.

Conviene insistir en ese aspecto de mirar cinematográficamente un rostro, en esta perspectiva de la “ruptura de la imagen”. El autor citado se expresa así acerca de la obra de Rossellini: dar el gusto de mirar el vacío (de la imagen) sólo se logra si no se muestra ni se demuestra nada, ni se deja entrever algo. Es decir, si la cámara se calla ante la imagen y se abre al silencio de lo contemplado, del rostro, del sufrimiento del otro, en fin a la presencia de Dios (el enteramente Otro) en todo hombre. De ese modo, la imagen quebrada, como en contra-imagen, se hace transparente al Espíritu. Fórmulas tan sorprendentes como admirables que no pueden sino suscitar una profunda reflexión. Ellas avalarán nuestro segundo esfuerzo relativo a la *analogia fidei*, al uso teologal de la analogía.

Parece claro que, aplicando al cap. 2 de la NMI las reflexiones precedentes, pueden extraerse las siguientes conclusiones.

- La relación rostro-misterio se ve singularmente iluminada por la experiencia psicoanalítica del mensaje trascendental que el infinito emite a través del rostro humano. Es importante recordar aquí que la Carta de Juan Pablo II comienza y termina en referencia a los “otros”: la múltiple experiencia jubilar en el cap. 2 y lo que implica ser testigos del amor ante los otros en perspectiva de nueva evangelización, en el cap. 4. Y que el cap. 2 permite

a su vez captar mejor el sentido revelado de ese mensaje trascendental (misterio) a través del rostro humano-divino de Cristo.

- Para captar ese mensaje, es necesario reactivar la memoria de la tradición (Escritura, Tradición, Espiritualidad) y prestar atención a ella para reavivar HOY el significado siempre nuevo de esa articulación rostro-misterio. Esa es la obra de la Voz del Espíritu que se va ejerciendo a través de la totalidad del discurso del cap. 2.
- Es capital en este itinerario no quedar preso de las fórmulas, ni fijo en las representaciones o imágenes. También aquí debe aguzarse el sentido de que sólo quebrando las imágenes es posible hacer transparente al Espíritu. Es seguramente eso lo que sugiere Juan Pablo II al concluir todo ese capítulo evocando la poesía mística *Dulcis Iesu memoria*.
- En fin, es decisivo captar la afinidad entre lo que se nos dice sobre la evolución en la profundidad de la mirada cinematográfica y lo que el Papa afirma de la profundización sucesiva del misterio de Cristo. Hay que callarse, abrirse al silencio, al rostro, al sufrimiento del otro, a la presencia de Dios en toda criatura. ¿No es ese el desarrollo de la contemplación del misterio de Cristo en los caps. 3 (el *mysterium pietatis*) y 4 (a través de la cita de Mt 25: Cristo presente e identificado con el pobre) y de la invitación final a reencontrarlo en el diálogo ecuménico y misionero?... Tal es, al menos, nuestra impresión. Sólo así se entra en el sentido teológico profundo de la NMI.

3/ Sobre la Presencia y su ritmo

La cita de Mt 28,20 –“He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”– inaugura este cap. 3, dedicado a “caminar desde Cristo”, al que ahora nos abocaremos. La presencia es evidente: “Yo estoy”, y también el ritmo espacio-temporal sugerido por el vertiginoso “hasta el fin...” del texto y evocador de la metáfora del camino. En realidad este capítulo se presenta como un curioso comentario del “¡Sígueme!” de Cristo a los discípulos, sobre todo si se tiene en cuenta la advertencia de F. Ortega al señalar la extraña articulación horizontal-vertical entre las prioridades pastorales señaladas aquí por el Papa: santidad, oración, eucaristía y reconciliación (nn. 29-37), y luego, a partir del n. 38,

la primacía de la gracia y de la escucha de la Palabra.⁹ Yo prefiero unificarlas dentro del esquema de la cruz hermenéutica y considerar las prioridades lineales u horizontales como diversos estratos de la dimensión vertical enteramente dependientes de la primacía de la gracia y de la Palabra. Primacía expresada a través de la Presencia, susceptible sin embargo de diversos matices que pueden manifestarse como sucesivos ritmos durante las múltiples etapas del camino. Después de haber considerado la “sorpresa” provocada por la Voz del Espíritu en contacto con los otros, y del “despertar” de la contemplación del misterio-rostro de Cristo en tal contexto, queda por dar un nuevo paso relativo a lo que, pensando quizás en Rembrandt, es lícito llamar el “claroscuro” de la experiencia de la fe en Cristo. En efecto, si caminar con Cristo es caminar desde Él y hacia Él (el Espíritu nos hace decir: “Señor Jesús” –I Cor 12– y “Ven Señor Jesús” –Ap 22–), ese vaivén, bien visible en el texto de los discípulos-peregrinos de Emaús (Lc 24), nos permite escudriñar mejor los diversos matices de su Presencia. A ese respecto J. L. Chrétien, con su finísima “Nota furtiva sobre la presencia”, ayudará a penetrar en los insondables claroscuros de lo lejano y lo cercano.¹⁰ El camino a recorrer va de lo “lejano interior” a la “proximidad lejana” pasando por la “epifanía” concebida como “temblor de la inminencia” que la precede y como “hospitalidad furtiva” que la acompaña y la prolonga. Admirable estudio fenomenológico que parece pensado como un verdadero ensueño a partir de Lc 24 y del que rescataremos algunas precisiones antes de aplicarlo precisamente al texto de Emaús. Al hacerlo, no nos apartaremos de NMI sino que, creemos, así se podrá respirar mejor el “aura” que emana de este cap. 3 en cuanto expresa la experiencia personal de Juan Pablo II que vivifica desde dentro, unificándolas, sus múltiples sugerencias sobre “prioridades y primacías” pastorales.

Algunas ideas deben retenerse. Ante todo, hay que dejar de lado una concepción pueril del deseo que confunde las dimensiones de la presencia con las zonas del espacio imaginario. Cercano y lejano suelen oponerse como posibilidades de la aprehensión y la posesión, de lo que está en mi poder y de lo que no está a mi alcance. Lo que me atraía de lejos dejará de hacerlo y me cansará al acercarse, y el círculo infernal del encanto y el desencanto no podrá sino continuar. Al contrario, la proximidad de-

9. Cf. F. ORTEGA, “La renovación de la vida cristiana...”, en *Navegar mar adentro...* (citado en nota 4) 70 ss., especialmente 71, 79.

10. Cf. J. L. CHRÉTIEN, “Note furtive sur la présence”, en *Études* (cit.) 187-196.

be ser vista como “la proa de lo lejano que viene a desgarrar mi quietud y mi suficiencia”. En otros términos, cercano y lejano se entrelazan (Chrétiens usa aquí el sugestivo y sugerente verbo *se hanter*) en un mutuo encanto, como si la palabra que cada uno de ellos tiene en la punta de los labios, y también su secreto, fuera el otro. La sola proximidad verdadera es la de lo lejano, y lo único lejano que se da verdaderamente como tal es el que promete una proximidad. Ese es el camino entre los dos y los nombres para transitarlo son respeto y deseo.

Importa también liberarse, en segundo término, de la omnipresencia invasora de la telecomunicación que, con la multiplicación cualitativa-cuantitativa que intenta “suprimir las distancias”, sólo logra suprimir, en un mismo movimiento, lo cercano y lo lejano, creando una uniformidad donde las cosas no están ni lejos ni cerca, donde todo es “sin distancia”, salvo la del tiempo, cada vez más reducido, de la transmisión física del mensaje. Tiempo que nada tiene de real ya que nos entrega desarmados a la inmediatez de lo visto y oído transformado en espectáculo, y a la instantaneidad ilusoria que ignora la exigencia del trayecto tanto temporal como espacial. Trayectos que deben incorporarse a la transmisión y al sentido de lo que se transmite. Los trayectos piden mensajeros y el sentido pide una realidad real y no meramente virtual. El tiempo real es el tiempo del camino, del encaminarse, y hacerlo desaparecer es borrar el acto de presencia que no es sino el movimiento para venir en presencia.

En tercer lugar, cosa más difícil, es necesario captar que la presencia de las cosas es una presencia furtiva, y que su carácter espiritual, humano, no se entrega a la mirada directa sino en un paciente contacto con ellas, donde al aprehenderlas, nos aprehendemos a nosotros mismos. El secreto de las cosas nos introduce así en el secreto de los rostros, de las manos, de los gestos del hombre. Lo que en ellas aflora visiblemente no lo hace enteramente sino como una promesa, cumplida porque se dona, pero que permanece promesa. Lo próximo vibra desde lejos, él nos ofrece su “lejano interior”. La furtividad es la firma de la grandeza de aquello que viene a la presencia. La furtividad es sorpresiva, llega sin cita, pero necesita de nuestra paciencia para lograr que su presencia lleve la nuestra a su incandescencia. Acoger la presencia requiere una distancia, un retiro. Un vacío debe ser dejado como área de manifestación donde se respira la gratuidad y que permanece libre. No es ni ausencia ni abstención, sino “un retiro confiado, hospitalario y sin brusquedad”. Esa es la hospitalidad que debe centellear. Tal es “la dimensión donde nosotros venimos

a aquello que viene, en el temblor de la inminencia”. No hay “presencia total”; sólo podemos ofrecer la desnudez de nuestras manos, nuestra mirada y nuestra voz a las “epifanías”, fuertes en su misma debilidad, de la presencia.

Trataremos ahora, como arriba se adelantó, de leer el texto de los discípulos de Emaús en esta perspectiva. Invirtiendo el orden de la exposición de Chrétien, y quizás el de sus ideas, mostraremos las distintas etapas del camino recorrido desde Jerusalén y hacia Jerusalén pasando de la “lejanía interior” a la “proximidad lejana” a través de la “epifanía” como “temblor de la inminencia” y “hospitalidad furtiva”. Tal nuestra lectura que esperamos ilumine, como lo hizo para nosotros, el sentido profundo del “Síguese” sobre el que reflexiona este cap. 3 de NMI. Como ya se dijo, el texto de Lc 24 sólo es citado explícitamente al final de la Carta (n. 59), pero en cierto modo permite recapitarla íntegramente en profundidad.

Como suele decirse en exégesis, y se manifiesta ya en una simple lectura atenta del texto, el episodio de Emaús despliega todas las dimensiones de la temporalidad: la resurrección de la memoria en el diálogo inicial entre Jesús y los dos discípulos (pasado), la resurrección de la esperanza, que cambia la dirección del recorrido desde y hacia Jerusalén (futuro), la presencia del Resucitado, en fin, que combina la afirmación esencial de lo enteramente nuevo (¡Está vivo!) y la transformación de los discípulos (presente). De los múltiples aspectos propios de esta experiencia esencial conviene aquí insistir en la relación indivisible entre reconocimiento e invisibilidad. Cristo desaparece de la vista de los discípulos en el momento en que perciben su Presencia. En ese instante y en su despliegue propio, no cronológico, debe concentrarse la atención. Se tratará de captar mejor la “epifanía” de esa Presencia que adviene, acontece y deviene al mismo tiempo proponiendo el ritmo diacrónico propio de una sincronía, diversa de la exposición sincrónica de las tres etapas diacrónicas de la narración. Lo que se da a pensar en este texto es el “claroscuro” de una experiencia de la Presencia que se insinúa (proximidad) y se aleja (lejanía) con diferentes matices que delinear en su conjunto los rasgos rítmicos de la Presencia. Eso significa hablar de la Presencia y su ritmo.

- *Primer momento*: de Jerusalén a Emaús. Es el momento de la “lejanía interior”. La Presencia es extraña, desconocida, pero entra en una secreta fraternidad. Aparece sin dar cita, de improviso, pero realmente acompaña y su presencia se siente como una vibración interior (“*nuestro corazón ardía*” dicen los dos

discípulos recordando ese momento rítmico sin el cual no podrían interpretar lo que sucedió.

- *Segundo momento:* la “epifanía” propiamente dicha preparada por el temblor de la inminencia que sugiere la entrada en la taberna. Es, por parte de Cristo, una Presencia “no-total”, invisible, pero plenamente real. Es como un murmullo, una chispa, un “despertar” (el de la fe en el Resucitado, el Viviente que despertó) que deja lugar al vacío de nuestra desnudez, al retiro confiado, hospitalario y sin brusquedad, capaz de acoger la novedad sorprendente con su “aura” propia dejando, sin la más mínima violencia, que se prolongue rítmicamente la expansión de sus ondas.
- *Tercer momento:* de Emaús a Jerusalén. Es la experiencia de la “proximidad lejana”. Es la prolongación de las “trazas auráticas” que emanan de la Presencia y dejan su huella en el devenir de tiempo y espacio no imaginarios. Es el connubio de respeto y deseo que alimenta la esperanza y excluye la decepción y el desencanto.

He ahí, a nuestro entender, cómo el texto de Lc 24 nos ayuda a comprender y a vivir mejor el sentido de “caminar desde Cristo” donde el “desde” del “exceso” vertical inserto en el tiempo se despliega horizontalmente en el “éxodo” de Jerusalén-Emaús para abrirse al “éxtasis” de Emaús-Jerusalén. Así el Ad-venir de la Presencia se hace Devenir rítmico y la unión indisoluble de ambos permite interpretar el Acontecer salvífico. Captar el “era preciso que...” (v.26), es decir la coherencia del designio divino, y reconocerlo (¡Está vivo!) es todo uno. El cristiano se vuelve hermeneuta en contacto con la Presencia. Pero esto supone recorrer los matices del “claroscuro” que la envuelven rítmicamente –lejanía-/cercanía– y que son la firma de su autenticidad. No otra cosa quiere indicarse al hablar de la “diacronía de una sincronía”. Para formularlo de manera más explícita, se encarará en el párrafo siguiente la temática referida a esta forma original de temporalidad.

4/ *El tiempo del Otro y el devenir humano*

Retomo aquí el pensamiento de Didier-Weill quien, al concluir su estudio (pp. 344-345), afirma que:

“la conquista del tiempo humano es el efecto de dos procesos. Por una parte, es el efecto de la represión original de lo musical por la palabra. Por esa represión, la palabra instituye un tiempo profano que, profanando el tiempo sagrado, an-histórico del Otro, lo deja subsistir como inmemorable, pero conmemorable. Por otra, tiende a sustituir al poder superyoico, que quiere fijar al sujeto en un presente perpetuo, un tiempo histórico que detiene el poder de arrancarlo a lo intemporal, introduciéndolo al devenir”.

Traduzcamos: la palabra, por una parte, no necesariamente clausura lo musical “originario”, pero lo reprime instituyendo un tiempo profano donde lo a-histórico subsiste como inmemorable pero conmemorable. (Preguntamos: ¿cuál será la palabra conmemorativa de lo inmemorable –la Voz del Espíritu– sino la palabra orante tal como se va desplegando a lo largo de NMI?) En su limitación –ese es el sentido de la “represión originaria”, positiva y negativa al mismo tiempo– permite hablar y obrar, pero limita y reduce el originario, el Otro. Es sólo la voz del espíritu. Esa es la grandeza y la fragilidad al mismo tiempo de la invocación *sidérante, désirante et parlante* hecha, primero plegaria, luego canto, en fin contemplación poético-mística e interpelación ético-testimonial. Por otra parte, toda invocación hecha interpelación, todo tiempo a-histórico hecho tiempo histórico, debe evitar fijarlo transformándolo en intemporal, es decir, privándolo de devenir. Es por eso que el Papa contextualiza siempre la tradición teológica en perspectiva de evolución y de camino, excluyendo fijar al sujeto en un presente perpetuo que no permite la resonancia de lo a-histórico, ese Otro que lo atraviesa constantemente, y que, al atravesarlo, lo desborda en su doble dimensión vertical-horizontal. El sujeto, en efecto, sigue atravesado de sí a sí, y al mismo tiempo adviniendo de sí a sí.

Traduzcamos una segunda vez el texto de Didier-Weill en las categorías de la reflexión precedente: el tránsito de lo sagrado, an-histórico, a lo profano, o mejor su encarnación en él como sólo conmemorable, acentúa la unión de la dimensión vertical y horizontal, asumidas y desbordadas ambas desde el “Origen” que llama (Voz) y se da (Don). La afirmación del devenir contra la a-temporalidad traduce rítmicamente los mati-

ces de lejanía y cercanía, los claroscuros propios del “aura” que se despliega en las trazas auráticas.

Reflexionar más a fondo el tema en sí mismo y en el pensamiento de Didier-Weill, exigiría encarar las dimensiones diacrónica y sincrónica del tiempo en toda su complejidad, y escudriñar en detalle su modo de entender y formular la experiencia rítmica de la música, analogía que está en la base de su concepción del funcionamiento de la vida del espíritu. Entrar en semejante temática supera con creces nuestro actual objetivo referido a la lectura de NMI.

4. *¿Qué significa ser testigo del “Origen?”:* *El cristianismo como revelación moral*

Esta pregunta intentará mostrar el interés de la presente reflexión para la teología moral. Si, como ya se indicó, este uso teologal de la analogía es propio de la *fides qua* o experiencia de la fe, importa iluminar mejor cómo lo que en ella está en juego interesa primordialmente a la ética y al lenguaje que la transmite. El cristianismo aparecerá así como “arte terapéutica” y el testimonio del amor, título y tema del cap. 4, como la transmisión-tradición de una experiencia del amor fundada en la Ley Nueva. También aquí las analogías con la experiencia analítica serán iluminadoras: la “transferencia” permitirá captar de manera nueva lo que podríamos llamar la “terapéutica salvífica” propia del Evangelio, y las múltiples resonancias de la “sublimación” darán ocasión de interrogarse sobre las resonancias propias de un saber que debe ser *scientia amoris*. Aspectos ético y epistemológico que abren caminos originales para acercarse a la *gratia sanans* y a la teoría de la “satisfacción soteriológica” de Cristo, permitiendo el acceso a una concepción del cristianismo como revelación moral.

Se citarán en primer lugar algunos densos y sugestivos textos de Didier-Weill, relativos a la transferencia psicoanalítica y a las resonancias de la sublimación, para exponer luego nuestra lectura bíblica de Lc 20,27 ss. El diálogo salvífico entre Jesús y Zaqueo aparecerá como una casi perfecta ilustración de la transferencia en términos de moral teologal cristiana, simultáneamente desde el punto de vista del testimonio del amor evangélico (que “sana” al hombre) y desde el ángulo de la acción soteriológica de Cristo. La noción de “arte terapéutico salvífico” será quizá la más adecuada para expresarlo.

1/ Sobre la transferencia analítica y la sublimación

“El enigma del mandato siderante (relativo a lo originario que vuelve a resonar atrayéndonos) consiste en que, si me advierte de lo que no soy (ser sólo lo negativo), no me advierte sin embargo de lo que soy (lo positivo). Al decirme: «Tú no eres sólo eso...», me recuerda que soy «otra cosa» que eso: cosa de la que no tengo ningún conocimiento posible pero que puedo reconocer porque ella es supuesta por el Otro. Que el reconocimiento no sea el conocimiento abre a la significación de lo que es la suposición: allí donde el Otro esté tachado (o cancelado: barré), él no puede conocer, sino reconocer, un sujeto supuesto.

Si el analista supone saber que hay un sujeto, es porque ha sabido transmitir a ese sujeto que, por ser inconsciente no sabe si existe, que él era supponible (supposable). Sin la transmisión de esa suposición, la transferencia al analista es indebida y se plantea la cuestión de la impostura analítica” (p. 217).

El carácter debido o indebido de la transferencia está indicando el aspecto ético de la terapéutica analítica. Pero eso no es todo. Si se indica así lo que debe ser el *savoir-faire* del analista, no se indica todavía lo que debe ser al *savoir-faire* del inconsciente del analizado para que su realidad advenga como debe, es decir para que pueda suponerse que está curado (p. 240). Otros textos ayudarán.

“...la cuestión de la ética humana (vivida en el análisis) puede ser expuesta así: ¿no podría ser definida como el camino por el que el hombre debe poder recibir de la música (=el origen inolvidable que lo atrae) el poder de «afección» (affectant) que ella saca del reconocimiento del Otro, para ligarlo al sentido de la palabra, que el yo (moi) tiende a aislar en cuanto reprime, para no sentirse afectado, ese más allá del sentido que es el Otro?

Semejante ética implica la conciliación de la relación de justeza (justesse) sin justicia en la que están el sujeto que baila y la música con la relación de justicia (justicia) sin justeza en la que pueden estar el sujeto parlante y su Otro” (pp. 274-275).

Vayamos a lo esencial, dejando caer ahora la sugestiva analogía de la música. La ética analítica implica que el analizado puede llegar a recibir del Otro (el Origen) la fuerza de atracción (*sidérant/affectant*) que reconoce gracias al otro (el analista), es decir por y en el Otro/otro. Tal es al menos nuestra lectura. Sobre esa base el analizado puede llegar a constituirse en “ser hablante” llegando, si rechaza la represión superyoica que

lo amenaza, a conocer lo que él es positivamente: un ser capaz de tomar personalmente una palabra donde resuene su Otro/otro, es decir que él puede ser y es otro (positivo) más allá de toda su anterior negatividad. La ética de la “justeza” de la relación con el Otro florece en un lenguaje (o saber) “justo”, que busca libremente la relación justa pero donde resuena, en la enunciación antes que en el enunciado, él “sí” a la palabra recibida del Otro (la *Bejahung* de Freud, p. 274). Dicho en otras palabras, en esta relación entre ética y lenguaje (o epistemología) debe aparecer la íntima correlación entre lo que antes llamamos la “metasignificación” (o más allá del sentido que es el Otro) y lo que Didier-Weill, siguiendo a Lacan, llama “deseo X” (p. 166 y *passim*), es decir la impresión de ese impulso *siderante* hacia el Origen en el lenguaje, en la palabra tomada. De lo contrario, ésta aparece literalmente “frígida”. El Otro está ausente.

¿Cuáles deben ser, en consecuencia, las resonancias propias de esa presencia del Otro? Nos adentramos así en la temática de la transferencia en su conexión con la “sublimación”.

La primera resonancia será la estética. “En esta perspectiva, podemos decir que al fin del análisis el “analizado” deviene sino un artista (que es aquí el ejemplo dominante), al menos un poeta: a partir del descubrimiento de la sintaxis inconsciente que rige su demanda, él puede dejar caer la prosa con la cual hablaba, para dejar la palabra al poema que lo habitaba y que él puede desde entonces habitar.

En esa *transferencia* de lo prosaico a lo poético, el “analista” deja de encarnar para el analizado la presencia de un “tú” al que está inmediatamente destinada su demanda. Que él pueda devenir entonces el *soporte mediador* de ese gran ausente que es el *IL* (Ello), Lacan lo deja suponer: cuando... al proponer yo captar el instante de la toma de la palabra por el yo (*je*) como un tiempo donde el sujeto sale de su *sidération* por el *IL*, diciéndole al *IL*: “Eres tú” –es decir nombrándolo en segunda persona–, Lacan respondía... interpretando ese “eres tú” como un “tú sabes”, es decir como un tú elevado a la tercera persona (p. 242).

Texto admirable cuyas resonancias teológico-poéticas son múltiples. El fin del análisis –la curación– se logra cuando el “analizado” percibe su dimensión existencialmente poética: un poema lo habitaba y él puede desde entonces habitarlo. Su relación al Otro le descubre su propia novedad, positiva (¡no era solamente eso!..., lo negativo, sino “otra cosa”: paso de la prosa a la poesía). Eso lo logra, en segundo término, liberándose por así decirlo del analista. Por eso puede reconocerlo como el soporte mediador de un

“IL” (el Otro originario) que no se confunde con el mero *IL* anónimo y por eso puede decirle: “eres tú”, y al mismo tiempo mantener la relación de mediación que se traduce por “tú sabes” impidiendo su identificación con el *IL*. Entre el “eres” y el “sabes” pasa la relación de trascendencia-inmanencia (*ex-time*) entre el Otro/otro, tanto en el analista como en el analizado. Poesía y liberación van juntas; ética y estética se abrazan.

La segunda resonancia se refiere a su carácter *amoroso*. Es quizás la parte más profunda de la ética analítica ya que permite captar la relación, de justeza y/o justicia, con el Otro a través de la dimensión del don: relación donante-donación-donado. Dice al respecto Didier-Weill:

“...sí, al adquirir la palabra, el sujeto olvida que le viene de un donante que es el Otro, la palabra permanece sin embargo el inolvidable testigo de la existencia de una donación. Hay entonces como una inclinación (clivage) entre la conciencia de algo donado y la inconciencia de un donante, que no existe en la música. El hombre que habla está así en una soledad que no conoce el que baila. En cada nota que oye, el bailarín está concientemente ligado al Otro, mientras que el sujeto que habla no sabe concientemente que está religado al Otro por la palabra que recibe de él... le es necesario... el tiempo de la sidération para reencontrar al Otro” (pp. 273-274).

Es en tal contexto que pasa el “don simbólico (que) es fundamentalmente don de amor” (p. 317). La cuestión es –agrega Didier-Weill– la del “impacto de semejante amor en un análisis” (ib.). He aquí su aporte.

“El amor de transferencia tiene... dos fases fundamentalmente antinómicas. Si es, por una parte, aquello por lo que se rememoran, en la repetición, los avatares históricos de las desgracias amorosas del analizado, es por otra parte aquello por lo que el analizado puede hacer una transferencia simbólica sobre esa cosa –das Ding– que, al escapar a todo don finito, encarna esa excepción que confirma la regla según la cual un don nunca es gratuito porque obliga.

Es aquí que surge el sentido excepcional de la deuda que tengo si el Otro viene a darme lo que él no tiene... (ese más allá que sólo «la significación de un amor sin límites» puede hacer accesible.) ¿Por qué el don del espíritu induce una deuda tan particular? Porque se trata de un don que, especificándose por ser absolutamente gratuito, no pide ningún reconocimiento de la deuda, de manera que, no obligándome a ninguna contrapartida, me obliga paradójicamente a otra prueba...; yo descubro, con mi propio consentimiento, la obligación de ser «agradecido» (reconnais-sant) en el doble sentido francés de la palabra: reconocimiento y agradecimiento. El

reconocimiento en sentido moral, que se deduce de la posibilidad que me ha sido dada de reconocer la existencia del espíritu, me introduce en esa transferencia simbólica que, arrancándome de la transferencia repetitiva, me hace reencontrar la función procreadora de la transferencia. Si la transferencia sobre la existencia de ese real que es lo inaudito es procreativa, es que, al relacionarse con la infinitud de sentido, reencuentra una chance de recomenzar a hablar de manera diversa de lo que, bajo el yugo del síntoma, hacía obedeciendo al determinismo del principio de placer.

Así, en esa transferencia sobre lo inaudito, se produce una reversión por la que la cuenta-deudora (compte-débiteur) en la que estaba el sujeto en cuanto endeudado, se cambia en cuenta-acreadora (compte-créditeur): en efecto, apenas el sujeto es conducido a confiarse en lo inaudito, él se encuentra acreditado de la infinita posibilidad del significante. Ese crédito que se le abre le es acordado porque él ha elegido libremente –no siendo coaccionado por el superyo– existir en el reconocimiento de la deuda del significante, que le ha dispensado el espíritu de la metáfora” (pp. 317-318).

Largo y admirable texto que se resume en la siguiente frase: “...sabemos que la palabra no se dona al sujeto como suya *más que si* la recibe de un donante capaz de dar, en el amor, lo que no tiene: ese más allá de lo simbólico que es lo inaudito” (para completar cf. pp. 351-352). Es así cómo se enlazan la *dritte Person* de Freud y el *parlêtre* de Lacan, y donde puede entrecruzarse un nuevo modo de pensar la relación del Espíritu/espíritu en el funcionamiento cristiano de la vida del espíritu. Es lo que se tratará de mostrar a continuación.

2/ El “arte terapéutico salvífico” en Lc 20,27-38

El texto es suficientemente conocido como para tener que ser recordado en su literalidad. A través de él se tratará de ir descubriendo:

- al cristianismo como revelación moral del Don inaudito del Amor sin límites;
- a la fides qua como arte terapéutica;
- a Cristo mediador como “testigo inolvidable” del Amor originario.

Será conveniente prestar atención al texto tratando de captar una doble mirada: la de Dios en y a través de Cristo, es decir la mirada de Cristo como presencia encarnada de la mirada del Padre, y luego la mirada de Zaqueo sobre Dios y sobre sí mismo, antes y después de ser declarado “hijo

de Abraham”, pero siempre gracias a Cristo cuya “atracción” se hace sentir desde el comienzo del texto. Estos parecen ser los rasgos salientes:

¿Cómo mira Dios a Zaqueo a través de Cristo? Retengamos:

-No lo juzga *a priori* como los fariseos y el pueblo (¡el pecador!), pero lo cuestiona (¡debo entrar en tu casa!). Y los resultados muestran que no fue porque sí. Traduciendo: “Tú no eres solamente ESO sino OTRA COSA”. Es lo que importa rescatar en él.

- No lo condena (exclusión del pecador del contacto social) sino que atraviesa su miseria y la recrea (entra en su casa, guarda una cordial familiaridad desde el comienzo y logra que éste cambie: paso de Zaqueo a hijo de Abraham). Traduciendo: “Tu deuda no está detrás de ti sino adelante. Puedes y debes renacer según la ley del amor al otro. Puedes cambiar y ayudar a otros a cambiar”. Y es lo que sucede. La salvación entró en su casa y él fue curado, es decir agraciado.

- Su Mirada de espera larga, cordial y paciente, manifestada en haber auscultado y oído el grito de ayuda de quien lo buscaba con ansia casi desesperada a través de la insatisfacción de su vida de recolector de impuestos, en haber salido espontánea y eficazmente a su encuentro en ese doble HOY que resuena de manera admirable en el texto. Mirada que recuerda infaliblemente al padre del hijo pródigo a la espera del retorno del que se alejó para volver a renacer, como nos cuenta el mismo Lucas unos capítulos antes (Lc 15).

- Tres rasgos de una misma mirada: *terapéutica* porque busca sanar, rescatar lo mejor del enfermo; *poética* porque lo renueva, lo recrea de raíz sin contentarse con cambiarlo superficialmente; *amorosa* porque surge y tiende a rehacer y reforzar los lazos del amor, el único que hace aquí valer sus derechos. Es el ámbito de la Ley Nueva repensada con ayuda de la técnica analítica y manifestando su carácter de revelación moral del Amor original que per-dona y que, gracias al Per(dón) como reduplicación del don, recrea al hombre de raíz y le permite el acceso libre, gozoso y gradual a la Nueva Alianza.

¿Cuál es la mirada de Zaqueo? También aquí se impone retener:

- Despreciado por los fariseos que lo juzgan y condenan, Zaqueo busca espontáneamente a quien puede realmente curarlo de la insatisfacción de su propia vida. De ahí su correr casi frenético para ver a Jesús.

– Esa búsqueda coincide con la búsqueda que hace de él el mismo Jesús, como se revela en el encuentro provocado por el Salvador al invitarse imperativamente a su casa, mostrando su deseo de curarlo y de ayudarlo a percibir en los hechos que no es “eso” sino “otra cosa”, un hijo de Abraham. La alegría de Zaqueo al recibirlo en su casa se desborda implícitamente sobre todo el diálogo que deben haber sostenido mientras comían y que dio lugar a la “conversión” de la prosa a la poesía, de su vida de recolector de impuestos a quien comienza a habitar donde habita la Salvación.

– La conversión, conviene notarlo, es enteramente libre. Es una afirmación de vida totalmente personal que no responde, según el texto, a órdenes o consignas de Jesús. Es gracias a su contacto, a las resonancias que emanan de su persona y su palabra, que Zaqueo capta, percibe el llamado de la Voz originaria del Amor sin límites, que en términos evangélicos podemos bien traducir por “el Padre, “el Reino”, etc..., y que son para él la fuente del “arte terapéutico” de Cristo. Ese es quien él buscaba, quien le ofrece la curación, quien lo cura, quien le permite renacer libre y personalmente. Quien hace de él un “agraciado”.

También aquí tres son los rasgos de la mirada de Zaqueo: *terapéutica* en su búsqueda de curación, *poética* por reconocerse en la salvación “inaudita” ofrecida por Cristo, que lo reconoce como hijo de Abraham, *amorosa* por percibir y responder al llamado “inolvidable” de la Voz originaria del Amor que le es transmitida por la mediación de Jesús. Gracias a éste, testigo eminente, cambia su mirada sobre Dios porque ha cambiado su imagen de Dios.

¿Cuál es en fin el papel de esa mediación de Cristo?¹¹

Queda por decir algo de este tema inmenso aunque sólo a la luz de lo que el texto permite entrever. Podría quizás decirse que Jesús aparece aquí como el perfecto terapeuta según el Evangelio en la medida en que se insinúa, conforme la expresión de Didier-Weill, como “el soporte mediador del gran ausente”. En términos más cercanos al texto de Lucas, Zaqueo reconoce en Jesús a su terapeuta en la medida en que éste le ofrece y le otorga el poder de ser o volver a ser hijo de Abraham, en la medida en que esto implica poder cambiar su mirada y su vida en relación con los demás (paso de la injusticia a la justicia/justeza del amor al otro, de

11. Sobre este tema, y en la perspectiva aquí indicada, se podrán leer las reflexiones, discutibles pero interesantes, de C. DUQUOC, “Jésus thérapeute?”, en *Revue d'éthique et de théologie morale (Le Supplément)* 214 (2000) 119-133.

una vida entregada al dinero a una vida entregada al amor de servicio al prójimo), en la medida, en fin, en que poder realizar todo esto significa responder libremente al llamado originario del Amor en el que reconoce la fuente de la vida. Y viniendo todo esto a través de Jesús y sintiéndolo resonar en su persona de una manera única, inolvidable, parece claro que la “conversión” de Zaqueo nos muestra la imagen de un hombre curado, evangélicamente sanado (=salvado, justificado, “agraciado” para traducir así el término francés *adonné* acuñado por J.-L. Marion),¹² y en esa misma medida capaz de devenir, siguiendo a Jesús a su manera, un testigo de ese Amor originario que resuena en el mundo desde la creación, en modo especial desde Abraham, y de modo “inolvidable” en y desde Jesús. En términos de Didier-Weill, eso equivale a decirle a Jesús no sólo “Eres tú” sino “Tú sabes (y de manera única) de qué se trata”... “Y por eso te creo y te sigo.”

Demás está decir que también aquí están los tres rasgos de la mirada antes indicados: amoroso, poético y terapéutico. Traduzcamos en términos más kierkegaardianos: *religioso, estético y ético*. Ser testigo del amor evangélico equivale a haber unificado en sí mismo, aunque de diversas maneras, los tres aspectos. Tratar de descubrir que en el texto evangélico todo ello se encuentra también indisolublemente unido constituye una pauta y un estímulo decisivos para pensar teológicamente la moral teologal cristiana.

Conviene poner ya un punto final a nuestra reflexión. Mil cosas quedarían por reflexionar mejor y por añadir a lo dicho. Sólo resta expresar la esperanza de que las líneas precedentes despierten o reaviven el deseo de repensar, a la luz de la NMI, el cristianismo como revelación moral, pero también –si es lícito agregarlo– como revolución histórica-social-cultural y como renacimiento espiritual. Explicarlo podrá ser quizás el núcleo esencial de un próximo artículo.

EDUARDO BRIANCESCO

15-3-2002

12. Cf. su libro fundamental *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997. Sobre el *adonné*, ver el libro V 343ss.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

ESPACIO TEODRAMÁTICO Y FORMA VITAL: DOS APORTES HILDEGARDIANOS A LA ESTÉTICA MEDIEVAL¹

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar que el arte hildegardiano responde a los principios de la estética lumínica y simbólica medieval a la vez que presenta el sello propio de una estética que concibe la belleza como una forma vital abierta al horizonte del espacio teodramático. Para ello nos centraremos en la interpretación estética y teodramática de dos visiones que hemos considerado representativas: “El edificio de la Salvación” (*Scivias* III, 2) y “Sobre el origen de la vida” (*Liber Divinorum Operum* I, 1).

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, estética lumínica, espacio teodramático, simbólica medieval

ABSTRACT

The aim of this article is to point out that Hildegard's art is based on the medieval principles of symbol and light aesthetics, on one hand. On the other, it develops aesthetics in order to show beauty as a living form open towards the theo-dramatic space. To do so, the author focuses on her interpretation of two works: *Scivias* III, 2 and *Liber Divinorum Operum* I, 1.

Key words: Hildegard of Bingen, light aesthetics, theo-dramatic space, medieval symbolic.

1. Este trabajo fue presentado como ponencia en la Jornada “Descubriendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo”, que se desarrolló el 22 de agosto de 2003 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA.

1. Raíces simbólico-lumínicas de la estética hildegardiana

Bajo el influjo de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, la estética medieval se desarrolló sobre la base de una creciente integración de dos modos de entender la belleza: por un lado, el principio de proporción o *consonantia* (de origen pitagórico y aristotélico) y, por otro lado, el principio de esplendor o *claritas* (de origen platónico y plotiniano). El célebre pasaje, en el que Dionisio reunió por primera vez estos dos conceptos estéticos, pertenece a *De divinis nominibus* y dice así:

“Lo bello trascendental se llama belleza por la hermosura que propiamente comunica a cada ser como causa de toda armonía y esplendor [ἔναρμυστίασ και ἀγλαίασ] alumbrando en ellos porciones de belleza a la manera del rayo brillante que emana de su fuente, la luz. También porque «llama» (καλοῦν) a todas las cosas hacia sí (y por eso recibe el nombre de κάλλος (belleza) y las reúne en sí.”²

El arte cristiano se fue configurando sobre la base de esta conceptualización integradora de la belleza que encontró en el símbolo su cauce adecuado. De esta manera, la proporción y perfección de la forma sensible remite a través de la luz al ámbito de lo divino donde reinan la transparencia, la unidad y la simplicidad del espíritu. En la medida en que expresan lo espiritual en lo sensible, el arte románico y gótico medievales son simbólicos. Así lo había señalado Dionisio en su *Epistola X*: “Verdaderamente, las cosas visibles son imágenes manifiestas de las invisibles”.³ Así lo comprendieron también dos contemporáneos de Hildegarda: Hugo de San Víctor y Suger, abad y constructor de Saint-Denis de París. En *De Hierarchia Coelestis* dice el primero: “Todas las cosas visibles se pre-

2. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, (IV, 7) 301. Al comentar este pasaje, el investigador W. Tatarkiewicz no dudó en afirmar que “en toda la historia de la estética hubo pocas fórmulas que ejercieran una influencia tan grande y duradera como la que acabamos de presentar, pronunciada por Pseudo-Dionisio más bien accidentalmente; fórmula que será la tesis fundamental en la estética de la baja Edad Media” (W. TATARKIEWICZ, *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Madrid, Akal, 1989, 33). Sobre este mismo tema cf. W. TATARKIEWICZ, *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1992, 256-258. Juicios similares sobre la influencia del Pseudo Dionisio en el arte medieval aparecen en E. DE BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 247-249; D. ESTRADA HERRERO, *Estética*, Barcelona, Herder, 1988, 466-468.

3. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, “Las cartas”, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. cit., (X) 412.

sentan como símbolos, es decir, como imágenes, para reflejar y manifestar las invisibles”.⁴ En *De administratione* dice el segundo: “Por amor de la belleza, la casa de Dios, a veces multicolor, me hace olvidar mis preocupaciones externas; entonces la hermosura de las piedras preciosas despierta en mí una honesta meditación que me obliga a perseguir también las diversas virtudes santas, transportándome de lo material a lo inmaterial (*de materialibus ad inmaterialia transferendo*)”.⁵ Para la cosmovisión medieval el arte es símbolo de la transfiguración interior que se opera en el corazón del hombre. Por ello dice Pernoud:

*“Lo que se espera del artista es que transfigure la materia. Ahora bien, la obra de transfiguración, la transición de un estado al otro, representa en esta época una noción absolutamente familiar a todos los espíritus. Ella penetra en las fuentes del dogma católico [...]. Artista es aquél que hace cooperar la creación, aun en sus elementos más inertes, piedra, metal, en esta obra de conversión”.*⁶

Estos principios estético-simbólicos se corresponden con la *imago mundi* tradicional para la cual el espacio del mundo es hierofánico. La estética cristiana medieval concibió la manifestación de lo sagrado como el fundamento ontológico del ser del mundo y del hombre, cuyo centro se halla pues en la esfera divina.⁷ En este horizonte sacral el arte es comprendido como la traducción en el plano sensible de la belleza ideal entendida como una forma de lo divino y, por tanto, al arte no lo define la intención subjetiva del artista sino el contenido objetivo que se plasma en formas sensibles que guardan una exacta correspondencia con leyes cósmicas universales.⁸ En consecuencia, la estética medieval presenta una clara preeminencia de la objetividad como criterio estético.

4. Citado por W. TATARKIEWICZ, *Historia de la estética. II*, ed. cit. 211.

5. *Ibid.*, 186.

6. R. PernoUD, *Las grandes épocas del arte occidental*, Buenos Aires, Hachette, 1954, 99.

7. Asumimos aquí la reflexión de M. Eliade sobre el espacio sagrado; cf M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, 21-52.

8. De este parecer es J. Hani, cuando afirma que en el arte tradicional “la estética se vincula jerárquicamente a la cosmología y, por mediación de ésta, a la ontología y a la metafísica.” J. HANI, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, Sophia Perennis, 2000, 13.

2. Simbólica lumínica y espacio teodramático en “El edificio de la salvación”

El origen cosmológico-teológico de la concepción estética que subyace en la obra de la abadesa de Bingen es un tópico común entre los pensadores y artistas del siglo XII. La vinculación de la estética de Hildegarda con la de Hugo de San Víctor, por ejemplo, ha sido indicada por Pernoud cuando, al describir la actitud de la abadesa de Bingen ante la belleza del cosmos, dice:

*“Es un momento de contemplación en el cual Hildegarda expresa un sentimiento que encontraremos en otros lugares de su obra: el maravillarse ante la belleza de la creación. El mismo sentimiento, habitual en esa época en la que ella vive, lo encontramos también maravillosamente expresado en Hugo de San Víctor, cuando dice que Dios no sólo quiso que el mundo fuera, sino que fuera bello y magnífico.”*⁹

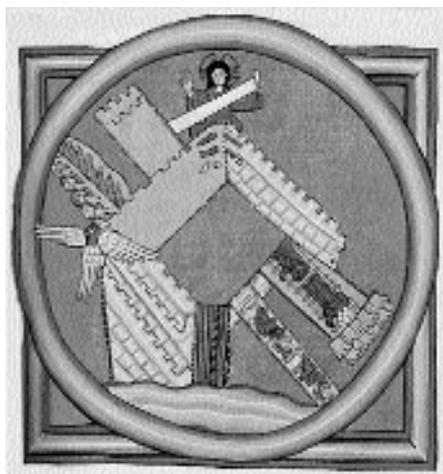
M. Caviness, por su parte, subrayó la coincidencia cronológica entre la reconstrucción de Saint Denis, paradigma del gótico francés, y la de Rupertsberg, ejemplo del románico renano, llevadas a cabo por dos abades benedictinos: Suger de París e Hildegarda de Bingen. A la simultaneidad temporal de la consagración de ambos templos (Saint-Denis en 1144 y Rupertsberg en 1151), se suma el hecho de que este período coincide con la elaboración de dos obras de Hildegarda representativas de su producción artística: literaria y plástica la primera, *Scivias*, compuesta entre 1141 y 1151; musical la segunda, *O Jerusalem*, secuencia compuesta probablemente según Caviness para la consagración de esta iglesia en 1151.¹⁰ Ambas obras responden a una misma inspiración artística: la representación místico-simbólica de la “Jerusalén” celestial. Pero, mientras en la reconstrucción de Rupertberg Hildegarda se mantiene dentro de los prin-

9. R. PÉRNAUD, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona, Paidós, 1998, 38.

10. Caviness señala que los elementos y metáforas arquitectónicas que aparecen en el libro 3 de *Scivias* responden a la labor hildegardiana de reconstrucción de Rupertsberg, y es precisamente aquí donde se ubica la visión que hemos seleccionado para analizar en este trabajo. Cf. M. CAVINESS, “To See, Hear, and Know All at Once”, en B. NEWMAN (ed.), *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998, 120.

cipios románicos, en la literatura, la plástica y la música se emparenta con el movimiento de renovación del gótico en la medida en que busca la representación de la vía mística por medio de la transfiguración lumínica de la materia.¹¹ Por eso, podemos hacer extensivo a su labor artística el elogio que Sedlmayr dirigió a Suger:

“...aproximadamente a mediados del siglo XII existió seguramente un espíritu genial que de repente vio con claridad que le era posible, con las formas arquitectónicas que tenía a su disposición representar gráficamente en un edificio concreto la visión de la ciudad celestial, tal como la veían los poetas místicos de su tiempo. [...] Esta idea –cuyo atrevimiento no tiene paralelo en toda la historia del arte– fue reducida a forma. [...] Mientras que allí [en el templo románico] se intentaba representar en primer lugar el «ser-ciudad» de la ciudad celestial, aquí [en el templo gótico] se representa sensiblemente el «ser-cielo» de esta ciudad de Dios. [...] [La iglesia abacial de Saint-Denis] no hace época gracias a una innovación técnica, sino gracias a la nueva visión de la Ciudad de Dios, que afirma ya «en el presente el más allá».”¹²



11. Cf. I. FUTTEN DE CASSAGNE, “Los tres dionisios y la abacial de la luz mística”, en *Universitas* 72/73 (1985) 92-106.

12. H. SEDLMAYR, *Épocas y obras artísticas*, Madrid, Rialp, 1965, 151. 154. 163.

Ahora bien, lo que Suger logra gracias a la luz de los vitrales, Hildegarda lo alcanza: en el texto literario, por su insistencia en el uso de imágenes lumínicas; en los íconos, en virtud de la transparencia del color; en la música coral por la combinación de proporción y luz.¹³

El texto –a la vez literario y plástico– de la visión que lleva por título “El edificio de la salvación” es un ejemplo de los principios de esta estética lumínico-simbólica. Con transparente objetividad Hildegarda primero relata lo que vio con los ojos interiores y luego interpreta a partir de la imagen percibida el significado de la misma:

“Entonces vi, dentro del ámbito del círculo que irradiaba Aquel sentado en el trono, un gran monte, unido a la raíz de la inmensa piedra. [...] Sobre este monte se alzaba un edificio cuadrangular, a semejanza de una ciudadela de cuatro esquinas, situado en posición diagonal de modo que sus ángulos miraban uno al Oriente, otro al Occidente, otro al Aquilón y otro al Mediodía. Alrededor del edificio había una muralla formada por dos elementos: un resplandor brillante como la luz del día y una trabazón de piedras.” (II,1)

El círculo y el cuadrado son símbolos primordiales de orden cosmológico, los cuales adquieren relevancia teológica al convertirse en el eje de una construcción sagrada.¹⁴ La arquitectura sagrada se fundamenta, pues, sobre la base de la unidad de templo y cosmos, de la esfera divina y la esfera del mundo.

En la visión hildegardiana la luz irradia desde el centro del círculo hacia el cuadrado otorgándole de este modo carácter sacral al espacio total. El cuadrado configurado estéticamente por el principio de proporción posee una doble orientación: la una, hacia este centro divino luminoso; la otra, hacia los puntos cardinales que delimitan la esfera del mundo y del hombre. El edificio de la salvación trazado por Hildegarda expresa la “fluctuante correlación” que estaba ya presente en el pensamiento precristiano entre el microcosmos (el hombre) y el macrocosmos (el

13. Si bien no es nuestro objetivo considerar la obra musical de Hildegarda, no queremos dejar de señalar que hay historiadores que han advertido la relación que existe entre la catedral gótica y la geometría oculta en las composiciones musicales de la abadesa. Dice el autor al respecto que “la inclinación de la arquitectura gótica fue la de combinar la estética de la armonía y proporción musicales [...] con la estética de la luz”. P. ESCOT, “The Gothic Cathedral and Hidden Geometry of St. Hildegard”, en *Sonus* 5 (1984) 15.

14. Cf. J. HANI, *op. cit.*, 15-24.

universo abrazado por Dios). En este sentido, Hans Urs von Balthasar considera el pensamiento de Hildegarda como un hito en la transfiguración cristiana de la cosmovisión precristiana:

“A intervalos –en la antigüedad y en la Edad Media- sigue intacta en ambos esquemas esta inmersión en el universo, y en nadie quizás tan claramente como en Hildegarda, donde el cosmos aparece como tal proyectado con vistas al hombre según el modelo de la forma humana, y donde el hombre, en su cuerpo y en su alma, es portado y penetrado por las fuerzas del cosmos, mientras que el todo se mantiene a salvo en el amor del creador y en su plan originario de resumir en sí la historia y el cosmos haciéndose hombre. Retorna aquí, esclarecida en el plano cristiano, la equivalencia griega de lo físico y lo ético: las fuerzas cósmicas y las virtudes vuelven a formar una unidad; el hombre, compuesto de alma y cuerpo, no puede dejarse determinar por las fuerzas físicas sin asumir al mismo tiempo la responsabilidad moral de co-determinar el sentido de su existencia. Y de nuevo es la polis la que hace de mediadora entre la physis y el ethos, pero ahora como la figura de la Ecclesia que es la que domina todos los grandes acontecimientos de la historia de la salvación.”¹⁵

Ahora bien, que en la interpretación que Hildegarda pone en labios de quien está sentado en el trono, la posición diagonal simbolice la “fragilidad” del hombre apoyado en el monte “firme” de la fe, le confiere al espacio la tensión dramática dada por el encuentro en la historia de la libertad finita y la libertad infinita. En virtud del acontecimiento de la Encarnación el dinamismo del círculo (la libertad infinita) ha penetrado en el cuadrado (la libertad finita): por ello, el cuadrado es símbolo de la historia de la salvación. De aquí se sigue la transfiguración cristológica y soteriológica de los polos cardinales cosmológicos que presenta la obra hildegardiana: el polo oriental simboliza la encarnación; el occidental, la salvación; el norte, la justicia; el sur, la gracia.¹⁶

Los dos elementos que conforman la muralla –la luz y la piedra, que son también los materiales utilizados por el arte gótico– trascienden la dimensión estética hacia la dimensión teodramática. Si cada creyente es una piedra viva que está llamada a desempeñar su papel sobre el espacio escénico cristológico (simbolizado por la luz), entonces las formas estéticas se convierten en personajes dramáticos.

15. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 329-330.

16. Cf. *Scivias* III,2, 6.7.16.

Según la interpretación ofrecida por Hildegarda, mientras la “luz” simboliza la ciencia especulativa de la elección entre el bien y el mal, la “trabazón de piedra” simboliza la capacidad humana de obrar.¹⁷ De este modo la forma estética es atravesada en su centro por la dimensión ética. Así lo propone también hoy Balthasar –el teólogo de la belleza y de la teodramática– cuando señala que “en su condición de autopresencia la estructura de la libertad finita es ya a la vez y de modo inseparable algo intelectual y volitivo; es a la vez comprender y afirmar, momento de autoposesión de verdad y bondad del ser, apertura al conocimiento de la verdad y aspiración a la posesión del bien.”¹⁸ En esto consiste la dignidad del hombre: en el libre poder-ser-desde-sí (autoexousion) y en el ser dueño de sí (autokratos), para –a partir de esta autoposesión– dar el paso hacia la autodisposición o asentimiento.¹⁹ Esta tensión dramática de la libertad finita se inserta en el teodrama en virtud de la acción de la libertad infinita que se ha manifestado en Cristo, a la que Balthasar llama autodonación trinitaria: “Dios, por su esencia, no es únicamente libre en su autoposesión y autodisposición, sino que precisamente por esto, es también libre para disponer de su ser en el sentido de una autodonación: como Padre, para comunicar la divinidad al Hijo, como Padre e Hijo para compartir la misma divinidad con el Espíritu”.²⁰

“El edificio de la salvación” hildegardiano puede ser interpretado como símbolo espacial de la existencia teodramática del hombre, porque su configuración artística está atravesada en su centro por el dinamismo teológico de la libertad infinita y la libertad finita.

3. El dinamismo de la forma vital en “Sobre el origen de la vida”

Según lo señala Fraboschi,²¹ la misma relación entre historia de la salvación y teoría cosmológica aparece en la primera visión del *Liber Divinorum Operum* que los estudiosos de Hildegarda han titulado acerta-

17. Cf. *ibid.*, III,2, 8.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. 2, ed. cit., 194.

19. Cf. *ibid.*, 197 y 210.

20. Cf. *ibid.*, 235.

21. A. FRABOSCHI, “Hildegardis Bingensis. *Liber Divinorum Operum* I,1”, *Stylos* 11 (2002) 63.

damente “Sobre el origen de la vida”.²² Esta visión –cuyo tema es la belleza de la figura del amor como fuente de vida– nos plantea la relación de la estética hildegardiana con otro concepto central de la estética medieval: la belleza como forma. La relación entre forma bella y luz fue un tópico estético que atravesó todo el pensamiento medieval desde Plotino y Dionisio hasta Santo Tomás. Hildegarda asume esta tradición de la belleza como esplendor de la forma sustancial introduciendo en ella dos elementos que la dinamizan: la luz como energía ígnea que transforma y la vida como fecundidad.



22. Cf. HILDEGARD OF BINGEN, *Book of Divine Works*, ed. by Matthew Fox, Santa Fe-New Mexico, Bear and Company, 1987, 8.

Fraboschi señala que, con el concepto de *viriditas* (que propone traducir por verdor, fuerza vital, fecundidad o vida), Hildegarda señala un cambio de perspectiva respecto a la interpretación del principio del hombre y del universo. Dice la autora que “[...] en abierto contraste con su época, Hildegarda no hace hincapié en el concepto de orden [...] sino en el de vida, fuerza, energía [...] principio dinámico y cohesionante, capaz por ello de otorgar unidad, y unidad viva”.²³ La descripción se abre con una secuencia en la que la belleza se presenta asociada con la luz, el rostro y la figura: “Y vi en el misterio de Dios, [...] una bella y maravillosa imagen con figura humana, cuyo rostro era tan hermoso y de tanta luminosidad que más fácilmente podría yo mirar el sol” (I,1, 1). Cuando esta figura del amor habla para decir quién es, lo hace por medio de una serie de cuatro verbos que indican el obrar a través de un camino que va desde la función al ser.²⁴ Se trata de cuatro acciones vitales, de cuatro modos dinámicos de manifestarse la luminosa forma bella:

“...Yo, la vida ígnea del ser divino, me enciendo (*flammo*) sobre la belleza de los campos, resplandezco (*luceo*) en las aguas y ardo (*ardeo*) en el sol, la luna y las estrellas; y con un soplo de aire, al modo de una invisible vida que sustenta al conjunto, despierto (*suscito*) todas las cosas a la vida.” (I,1, 2)

Estas cuatro acciones están referidas simultáneamente a los cuatro elementos constitutivos del mundo y del hombre como microcosmos: el encenderse, a la tierra (la materia del cuerpo); el resplandecer, al agua (alma); el arder, al fuego (sol y luna y racionalidad); el despertar, al aire (vida). La combinación de estos cuatro elementos/acciones da como resultado “una hermosa fecundidad” (*pulchra viriditate*) (I,1, 15). Nueve siglos más tarde el teólogo Hans Urs von Balthasar, inspirándose en Goethe, propondrá como concepto clave de su estética teológica el concepto de figura viviente.²⁵ Así como en “El Edificio de la salvación” los princi-

23. A. FRABOSCHI, *op. cit.*, 67.

24. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 143.

25. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 55-57. A este tema nos hemos referido en otro trabajo al que remitimos; cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 235-303.

pios estéticos de proporción y luz propios de la arquitectura gótica se abren a la dimensión teodramática, en esta visión la forma estética se enriquece desde la perspectiva de la vitalidad y fecundidad de la luz que la atraviesa.

4. Conclusiones

¿Qué dicen estos aportes a la estética, hoy? Por un lado, que en la experiencia estética existe una preeminencia de la objetividad, ya que según el *modus* hildegardiano primero es la percepción y luego la interpretación; por otro lado, que la unidad de la dimensión estética con la dimensión ético-existencial supone no sólo la unidad de los trascendentales del ser proclamada por la metafísica medieval, sino también una concepción vital de la forma estética. Frente a la estética moderna y posmoderna, caracterizadas por un subjetivismo unilateral y un esteticismo que desvincula la forma bella del bien y la verdad, desde su siglo XII Hildegarda ofrece una vía novedosa de superación del subjetivismo por la objetividad y del esteticismo por una concepción vital de la forma en virtud de la cual la dimensión estética se abre a la dimensión dramática.

Con acierto Balthasar incluyó a Hildegarda en dos sitios claves de su obra teológica: en primer lugar, en *Gloria*, dentro del concierto de los estilos estético teológicos,²⁶ como integrante de la constelación de autores cuyas imágenes del mundo, porque son irradiaciones de la gloria, “han podido arrojar una luz esclarecedora y formativa en los siglos de la civilización cristiana”;²⁷ en segundo lugar, en su *Teodramática*, donde la coloca junto a otras figuras fundacionales, atribuyéndole categoría de «personaje teológico» en tanto es portadora de una misión históricamente singular y extraordinaria.²⁸

Que la recepción de la eficacia histórica de su obra y pensamiento haya tenido que aguardar nueve siglos para ser reconocida no le resta

26. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 21.

27. *Ibid.* 15. A este tema hemos dedicado un trabajo anterior. cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Estilo, expresión y kairós en la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Studium V/X* (2002) 165-171.

28. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3.*, ed. cit., 258-259.

magnitud y profundidad a su aporte a la cultura occidental, sino que, muy por el contrario, habla de la perdurabilidad y actualidad de un pensamiento que floreció en una época histórica para dar frutos en otra muy posterior.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

22/08/2003

Bibliografía consultada

- C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- “Estilo, expresión y kairós en la *Estética Teológica* de Hans Urs von Balthasar”, *Studium V/X* (2002) 165-171.
- HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiológicos*, Madrid, Encuentro, 1986
- *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992.
- *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993.
- *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998.
- INES FUTTEN DE CASSAGNE, “Los tres dionisios y la abacial de la luz mística”, *Universitas* 72/73 (1985) 92-106.
- MADÉLINE CAVINESS, “To See, Hear, and Know All at Once”, en NEWMAN, BARBARA (ed.), *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998, 110-124.
- GÉRARD DE CHAMPEAUX - SÉBASTIEN STERCKX, *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1992.
- JEAN-GHEERBRANT CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988.
- EDGARD DE BRUYNE, 1963. *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- POZZI ESCOT, “The Gothic Cathedral and Hidden Geometry of St. Hildegard”, *Sonus* 5 (1984) 14-31.
- ESTRADA HERRERO, DAVID, *Estética*, Barcelona, Herder, 1988.
- FRABOSCHI, AZUCENA, “Hildegardis Bingensis. *Liber Divinorum Operum* I,1”, *Stylos* 11 (2002) 63-82.

- JEAN HANI, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, Sophia Perennis, 2000.
- HILDEGARD OF BINGEN, *Book of Divine Works*, ed. by Matthew Fox, Santa Fe-New Mexico, Bear and Company, 1987.
- HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: conoce los caminos*, trad. Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Madrid, Trotta, 1999.
- HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber Divinorum Operum*, Turnhooiti: Brepols, 1996.
- RÉGINE PERNOUD, *Las grandes épocas del arte occidental*, Buenos Aires, Hachette, 1959.
- *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona, Paidós, 1998.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- HANS SEDLMAYR, *Épocas y obras artísticas*, Madrid, Rialp, 1965.
- WLADYSLAW TATARKIEWICZ, *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Madrid, Akal, 1989.
- *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos, 1992.

MARCELO GONZÁLEZ

CUESTIONES EMERGENTES EN TORNO AL MONOTEÍSMO

Análisis de dos obras recientes

RESUMEN

El análisis se focaliza en la cuestión del(de los) monoteísmo(s) y su situación epocal en la actual coyuntura cultural, a partir de dos obras colectivas recientes. De las cuestiones posibles propone tres: el proceso al monoteísmo, los nuevos planteos de los especialistas en el AT y la relación entre los monoteísmos judío, cristiano e islámico

Palabras clave: monoteísmo cristiano, judío, islámico, Trinidad

ABSTRACT

The author focuses on monotheism –either one or many– in today’s culture. Based on two recent books he chooses three issues: the trial of monotheism, new approaches of Old Testament specialists, and the relationship among Jewish, Christian and Islamic monotheism.

Key words: Jewish, Christian, Islamic Monotheism, Trinity

Introducción

El ámbito académico europeo ha producido en 2001 dos obras colectivas que abordan la cuestión del monoteísmo. La primera de ellas –“¿Es el cristianismo un monoteísmo?”¹ es fruto de una investigación interdisciplinaria e interconfesional correspondiente al *Tercer Ciclo* de las Facultades de Teología de Fribourg, Genève, Lausanne y Neuchâtel. Luego de una *Obertura* (Gisel, Emery), desarrolla tres secciones: *Puesta en perspectiva* (Gisel, Stolz, Abel, Römer, Blaser, Parmentier). *Relecturas de la tradición* (Wolinski, O’Meara, Emery, Rordorf). *El conflicto con la modernidad* (Korsch, Boss, Jaquenoud, Leiner y Theobald). Para cerrar con las *Conclusiones y Propositiones* (Emery, Gisel). La segunda es “*Monoteísmo cristiano y monoteísmos*”²; y reproduce las actas del *VII Curso de Actualización para Docentes de Teología Dogmática* promovido por la *Asociación Teológica Italiana* (ATI). Contribuyen Cereti (Introducción), Antonelli (monoteísmo cristiano y monoteísmos), Prato (Antiguo Testamento), Fabris (Nuevo Testamento), Sestieri (monoteísmo hebreo), Borrmans (monoteísmo islámico) y Staglianò (desafíos de los monoteísmos a la doctrina trinitaria).

La coincidencia editorial, las confluencias y divergencias entre ambas propuestas, hacen pensar en la consolidación de un nuevo ciclo reflexivo en torno al monoteísmo en campo teológico. Esta comunicación buscará detectar cuáles son sus características. Abordaremos los textos a partir de dos recortes. Ante todo, no adoptamos el formato de una reseña pormenorizada de todos sus artículos, ni tampoco la figura de una lectura sintética que abarque todos los temas. Además, en vistas de que dos comunicaciones recientes (Ferrara³ y Zarazaga⁴) se han concentrado en lo específico del estado de la cuestión del campo del monoteísmo trinitario, aquí nos focalizamos en la cuestión del(de los) monoteísmo(s) y su situación epocal en la actual coyuntura cultural. Esto implica dejar de lado una importante cantidad de artículos contenidos en am-

1. G. EMERY - P. GISEL (dirs.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?*, Genève, *Labor et Fides*, 2001 (en adelante LCM).

2. G. CERETI (a cura di), *Monoteísmo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001 (en adelante MCM)

3. R. FERRARA, “La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, Ponencia en el Seminario Intercátedras 2002, en *Teología* 80 (2002) 53-92.

4. G. ZARAZAGA SJ, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, Ponencia (inédita) en el Seminario Intercátedras 2003.

bas obras. La perspectiva adoptada buscará, más bien, destacar una serie de temas, enfoques y problemas a los que consideramos emergentes, y que, probablemente, ocupen a la reflexión teológica en los próximos tiempos. Proponemos tres: el proceso al monoteísmo, los nuevos planteos de los especialistas en el AT y la relación entre los monoteísmos judío, cristiano e islámico. Al final, incluimos algunas cuestiones y señalizaciones críticas.

1. Primer emergente:

Proceso al monoteísmo como matriz de la cultura occidental⁵

Una acumulación de voces provenientes de filósofos, antropólogos, sociólogos, científicos de la religión e historiadores, entre otros, ha terminado por perfilar lo que podría denominarse un “proceso al monoteísmo”:

“La cuestión del monoteísmo ocupa un lugar importante en la cultura occidental, seguramente en el corazón de las doctrinas religiosas, pero también más globalmente, en el corazón de la historia diversificada y compleja de su desarrollo sociocultural. Abordado tradicionalmente en el marco de la historia de las doctrinas filosófico/religiosas, de las confesiones de fe, hoy es objeto de un debate –y de una puesta en cuestión– de parte de la antropología cultural y de las ciencias de la religión: proceso al monoteísmo como violencia, redescubrimiento de las dimensiones cósmicas y naturales, valoración de la multiplicidad, tesis del «genio del paganismo», etc. El enfoque del monoteísmo, por lo tanto, necesita ser retomado, a la luz de las ciencias históricas (ciencias de la antigüedad, historia de la filosofía, historia de las doctrinas cristianas y de los desarrollos socioculturales) y por una reflexión sistemática que integre la crítica de las ciencias de la cultura y las ciencias religiosas.”⁶

El monoteísmo habría “funcionado” en la cultura occidental a modo de matriz, de estructura profunda, de legitimación de una aventura cultural a la que se considera fracasada y destructiva. Los costados más oscuros de la modernidad tendrían en él su inspiración. El cargo más im-

5. Para este apartado, tomamos las propuestas de los siguientes artículos: P. GISEL, “Qu’en est-il de Dieu?” en *LCM*, 11-24; O. ABEL, “Éloge du polythéisme. Perspectives à partir de Nietzsche et de Detienne” en *LCM*, 60-71.

6. G. EMERY-P. GISEL, “Présentation”, en *LCM*, 5-7, 5.

portante contra este monoteísmo/Occidente/modernidad es la violencia que proviene de la imposición de la uniformidad, de la “dictadura del Uno”. Sus secuelas serían la intolerancia, la invisibilización, la opresión y hasta supresión de la diversidad, de lo/los/las diferentes, de las alteridades. Se lo acusa, además, de ser la raíz del imperialismo de la razón instrumental, de la técnica arrasadora que desemboca en la muerte de la tierra y la crisis ecológica, de la lógica competitiva y conquistadora. Por fin, aquí estarían las bases del Occidente-centrismo, con su cortejo de desprecio y subalternación de todas las demás culturas; con su autoconsideración como culminación y paradigma de todo desarrollo humano.

Este proceso al monoteísmo iniciado con *Nietzsche y Hölderlin*, es continuado de diversos modos por autores como *David Miller, James Hillman, Manuel de Diéguez, Jean-Luc Nancy, Marcel Detienne y Marc Augé*. No es difícil advertir cómo este talante acusador empalmó cómodamente con las objeciones de la postmodernidad a la noción de progreso, a la primacía del paradigma occidental como cumbre y modelo para toda la humanidad y a la superioridad de la unidad por sobre la pluralidad. Las acusaciones, sin embargo, son sólo el primer paso del proceso. Los críticos proponen, además, realizar un itinerario deconstrucción-desmantelamiento de esta “dictadura monoteísta”, sacándola de su rol de obviedad cultural y mostrándola como construcción histórica. Para ello vuelven a ser convocados los “otros” del Occidente monoteísta: el politeísmo, las culturas de otras matrices, la visibilidad de lo acallado por el *mainstream* (mujeres, pueblos, minorías), las religiones no teístas o no personalistas. Desarrollamos a continuación algunos aspectos de este “proceso”.

1.1. Cuestionar la obviedad del “dogma” occidental de la superioridad del monoteísmo

Una primera vertiente de la crítica/desmantelamiento del monoteísmo es cuestionar su pretensión de ser la cumbre de toda religión, un progreso irreversible respecto del politeísmo y otras formas de creencia, el paradigma al cual tienden y en el cual han de medirse todas las búsquedas religiosas y espirituales de la humanidad. Esta superioridad se encuentra, como era de esperar, en los teólogos cristianos de todas las vertientes, y de cuya orientación es característica la afirmación de Schleiermacher: “Las formas de piedad monoteístas ocupan el lugar más elevado y todas

las otras se relacionan con ellas como inferiores, a partir de las cuales el ser humano está llamado a pasar a las formas superiores”.⁷

Pero es también la convicción de filósofos modernos insospechables de apologías confesionales o teológicas como Hume, Voltaire, Rousseau y Kant: “El politeísmo ha sido la primera religión de los seres humanos, han comenzado a creer en muchos dioses antes que la razón estuviese lo suficientemente esclarecida como para no reconocer más que un solo Ser supremo.”⁸ Todos ellos sostenedores de la superioridad racional, cultural y espiritual del monoteísmo.

A medida que el género humano madure, el politeísmo será inevitablemente vencido. Este pilar del evolucionismo religioso, lugar de alianza entre la pretensión monoteísta de cumbre y la autodesignación occidental de cima civilizatoria, no tendría más fundamento que el haber hecho de una figura histórica la óptica para ver la historia. El politeísmo no es el pasado, el no/Occidente no es el ayer.

1.2. *La denuncias de Nietzsche*

Friederich Nietzsche es señalado unánimemente como una de las fuentes de este desmantelamiento de la matrices monoteístas y cristianas de la cultura occidental, así como de la reivindicación del politeísmo. El plexo temático de su argumentación tiene cuatro pilares:

a) Europa contagiada por el Dios cristiano

El Dios cristiano es la fuente de una patología que ha contagiado a la cultura occidental con su *monótono/teísmo* decadente, enemigo de la vida, incapaz de crear *nuevos dioses*:

“El hecho de que las razas fuertes de la Europa septentrional no hayan rechazado al Dios cristiano no hace honor verdaderamente a sus cualidades religiosas, para no hablar del buen gusto. Debieran haberse sacudido semejante aborto de la decadencia, enfermizo, decrépito. Pero como no se libraron de él, pesa sobre ellas una maldición; acogieron en todos sus instintos la enfermedad, la vejez, la contradicción; desde entonces no crearon ya ningún Dios. ¡En casi dos milenios, ni un solo nuevo Dios! Pero, en cambio, sostuvieron siempre, como si existiera de derecho, co-

7. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (1830²), Berlin, 1960, Vol. 1, 51. Citado por P. GISEL, “Qu’en est-il de Dieu?”, en *LCM*, 15.

8. D. Hume, *Histoire naturelle de la religion* (1757), Paris, 1989, citado por *Ibid.*, 13.

*mo un ultimum y un máximo de la fuerza que crea los dioses, del creator spiritus en el hombre, este Dios, digno de compasión, del monótono teísmo cristiano”.*⁹

Esta enemistad con la vida del monoteísmo cristiano requiere un cuestionamiento de extrema radicalidad porque radical es la forma en que irriga la cultura occidental. Para ello, propondrá una crítica genealógica, consistente en detectar qué tipo de estilo de vida, que actitud ante la existencia estructura este monoteísmo. Un ejemplo ayudará a comprender el planteo. Si se compara a Cristo con Dionisio, una primera mirada podría sugerir notables similitudes: ambos viven una pasión. Pero ¿qué sentido da cada uno a esa pasión? ¿qué modo de relacionarse con la vida establecen? En Dionisio, la pasión se orienta a la vida; es ella la que justifica el sufrimiento. Es éste el que se recorta sobre la afirmación y el aprecio de la vida. En Cristo, en cambio, el sufrimiento de la pasión acusa a la vida, se propone rescatarla como si estuviera en falta. El fondo es aquí el desprecio por la vida terrena.

b) La afirmación del único Dios como base de la *voluntad de verdad*.

El monoteísmo ha inoculado otro virus en Occidente, que se refleja en el lema “*Existe un único Dios*”:

*“Los viejos dioses hace ya mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: – ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! No encontraron la muerte en un «crepúsculo» – ¡esa es la mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte – ¡riéndose! Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo, – la palabra: «¡Existe un único dios!»... Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?»”*¹⁰

Este grito de guerra de la Unicidad divina es la fuente de la *voluntad de verdad*, de la prepotencia occidental contra lo distinto de sí; de la obsesión por establecer jerarquías y diferencias: alto/bajo; noble/vil; dominante/dominado; de la justificación en nombre de la *causa de la verdad* de las mayores atrocidades que van desde convertir a Dios a punta de espada, hasta matar a boca de cañón. Para Nietzsche, solo el politeísmo podrá cu-

9. F. NIETZSCHE, *El Anticristo* (19): “Maldición sobre el cristianismo”, edición WEB [<http://www.nietzscheana.com.ar>].

10. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, edición WEB [<http://www.nietzscheana.com.ar>], III “De los apóstatas”.

rar a Occidente de esta enfermedad, porque lo divino se “acomoda” mejor a lo plural. La recuperación de los dioses hará posible una nueva relación con la vida y el mundo, una concepción liberadora del ser humano.

La *voluntad de verdad*, además, genera una actitud agresivamente de-veladora, des-ocultadora; una búsqueda perversa de poner todo al desnudo:

“Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de «verdad a todo precio», esta locura juvenil en el amor por la verdad – nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni «saberlo» todo...¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia. Los griegos eran superficiales –¡por ser profundos!”¹¹

El remedio propuesto es, entonces, la profunda superficialidad de los griegos, fruto del politeísmo.

c) El monoteísmo como “caballo de Troya” para la muerte de Dios.

El motivo de la muerte de Dios es tratado por Nietzsche en distintos registros. Por un lado, Dios muere asfixiado por su propia piedad, por su compasión impúdica. Por otro lado, el Dios de Jesús o el Dios budista se mueren por el simple cansancio de vivir, por el deseo de dormir por toda la eternidad. Pero, hay una figura de la muerte de Dios que se relaciona, precisamente, con el monoteísmo judeocristiano. Dios muere por la aparición de un principio único, que desprecia la vida y la pluralidad de lo viviente. El monoteísmo, en su momento, mató al politeísmo; pero no advirtió que esto constituía su propia sentencia de muerte. La moral cris-

11. F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, edición WEB [<http://www.nietzscheana.com.ar>], Prólogo de la segunda edición.

tiana cada vez más rigurosa se transformó en la objetividad científica a cualquier precio que terminó matando al monoteísmo. El filósofo lo interpreta como una suerte de ley de la vida:

“Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» necesaria que existe en la esencia de la vida... Así es como pereció el cristianismo, en cuanto dogma, a manos de su propia moral; y así es como ahora también el cristianismo en cuanto moral tiene que perecer, –nosotros nos encontramos en el umbral de este acontecimiento. Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su conclusión más fuerte, su conclusión contra sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta «¿qué significa toda voluntad de verdad?»... ¿Qué sentido tendría nuestro ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma como problema?... Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí hace perecer de ahora en adelante –no cabe ninguna duda– la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos...”¹²

Las grandes cosas se autodestruyen al engendrar, tarde o temprano, las que un día tomarán su lugar. El cristianismo dio a luz a su moral de la veracidad que luego lo llevaría a él mismo a la ruina. El monoteísmo trajo consigo la voluntad de verdad y desplazó al politeísmo. Esta engendró una ciencia que solo quiere la verdad y destruye todo por saber que hay detrás, hasta desembocar en el nihilismo que mata al monoteísmo. El retorno del politeísmo dará vuelta el proceso.

1.3. Representantes franceses del proceso al monoteísmo

Olivier Abel presenta un panorama de los representantes franceses del proceso al monoteísmo, distinguiendo dos líneas principales.¹³ En la primera, llamada *vertiente dionisiaca*, ubica a *Jean-François Lyotard* y a *Gilles Deleuze*, a los que considera relectores de motivos nietzscheanos. En la segunda, denominada *vertiente comparativista*, pone a *Marcel Detienne*.

12. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, edición WEB [<http://www.nietzscheana.com.ar>], Tercera Disertación, 27.

13. Cf. O. ABEL, “Éloge du polythéisme. Perspectives à partir de Nietzsche et de Detienne”, en *LCM*, 60-71.

a) La vertiente dionisiaca

Jean-François Lyotard,¹⁴ uno de los teóricos de la postmodernidad, retoma la cuestión de la *voluntad de verdad* relacionándola con su crítica a los “grandes relatos”. Se los llame historia de la salvación, emancipación del proletariado, desarrollismo, revolución francesa o modernidad, todos ellos dejan ver el trasfondo de su fuente inspiradora: la gran narrativa *platónico/cristiana*. Estos grandes relatos son la principal amenaza para la civilización, la vida y las culturas, en tanto que llevan el germen del autoritarismo, la destrucción y el totalitarismo. A todos ellos postula oponerles la visión pagana de la existencia con su remedio básico: la *ligereza* como postura ante la vida. Sólo así se podría atacar de raíz a la actitud totalitaria y a todas las demás formas de la voluntad de verdad. La matriz monoteísta que anima subterráneamente las vicisitudes ideológicas de Occidente y su raid homicida requiere del antídoto pagano. Es en esta línea de pensamiento que Lyotard propone su hipótesis de las dos vertientes de la *Revolución Francesa*. Una, que suele pasar por ser la única, es la de los Jacobinos; con su gran relato del nuevo orden, con sus asambleas, y sus festividades cuasilitúrgicas del neo/calendario para la humanidad. Se trata de un movimiento descristianizador por apropiación del lugar cultural del gran relato del monoteísmo cristiano. La otra, la invisibilizada, es la de los *Sans-culottes* (“Descamisados”) con sus improvisaciones locales y sus fiestas comunales, que rompen el ritual jacobino e ignoran las festividades oficiales. Ellos representan la *vertiente pagana* de la Revolución, la celebración de la pura potencia de la vida, el costado libidinal. Aquí no solo se daría la afirmación de la pluralidad de los dioses sino la indiferencia ante la cuestión misma de la exclusividad del Uno, del “lugar monoteísta”. Las improvisaciones populares de París no se ofrecen a ninguna divinidad en particular sino a todas ellas. También aquí hay un movimiento descristianizador, pero este es pagano y cambia el lugar cultural de lo divino, no lo reemplaza. Para Lyotard, el paganismo que la civilización actual necesita no es el de los antiguos griegos o romanos, sino el que se infiltra en la venas de la sociedad cada vez que triunfa lo que está fuera de la regla, lo marginal imposible de encauzar, lo que está librado a la imaginación y a las iniciativas concretas que no responden a ningún libreto; cada vez que se realiza lo inútil, lo peligroso, lo singular. Este paganismo no representa el *sacro del orden* sino el de la *transgresión* (Caillois).

14. El autor cita a J. F. LYOTARD, *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris, 1977.

El baluarte de la resistencia a los grandes relatos, hijos de la matriz platónico/cristiana, será este paganismo de las singularidades insuperables y de las diferencias incomparables.

Gilles Deleuze,¹⁵ por su parte, profundiza en la acusación nietzscheana al monoteísmo judeocristiano como enemigo de la vida. Sostiene que en todo cuerpo viviente hay dos tipos de fuerzas. Las activas (dominantes) que afirman la vida y las reactivas (dominadas) que inhiben las reacciones. Son estas segundas las que producen el resentimiento, entendido como memoria enferma por una reacción que no se ha llevado a cabo. El monoteísmo judeocristiano, con su típico ideal ascético, es el máximo representante de las religiones del resentimiento. Sacraliza las fuerzas reactivas, la pasividad y desemboca en el nihilismo. La sanación de las personas se produce, precisamente, cuando se activa lo reactivo, cuando la fuerza dominante logra actuarse, cuando se produce la reacción. Esto es lo que posibilitarían las religiones de dioses activos, afirmativos, como Dionisio y otros dioses paganos. Deleuze retoma también el ataque a la *voluntad de verdad*, esta vez con la acusación de que la voluntad de verdad destruye la apariencia. Esta, en su obsesión por encontrar lo que está detrás, lo que está en el fondo, va desgarrando uno a uno los velos; pero al final se da cuenta de que destruyó todo, descubre que la verdad no estaba más que en los velamientos. Contra esto, reivindica el valor de la superficie, de la epidermis, de la apariencia.

b) La vertiente comparativista

La segunda vertiente francesa del proceso al monoteísmo es presentada de la mano del antropólogo *Marcel Detienne* y su texto *Comparar lo incomparable*.¹⁶ En este caso, el cuestionamiento al monoteísmo se vincula con la crítica a la noción de incomparabilidad. La matriz monoteísta se relaciona con la idea de que las religiones, las culturas, las naciones, no pueden ser adecuadamente comparadas entre sí, puesto que son inconmensurables e intraducibles. Esta actitud, según Detienne, da lugar a posturas monocéntricas y nacionalistas, con la consecuente obsesión por detectar lo que las religiones, las culturas o las naciones tienen de absolutamente propio, de totalmente específico y único. El itinerario desemboca en los discursos de la pureza, de las verdaderas y falsas herencias, de lo

15. El autor cita especialmente: G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962.

16. Cf. M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

autóctono y lo genuino, que se alza contra las influencias extrañas, las mezclas, la contaminación de lo originario. El politeísmo, en cambio, genera una matriz de pensamiento muy diferente, que se caracteriza por una actitud comparativista. Todo puede compararse, también los dioses. Esta conclusión la saca de sus estudios antropológicos, en los que postula al politeísmo como un sistema de relaciones complejas, de complementariedad, oposición y jerarquía. Los dioses nunca está aislados y siempre han de ser considerados en su posición relativa respecto de los demás. *Atenas* no es la misma si se la mira desde su relación con *Poseidón* o si se lo hace desde su ligamen con *Hephaistos*. El caballo no tiene el mismo significado si se trata del de Júpiter (no se lo puede sacrificar ni montar), que si nos referimos al de Marte (destinado a la guerra o al sacrificio), o al animal de la fuerza productiva y del trabajo. Por eso, Detienne rompe con la idea de una evolución entre los sistemas politeístas y de estos al monoteísmo. Se afianza más bien en la idea de que existen estructuras o configuraciones de dioses que se van utilizando según los contextos y las fiestas. Los dioses no son estáticos ni unívocos, las experiencias son irrepetibles y las combinaciones infinitas. Los dioses son siempre plurales. La comparación es, por tanto posible. Estas estructuras, pueden verse a través del tiempo en algunos rituales. Pone como ejemplo el hilo conductor que atraviesa las prácticas de *reunión en asambleas* que se dan entre Etopes del sur, las comunas de la Italia medieval, los Cosacos de Zaporojé, los antiguos griegos, y los revolucionarios ingleses y franceses. Se observan los mismos gestos de formar un círculo, de convocar reuniones, de designar a quienes tienen el derecho de hablar desde el centro, de la apertura de las deliberaciones y de las actas que permitirán dar a la decisiones la publicidad de la escritura.

Olivier termina su presentación de las dos vertientes del proceso al monoteísmo destacando el complejo juego que subyace en sus críticos. Por un lado, *cada monoteísmo ve el paganismo que está en el ojo de su adversario*. Los protestantes acusan a los católicos por su paganismo del culto a María y a los santos; mientras que los católicos destacan el politeísmo protestante implicado en el pluralismo y en el igual derecho a la palabra que ignora la necesidad de una instancia legitimadora de la unidad. Mientras que la antropología católica de la filiación, la genealogía y la sucesión apostólica privilegiará los motivos de la pertenencia y la sujeción a un lugar, la protestante del pacto, el contrato, la alianza, lo hará con el itinerario y el camino. Pero, por otro lado, *cada reivindicación de*

*politeísmo ve el monoteísmo que está en el ojo de su adversario sin ver el que está en el suyo: “Los ateos del catolicismo y del protestantismo no comparten el mismo ateísmo. Como si las figuras de politeísmo que conocemos estuvieran aun muy relacionadas con la forma de nuestros monoteísmos y con la forma del problema político que nos ponemos.”*¹⁷

1.4. Elogio del politeísmo

Pierre Gisel presenta en su artículo de puesta en perspectiva¹⁸ una línea de reflexión de proceso al monoteísmo en la que integra a *Marc Augé*, antropólogo de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, y a los filósofos *Manuel de Diéguez* y *Jean-Luc Nancy*.

Augé,¹⁹ en su libro *El genio del paganismo*, presenta a éste como radicalmente diferente al cristianismo. Porque no opone dualísticamente espíritu/cuerpo y fe/saber. Porque su moral no es exterior, separada de las fuerzas individuales y sociales ni del riesgo de la vida. Porque expresa una profunda continuidad entre lo biológico y lo social. Porque afirma la continuidad entre dioses y seres humanos, siéndoles esencialmente extrañas las nociones de salvación, trascendencia y misterio. Porque no tiene prurito en abrirse a la novedad con espíritu de tolerancia, de aumentar la lista de dioses sumándolos y alternándolos, no por síntesis o exclusión. De allí que Augé proponga una división entre religiones misioneras del Dios único y personal y religiones politeístas de la inmanencia, tal como lo ilustra un especialista en mitología griega

*“Lo divino, en el politeísmo, no implica, como para nosotros, el ser todopoderoso, la omnisciencia, la infinitud, lo absoluto. Estos dioses múltiples están en el mundo; son parte de él. No lo han creado por un acto que, como dios único, marca su completa trascendencia... Existe tanto lo divino en el mundo como lo mundano en los dioses. Tampoco el culto será visto como algo radicalmente extramundano, cuya forma de existencia carecería de toda medida común con nada del orden natural, del universo síquico, de la vida humana o la existencia social... En su presencia a un cosmos pleno de dioses, el hombre griego no separa como dos dominios opuestos, la naturaleza y lo sobrenatural.”*²⁰

17. O. ABEL, *Op. cit.*, 70.

18. Cf. P. GISEL, “Qu’en est-il de Dieu?” en *LCM*, 11-24.

19. M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, 1982.

20. J. P. VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990, 11-12

En esta línea, la absoluta trascendencia/alteridad del Dios monoteísta es lo que hay que superar. Se trata de decir “no” al Dios todopoderoso, omnisciente, infinito y absoluto; a la revelación, el profetismo y el mesianismo. Se trata de dar un “sí” a los dioses múltiples, dependientes del mundo y expresivos de él, sin ningún cara a cara personalizado. Se defiende, entonces, el lugar social de lo divino y la relación dios/mundo característicos de politeísmo.

Pero Gisel muestra que estas ideas están también presentes en los filósofos contemporáneos Manuel de Diéguez y Jean-Luc Nancy. Así se expresa el primero

“Nuestros dioses de otros tiempos nacieron de la magnificencia y de la fatalidad del cosmos, de las que ellos no eran más que la expresión magnificada; es por eso que creemos depender completamente de ellos. ¿Cómo podríamos intentar juzgarlos? ¿Cómo podríamos encontrar la audacia de culparlos? El Dios único, por el contrario, he aquí un personaje con el cual mantenemos relaciones tensas... ¿Es esta verdaderamente la libertad que queremos? ¿O tal vez la uniformidad será nuestro ídolo?... ¿Cuándo nos abriremos a las grandezas de la diversidad, en lugar de cerrar sin cesar sobre nuestros hermanos la trampa única y cruel de nuestras ortodoxias? ;Observemos el rostro cerrado que nuestra sed de uniformidad da a la eternidad de nuestra venganza! Nada de menos generoso, nada de más posesivo que nuestra voluntad de justicia.”²¹

Por su parte, Jean-Luc Nancy²² desarrolla una hipótesis del funcionamiento del monoteísmo en las estructuras profundas de la cultura occidental. Al desplazar a los dioses, el cristianismo ubicó al ser humano en un rol que luego lo desplazaría a él.

“La moral no viene del cristianismo: es él, al contrario, el que proviene de ella. El cristianismo no es religioso, ni tampoco filosófico. Es, en filosofía, el olvido del

21. M. DE DIÉGUEZ, *L'ídole monothéiste*, Paris, 1980, 236.245.

22. JEAN-LUC NANCY (Burdeos, 1940) es profesor de Filosofía de la Universidad de Estrasburgo desde 1968. Ha sido profesor invitado en las Universidades de Berkeley y de Berlín. Colaborador cercano de PH. LACOUÉ-LABARTE con quien ha escrito, entre otros, el libro *El mito nazi*, y de J. DERRIDA, quien ha publicado un texto sobre él, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000). Dirige con ambos la colección “La Philosophie en Effet”, de la editorial Galilée. Ha editado más de treinta libros cuyos temas más importantes se refieren a la comunidad, la libertad, el sentido y la pluralidad de las artes. En castellano: *La experiencia de la libertad y La comunidad desbordada*.

pensamiento y, en religión, el olvido de lo divino... Lo que tuvo de verdaderamente nuevo fue el crepúsculo de los dioses en la moral, la apertura del humanismo y del ateísmo, y la invención simultánea de la teodicea... La teodicea no puede surgir más que allí donde el dios declina... La teodicea es el pensamiento del sentido y la garantía del sentido: en este pensamiento, engulle a los dioses... La teodicea es la verdad del cristianismo, de la religión que deroga a todas las religiones y a sí mismo—habiendo logrado hacer odiosos a los dioses—... Dios se resuelve en una historia justificada..., y la justificación última de esta historia está en el hombre que toma el lugar de los dioses... ”²³

La cuestión más radical está en el modo en que el monoteísmo ubica lo divino. Hasta allí habrá que llegar para desbaratarlo en su núcleo más íntimo.

“El monoteísmo no procede absolutamente de una reducción del número de los dioses, no proviene de una condensación o una asunción del panteón. El monoteísmo no consiste en poner a un solo Dios en oposición a muchos dioses. Significa una posición totalmente distinta de lo divino...es la idea de la excelencia de la existencia... Dios es la excelencia del ser. El politeísmo también tiene dioses que son, pero su ser es común con todas las demás cosas que son; no constituyen una excelencia en el ser.”²⁴

2. El aporte de los estudios recientes en torno al Antiguo Testamento

El proceso al monoteísmo y la reivindicación del politeísmo, con el consecuente desmantelamiento del imaginario, está sorprendentemente presente también —aunque de un modo cualitativamente diferente respecto del punto anterior— en los estudios de los especialistas en Antiguo Testamento de ambos libros. *Thomas Römer*²⁵ y *Gian Luigi Prato*²⁶ dan cuenta de lo que podría llamarse la tensión entre el *monoteísmo hebreo de la historia* y el *monoteísmo bíblico de la fe*. Un texto del segundo muestra bien la idea general:

23. J. L. NANCY, *Des lieux divins* (1987), Mauvezin, 1997, 35.

24. *Ibid.*, 32.

25. T. RÖMER, “L’Ancien Testament est-il monothéiste?”, en *LCM*, 72-92.

26. G. L. PRATO, “L’attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico”, en *LCM*, 37-65.

“Si se quisiera resumir en pocas palabras la situación actual de la investigación sobre el monoteísmo, se debería afirmar que ésta invita a tomar conciencia de dos realidades que pueden parecer contradictorias entre sí. Por un lado, se puede afirmar claramente que en el Antiguo Testamento no existe el monoteísmo que se pretende encontrar. Por otro, si tenemos presente que el Antiguo Testamento es entendido como Biblia, o parte de la Biblia, y qué es lo que representa la Biblia en la tradición religiosa hebrea y cristiana, se debe constatar que el contenido del Antiguo Testamento ha de leerse en una perspectiva monoteísta. El problema se desplaza y se vierte sobre dos tipos de lectura de un mismo texto: el histórico/religioso (no monoteísta) y el sistemático/confesional, que procede a una interpretación del texto que debe encajar necesariamente en un cuadro monoteísta.”²⁷

La lectura confesional/monoteísta y la lectura histórico/religiosa del monoteísmo de Israel no están pacíficamente integradas. Los autores buscan complejizar la interpretación de los orígenes y el desarrollo de la fe en un solo Dios, a partir de las recientes corrientes de lectura de los textos del AT, los estudios de las religiones del Oriente Próximo antiguo y los datos de la arqueología. Tres perspectivas parecen esbozarse. Antes que nada, sería necesario tomar seriamente en cuenta el politeísmo israelita, tanto en los orígenes como en todas las etapas del itinerario. El monoteísmo hebreo no debería verse como algo puro y originario. Más bien, habría que verlo como una realidad que nunca parece estar afianzada totalmente, como algo constantemente amenazado e inestable. El monoteísmo de los grandes profetas y de los textos deuteronomistas no puede ser considerado sin más como el estilo de existencia de la mayoría del Israel antiguo. La aceptación de la existencia y la actuación de otros dioses, así como la arraigada presencia de la diosa/compañera de YHWH están fuertemente atestiguadas. Y esto no sólo como desviaciones de la religión popular sino también dadas en los santuarios oficiales en el contexto de sus vicisitudes políticas. Además, los autores buscan elencar y valorar críticamente diversas hipótesis sobre cómo se llega a la veneración exclusiva de YHWH. Finalmente, se cuestionan los presupuestos confesionales, históricos y culturales aplicados a los textos y datos históricos, que llevan a lecturas anacrónicas.

27. *Ibid.*, 37-38.

2.1. *Thomas Römer: Politeísmo y Monoteísmo en Israel*

¿Es monoteísta el Antiguo Testamento? La elección del título preanuncia la radicalidad del enfoque. Si toda la Biblia hebrea se presenta como testimonio del único Dios, si la veneración exclusiva de YHWH es el corazón del credo israelita, la pregunta suena absurda o irreverente. La narrativa bíblica sugieren que Israel ha sido monoteísta (o al menos monólatra) prácticamente desde el inicio. Los relatos de culto a otras divinidades son vistos como ejemplos de apostasía y de abandono de la pureza original de la fe yahvista. Las reconstrucciones de los estudiosos del AT, en su mayoría, han seguido hasta hace poco esta misma imagen de conjunto. Para Römer, aquí reside el mayor cambio propuesto por los estudios recientes. Esta visión del monoteísmo bíblico no puede sostenerse desde la historia hebrea.

2.1.1. *Israel vs. Canaán: ¿historia o reconstrucción?*

El primer tema afrontado por Römer es el cuestionamiento de un esquema de interpretación subyacente que se da como obvio. Se trata de la oposición neta e intrínseca entre *Israel* y *Canaán*. Los orígenes de Israel se presentan como totalmente ajenos a la cultura cananea, vista como decadente. Los ancestros del pueblo hebreo, en cambio, viven un nomadismo puro y sobrio. El culto a YHWH se distingue netamente de la matriz religiosa cananea. Desde el inicio se da una fe en YHWH original y sin manchas, marcada por su veneración exclusiva y el rechazo de toda otra divinidad. Todos los textos donde parece sugerirse lo contrario tienden a ser interpretados como una contaminación posterior, fruto del contacto con los cananeos. Pero esta figura general presenta serios problemas. El primero de ellos es la datación de los textos del AT. Se ha mostrado que, muchos de los que eran considerados primitivos, se deben ubicar en fechas posteriores. El decálogo, que incluye el texto básico de la preceptiva de la veneración exclusiva a YHWH como Único Dios, es contextualizado hoy como parte de la lectura deuteronomista de la historia de Israel, que debe datarse como posterior al exilio babilónico. El segundo problema es que, según el autor, esta oposición cultural y cultural entre Israel y Canaán resulta insostenible desde el punto de vista arqueológico e histórico:

“Israel se desarrolló, por tanto, al interior de Canaán. Una distinción étnica entre el Israel naciente y Canaan es un camino erróneo. Muchos exégetas consideran hoy el

*Canaán del cual hablan los autores bíblicos como una construcción ideológica que simboliza todo lo que es contrario al Israel ideal. Esta oposición puesta en escena por los textos bíblicos, especialmente en los que provienen de la tradición deuteronomista, refleja los conflictos internos del judaísmo de los siglos VI y V AC.*²⁸

2.1.2. *El politeísmo en Israel*

El segundo tema estudiado por Römer es la importancia y vigencia del politeísmo en el antiguo Israel durante varios siglos. Para ello, analiza trazos y huellas en los mismos textos del AT, que luego se corroboran con testimonios extrabíblicos (Dt 32,8-9; Jc 11,24). Una lectura atenta sugiere que YHWH podría haber sido considerado como el dios nacional de Israel que, a través del rey, asegura a su pueblo la protección y al suelo su fecundidad. Su ubicación privilegiada en el culto no excluiría de ninguna manera la existencia, la actuación y la veneración de otras divinidades. Por otro lado, estudia detalladamente las inscripciones y testimonios arqueológicos en los que YHWH aparece junto con una compañera: Ashéra (diosa semítica del Oeste). Un texto encontrado en una tumba datado en torno a 750-700 a.C., dice: “*Ouriyahu, el rico, lo ha escrito. Bendito sea Ouriyahu por Yahvé; Él lo ha salvado de sus enemigos por su Ashéra.*” Otra inscripción encontrada en una construcción del siglo VIII a.C. (probablemente un santuario para peregrinos) reza: “*Palabra de XY: Hable así a Yehal y a Yo’ash: Yo los bendigo por Yahvé de Samaría y por su Ashéra*”; y otra: “*Yo te bendigo ante Yahvé de Teman y de su Ashéra*”.²⁹

Para el autor, los testimonios son suficientemente contundentes como para pensar que YHWH no habría sido considerado en el Israel antiguo como Dios célibe. Más aún, sostiene que esta asociación no se daba sólo en una suerte de corriente de religión popular marginal. Considera plausible que el culto a la pareja YHWH/Ashéra haya sido parte de la teología de los santuarios oficiales en la época monárquica. Los textos bíblicos estudiados son: 1 R 12,26-33, donde Jeroboám instaura a Bethel como santuario real de Israel, instalando dos estatuas animales como tronos invisibles para YHWH y su compañera; 2 R 18,4 donde el rey Ezequías hace desaparecer una Ashéra del templo; y 2 R 21,3.7 donde Manasés vuelve a instalar a Ashéra para ser otra vez eliminada por la reforma de Josías.

28. T. RÖMER, “L’Ancien Testament est-il monothéiste?”, 74.

29. Todos estos textos están citados en *Ibid.*, 77-78. También se reproducen las imágenes.

A partir de estos datos, concluye:

“Los cultos israelitas y judíos son en todo comparables con los de los pequeños reinos vecinos. Es posible hablar de un politeísmo en Israel/Judá en la época monárquica. Sin embargo, debería tratarse de un politeísmo de carácter modesto. El politeísmo, en sus formas elaboradas, supone una sociedad de alto grado de complejidad. Cuanto más una sociedad está jerarquizada y diferenciada, más numeroso es su panteón. La pluralidad de dioses no es anárquica, los dioses se insertan en un sistema genealógico análogo al de los seres humanos.”³⁰

2.1.3. Explicación de la evolución

Supuestos los datos anteriores, el autor se plantea la cuestión del surgimiento de la monolatría yahvista. Dos tipos de desarrollos, internos y externos, serían los principales. Entre los *internos* Römer destaca a la escuela deuteronomista y las respuestas teológicas ante la crisis del exilio babilónico. Entre los *externos*, la cuestión del tiempo/eje y la influencia persa.

a) Factores de desarrollo interno

El primer hito en el camino hacia la veneración exclusiva de YHWH es el surgimiento de la “escuela” deuteronomista y su peculiar interpretación de la historia de Israel. Sólo YHWH debe ser adorado y servido; el culto y la devoción a cualquier otra divinidad es apostasía. Ahora, YHWH y Baal serán presentados de manera radicalmente antitética. Entre ellos no hay ningún rasgo común y sí un combate encarnizado. Sin embargo, los otros dioses no sólo son afirmados en su existencia, sino que se los considera lo suficientemente activos y poderosos como para ser un peligro letal para Israel. Dos hipótesis buscan contextualizar esta reacción exclusivista. Para unos se trata del conflicto surgido en el Reino de Israel (norte) cuando la dinastía de los Omridas intentó modernizar el estado y abrirse hacia el exterior, adaptando un culto Baal según el modelo fenicio. Para otros, en cambio, estaríamos ante la oposición a la política religiosa del rey Akhab quien, a causa de su matrimonio con una princesa fenicia, habría intentado hacer del Baal de Tiro el Dios nacional de Israel. Esto habría provocado la revolución de Jehú y el nacimiento de un “partido” de resistencia contra este culto oficial al que se denomina “Sólo YHWH” (Morton Smith y Bernhard Lang). El combate contra Ashéra, sería también obra de los escribas

30. *Ibid.*, 80.

deuteronomistas, asociándola con Baal. Esta vez, en el marco de la reforma de Josías y de la política de sus consejeros, que buscan hacer de YHWH el único dios venerado en el templo de Jerusalén. La exhortación a la veneración exclusiva de YHWH servirá de grilla de interpretación característica de la historiografía deuteronomista.

El segundo factor interno serán las respuestas teológicas dadas al exilio babilónico. La destrucción del templo, el exilio de la familia real y ocupación del país por una potencia extranjera significan la puesta en cuestión radical de la religión oficial de Judá, que se caracterizaba por la veneración de YHWH como Dios nacional en torno al templo, el rey y la tierra. La pregunta era decisiva: ¿había abandonado YHWH a Judá? ¿YHWH es menos poderoso que los dioses babilonios e incapaz de defender a su pueblo contra ellos? Es en este contexto que se perfila la confesión de YHWH como Dios uno y único. Tres son las corrientes de interpretación presentadas por el autor:

La primera es la que produce la escuela deuteronomista, explicando la catástrofe por la incapacidad del pueblo y de sus dirigentes de conformarse a las leyes de YHWH y para obedecer a sus advertencias contra la veneración de otros dioses. YHWH mismo es el responsable de la catástrofe; es Él quien los ha dejado en manos de los babilonios y quien se sirve de ellos para castigar su desobediencia. En este marco, la afirmación de un Dios Uno e Incomparable se relaciona estrechamente con el motivo de la elección de un pueblo particular. De allí el fuerte acento exclusivista de esta resolución: Reconocer a YHWH, Dios de Israel, como el único y verdadero Dios implica una actitud de intolerancia y rechazo respecto de los otros pueblos.

Una segunda línea teológica es la del monoteísmo universalista de la “corriente” *sacerdotal*. El credo monoteísta en los textos sacerdotales del Pentateuco se muestra más universalista: El Dios de Israel es, ante todo, el Dios que cuida de toda la humanidad (Gn 1; 9,1-17) haciendo alianza con Noé. No vacilan en incorporar nombres divinos protoárabes como *El Shaddaï* (Gn 17) y hasta es perceptible una cierta dosis de sincretismo. YHWH se convierte en el Dios del universo por asimilación de otros epítetos, por integración de la religiosidad popular y hasta de figuras retóricas politeístas.

La tercera corriente es el monoteísmo del *Deutero Isaías*. Aquí se plasma la reflexión monoteísta más avanzada de la Biblia hebrea. El monoteísmo del AT encuentra su máxima expansión teológica. No hay otro

Dios fuera de YHWH. Todas las otras divinidades son fantasías y hay que burlarse de ellas y su pretendido poder. Se trataría de una suerte de revolución teológica de la unicidad de YHWH como único Dios de todos los pueblos y del universo.

b) Factores externos

Römer destaca la influencia de la particular coyuntura general del siglo VI a.C., cuando el monoteísmo estaba “en el aire”. En Grecia, los filósofos pre-socráticos critican al panteón popular y defienden la unidad de la divinidad (Jenófanes). El último rey Babilonio, Nabónida (550-539), restaura los templos del dios lunar Sim y quiere hacer de Él el único Dios del imperio asirio. Además señala el influjo de Persia. El Deutero/Isaías, en línea con su universalismo monoteísta, puede presentar a Ciro como mesías de YHWH, inspirándose en la misma propaganda persa. La influencia persa sobre la elaboración del monoteísmo judío se acrecienta bajo Darío y sus sucesores, con la introducción del culto a Ahuramazda como religión oficial del imperio. La publicación de la *Torah*, que se convierte en el fundamento del judaísmo oficial de la época persa, se hace precisamente por medio de Esdras, que es un emisario de la corte imperial (Es 7,12): “*Artajerjes, rey de reyes, al sacerdote Esdras, secretario de la Ley del Dios del cielo, paz perfecta, etc.*” Este título se aplica tanto a Ahuramazda como a YHWH.

Por fin, Römer se orienta a comprender el proceso más como una revolución (ante el shock del exilio) que como una evolución. La confesión de fe en YHWH como Dios único es una redefinición revolucionaria de las antiguas tradiciones de Israel y Judá.

2.2. *La contribución de Prato*

El artículo del exégeta italiano se propone dar cuenta de los estudios sobre la religión del antiguo Israel a lo largo del siglo XX, tanto desde el punto de vista de la historia de las religiones como de la exégesis bíblica. Su visión de conjunto es decididamente crítica.

“Desde la publicación de la primera monografía significativa sobre el monoteísmo israelita (Baentsch) al último estudio amplio sobre el argumento (Stolz) pasaron 90 años; los temas y los problemas afrontados por el último son los mismos que reaparecen aunque con impostaciones diversas y más amplia documentación arqueológica.”

lógica y filológica. Teniendo en cuenta que el primero no contaba con la inmensa masa de estudios documentales sobre el ambiente del antiguo Israel y del cercano Oriente antiguo, surge la pregunta de si el problema del monoteísmo israelita depende sólo de la adquisición positiva de fuentes históricas y arqueológicas. Es difícil esperar por este camino soluciones diversas a las propuestas."³¹

La investigación se encuentra en un callejón sin salida y la solución debería venir por un replanteo radical del problema y de los presupuestos sobre los que ha sido tratado.

2.2.1. Las causas del bloqueo

Según Prato, existe un problema de base irresuelto que influencia sobre todos los desarrollos ulteriores. Se trata de la cesura entre una lectura histórico/religiosa y otra sistemático/confesional de los textos del AT. Mientras que la primera muestra una densa complejidad en la religión del antiguo Israel y un clima general politeísta, la segunda se esfuerza por mostrar como todo esto puede entrar en un cuadro confesional monoteísta. El investigador considera que la articulación hermenéutica de ambas lecturas no se ha resuelto satisfactoriamente.

"Frente a este tipo de soluciones sería muy fácil constatar que, si por hipótesis pudiésemos leer cualquier texto del Antiguo Testamento sin tener que encuadrarlo en la tradición religiosa que nos lo ha transmitido como Sagrada Escritura..., con toda probabilidad deberíamos admitir honestamente que ninguna de sus páginas supone una concepción monoteísta de la divinidad. Tampoco se puede decir que el monoteísmo se haga evidente en épocas o textos más recientes (si aun se puede distinguir entre un contenido más antiguo o reciente por un lado y un escrito antiguo o reciente por el otro, visto que, según la actual tendencia de los estudios veterotestamentarios, prácticamente todo el Antiguo Testamento ha sido compuesto –por lo menos redactado– en época post-exílica). Hay un notable foso entre la historia y la religión del antiguo Israel y lo que de ella es recibido en el AT."³²

Dos son las consecuencias que Prato saca de esta irresolución. *Por un lado*, la lectura confesional/canónica se utiliza como criterio de interpretación de los datos histórico/religiosos, proyectando sobre ellos sus

31. G. L. PRATO, "L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico", 55.

32. *Ibid.*, 39.

estructuras, su terminología y su visión de conjunto. El resultado es el anacronismo, la apologética, y la falta de respeto a la complejidad. Se busca en el pasado de Israel el surgimiento (y las posterior evolución) de un monoteísmo tal como ya se lo tiene y conoce por la lectura confesional. Los resultados de las investigaciones históricas se ven forzados a entrar en un cuadro que no los considera.

“Esta es la razón por la cual en los estudios sobre el monoteísmo hebreo que proceden en una línea de tipo histórica o histórico/religiosa, y en las investigaciones sobre el eventual monoteísmo presente en las páginas del AT, en general se insiste no en la exposición de los datos complejos que se recaban del ambiente del Israel antiguo, sino sobre la emergencia de una monoteísmo más allá de (y no obstante) estos datos, a través de un proceso evolutivo o de una cesura revolucionaria.”³³

En el campo de los estudios bíblicos se está de acuerdo en admitir que el ambiente del que provienen los textos estaba caracterizado por el politeísmo, pero se sigue trabajando bajo el presupuesto de que, de una manera u otra, es necesario llegar al monoteísmo. El “dogma” indiscutible de que el hebraísmo es la primera expresión histórica del monoteísmo, obliga a encontrar la solución en dos líneas: en un cierto momento de la historia de Israel surge una relación de exclusividad práctica con YHWH (monolatría) que luego va evolucionando hacia un monoteísmo teórico y pleno; o se produce un evento (como el exilio babilónico) que revoluciona el sistema de creencias y alterna la cosmovisión general casi como una nueva revelación monoteísta.

Por otro lado, las teorías generales y las categorías de interpretación del campo de historia de las religiones se proyectan sobre el antiguo Israel sin que medie una crítica. Religión, monoteísmo, Ser Supremo, henotheísmo, catenotheísmo, politeísmo, son conceptos modernos y surgidos muchas veces del análisis de funcionamiento de las creencias en sociedades relacionadas con el cristianismo, en estructuras sociales, económicas y políticas de la modernidad. Su aplicación a la sociedad hebrea antigua desemboca en una seria incapacidad para entenderla. Las principales teorías disponibles desde el análisis histórico/religioso son: La existencia de monoteísmo originario que degeneró progresivamente (Lang, Schmidt); un monoteísmo por evolución (Tylor); la hipótesis de un Ser Supremo

33. *Ibid.*, 44.

compatible con el politeísmo y el monoteísmo, caracterizado por la unicidad (Van der Leeuw); la teoría de la transformación por revolución de la creencia en un Ser Supremo en el monoteísmo, como sería el caso de Moisés para el hebraísmo y de Zaratustra para el Zoroastrismo. Prato, con las investigaciones actuales, objeta que la idea de Ser supremo pueda dar razón de la compleja fenomenología religiosa antigua y señala cómo una alternativa radical y excluyente entre un dios/muchos dioses no parece corresponder a la cosmovisión antigua. Es obvio, entonces, que la proyección de un esquema tomado del monoteísmo cristiano a un material sumamente variado y en un ambiente vital tan diverso, cierra la comprensión en lugar de favorecerla.

2.2.2. *Una visión de conjunto del estado actual del campo*

El autor desarrolla un análisis diacrónico y sincrónico de los estudios del campo a lo largo del siglo XX y a él remitimos. Aquí lo proponemos en una sistematización que pueda mostrar el estado actual de la investigación:

Un primer núcleo tiene que ver con la idea de que el monoteísmo de Israel es fruto de una evolución a partir de un relación práctica de exclusividad con YHWH (monolatría), donde se admite la existencia y la acción de otros dioses/as, hasta una monoteísmo teórico y pleno donde toda otra divinidad es juzgada inexistente e ineficaz. El monoteísmo teórico no sería más que el resultado del monoyahvismo práctico, donde el reconocimiento de la unicidad (Einzigkeit) sigue estrechamente al de la singularidad (Einzigartigkeit). Moisés, la tradición deuteronomista y el Deutero/Isaías en el marco de la crisis del exilio babilónico, se consideran los hitos fundamentales del pasaje. Se tiende a buscar en la fase más antigua de la historia de Israel una forma de exclusivismo yahvista que luego evoluciona y se intentan describir los mecanismos de cohesión y exclusión que explicarían el surgir de una monoteísmo inclusivo hacia el interior y separatista hacia afuera.

Un segundo núcleo es el que se relaciona con las explicaciones acerca del modo de tal evolución. Para *Blascheit* Moisés es el iniciador de un movimiento de monoteísmo práctico influenciado por un monoteísmo más antiguo proveniente de las grandes civilizaciones de la Mesopotamia, Egipto y Canaán, que cree en un Dios que está por encima de la naturaleza. Y es con el Deutero/Isaías que este monoteísmo se vuelve universal. Otro grupo de autores teoriza la convergencia en el Deutero/Isaías de

distintas líneas teológicas. Para *Pfeiffer* serían las del Dios de la historia (de tradición israelítico/profética) y la del Dios del mundo físico (de tradición edomítica, representado por Job); en el caso de *Blascheit* se trataría de tres –la profética, la sacerdotal y la teológica que confluyen en el monoteísmo deuteronomico con su afirmación del monoyahvismo. *Smith*, por su parte, propone que la religión del Israel antiguo está atravesada por tres corrientes: La oficial de la corte, la sincrética popular y un movimiento fundado exclusivamente sobre YHWH (el partido Sólo/YHWH), que es la que logró prevalecer. Según otra vertiente explicativa, el centro de atención hay que ponerlo en el Deutero/Isaías, considerado no tanto como una evolución cuanto como una revolución. *Lohfink*, en cambio, afirma que la celebración de YHWH en su unicidad y universalidad ha de ser considerada dentro del sistema politeísta del ambiente. Ni con Elías ni con Amós o Jeremías se puede hablar de monoteísmo, sino solo con el Deutero/Isaías, aunque este sigue suponiendo el ambiente politeísta tradicional. Solo con Sabiduría 13-15, en contacto con la filosofía griega, se puede vislumbrar un monoteísmo teórico. Con lo cual, éste se habría afirmado en Israel cuando ya era conocido en ambientes persas y griegos.

Prato se muestra crítico respecto de todas estas soluciones porque en todas ellas descubre irresuelto el conflicto hermenéutico ya descrito.

“La investigación sobre el monoteísmo hebraico bíblico, si se encuentra en un callejón sin salida, es tal vez víctima inconsciente de una problemática más amplia, que probablemente no se osa formular en sus términos precisos y simples: ¿el monoteísmo es una cuestión que se relaciona con la fenomenología religiosa de orden histórico o hay que reservarla a la especulación filosófica sobre la naturaleza de Dios? ¿Cómo en el ámbito de la cultura y de la historia de la antigua Grecia, no es un problema el hecho de que sea hayan percibido sin conflictos, por ejemplo la teoría de Jenófanes sobre la unidad de Dios y el variado pulular de un pantheon prácticamente ilimitado en su composición numérica? La investigación sobre el monoteísmo hebraico bíblico debe liberarse no solo de las restricciones impuestas por hipotéticos confines cronológicos, sino también de la angustia de deber llegar a rendir cuentas que repercute fatalmente sea sobre el punto de partida como en el de llegada.”³⁴

34. *Ibid.*, 56-57.

3. La relación Inter/monoteísta

Las relaciones entre el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam han entrado, para muchos analistas, en una nueva figura histórica. Por varias razones. Teológicas, en cuanto que se ha afianzado una atmósfera básica de diálogo interreligioso. Demográficas, ya que sus fieles están desafiados a convivir codo a codo en la mayoría de las grandes ciudades del mundo (especialmente en Europa). Por los desafíos que han de afrontar en común, como las críticas y propuestas de otros sistemas de creencias, la indiferencia religiosa, el estilo de existencia de la modernidad postmoderna y las corrientes fundamentalistas en el seno de cada una. Por las nuevas condiciones de inserción y figura histórica de las religiones en el actual ciclo cultural.

“La confesión de un Dios uno y único, características de las así llamadas religiones abrahámicas... (Hebraísmo, Cristianismo e Islam) es fuertemente contestada en la cultura contemporánea. Nuevas formas de religiosidad buscan seducir con su llamada a la alegría, a la belleza de la naturaleza y a un pluralismo que se pretende más conforme con una visión politeísta que con un monoteísmo que ha sido tan frecuentemente fuente de intolerancias y conflictos. El Hebraísmo y el Islam contestan a estas críticas con vigor, y han tenido en los últimos años un crecimiento de incidencia y visibilidad. Pero al mismo tiempo éstos toman distancia respecto del monoteísmo trinitario cristiano.”³⁵

Esto implica un marco de relaciones intermonoteístas signado por fuertes desafíos comunes y por no menos poderosas exigencias de identidad y disputa interna. Si por un lado aparecen instancias de diálogo inéditas y la consecuente fecundación mutua, también se visibilizan las polémicas acerca de cuál es el verdadero y más puro monoteísmo, considerando a los otros dos como preparaciones o desviaciones. Los análisis de Antonelli (monoteísmo cristiano y monoteísmos),³⁶ Sestieri (monoteísmo hebreo),³⁷ Borrmans (monoteísmo islámico),³⁸ abordan estas cuestiones. Nos concentramos en relevar algunas cuestiones emergentes que consideramos principales.

35. G. CERETI, “Prefazione” en *MCM*, 5-13,5.

36. M. ANTONELLI, “Il monoteismo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento” en *MCM*, 15-35.

37. L. SESTIERI, “Il monoteismo ebraico postbiblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana” en *MCM*, 87-100.

38. M. BORRMANS, “Il monoteismo islamico e l’immagine trinitaria di Dio” en *MCM*, 101-120.

3.1. *Afirmación de la identidad del monoteísmo cristiano e instancias de confrontación*

Antonelli se pregunta en su artículo si el campo teológico de la segunda mitad del siglo XX muestra que el monoteísmo cristiano ha sido desafiado y fecundado por el Judaísmo y el Islam. Su respuesta es básicamente negativa. Ante todo, porque los estudios en torno al monoteísmo cristiano han dialogado preferentemente con los desafíos provenientes de la situación cultural/espiritual de Occidente. Y también porque se han concentrado en la elaboración de lo específico cristiano de la revelación/experiencia de Dios. Más aún, para el autor se ha dado el proceso inverso. La teología cristiana ha buscado mostrar que el Dios Uno y Trino revelado en Jesucristo es un desafío para el Judaísmo y el Islam, presentando la doctrina trinitaria como la expresión más profunda y radical del monoteísmo. En este sentido, se ha usado una argumentación en tres pasos. Se inicia destacando la compatibilidad entre Trinidad y Unidad de Dios, rechazando la acusación de triteísmo. Luego se señala cómo la auténtica doctrina trinitaria está decididamente arraigada en el Antiguo Testamento hebreo y no es contradictoria con ningún texto del Corán. Finalmente, se postula que es posible hallar en los textos de Israel y del Islam fórmulas, figuras, rasgos y vestigios “quasi trinitarios”. Se buscan valorar los impulsos triádicos protocristianos, relativizando la doctrina trinitaria posterior. El cristianismo es mostrado, por tanto, como la religión de la mayor capacidad integradora, tanto respecto de los otros monoteísmos como de los demás sistemas religiosos. En términos teológicos se sostiene:

“Se postula una estructura triádica de la religión cristiana a la que corresponden las tres dimensiones de lo divino que jalonan el afirmarse de toda configuración religiosa. Al misterio del Padre corresponde el «absolutamente otro», el Inefable, el creador único y trascendente; el misterio del Hijo expresaría la dinámica divina del ingreso en la historia en la figura de un «tú dialógico», mientras que el misterio del Espíritu Santo aludiría a lo divino como principio inmanente radical de todas las cosas y, conjuntamente, como garantía de inmediatez e inefabilidad de la comunión con Dios.”³⁹

39. M. ANTONELLI, “Il monoteismo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento”, 22.

3.2. *Cuestionamientos de los monoteísmos Judío e Islámico al cristiano*

a) Israel

El artículo de *Lea Sestieri* resume las razones de la oposición hebrea a la doctrina trinitaria: Si el concepto de Padre y de Espíritu Santo (inescindibles) es propio del hebraísmo, el de Hijo de ninguna manera forma parte de la idea hebrea de Dios. Dios como Padre llama hijos a todos los seres humanos, los ayuda y sufre con ellos; pero a todos sin distinción. Ningún hijo es divinizado. Dios no se ha hecho jamás hombre. El cristianismo ha mezclado ingredientes pagano/helenísticos con la revelación sináptica. Con la doctrina de la trinidad el cristiano ha insertado en el Dios de Israel una dimensión corpórea y, por tanto, una delimitación. De allí que el artículo termine con la célebre frase de Shalom Ben Horim: *“La fe de Jesús nos une, la fe en Jesús nos separa.”*

b) Islam

El monoteísmo islámico se presenta a sí mismo como el único puro, no contaminado como el de Israel y el del cristianismo. La acusación más importante a éste último es la de *shirk* o *asociacionismo*, que consiste en poner junto a Dios otras realidades, intentando, de algún modo, equipararlas con Él. La imputación es sumamente grave, ya que el corazón de la confesión islámica de la fe (*shahâda*) afirma precisamente lo contrario: *“No hay otro Dios que Allâh y Mahoma es su Enviado.”* A esta afirmación corresponde el estribillo repetido una y otra vez por los peregrinos que se dirigen a La Meca: *“Heme aquí Dios mío, heme aquí. No tienes asociados, heme aquí.”* Según la tradición, a cada musulmán le es suficiente antes de morir alzar el índice de su mano derecha hacia el cielo y pronunciar esta profesión de fe, para estar seguro de entrar en el paraíso prometido, ya que el único pecado irremisible es el de poner en Dios asociados, el negar que sea Único. Dos textos coránicos lo muestran con claridad:

“Vuestro Dios es un Dios Único. No hay más dios que Él, el Compasivo, el Misericordioso...” (2, 163).

“Es Dios –no hay más dios que Él–, el Conocedor de lo oculto y de lo patente. Es el Compasivo, el Misericordioso. Es Dios –no hay más dios que Él–, el Rey, el Santísimo, la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian! Es Dios, el Creador, el Ha-

cedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio” (59, 22-24).

Contra esto, el Corán denuncia una Trinidad, pero que no se corresponde con la cristiana:

“¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis «Tres»! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios Uno. ¡Gloria a Él! Tendría un hijo cuando suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Dios basta como garante! El Ungido no tendrá a menos ser siervo de Dios, ni tampoco los ángeles allegados. A todos aquellos que tengan a menos servirle y hayan sido altivos les congregará hacia Sí” (4, 171).

“No creen, en realidad, quienes dicen: «Dios es el Ungido, hijo de María...» Di: «¿Quién podría impedir a Dios que, si Él quisiera, hiciera morir al Ungido, hijo de María, a su madre y a todos los de la tierra?» De Dios es el dominio de los cielos, de la tierra y de lo que entre ellos está. Crea lo que Él quiere. Dios es omnipotente... No creen, en realidad, quienes dicen: «Dios es el Ungido, hijo de María», siendo así que el mismo Ungido ha dicho: «¡Hijos de Israel, servid a Dios, mi Señor y Señor vuestro!» Dios veda el Jardín a quien asocia a Dios. Su morada será el Fuego. Los impíos no tendrán quien les auxilie” (5,17.72).

La “trinidad” condenada por el Corán parece estar compuesta por Dios/Jesús/María (como una suerte de compañera de Dios). El monoteísmo islámico se presenta así como exclusivista, contrario a todo tipo de asociacionismo, sea el de los politeístas, sea el de los cristianos. Pero en la tradición teológica musulmana, todos los grandes maestros han polemizado contra la Trinidad cristiana, buscando convencer a los cristianos de su error. Se niega todo pluralismo, tanto *ad extra* como *ad intra* del misterio de Dios. Los argumentos básicos son: Los evangelios mismos dicen que Jesús se presentó como inferior a Dios e ignorante de muchas cosas; un Dios en carne y hueso no puede ser un verdadero Dios; no puede existir ninguna identidad entre Dios y Jesús; la encarnación sería la exaltación del ser humano o la humillación de Dios; Dios no puede ser tentado por Satanás y la redención exaltaría el poder de éste; Dios no puede ser hombre. Es absurdo y frívolo aplicar a Dios nombres como “engendrado” o “no engendrado”, porque no tienen sentido alguno. En este sentido, al-

gunos teólogos del Islam sostienen que los primeros Concilios del cristianismo habrían traicionado el monoteísmo judeocristiano simple original de Jesús, profeta del Islam. El cristianismo de la historia ya no sería el cristianismo de los orígenes descrito por el Corán.

3.3. *Algunas pistas de diálogo teológico más prometedoras*

3.3.1. *La insondabilidad del misterio de Dios*

Antonelli sostiene que la fe hebrea y la islámica pueden fecundar al monoteísmo trinitario de muchos modos. Ante todo, ayudándolo a custodiar y recuperar las vertientes de teología negativa presentes desde su origen. Esto posibilitaría un diálogo con el motivo hebreo de la inpronunciabilidad del Nombre y con la tradición islámica de rechazo a todo tipo de representación y reproducción artística de Allâh. Además, servirían de aguijón contra el riesgo de debilitar la conciencia la alteridad radical Dios/mundo y contra la tendencia a identificar a Dios con el devenir y la caducidad. Más todavía, harían posible evitar una lectura absolutista del dogma antiarriano, recuperando el teocentrismo de Jesús de Nazaret. Por fin, representaría una exigencia de purificación lingüística en cuanto a una mejor explicación y expresión de conceptos que puedan ser comprendidos de manera triteísta por los otros monoteísmos.

3.3.2. *Conexión más estrecha entre la fe monoteísta y el motivo de la misericordia de Dios*

La familiaridad con la tradición hebrea e islámica podría ayudar a liberar al monoteísmo cristiano de la hipoteca del registro metafísico clásico. Se trata de acentuar la dimensión salvífica del monoteísmo como tal y la experiencia liberadora de la misericordia de Dios. En este surco, Moltmann recuerda que hebreos y cristianos se diferencian del Dios de Aristóteles por la experiencia histórica de la pasión y el sufrimiento de Dios

3.3.3. *Los nombres y atributos de Dios*

Un núcleo teológico señalado por los expositores del monoteísmo hebreo e islámico es el de los nombres o atributos de Dios (comprendidos, obviamente, como indistinguibles de la esencia divina e idénticos con ella).

Lea Sestieri, de parte hebrea, expone el desarrollo de los motivos de la *Sabiduría*, la *Shekhinah* y las *Sefirot*.

a) El Talmud retoma la línea de la *Sabiduría* preexistente del Sirácida y la relee como uno de los diez elementos por los que el mundo fue creado: *Sabiduría, inteligencia, razón, fuerza, amonestación, potencia, justicia, derecho, amor, misericordia*. Esta se conecta con la figura de la Palabra de Dios, considerada como su inmanencia/presencia, a través de las diez palabras creadoras, según la lecturas de Gen 1 realizadas por fuentes hebreas antiguas.

b) La experiencia de la presencia de Dios en y junto al pueblo de Israel adquiere una densidad y conciencia muy especial luego de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el 70. Esto llevó a los sabios de la *Mishnah* a expresar el tradicional motivo bíblico de Dios que acompaña a Israel en su camino (especialmente cuando está en el exilio o lejos de la tierra), con el recurso a la figura de la *Shekhinah* (cohabitación). Ella va con el pueblo al exilio y con él retorna: “*Toda vez que los hijos de Israel fueron esclavizados, también la Shekinah fue hecha esclava con ellos... Y cuando los israelitas vuelvan al fin de los días, también la Shekhinah volverá con ellos*” (*Mekhilta* a Ex 12,4). Ella es, al mismo tiempo, trascendente e inmanente; sin contraste ni contradicción. Es Dios mismo en su omnipresencia y actividad en el mundo, especialmente en Israel. Es la gloria de Dios que media entre Él y los seres humanos (*Gaon*). Es la divina influencia, la inspiración, el Espíritu Santo (*Ha Levi*).

c) Con la mística judía esta relación se complejiza y aparece la idea de la *Sefirah* (emanación), interpretada desde el siglo XII como una manera de designar las manifestaciones que son parte de la estructura divina. Se las concibe como directamente conectadas con su esencia, como aspectos y modalidades por medio de los cuales Dios se hace presente en el universo, pero al mismo tiempo como esencialmente unidas con Él. Al principio se habla de tres *Sefirot*: Corona, Sabiduría y Base; para luego pasar a diez (*Zohar*) divididas en tres tríadas: Reino de las emanaciones (metafísico); Reino de la creación (moral); Reino de la formación (físico/natural); la décima es *Malkur* que representa el Reino de la acción. Estas tríadas quedan englobadas en una suerte de gran «trinidad»: Dios, *Sefirot*, Universo.

Borrmans, en su búsqueda de un diálogo con el Islam, propone usar un lenguaje que no resuene a triteísmo en la sensibilidad musulmana. Para ello, sugiere el intento de presentar el discurso del Dios único Padre, Hijo y Espíritu Santo, recurriendo al acercamiento islámico a la unicidad de Dios a través de los “99 bellos nombres de Dios”, mostrando cómo, entre ellos, hay tres “super/bellos nombres” que están por encima de los

atributos comunes de la naturaleza divina porque son nombres de la esencia misma de Dios.

Conclusión

La dos obras colectivas que hemos analizado exponen, a nuestro juicio, temas, nudos problemáticos y caminos de investigación que orientan a la reflexión teológica en torno al monoteísmo hacia nuevas exigencias y posibilidades.

El “proceso al monoteísmo” contiene numerosas vertientes, por lo que se impone un tratamiento articulado y pormenorizado. Las críticas que se le formulan no parecen tener todas el mismo espesor ni la misma plausibilidad. Cabría hacerse un abanico de preguntas: ¿Se pueden atribuir al monoteísmo cristiano tan masivamente la mayoría de las lacras de la cultura occidental y de la modernidad? ¿Se puede referir a una cosmovisión religiosa la inspiración de ideas y actitudes culturales, sociales, económicas, políticas y morales, sin considerar la influencia de otras fuentes y, sobre todo, de otras mediaciones? ¿Se puede pasar sin más de una creencia/práctica religiosa a una visión general del mundo? ¿Es suficiente tomar en cuenta las influencias desde el monoteísmo hacia los diversos campos de la cultura y no hacerlo en dirección inversa, desde éstas a aquél? La visión del politeísmo a la que se recurre, ¿no es ingenua y romántica; obtenida por simple contraposición con lo que se quiere cuestionar? ¿Acaso el politeísmo no ha inspirado actitudes sanguinarias, imperios opresores y una visión del mundo trágica y decadente? ¿No sería necesario tener en cuenta el funcionamiento de otras religiones en otros sistemas culturales antes de sacar consecuencias sobre el monoteísmo en particular? ¿Cómo “funcionan” el Judaísmo, el Islam, el Hinduísmo y el Budismo en ámbitos culturales en los que se insertan? El cuadro final parece desbalanceado. Las críticas a la relación entre el monoteísmo y el sistema civilizacional occidental nos parecen penetrantes, atendibles y certeras. Las supuestas bondades del politeísmo, en cambio, nos resultan inconcluyentes.

Los aportes de los exégetas nos despiertan una pregunta e importantes sugerencias. La pregunta es: La insistencia en el surgimiento de Israel a partir de Canaán ¿no deja de lado las influencias de los grupos venidos de Egipto, sin los cuales las tradiciones del Éxodo quedarían sin explica-

ción? Entre las sugerencias, consideramos que estos aportes suponen un serio llamado a la reflexión para la teología sistemática, especialmente respecto del tratado de Dios Uno y Trino y su modo de presentar la revelación de Dios en Israel. La dificultad y la inestabilidad del monoteísmo hebreo llevan a pensar en la inserción de la revelación en los procesos históricos, en la inculturación del cristianismo en América Latina y en la experiencia religiosa (y su ausencia) en las sociedades occidentales contemporáneas. Si en el monoteísmo considerado “originario” se han dado tantas vicisitudes, ¿por qué no habría de haberlas en todos los itinerarios de evangelización y en la cultura actual? Un cierto idealismo en la concepción de la acción de Dios en la vida real de las personas y los pueblos, puede dejar paso a una visión más realista de los procesos religiosos.

Las posibles fecundaciones mutuas entre *Judaísmo*, *Cristianismo* e *Islam*, finalmente, aparecen como el campo menos transitado teológicamente, si no se quiere volver a un “supermonoteísmo” englobante, en el que todos coinciden en casi todo y donde lo propio es visto como una molestia pasajera, ni a una postura de cerrazón confesional en la puja por el monoteísmo más puro y menos contaminado. Desde el punto de vista de la teología cristiana, la obvia y básica exigencia de conocer seriamente la reflexión contemporánea del Judaísmo y el Islam en torno a Dios no parece que pueda darse por satisfecha. Proponerse hoy dar pasos más sofisticados parece prematuro.

MARCELO GONZÁLEZ

25/06/2003

GUSTAVO IRRAZÁBAL

AMOR, VIRTUD Y CORRECCIÓN

Tres reflejos de la teología moral de los '90

RESUMEN

Nuestro propósito en el presente artículo es presentar tres obras de la década de los noventa que, a través del tratamiento de otros tantos temas, el amor, la virtud y la corrección, nos dan un panorama de los logros e interrogantes con que la teología moral ha ingresado en este siglo.

Palabras clave: *Veritatis Splendor*, ética normativa, parénesis, teleologismo

ABSTRACT

The author's purpose is to introduce three books published on the nineties. Watching how love, virtue, and correction are treated, the reader will gain insight on the achievements and questions of present day's moral theology.

Key words: *Veritatis Splendor*, normative ethics, parénesis, teleologism.

1. El amor

Edward Vacek (en adelante, V.) comienza su obra *Love Human and Divine*¹ (en adelante, LHD) constatando que “el amor no ha sido central en la mayor parte de la ética cristiana y de la teología dogmática”.² Signo de ello es la escasez de obras que dedican al tema un tratamiento sistemático. Además, la profundidad de las divergencias entre los autores cristianos en este tema es notable. De hecho, la idea central de la obra, en apariencia tan obvia, se revela progresivamente como contestada por una u otra posición: “(1) Dios nos ama; (2) nosotros amamos a Dios; (3) nosotros y Dios formamos una comunidad; (4) nosotros y Dios cooperamos”.³

V. parte de la posición del teólogo americano Jonathan Edwards, para el cual “la verdadera religión, en gran parte, consiste en santos afectos”.⁴ La vida cristiana recibe su carácter específico en primer lugar no de ciertas convicciones intelectuales, ni de ciertas decisiones de la pura voluntad, sino de un corazón capaz de *amar* a Dios en Cristo. Ahora bien, ese amor consiste ante todo en una *emoción* o afecto. Desde una perspectiva fenomenológica, la emoción, como todo fenómeno de conciencia, reviste un carácter intencional, y se estructura en 4 momentos: 1) es una apertura hacia un bien, con conciencia de su valor objetivo; 2) que afecta al sujeto; y 3) lo impulsa a una respuesta; 4) consistente en la búsqueda de una participación existencial en el mismo (cap. I). Definido el amor por estas notas, V. puede delinear la verdadera naturaleza de aquel frente a ciertos errores comunes (el amor como mera beneficencia, placer, deseo, comunidad de intereses, etc.) y puede asimismo explicar su inherente creatividad y fuerza liberadora (cap. II). El mismo amor divino responde a esta descripción, en cuanto que Dios, en contra de lo que afirma generalmente la teología dogmática, es un Dios *realmente relacionado* con el mundo por Él creado, comprometido con el mismo, como lo demuestra la teología bíblica de la Alianza. Para Dios nuestra respuesta de amor o la ausencia de ella hace una real diferencia, de modo que la relación de amor entre Dios y el hombre es recíproca, y *mutuamente perfecta*.⁵ Encuadrando a continuación el tema en una perspectiva trascendente y comu-

1. E. C. VACEK, *Love Human and Divine, The Heart of Christian Ethics*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1994.

2. LHD, XIII.

3. LHD, XV.

4. LHD, 5.

5. LHD, 88-91, donde explica su opción por la *Process Theology*.

nitaria, muestra cómo uno mismo, los otros, los grupos y Dios pueden ser objeto de un amor así definido (cap. III). A través de los cuatro momentos del amor como emoción, estructura el autor el capítulo central (IV), en el que demuestra que es posible el amor entre Dios y el hombre, bajo la forma de una “amistad cooperativa”, y que se relaciona (sin identificarse) con el amor del prójimo, a través de una dinámica recíproca.

En el capítulo V, el autor inicia el análisis de las diferentes clases de amor, y nos introduce en la polémica entre agapistas y defensores del *eros*. El *ágape* consiste en el amor del otro por el otro mismo, sin referencia alguna al propio interés. Dicho amor se basa, no (como sostiene el pensamiento protestante representado por Nygren) en la ausencia de valor o el pecado de quien es objeto de aquel, ni tampoco en la dignidad humana genérica, sino en el bien integral del ser amado, incluyendo (aunque no como objeto primario) todas sus cualidades concretas.

Pero la exposición positiva del amor agápico es equilibrada a continuación a través de dos capítulos destinados a revalorizar el amor erótico, es decir, el amor de un objeto por el propio bien del que ama. En el capítulo VI, dedicado al estudio de las acciones auto-referenciales (*self-relating actions*), un conjunto de atinadas distinciones conceptuales y terminológicas permiten a V. fijar posición frente al egoísmo psicológico y ético, cuya influencia en la teología cristiana ha sido considerable. A continuación aborda el error contrario, que hace del *ágape* el único amor cristiano, poniendo en evidencia sus contradicciones, y recuerda la responsabilidad ética del sujeto en la formación de su propio carácter moral, así como la importancia de un sano amor de sí mismo en orden a la auto-aceptación. El capítulo VII desarrolla la función del amor de sí en la vida moral, tanto en su vertiente agápica (amor directamente orientado a la propia afirmación e integración), como en su vertiente erótica (amor de los otros para el propio bien). Este último amor no es necesariamente subjetivo, posesivo e inestable. *Eros* y *ágape* son dos realidades inseparables tanto en relación al amor de sí, como al amor del prójimo y de Dios, y el discernimiento de un sano equilibrio entre ambos evita los riesgos inherentes a cada uno.

Estas reflexiones preparan la tesis más importante del libro: el amor más específicamente cristiano es el amor de *filía*, es decir, de amistad, que consiste en amar al otro en función de la relación recíproca. La difundida desconfianza frente a las relaciones especiales (tan constantemente atestiguadas, sin embargo, en la Escritura) es propia de una teología moral individualista, centrada en los actos particulares o en la autonomía del sujeto. V.

muestra la *filía* como la realización más alta del amor, ciertamente más compleja y vulnerable que el *ágape* por su exigencia de reciprocidad, pero al mismo tiempo más rica que todo amor unilateral. El recorrido de este estudio concluye con la referencia a la amistad con Dios (cap. IX), concepto a partir del cual es posible una nueva lectura de la teología de la redención, en línea con el concepto bíblico de Alianza, descuidado por quienes han defendido unilateralmente tanto el *ágape* y como el *eros*. En conclusión, *ágape*, *eros* y *filía* son tres formas irreductibles y complementarias del amor, que se entrelazan y equilibran mutuamente. Pero la comunión o *filía*, por encima de los otros modos del amor, es “la fundación y meta de la vida cristiana”.⁶

Esta obra, novedosa por sus propuestas y reveladora del notable talento sistemático de su autor, tiene también debilidades. Es inobjetable por su corrección y oportunidad la elección de una perspectiva fenomenológica para el estudio del amor como emoción. Pero es preciso tener presente que se trata de una perspectiva *particular*: por un lado, no coincide con la perspectiva metafísica, y por el otro, no incluye el tratamiento específico del amor en cuanto acción, objeto de la ética normativa. Es el desconocimiento de estos límites metodológicos lo que genera con frecuencia en el estudio de V. confusiones entre los planos en que se desarrolla la reflexión.

El primer problema señalado, es decir, la inadecuada distinción entre los niveles psicológico y metafísico, se manifiesta en la crítica a la presentación que hace Santo Tomás del *eros* como la raíz de todo otro amor en la criatura.⁷ ¿No supone ello convertir las demás formas de amor, incluyendo el amor a Dios, en subproductos del amor de sí? La dificultad se resuelve si pensamos que el axioma “Toda criatura busca su propia perfección” no es en primer lugar de orden psicológico sino *metafísico*. El hombre, al igual que todo otro ser finito, al obrar busca necesariamente su propio bien. Ello no significa que el plano metafísico y el psicológico sean totalmente independientes, sino que el citado axioma es compatible con los más diversos estados de conciencia: tanto el acto más egoísta como el más desinteresado son motivados por una determinada percepción de lo que es constitutivo de la propia perfección.⁸

6. LHD, 280.

7. Cf. STI.48.1; HI.29.1.

8. Sobre esta confusión de niveles de reflexión y lenguaje puede verse S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, París, Téqui, 1979 (reimpresión), 61-73; Íb., “Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag Hans Reiners” en *Sein und Ethos*, Mainz, P. Engelhardt, 1963, 267-305; asimismo, J. PORTER, *The Recovery of Virtue, The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Londres, SPCK, 1994, 34-43.

La falta de una fundación metafísica repercute en el modo de ver la relación entre el amor a Dios y al prójimo. V. discute la frase de Rahner –“Si realmente amamos a nuestro prójimo, luego estamos amando a Dios”,⁹ argumentando que se trata de una tautología: un amor al prójimo que alcanzara su profundidad absoluta (Dios) sería amor a Dios; por el contrario, afirma el autor, gran parte de nuestra actividad diaria carece de tal profundidad y es “puramente intramundana”. La posición de V. no tiene en cuenta, sin embargo, que el amor al prójimo es una respuesta *moral*, la única adecuada al reclamo que aquel nos dirige en virtud de su sola existencia, de modo que tanto en el reclamo como en la respuesta, por ser de carácter *moral*, se hace presente un valor absoluto. Toda respuesta al llamado de un valor moral (y por tanto absoluto) excede el ámbito “intramundano”: es una respuesta a Dios, que es su fundamento trascendental, aunque no lo sea en modo temático.

Esta posición repercute en su visión acerca de la especificidad de la ética cristiana. “Un ateo no puede realizar el *mismo* acto que un creyente, aun cuando un observador exterior no pueda decir la diferencia”.¹⁰ Esta frase es correcta si entendemos que la fe cristiana temática da al acto una nueva y no siempre observable trascendencia. Lamentablemente, el silencio acerca de la posible similitud entre ambas acciones hace sospechar que el autor las considera distintas sin más. En realidad, entre la identidad (que haría superflua la fe) y la equivocidad (que separaría moral cristiana y natural) hay una vía media, que el autor parece ignorar, y es la de la *analogía*. Siendo ambas acciones buenas, su contenido, aun teniendo presente el aporte específico de la fe, será análogo por compartir el mismo y único fundamento trascendental: Dios mismo.

En cuanto al segundo problema mencionado, la perspectiva fenomenológica no es la adecuada para tratar el amor en cuanto acción. El amor como emoción no siempre se traduce en acción, y el amor como acción no siempre va acompañado de emociones particulares. El tratamiento del amor como acción debe tener lugar en una perspectiva autónoma, no fenomenológica sino *lógica*, que es la de la ética normativa.

La imparcialidad, propia del “igualitarismo individualista”, que V. critica, no es ciertamente un concepto apto para describir el amor en cuanto emoción. Pero tampoco encuentra en ese campo su función espe-

9. LHD, 144.

10. LHD, 4.

cífica. La imparcialidad es expresión de la lógica de la universalidad en el campo del *obrar*, por la cual no se puede fundar moralmente una acción en diferencias moralmente irrelevantes, p. ej., omitir ayuda a una persona por la sola razón de su color. Por otro lado, la imparcialidad, a pesar de ser un principio *necesario* para el recto obrar moral, no es un principio *suficiente*, de manera que no resuelve por sí mismo situaciones de conflicto. Este principio no se opone, por lo tanto, al reconocimiento de las especiales responsabilidades que tenemos para con nosotros mismos y en las que nadie puede suplirnos.¹¹ El tema de quién debe obrar y a favor de quién no se resuelve a través de la imparcialidad, sino por los principios de preferencia que pertenecen al tratado del *ordo amoris*.

Finalmente, la concepción unilateral del amor como afecto deriva en una serie de imprecisiones terminológicas y conceptuales. Dice, p.e., el autor que nuestra responsabilidad se extiende más allá del ámbito de nuestra virtud e integridad (¿moral?),¹² de manera que dicha responsabilidad puede llevarnos a “renunciar a nuestra virtud e integridad”, diciendo una falsedad para salvar a alguien. La idea es confusa: si la falsedad se justifica, el acto es *bueno*, o mejor, *correcto*, (¡en todo caso, no “malo”!), y como tal no va en desmedro de nuestra virtud e integridad (moral).

De todos modos, los límites señalados no empañan la importante contribución de V. en cuanto a la integración armónica de los distintos tipos de amor por su función en la vida moral, y la preeminencia del concepto de *filía* o amistad como la expresión más honda del amor entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí, afirmaciones que seguramente el lector encontrará muy cercanas a la vida y a su propia experiencia.

2. La virtud

Cuando Vacek afirma que el amor puede tener exigencias contrarias a la virtud ¿qué sentido da a este término? J. Porter (en adelante, P.) se propone en *The Recovery of Virtue*¹³ (en adelante, RV) recuperar el concepto de virtud, junto a una fundamentación metafísica para la teología moral, a través del retorno crítico al pensamiento de Santo Tomás de

11. LHD, 263.

12. LHD, 222.

13. J. PORTER, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, SPCK, London, 1990.

Aquino, cuya expresión madura es la Suma Teológica. Para demostrar la importancia de esta empresa, P. comienza su investigación con una descripción de la situación de la teología moral actual, que recuerda la que hizo A. McIntyre en la inquietante introducción a su conocida obra *After Virtue*.¹⁴ P. observa con acierto que, actualmente, esta disciplina se encuentra en un estado de fragmentación y de falta de diálogo. Los católicos se empeñan en la búsqueda de criterios para determinar la moralidad de las acciones, sea por una reinterpretación de la ley natural (Finnis, Grisez), sea a través del proporcionalismo (Schüller); otras corrientes parten del concepto del amor como imparcialidad (Outka), la consigna del retorno a la naturaleza (Gustafson), o el ideal de la comunidad virtuosa (Hauerwas). Estas doctrinas se enredan en discusiones interminables y finalmente naufragan por carecer de una teoría metafísica del bien y una concepción específica del bien humano que les permita dialogar entre sí y encontrar standards objetivos de evaluación. Con todo, la visión de P. es más optimista que la de McIntyre: estas teorías fragmentarias reconocen su raíz común en la teología moral de Santo Tomás de Aquino, y en ella pueden encontrar la base metafísica que les permita reconstituir el diálogo en el seno de esta disciplina.

El cap. II desarrolla la teoría general del bien en Santo Tomás, que servirá de base a su teoría del bien moral. El bien es un trascendental convertible con el ser. Ello significa que todo ser es bueno en cuanto deseable, y también, que todo ser desea el bien, en primer lugar, el de su propia perfección.¹⁵ Asimismo, el bien es convertible con la verdad o inteligibilidad: conocer algo significa conocer qué es, y ello a su vez implica conocer cuál es su bien. Ello supone afirmar una inteligibilidad intrínseca en todos los seres, y la existencia de una jerarquía ordenada de ser y de bien, principios que P. salva frente a las objeciones más frecuentes.¹⁶ No existe, pues, una separación lógica entre lo que un ser *es* (*hecho*), y lo que constituye su bien (*valor*) ya que lo que un ser *es* tiene una dimensión normativa, apunta a lo que *debe* ser. De este modo, conociendo lo que el hombre es, puedo llegar a conocer aquello en lo cual consiste su felicidad, aquello que *debe* ser.

14. A. MCINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, London, Duckworth, 1985², 1-5.

15. Lo cual no constituye una especie de "egoísmo metafísico", como algunos autores entienden, pues todos los seres están ordenados a un bien más amplio: el de las criaturas superiores, y el bien del universo como conjunto (I, 64, 4).

16. RV, 51-62.

El capítulo III está referido al bien específicamente humano, aquel que el hombre persigue en base a una aprehensión racional. Precisamente, una acción es, en sentido propio, *humana* en la medida en que se origina en esa percepción racional del fin último (racionalidad práctica). Ahora bien, el fin último del hombre es la felicidad, que no se define a partir de un bien *dominante* que excluya a los demás, sino que constituye un concepto *inclusivo* que abarca bienes propios tanto de la vida activa como de la vida contemplativa. A partir de lo dicho en el cap. anterior, es legítimo el recurso al ser del hombre para buscar concretamente el contenido de ese ideal de perfección humana. Para P. esto es lo que hace S. Tomás en I-II, 94, 2, pasaje en el cual, a través de las inclinaciones naturales, traza las grandes líneas de un proyecto de vida auténticamente inclusivo, indicando cuáles son los bienes humanos y su jerarquía.

Las consideraciones precedentes acerca de la racionalidad práctica permiten abordar la cuestión específicamente *moral*: los criterios para determinar la acción moralmente buena. En contra de Grisez, sostiene P. que I-II, 94, 2 sólo fundamenta en modo directo normas *permissivas*, los bienes que el hombre debe alcanzar según una jerarquía de importancia y de urgencia, pero no contiene normas *prohibitivas* tales que hagan ilícito un ataque directo a los bienes mencionados. También se opone a la teoría de Janssens, para quien S. Tomás define el bien moral exclusivamente a través del fin, entendido como la intención última del agente: la acción buena *simpliciter* lo es por la bondad de su objeto, fin y circunstancias a la vez; y es el objeto el que determina principalmente la ordenación racional del acto al bien humano (aunque pueda incluir, a veces, el fin y las circunstancias).¹⁷

La clave de este problema está en la distinción de diferentes niveles de descripción del objeto moral: la descripción *natural*, por el bien pre-moral que procura; la descripción *moral*, que expresa la relación del acto con el bien humano integral, con el carácter moral del sujeto (virtudes afectivas) y con el bien de la comunidad (justicia); y la descripción *moral completa*, que incluye, además de lo anterior, el fin y las circunstancias (prudencia). Como se ve claramente, no es posible separar la evaluación moral de las acciones de la teoría de las virtudes.

El cap. IV está dedicado, pues, a las virtudes afectivas. La templanza y la fortaleza son virtudes que podemos definir como contrarias al descontrol. Su justo medio se establece en relación a la condición de las per-

17. Cf. HI, 18, 10.11.

sonas (a diferencia de la justicia, cuyo justo medio es objetivo). Pero estas virtudes no consisten sólo en autocontrol: lo que diferencia una persona meramente continente de una auténticamente templada es que, en esta última, la virtud de la templanza establece una armonía entre sus pasiones, su voluntad y su razón, de manera que su afectividad *contribuye* a la realización de los actos virtuosos, mientras que el primero se limita a realizar los *actos* de la templanza *a pesar* de sus pasiones, a las cuales se esfuerza por dominar.

Pero, además, y este es un punto esencial, la definición integral de las virtudes afectivas requiere de un principio superior a la luz del cual se puedan diferenciar los casos de verdadera y falsa virtud. Estos principios son la justicia, que ordena los actos humanos al bien común, y la prudencia que los ordena al bien humano integral, estando ambos bienes en una relación de implicancia recíproca.

El cap. V se dedica, precisamente, a la justicia. A diferencia de las virtudes afectivas que ordenan las pasiones al bien del individuo, aquella ordena la voluntad hacia el bien de los otros. Ello no significa que el bien individual se subordine al bien común; por el contrario, P. muestra, a través de un estudio prolijo de los textos pertinentes, que ambos se relacionan estrechamente.¹⁸

La justicia, en cuanto procura el bien común, ofrece criterios para fundar la licitud de la pena de muerte y diferenciarla del homicidio. Ni la “razón proporcionada” ni la doctrina de los “bienes básicos” logra explicar satisfactoriamente esta distinción. En realidad, la solución de S. Tomás se apoya en dos principios: la pena de muerte es dictada y ejecutada por un agente autorizado (el Estado), y el reo ha perdido la inmunidad que la sociedad garantiza a sus ciudadanos.¹⁹ Se trata, pues, de una definición jurídica.

El mismo concepto de justicia permite individualizar las acciones intrínsecamente malas, es decir, aquellas que son siempre ilícitas, sin excepciones, como por ejemplo, la usura, el adulterio, la mentira, etc. En todos los casos se trata de una violación de normas institucionales, que siempre se traduce en un perjuicio al bien común. Siendo el principio de la justicia el respeto de la igualdad fundamental de las personas,²⁰ este tipo de ac-

18. Cf. RV, 127.

19. En el caso de la legítima defensa, la razón es otra: la inclinación natural a preservar la vida en un modo racional, es decir, compatible con el bien común.

20. Cf. II-II, 57, 1.

ciones se presentan como una violación de dicha igualdad, por lo que constituyen siempre una violación de la ley natural, entendida como ordenación racional de la comunidad.

En cuanto a la justicia distributiva, su principio también es la igualdad, pero una igualdad proporcional al mérito. El somero tratamiento que le dedica S. Tomás es una prueba de sabiduría: la determinación de las normas de la distribución requiere una compleja valoración de las circunstancias, actividad que corresponde a otra virtud, la prudencia.

El cap. VI comienza tratando la virtud de la prudencia. Mientras que la justicia dicta el fin de las virtudes afectivas ordenándolas al bien común, corresponde a la prudencia ordenar tanto la justicia como las virtudes afectivas a los fines virtuosos dictados por la *sindéresis*, y que constituyen el bien humano integral. La prudencia tiene como función, pues, determinar aquellos cursos de acción y aquellas acciones específicas que permiten encarnar la virtud en una situación concreta, dando así contenido sustancial a aquellos fines que la *sindéresis* percibe en un modo formal. Sólo una acción que proviene de la prudencia puede ser considerada propiamente racional y virtuosa.²¹

El recorrido hecho hasta este punto permite poner en evidencia por qué las virtudes cardinales o principales reciben ese nombre: constituyen los cuatro modos fundamentales de obrar según la razón; subsumen las demás virtudes (en cuanto virtudes generales); y, finalmente, están referidas a materias fundamentales. Las cuatro son necesarias para alcanzar nuestro fin, ya que constituyen una condición indispensable para la unificación de nuestra personalidad.

Esto último no se logra, sin embargo, sin el concurso de las virtudes teologales y en especial la caridad. Ellas nos ordenan directamente a la unión personal con Dios, y nos permiten así superar los conflictos entre los bienes particulares a los que tienden las virtudes cardinales, dando unidad interior no sólo a los individuos sino también a las comunidades (caridad como amistad).

El cap. VII cierra la obra sintetizando lo que, a juicio de P., constituye el significado permanente de la doctrina de S. Tomás. En primer lugar, su visión metafísica es capaz de dar una base a la ley natural, asumiendo sin quebrarse el desafío de las ciencias. Su modo de formular la relación entre el bien individual y el bien común ilumina la dimensión social

21. Cf. *II-I*, 63,1; *II-II*, 47, 5 ad 1.

de la persona humana, y permite el diálogo con corrientes modernas que se interesan en los condicionamientos sociales del individuo, como el “pragmatismo americano”. Finalmente, en cuanto a la relación entre el bien humano y la creación, la doctrina tomista funda la legitimidad del uso de la creación en beneficio de todos, y a su vez, permite sostener la bondad propia de las criaturas con el consiguiente deber de respetarlas.

Esta obra excepcional nos muestra cómo la postulación de una base metafísica para la moral no es un ideal trasnochado, ni está en contraste con la nueva visión del mundo aportada por las ciencias. Una teoría metafísica del bien en general y del bien humano integral en particular, incluyendo la relación entre bien individual, común y universal, constituye una *necesidad*, si se desea restablecer el diálogo entre las diferentes corrientes de la teología moral y dotar a esta disciplina de una base firme para la superación de sus dificultades actuales.

Otro gran mérito de esta obra es su tratamiento del tema de la virtud. Las virtudes no se describen sólo por los actos que le son propios, y en particular, las virtudes afectivas no se reducen a los *actos* de auto-control (diferencia entre el casto y el meramente continente) sino que consisten en un orden específico en las *pasiones*. Además, para la descripción moral adecuada de las mismas y de sus actos, es indispensable el recurso a la justicia y a la prudencia, y por lo tanto, la consideración de la ordenación racional del bien individual al bien común y al bien humano integral. Esto puede contribuir a superar una visión ampliamente extendida, según la cual las virtudes afectivas son cuestiones puramente individuales sin conexión con el bien común. Además, es clara la relevancia *normativa* de esta afirmación en relación a los actos particulares, como muestra P. al referirse a los actos intrínsecamente malos.²²

Comenzando por este último tema señalamos, sin embargo, algunos aspectos de menor solidez. Que la usura, el adulterio, la mentira o el homicidio sean actos intrínsecamente malos es algo que ningún moralista pondría seriamente en duda. La discusión en curso refiere más bien a *cuándo* un préstamo es usurario, o una relación es adúltera, o una falsa declaración constituye una mentira, o el quitar la vida, un homicidio. En este último caso, la afirmación de P. según la cual la licitud de la pena de muerte en la Suma Teológica se justifica por el hecho de que la ejecuta un

22. Cf. RV, 141-152, donde demuestra la relevancia de las consideraciones jurídico-institucionales, aun en relación a ciertos actos contra la templanza (también, *Ibid.*, 131-132).

agente autorizado, y la víctima ha perdido su carácter de inocente, contiene una clara petición de principios.²³ Ninguna de estas condiciones *funda* la licitud de la pena de muerte sino que la *presupone*: sólo *si* es lícito privar del derecho a la vida a un miembro de la sociedad se justificará el retiro de esta garantía y la ejecución de la pena capital por la autoridad competente.

P. ilustra la visión tomista acerca de los actos intrínsecamente malos con un ejemplo que parece contradecir al proporcionalismo: ¿Puede un transeúnte que presencia un accidente de auto matar a una mujer que queda atrapada sin remedio entre los restos ardientes, si es el único modo de evitarle el sufrimiento de esa muerte terrible?²⁴ Su respuesta es *no*, por el peligro que implica reconocer a un particular semejante capacidad de decisión, que podría ser ejercitada en casos menos claros. La solución es opinable, pero lo importante es que se trata de una argumentación por las *consecuencias*, basada en el peligro común, la cual es claramente proporcionalista;²⁵ como lo es también de modo general, la posición de P. que funda la existencia de actos intrínsecamente malos en el *daño* que los mismos causan al bien común.²⁶

Ello muestra, en nuestra opinión, que la argumentación por las consecuencias no es necesariamente anti-metafísica. El análisis de su significado y alcance incluye, sin embargo, aspectos lógico-formales específicos de la ética normativa. Una teoría general del bien, una concepción del bien humano integral y una teoría de la virtud, aportan sólo orientaciones generales, importantes pero no *suficientes* para afrontar los problemas normativos concretos.²⁷ Reconocer la especificidad de la ética normativa es también un modo de favorecer el diálogo entre las diferentes visiones metaéticas.

Con todo, *The Recovery of Virtue* logra su cometido. Si a ello sumamos el tono respetuoso y la articulación diáfana y sistemática su reflexión, no puede sorprender el hecho de que esta obra se haya convertido en una referencia obligada en el ámbito de la teología moral fundamental.

23. Cf. RV, 129.

24. RV, 142.

25. Cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Milano, San Paolo, 1997³, 336-337.

26. Cf. P. KNAUER, "Fundamentelethik: Teleologische als Deontologische Normenbegründung", *ThPh* 3 (1980), 325, en que define el mal moral como la producción injustificada de un daño pre-moral.

27. Sobre la autonomía de la ética normativa en relación a la meta-ética, puede consultarse: S. PRIVITERA, "Epistemología moral" en F. Compagnoni- G. Piana - S. Privitera, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 551-578.

3. La corrección

El esfuerzo de Porter por demostrar la relevancia normativa de la virtud, y evitar que la misma quede encerrada en el ámbito puramente formal de la bondad, es compartido a su manera por J. Keenan (en adelante K.), quien en su obra *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*,²⁸ retoma su tesis de doctorado²⁹ con el propósito de estudiar la relación entre la doctrina moral de la *Suma Teológica* y la distinción contemporánea entre bondad y corrección. Esta última, si bien no está explicitada en la *Suma*, estaría implícitamente contenida en la distinción entre la caridad y la razón. Ahora bien, partiendo de esta afirmación, sostiene K. que, contra la convicción ampliamente difundida entre los moralistas que vinculan la bondad a la persona y la corrección a los actos, S. Tomás habría situado en el ámbito de la corrección no sólo los actos exteriores sino también la intención, los fines y las virtudes. El espacio consagrado a la bondad moral en la *Secunda Pars* sería, en cambio, llamativamente limitado.

El primer capítulo hace un poco de historia sobre la distinción entre bondad y corrección. Tanto para S. Tomás como para los manualistas, la bondad es una descripción del *acto*. En consecuencia, quien realiza un acto incorrecto con conciencia errónea no puede ser considerado “bueno”, sino excusado o no imputable. Kant, por el contrario, considera la bondad como una cualidad de la *persona*, la buena voluntad que puede estar presente o no en el cumplimiento del deber. Sin embargo, tampoco él se plantea la posibilidad de una persona buena que realice un acto incorrecto.

Los conceptos de bondad y corrección como descripción de la persona y de los actos respectivamente, son definidos expresamente por G. E. Moore, y desarrollados ulteriormente por B. Schüller para convertirlos en una distinción fundacional de la teología moral: personas buenas y malas pueden realizar actos correctos e incorrectos. La bondad es antecedente a la corrección y consiste en tender (*strive*) en la medida de las propias posibilidades a realizar actividad correcta. La corrección, en cambio, se refiere al orden debido tanto de la interioridad de la persona como de sus actos.

De aquí se siguen conclusiones llamativas. Las virtudes, como recto orden de la voluntad y las pasiones en determinados ámbitos de la vida mo-

28. J. F. KEENAN, SJ, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington Georgetown, University Press, 1992.

29. J. F. KEENAN, SJ, *Being Good and Doing the Right in Saint Thomas's Summa Theologiae*, Roma, PUG, 1988, bajo la guía de J. Fuchs.

ral, pertenecen a la corrección moral: nada dicen en sí mismas acerca de si la persona está tendiendo o no a la corrección según sus posibilidades. Es posible, pues, que una persona mala posea las cuatro virtudes cardinales: que sea justa, valiente, moderada, o en sentido inverso, que un codicioso sea bueno.³⁰ Lo que, en cambio, determina su bondad es la (inobservable) presencia de la caridad, que, a través del esfuerzo por obrar correctamente, busca la unión con Dios, aunque distintos condicionamientos impidan al sujeto plasmarla en un carácter y una conducta efectivamente correctos. Es preciso, en consecuencia, distinguir la *motivación* de la *intención*: la primera se refiere a la existencia o no de caridad en el sujeto y define el concepto de bondad; la segunda es el movimiento de la voluntad hacia el fin próximo del acto y corresponde al ámbito de la corrección.

Los capítulos segundo y tercero describen la evolución de la psicología moral de S. Tomás. Antes de la redacción de la IIa *Pars*, el mismo carece de una noción clara de la autonomía de la voluntad: ella es presentada como una potencia exclusivamente pasiva que es movida por la razón a través de la presentación de un objeto que atrae la voluntad como *causa final*. Ello llevaría lógicamente a la conclusión de que la voluntad depende totalmente de la razón y de que el pecado es, en el fondo, un error. Un vuelco radical en esta posición se habría producido a partir del *De Malo* 6, y luego, más desarrollado, en I-II, q.9. En esta última, S. Tomás sostiene que sólo Dios es causa final de la voluntad *quantum ad exercitium*³¹ y por lo tanto, la única causa de su movimiento. El objeto ya no será causa final sino simple *causa formal*, aquella que confiere su contenido o especie al acto de la voluntad (*voluntas quantum ad specificacionem*). Así, la voluntad no es movida por el intelecto sino que, al querer el fin, se mueve a sí misma *quantum ad exercitium* a la búsqueda de los medios. En una palabra, la voluntad es *autónoma*.

Salvo el fin último que existe *a priori* en la voluntad, los demás fines son introducidos *a posteriori* y no son otra cosa que objetos aceptados por la voluntad, y a los cuales ordena la búsqueda de otros objetos, los medios. Ahora bien, K. afirma que el fin último es el único fundamento de la motivación, de la bondad, mientras que los fines ulteriores, en cuanto objetos, no mueven la voluntad por sí mismos y pertenecen al orden de la especificación, la corrección. Extrañamente para K., S. Tomás, luego de haber distinguido en la voluntad el orden del ejercicio, vinculado al fin

30. Cf. *Goodness and Rightness* (en adelante, GR), 10-15.

31. Cf. II, 9, 6c.

último, del orden de la especificación o corrección vinculado a los objetos, deja de lado lo primero para dedicarse exclusivamente a lo segundo. De haber desarrollado su noción de primer *exercitium*³² hubiera llegado al concepto de bondad moral.

El capítulo cuarto analiza el tratamiento del orden de la especificación en la Suma. Para S. Tomás, en las acciones humanas el bien y el mal se predicán por referencia a la razón,³³ o lo que es equivalente, por referencia al objeto que la razón presenta. Este último es, ante todo, el objeto del acto interior, es decir, el objeto *formal* (en contraposición al objeto material del acto exterior), el cual, en cuanto aceptado por la voluntad, es el fin próximo. Para S. Tomás, cuando dicho objeto o fin es correcto, la voluntad es buena.³⁴ Siendo la razón la fuente original del objeto y la medida de su inteligibilidad, en este orden el bien o el mal (en términos de K., la corrección o incorrección) son medidos por la adecuación a la norma de la razón, y no por referencia al fin último de la voluntad.

Precisando el concepto del objeto formal que especifica la voluntad, S. Tomás señala que éste no es la *materia ex qua*, es decir la materia exterior, sino la *materia circa quam*, el objeto tal cual es concebido y aceptado como principio de acción. A su vez, siendo el acto moral principalmente inmanente, el objeto de la intención se relaciona con el objeto en cuanto realizado en el acto exterior como la forma a la materia. Ahora bien, entre ambos no hay una relación necesaria: no siempre realizamos efectivamente lo mismo que intentamos; de todos modos, la inteligibilidad del acto estará dada siempre por el objeto del acto interior. Ello significa que el “lugar” de la moralidad es fijado por Tomás, no en el acto exterior ni tampoco en la tendencia al fin último, sino en el objeto formal o fin próximo de la intención, y, por lo tanto, en el ámbito de la corrección moral.³⁵

32. Por contraposición al segundo *exercitium*, la práctica de las virtudes, cf. GR, 55.

33. Cf. II, 18, 5c.

34. Cf. I, 94, 1, ad2: “bona voluntas est ordinata voluntas”; también, II, 19, 3, ob2.

35. Diversos autores contemporáneos, descuidando este punto, habrían interpretado la doctrina tomasiana sobre la intención como referida a la bondad moral (cf. L. JANSSENS, “St. Thomas and the Question of Proportionality”, *Louvain Studies* 9 [1982] 40). Para S. Tomás, la descripción moral de la intención y del acto exterior es la misma: su referencia al objeto, es decir, su corrección. Es importante notar que la discusión actual entre proporcionalistas y deontologistas parece pasar por alto que el objeto que da especie al acto moral es el objeto formal del acto interior, o para decirlo de otro modo, el carácter inmanente del acto moral. El objeto para S. Tomás no está referido en primer lugar al orden de la naturaleza o a la producción de valores en el mundo, sino al agente, procurándole más o menos corrección a él mismo, y a través de él, a sus actos.

El capítulo quinto, consagrado a las virtudes morales, muestra cómo también ellas se especifican por su *materia circa quam*, por su objeto o fin próximo, determinado por la prudencia. Por ello, dichas virtudes son adquiridas a través de actos conforme a la razón. Las virtudes teologales, en cambio, están referidas al fin último y sólo se adquieren por gracia divina. La única virtud a través de la cual se alcanza inmediatamente el fin último es la caridad, siendo ella *el único principio de la bondad de nuestros actos*. En consecuencia, al excluir del tratamiento de las virtudes morales el tema del fin último y de la caridad, S. Tomás mantiene las primeras en el ámbito de la corrección moral.

La perfección que nos procura la caridad es perfección *esencial*, y consiste en la unión con Dios; la que nos procuran las virtudes morales es perfección sólo en un sentido análogo. Esta distinción es fundamental: la perfección esencial excluye toda motivación inmoral; la perfección de las virtudes morales, en cambio, puede coexistir con el amor o el egoísmo. No podemos, pues, imaginar estas dos perfecciones como alineadas en una continuidad: la caridad y la razón constituyen dos medidas diferentes, y todas nuestras acciones están sujetas a ambas medidas.³⁶ Ello supone una implícita distinción entre corrección y motivación; sin embargo, al carecer de un concepto de bondad distinto del de corrección, Tomás no puede llamar “bueno” a quien obra con conciencia errónea, ya que a su acto falta la perfección debida.

Para K. el tratamiento del tema de la virtud desde la perspectiva de la corrección es de gran relevancia: gracias a ella la virtud deja de ser una mera exhortación a ser buenos y comienza a ser considerada en la teología moral contemporánea como guía de la conducta correcta.³⁷

El capítulo sexto se dedica al estudio de la caridad. Entre las pasiones, el amor es la primera, más específicamente, el amor *de amistad*, que permanece en el objeto, y que funda el amor *de concupiscencia* que ama en función del sujeto. Para S. Tomás, la persona será buena o mala según el objeto que ame en último término como “amigo”. El amor se sigue manteniendo en la esfera de la corrección.

La perspectiva cambia, sin embargo, al tratar la caridad: allí, por primera vez, S. Tomás presenta una descripción de la voluntad que tiende al fin último y antecede a toda especificación, es decir, una descripción de la motivación. La caridad produce de un modo *inmediato* la unión con

36. Cf. II-II, 17, 1c.

37. Cf. GR, 110.

Dios. Por esta razón no necesita ni puede ser perfeccionada por otra virtud. Las virtudes morales, en cambio, son constituidas tales por la prudencia, y necesitan de la caridad para ser transformadas en virtudes perfectas.³⁸ ¿En qué consiste la perfección que aporta la caridad a las virtudes morales? La caridad es forma de las virtudes no en el sentido de que sea parte de su esencia, sino en tanto las ordena al fin último; es su causa *final*, no su causa formal, y ejerce su influencia sobre las virtudes comandando sus actos, sin aportar normas específicas. Ello se debe a que la caridad no es medida por la razón, no existe para ella un justo medio: la única medida de la caridad es Dios, que debe ser amado sin medida, tendiendo con todas las propias fuerzas. La caridad entendida como unión con Dios es, en la Suma, la única descripción de la motivación.³⁹ Llega K., pues, a la conclusión de que la distinción entre corrección y bondad no es distinción entre acto y persona sino entre razón y corazón.

Como hemos dicho, en su tratado acerca de la caridad S. Tomás sostiene que el acto moral está sometido a dos medidas: la razón y la caridad. El séptimo y último capítulo del libro nos muestra que dicha distinción no es aplicada por S. Tomás a su teología moral, es decir, no funda dos descripciones morales distintas. Ello queda de manifiesto en el tratado del pecado. Para S. Tomás, el pecado es un acto desordenado: de la aceptación de un objeto incorrecto, infiere el desorden de la voluntad, pero no llega a preguntarse por la causa de dicho desorden (la motivación). A diferencia del tratado de la caridad, el del pecado permanece en el orden de la corrección. K., por el contrario, considera que el pecado tiene su raíz en la mala motivación, y que la incorrección del acto le es sólo incidental: el pecado es, para K., antecedente a la acción: somos pecadores por no tender hacia el fin último según nuestras fuerzas; lo que hagamos en razón de esta motivación, sea correcto o no, es pecaminoso.⁴⁰

El tratamiento del pecado mortal, como aquel que conlleva la pérdida de la caridad a través de los objetos “contrarios” a la misma, resulta cu-

38. La caridad, entendida como don de Dios, es la fuente última de *corrección* para la prudencia y, a través de ella, para las virtudes morales, en cuanto las orienta al fin último; dicho don hace posible la caridad como esfuerzo personal en búsqueda de la mayor unión con Dios, que es propiamente la *motivación* a la cual hacemos aquí referencia. Cf. GR, 139.

39. No se puede decir lo mismo del amor al prójimo, que podría tener lugar por motivos ajenos a la caridad. Cf. GR, 136 y II-II, 19, 6c.

40. Tardíamente, S. Tomás elabora una noción de malicia que se acerca a la de mala motivación (cf. III, 90, 2, ad4), pero se diferencia de ella en que es siempre dependiente de la aceptación de un objeto incorrecto, cf. GR, 155.

rioso a juicio de K., ya que, salvo contadas excepciones, para S. Tomás la caridad obra sobre las virtudes formalmente, comandando sus actos y no determinando sus objetos. Concluye K. que la metodología utilizada por S. Tomás en el tratado del pecado es contraria a la utilizada en el tratado de la caridad.⁴¹

Finalmente, analizando el caso de las parteras hebreas que mienten al faraón para salvar a los recién nacidos de su pueblo, por primera vez S. Tomás asocia la buena motivación a un acto incorrecto.⁴² Esto se acerca ya mucho a la distinción entre bondad y corrección (según las interpreta K.), aunque se trata todavía de una distinción entre carácter y acción, y no dos medidas de la acción misma. ¿Por qué no decir, se pregunta K., que el acto es *bueno* en virtud de su motivación? ¿Y por qué no puede ser referido a Dios pese a su incorrección? ¿No podemos ofrecer a Dios, con buena motivación, aun nuestros actos y aspectos personales desordenados?⁴³

El rastreo que hace K. de categorías morales contemporáneas en la obra de S. Tomás no cae en el riesgo del concordismo fácil. Entre las contribuciones más importantes de GR, se cuenta la de describir la bondad y la corrección en un lenguaje científico claro y avalado por un uso secular, como es el de la *Suma Teológica*. Uno de los frutos de este esfuerzo es la recuperación de la teoría de la virtud para el ámbito de la corrección moral, lo que permite volver a considerar las virtudes como guías de acción.

A nuestro juicio, sin embargo, hay aspectos que resultan cuestionables. En apoyo de su teoría K. presenta personalidades morales poco verosímiles. Una persona podría ser mala y poseer todas las virtudes cardinales, es decir, la totalidad del organismo virtuoso, aunque sin caridad. Por el contrario, una persona podría ser buena y, al mismo tiempo, codiciosa y egoísta. ¿Puede concebirse la motivación de un modo tan “formal” e independiente de la corrección? Si por virtud entendemos (en contra de la concepción tomasiana) la disposición estable de realizar ciertos actos conformes a la ley moral, es posible que sí; pero no si entendemos la virtud como una regulación inherente a las pasiones que determina creativamente no sólo el acto, sino su calidad interior, el *modo* en que se realiza.⁴⁴ Y desde esta

41. Quizás la diferencia se deba a que, la caridad como búsqueda de la unión con Dios, no puede tener como contrario una mala voluntad que busque la menor unión con Dios, es decir, que busque directamente el mal. Cf. GR, 181.

42. Cf. I-II, 110, 4, ob4; 4c. y ad 4.

43. Cf. GR, 173. 182.

44. Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Paris, Téqui, 1978 (reimpr.), 149-150; G. AB-BA, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, LAS, 1995, 227.

perspectiva, la bondad es orden y generadora de orden mientras que la mala voluntad es desorden y generadora de desorden. Una persona buena puede tener enorme dificultad para alcanzar la virtud y puede de hecho no alcanzarla nunca; pero lo contrario no es posible: una persona mala no puede alcanzar ninguna verdadera virtud, sino sólo fragmentarias apariencias de virtud (realización de actos exteriores y genéricamente virtuosos). Es cierto, además, que una persona no es más buena que otra por el solo hecho de ser más virtuosa, pero *en una misma persona* el crecimiento en la virtud revela un crecimiento en la bondad.

La relación entre las categorías de bondad y corrección, cuando son aplicadas a los actos, es distinta, pues, a la que tienen cuando son aplicadas a las virtudes, por el hecho de que éstas últimas están más cerca del centro de la persona.

Quizás se deba atribuir la separación tan tajante entre bondad y corrección, motivación y especificación, a una concepción discutible del acto moral: el movimiento de la voluntad hacia el fin último es antecedente al movimiento de la voluntad hacia su objeto sólo en un sentido *esencial*, no cronológico.⁴⁵ La voluntad tiende al fin último no antes sino *en* su tendencia al objeto; por eso la especificación no es extrínseca a la motivación sino que contribuye a su gestación. Por otro lado, la motivación no puede confundirse con la tendencia hacia el fin último, que es natural; la motivación recibe su calidad moral por su tendencia a los diversos objetos, considerados en relación al fin último. En concreto: es cierto que el asesino es malo antes de matar, pero ello es así porque ya antes ha consentido en un objeto malo (el deseo o la perpetración de anteriores homicidios), y aun así, cuando vuelva a matar, será asesino en un modo nuevo, su motivación se habrá profundizado.

A pesar de los reparos que puedan despertar algunas afirmaciones, estamos sin duda ante una obra interesante, que con cada página nos enriquece y nos provoca a la reflexión.

45. Cf. S. PINCKAERS, "La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas", *RThom* 55 (1955) 393-412.

4. Reflexiones conclusivas

Las tres obras que hemos comentado constituyen agudos estudios referidos al amor, la virtud y la corrección, respectivamente. La pregunta que se impone al cabo de este recorrido es la siguiente: ¿Cómo se vinculan estos conceptos entre sí? Como hemos visto ya, Vacek afirma que el amor puede exigir conductas contrarias a la virtud. Keenan, sin llegar tan lejos, sostiene que en una persona la presencia del amor (caridad), y por consiguiente, de la bondad moral, es compatible con la ausencia de virtud. Es cierto que estas afirmaciones plantean problemas distintos, ya que la de Vacek parece implicar que el amor permite percibir cierta corrección moral superior a la de la misma virtud; mientras que Keenan afirma que el amor es sólo fuente directa de bondad moral, no de corrección. Sin embargo, el comentario de este último al caso de las parteras hebreas se acerca sugestivamente a la posición de Vacek. Ambos autores, en este tema, parecen influidos por la idea protestante, por demás objetable, de que puede a veces existir un “deber de contravenir el deber”.⁴⁶

Pero lo más significativo es que *ambos parecen comprender el amor como un afecto puramente espiritual*, que existe ya al margen de las pasiones humanas, y por lo tanto, al margen del ámbito de la virtud, y que luego se expresa en el hombre en modos que pueden ser ajenos a la virtud, al recto orden de las pasiones, e incluso contrarios a ella. Es cierto que Keenan insiste en que la caridad procura la corrección, pero ni el logro ni el fracaso de este propósito la comprometen.

Entiendo que en este punto se manifiesta un cierto *dualismo antropológico*. Y la raíz del mismo, o quizás su consecuencia, es *un defectuoso concepto de razón práctica*. En efecto, la percepción del bien se da siempre a través de la razón práctica, y ésta percibe dicho bien no como algo preexistente, que conoce de un modo teórico, y que luego manda realizar. La razón práctica percibe como buenos todos aquellos bienes a los que las pasiones del hombre naturalmente tienden como fines propios, integrándolos en el bien de la persona, como fines debidos. Tal es la naturaleza originaria del conocimiento práctico, en el cual las pasiones cumplen una función indispensable. A su vez, una vez ordenadas por la razón, las mismas serán asimismo guías de la actividad prudencial.

46. Sobre este tema, se pueden leer las acertadas observaciones de B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, cap. 18.

Un amor espiritual al bien o a Dios al margen de la razón, las pasiones, la virtud, no es posible. Es cierto que, accidentalmente, por error u otros impedimentos de la razón o de la voluntad, alguien puede hacer algo diferente a lo que se propone, pero en la medida en que esto es así, dichos actos quedan fuera de la consideración moral. No se puede construir una teoría de la ética sobre una base tan exigua. Nada justifica el recurso a una “doble regla” de los actos, que Keenan atribuye a Santo Tomás.

Estas consideraciones muestran el acierto de Porter al procurar “recuperar” la virtud a partir de sus fundamentos metafísicos. Pero dicho fundamento no debe buscarse en una naturaleza humana *previa* a la actividad de la razón práctica, por el hecho de que la naturaleza humana *incluye* esencialmente a esta última. La ética no viene después de la antropología, sino que existe entre ambas una estrecha relación recíproca. En otras palabras, no es del todo correcto decir que a partir del ser del hombre se conoce su deber, porque el deber también permite conocer su verdadero ser. Por ello, una ética de la virtud capaz de responder a las dificultades presentes tiene que redescubrir los *fundamentos antropológicos* de este concepto, y la metafísica del acto moral que de allí se sigue.⁴⁷

Por último hay que rescatar tanto en Keenan como en Porter la afirmación de que la virtud moral no es un tema confinado a la parénesis, sino que tiene relevancia normativa para determinar la corrección de las acciones.

Es de desear que la renovación del interés por la virtud, y en particular el estudio pensamiento tomista sobre este tema, se sigan desarrollando y profundizando. Esta doctrina puede librar a la teología moral contemporánea de muchas de sus aporías, e integrar sus logros parciales dentro de un conjunto armónico, dotado de la solidez que sólo le puede procurar una adecuada fundamentación metafísica.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

17-10-2002

47. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, Navarra, EUNSA, 2000, 44-73.

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ

“CULTURA” E “INCULTURACIÓN” EN JUAN PABLO II

Con particular referencia al contexto latinoamericano
y a la vida consagrada¹

RESUMEN

Reelaborando algunos puntos de su tesis doctoral, que llevaba por título “Hacia una más plena inculturación de la vida religiosa betharramita en América Latina”, el autor sistematiza los textos más significativos de Juan Pablo II referentes a *cultura e inculturación*, guardando una particular preocupación por mencionar los que hacen referencia más explícita a América Latina y a la vida consagrada. Con un estilo sintético, busca describir las principales líneas articuladoras del pensamiento pontificio, evitando al máximo sus propios comentarios y juicios valorativos.

Palabras clave: Juan Pablo II, cultura, inculturación, América Latina.

ABSTRACT

Reexamining his dissertation “Towards a better inculturation of Betharramite Religious Life in Latin America” the author introduces John Paul II’s most significant texts on culture and inculturation. He pays special attention to those texts on Latin America and consecrate life. His aim is to describe the Pope’s thought main structure.

Key words: John Paul II, culture, inculturation, Latin America.

1. El presente artículo es una reelaboración de los capítulos II y VII (parte) de mi tesis doctoral (inédita), que lleva por título: “Hacia una más plena inculturación de la vida religiosa betharramita en América Latina”, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1998.

En el marco de la permanente preocupación de Juan Pablo II por acercar la misión de la Iglesia al “hombre concreto, histórico y real” (cf. RH 13-14) y así favorecer su encuentro y familiaridad con la persona de Jesucristo (cf RH 10), la reflexión cultural² adquiere en cierto modo un talante transversal a lo largo de todo su prolífero magisterio.³

La intención del presente artículo es ofrecer al respecto una visión de conjunto con carácter sintético. En ella procuraré resaltar la articulación intrínseca de los diferentes aspectos con que el Papa aborda la cuestión, reduciendo al máximo mis comentarios. Me detendré primero en lo que se podría denominar *concepto* y *dinamismo* de la cultura; abordaré luego el significado y alcance de la inculturación; consideraré de un modo particular los textos contextuados en América Latina (dado nuestro natural interés regional) y los que afectan a la vida consagrada (ya que, por la movilidad de sus miembros, la temática reviste en ella una particular importancia).

2. Sobre el tema “Cultura”, en el contexto de los desafíos de la evangelización, cf. M. DO C. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturacão da fe*, São Paulo, Loyola, 1986; H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Louvain-la-Neuve, Desclee-Tournai, 1992; *Il contributo del Concilio alla cultura*, en LATOURELLE (org.), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87, II*. Roma, Citadella, 1987, 1435ss. P. CAUSSAT, *De l'identité culturelle. Mythe ou réalité*, Paris, Desclee de Brouwer, 1989. CELAM, “Teología de la Cultura”, *Documentos Celam* 85, Quito, 1989. C. GEFRE, (ed.), *Theologie et Choc des Cultures*, Paris, Cerf, 1984; R. GUARDINI, *Christianisme et culture*, Paris, Casterman, 1967; “Pensamiento sobre la relación entre cristianismo y cultura”, en *Cristianismo y sociedad*. Salamanca, Sígueme, 1982, 129ss. S. MONTECINO, “Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo/género”, *Persona y Sociedad* IV: 1 (1990), 45. A. MOSER, “Moral e cultura: entre o dialogo e o etnocentrismo”, en AAVV, *Teología moral e Cultura*, Aparecida, Santuario, 1992; P. POPESCU, *Cultura y Libertad*, Buenos Aires, Euthymia, 1990. P. RICOEUR, “Civilización universal y culturas nacionales”, en *Ética y cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 43ss.; P. SUESS, “Cultura e Religião”, en *REB* 196 (1989), 778; *Culturas e Evangelização*, São Paulo, Loyola, 1991; AAVV, “Evangelho e culturas”, en *Estudios Bíblicos* 41, Petropolis, Vozes e São Leopoldo, 1994.

3. Para una visión de conjunto sobre el magisterio de Juan Pablo II, cf. mi artículo “Semblanza del magisterio teológico-pastoral de Juan Pablo II”, en *Pastores* 23 (2002), 51-62.

1. Concepto y dinamismo de la “cultura”⁴

1.1 Aproximación filosófica

Según el Papa, “la cultura es aquello por lo que el hombre, en tanto hombre, deviene más hombre, «es» más, accede más al «ser»”.⁵ Traza así una clara diferenciación entre el *ser* y *tener* del hombre: mientras el primero se vincula al desarrollo y realización de sus capacidades, el segundo es “no sólo secundario, sino enteramente relativo”.

Inscrita en el orden del “ser” del hombre, el fin de la cultura “es darle [...] una perfección, un desarrollo de sus posibilidades naturales”.⁶ En efecto, “la persona humana [...] no podrá desarrollarse plenamente, tanto a nivel individual como social, sino a través de la cultura”.⁷ De este modo, la cultura no es algo accidental al hombre, sino que el desarrollo de ésta es intrínseco a su naturaleza. “La cultura le permite al hombre respetar a sus semejantes, ocupar mejor su tiempo libre, trabajar con un sentido más humano, disfrutar de la belleza y amar a su Creador”.⁸

Por eso, el hombre es un ser cultural; es a través de ella que deviene plenamente hombre, en un proceso histórico que va desarrollando a lo largo de su vida. Así, la cultura “caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad y el lenguaje”.⁹

4. Para el tema “cultura en Juan Pablo II”, cf. CONSEJO CATÓLICO PARA LA CULTURA (PERÚ), *El Evangelio y la cultura en las palabras de Juan Pablo II*, Lima, 1991; G. DOIG KLINGE, *Juan Pablo II y la cultura en América Latina*, Bogotá, CELAM / SEPAC, Serie Fe y Cultura 9, 1991; J. TORRE HERNÁIZ, “El problema de una cultura cristiana en los escritos de Juan Pablo II”, en *Excerpta XVII*, Pamplona, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1990, 330ss. Utilizaré de modo específico la siguiente bibliografía: “Discurso a la UNESCO”, en *Insegn.* III (1980) 1, 1636 [=DiscUn]; “Discurso en la Universidad de Coimbra”, en *Insegn* V (1982) 2, 1694ss [=DiscUC]; “Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura”, en *L'Oss.Rom.* (Esp), 20/5/82, 391ss.; “Mensaje al Director General de la UNESCO”, en *DocCat* 1836 (1982), 804ss.; “A los Obispos de Mozambique en visita «ad limina»”, en: *DocCat* 1838 (1982), 916ss.; “Al Consejo Pontificio para la Cultura”, en *L'Oss.Rom.* (Esp), 13/1/86, 145ss.; “Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires) [=BsAs]”, en *DocCat* 1940 (1987), 537ss.; “Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay)”, en *DocCat* 1963 (1988), 538; “Discurso a la Conferencia Episcopal Uruguaya”, en *DocCat* 1963 (1988), 544; “A la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura”, en *L'OssRom* (Fr.), 15/3/97; Carta Apostólica “Caminos del Evangelio” a los religiosos y religiosas de América Latina (1990) [=CE].

5. *Discurso a la UNESCO*.

6. *BsAs*.

7. *DiscUC* 2.

8. *BsAs*.

9. *Ibid.*, 3.

El Papa subraya también la dimensión histórica, comunitaria y “popular” de la cultura cuando afirma que el hombre “no es sólo artesano de la cultura sino también su destinatario. En las dos acepciones fundamentales de formación del individuo y de formas espirituales de la sociedad, la cultura tiene por objeto la realización de la persona en todas sus dimensiones, en todas sus capacidades”, y que así entendida, “la cultura engloba la totalidad de la vida de un pueblo, el conjunto de valores que lo animan y que, participados por todos los ciudadanos, lo reúnen sobre el fundamento de una misma «consciencia personal y colectiva» (EN 18)” (*DiscUC* 3).

Pasa de este modo de un sentido “humanista clásico” de cultura a otro “antropológico-cultural” moderno –el cual incluye elementos sociológicos y etnológicos. Conforme esta segunda acepción la cultura tiene no solamente una dimensión individual, sino también comunitaria y social; ya que “es el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, de su libertad y de su creatividad, el testimonio de su caminar histórico” (ChL 44). Implica “su modo propio de concebir los valores y antivalores, sus creaciones, sus modos de establecer relaciones, de trabajar, de celebrar la vida”.¹⁰ Por otra parte, este patrimonio de cada pueblo se va enriqueciendo a lo largo del tiempo a través de “múltiples contactos” (cf. *DiscUC* 2) con otros pueblos.

Así, “la verdadera cultura es instrumento de acercamiento y participación, de comprensión y solidaridad”.¹¹ Los valores de universalidad “permiten a las culturas particulares comunicarse entre ellas y enriquecerse mutuamente”. De allí que “una cultura sin valores universales no es una verdadera cultura”.¹² De este modo, el Pontífice desarrolla un sentido universal de cultura, el cual involucra a todos los pueblos con sus riquezas específicas. Los dones de cada una de las culturas particulares contribuyen al desarrollo y crecimiento de las otras, favoreciendo un intercambio que huele a incoación escatológica del Reino.

En esta línea, cultura “implica también, en su apertura a la totalidad de la existencia, la disponibilidad para el diálogo con Dios, bajo las diversas formas que se puede expresar la relación con la trascendencia”.¹³ Esta dimensión religiosa de la cultura presenta en América Latina “un fuerte arraigo cristiano que aquí, en Argentina, ha asumido una diversidad par-

10. Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay).

11. *BsAs*, 2.

12. *Ibid.*, 4.

13. Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay).

ricular, favorecida por el encuentro de diversas razas y pueblos, especialmente europeos. A todo esto se añade el dinamismo y vigor de una nación joven y creativa".¹⁴

En el trasfondo del pensamiento pontificio, se descubre el influjo de GS 53, donde aparecen como elementos constitutivos de la cultura: 1) desarrollo humano integral; 2) modo de relación con el mundo; 3) humanización de las relaciones humanas a todo nivel; 4) proyección histórico-social; 5) apertura a la trascendencia.

1.2 Contextualización teológico-pastoral

1.2.1 El Evangelio y la/s cultura/s

Dice el Papa que "al proponer su ideal de humanidad, la Iglesia no pretende negar la autonomía de la cultura", al contrario, que "tiene hacia ella el más grande respeto, como ella tiene el más grande respeto por el hombre". No obstante –continúa– "la historia nos enseña que el hombre, lo mismo que la cultura que construye, puede abusar de la autonomía a la cual tiene derecho. La cultura, lo mismo que su artífice, puede caer en la tentación de reivindicar para ella misma una independencia absoluta ante Dios. Puede incluso volverse contra él. Para nosotros, que tenemos la dicha de creer en Dios, esto no se hace sin perjuicios" (*DiscUC* 5).

De esta manera, el Pontífice evita caer en dos tentaciones extremas: 1) la de promover un modelo de cristiandad que tiende a "esclavizar" la cultura respecto al Evangelio, restando sentido de trascendencia a éste y limitando el libre desarrollo y autonomía de aquélla. Esto equivaldría a un "monofisismo cultural"; 2) la de pensar Evangelio-cultura como incompatibles o heterónomos, siguiendo el modelo propio de la Ilustración que veía en aquél un promotor de "oscurecimiento" cultural; lo cual restaría trascendencia a la cultura y reduciría la vivencia evangélica a las esferas de la conciencia personal. Esto equivaldría a un "nestorianismo cultural".¹⁵

14. BsAs. Torre Hernaiz afirma que, para el Pontífice, la cultura "está centrada única y exclusivamente en el hombre", y que "aparece como el ámbito en el que el hombre desarrolla su existencia, es decir, el conjunto de circunstancias históricas, políticas y sociales que determinan el contexto en el que el hombre vive", y que "del mismo modo es cultura todo aquello que puede considerarse fruto de la actividad humana tanto en su aspecto espiritual como material, entendiendo por material todo aquello que es más directamente producto de su técnica" (*Op. cit.*, 349-351).

15. Se percibe así el influjo de *EN* 20, donde Pablo VI afirma que "el Evangelio y la evangelización no se identifican con la cultura", y que "son independientes respecto a todas las culturas"; pero que "no obstante, el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres profundamente ligados a una cultura".

Para evitar estas tentaciones extremas, se hace necesaria una reflexión entre Evangelio y cultura/s en clave de intercambio, donde haya una *donación* del primero a la/s segunda/s (o una *recepción* de la/s segunda/s respecto del primero); como así también una *donación* de la cultura al Evangelio (o una *recepción* de éste respecto de aquélla). Esto implicará, pues, dos movimientos mutuamente enriquecedores y complementarios. Por una parte, un movimiento descendente del Evangelio hacia la cultura, y por otra, un movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio.

1.2.2 El Evangelio para la/s cultura/s

Juan Pablo II describe el movimiento que he denominado descendente con los principios de “impregnación” y “penetración”. Por el primero, el Evangelio informa, anima y eleva los más variados ámbitos de la vida de las personas y los pueblos en una determinada cultura, sin restarle su legítima autonomía, sino más bien salvaguardándola. Así, “la nueva etapa de la evangelización de todos los fieles cristianos debe repercutir en toda la vida social impregnando todos los aspectos de la cultura [...]. Es preciso [...] que la vida misma del país, en todas sus manifestaciones, sea conforme a los principios evangélicos”.¹⁶

Por el segundo se va más allá de una mera adaptación y se procura llegar al *ethos* mismo de la cultura, pero sin invadirla ni forzarla, ya que se parte de “un esfuerzo por comprender las mentalidades y las actitudes del mundo actual e iluminarlas desde el Evangelio” y se apunta a un “proceso profundo y global” (cf. RM 52).¹⁷

Por otra parte, estos dos principios se inscriben en lo que el mismo Pontífice denomina “nueva etapa de la evangelización” o “Nueva Evangelización”. Esta consiste en “proclamar el Evangelio de siempre, pero de una forma «nueva». Es «nueva» porque el ambiente social y cultural en que viven los hombres a quienes hay que evangelizar exige muchas veces una «nueva síntesis» entre fe y vida, fe y cultura”.¹⁸

El desafío de la Nueva Evangelización surge de los cambios culturales en regiones ya evangelizadas, donde los nuevos desafíos que aparecen exigen creatividad tanto en cuanto a los métodos que se utilizan, como en

16. *Discurso a la Conferencia Episcopal Uruguay, 4.*

17. *DSD 22d.*

18. “A los obispos españoles de la Provincia de Burgos”, en *Insegn XIV* (1991) 2, 766, 3.

relación a la actitud de los evangelizadores y a la expresión del contenido; de modo que la fe se encarne cada vez más. En concreto, América Latina "necesita una nueva evangelización que se proyecte sobre *sus pueblos y culturas*; «una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»" (CE 1).¹⁹ Así, "la urgente llamada a la nueva evangelización del Continente tiene como objetivo que la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social" (CE 14b).

1.2.3 *El Evangelio desde la/s cultura/s*

Para Juan Pablo II se produce también un movimiento inverso, de carácter ascendente, desde las culturas hacia el Evangelio. El fundamento de esta convicción radica en el misterio de la Encarnación, lo cual ha tenido una repercusión cultural:

"La cultura no es solamente sujeto de redención y elevación; ella puede también jugar un rol de mediación y de colaboración. En efecto, Dios al revelarse al pueblo elegido, se ha servido de una cultura particular; Jesucristo, el Hijo de Dios, se ha hecho carne: su encarnación humana ha sido también una encarnación cultural" (DiscUC 5).

Por eso la síntesis cultura y fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe, "puesto que una fe que no se haga cultura no es una fe plenamente acogida, enteramente pensada ni fielmente vivida".²⁰ De aquí que la Iglesia deba velar "particularmente por lo que se llama cultura viva, a saber, el conjunto de principios y valores que constituyen el *ethos* de un pueblo".²¹ Es a través de esos principios y valores que tendrá "carne" la novedad evangélica. De este modo, "inculturación del Evangelio va a la par de evangelización de la cultura".²²

19. Cf. "Discurso al CELAM", Puerto Príncipe, en *L'Oss.Rom.* 20/3/83, 179ss.; "En la apertura de la «Novena de años»", *Documento de Santo Domingo* III,4, 12/10/1984.

20. *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*. Esta temática es frecuentemente abordada por L. GERA: "Evangelización de la cultura", en *Sedoi* 40 (1979), 3ss.; "El hombre y su Cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II", en *Sedoi* 63 (1982), 5ss.; "Religión y cultura. El diálogo del cristianismo con la cultura moderna", en *Sedoi* 86/87 (1985).

21. *Ibid.*

22. *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura*, 5.

1.3 Significado y alcance del proceso de “inculturación”

1.3.1 Concepto

Lo tenemos que enmarcar en el contexto más amplio de la pastoral del pueblo de Dios. Ésta supone el anuncio del Evangelio (cf. RM 44),²³ el establecimiento de comunidades (cf. RM 48) y la “fundación de Iglesias locales” (RM 49). En este proceso y especialmente hoy, cuando “se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas y cuando son fuertes las corrientes de descristianización”, incluso en algunos países de larga tradición cristiana,²⁴ el desafío de encarnar el Evangelio en la cultura de los pueblos se hace más urgente.

La inculturación consiste en “establecer una cooperación fructífera con la gracia divina” que opera en las diferentes culturas en las que la Iglesia se hace presente en su obra misionera.²⁵ Esta “fructífera cooperación” con las culturas supone un doble movimiento: el de la “introducción del Evangelio por parte de la Iglesia en las culturas de los pueblos y, a su vez, la de los pueblos en la comunidad eclesial”.²⁶

El primer movimiento es de carácter descendente, y va del Evangelio *hacia* las culturas de los pueblos; el segundo es de carácter ascendente, y va a la comunidad eclesial *desde* los pueblos. El sujeto de esa “fructífera cooperación” es la Iglesia. Este doble movimiento supondrá “una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo”, de modo que haya *elevación* de aquéllas y *enriquecimiento* de éstas; como así también “inserción del cristianismo en las culturas” (RM 52), de modo que haya *recepción* de éstas y *reexpresión* de aquél.

Así, y según la *Comisión Teológica Internacional*, “el proceso de inculturación puede ser definido como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un cierto medio sociocultural, desafiándolo a crecer según sus valores propios, en tanto conciliables con el Evangelio”.²⁷

23. VC 79a; cf. RM 11. 31; VS 109; EV 78; “Discurso Inaugural a la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, 20.25.

24. Cf. “Mensaje a los Obispos Italianos reunidos en Asamblea”, *L'Oss.Rom.* (Edic. Port.), 23/11/96, 5; SA 11. 26; “Mensaje de Juan Pablo II en Nueva Delhi”, AAS 78 (1986), 749, 5.

25. VC 79a; cf. CA 51.

26. *Coetus Generalis extraordinarius habitus* 1985, *Relatio finalis*, II, C, 6. Cf. SA 21 y CT 53.

27. *La Fe y la Inculturación* I, 11.

De este modo, "las personas y eventos que son históricamente contingentes" en las culturas de los pueblos "se convierten en portadores de un mensaje trascendente y absoluto".²⁸ El pueblo de Dios asume las culturas, pero no se identifica con ellas; se vincula estrechamente, pero mantiene su trascendencia; vive *en* y *desde* ellas, pero no *por* ellas. Y así, a la par que se *asumen* todas las riquezas de los pueblos para expresar el misterio cristiano,²⁹ se los renueva a estos "desde dentro" de sus culturas. Se produce, pues, una relación de mutuo enriquecimiento, que responde tanto a las exigencias de las culturas como al dinamismo propio de la evangelización. El Evangelio *recrea* a las culturas y las *transfigura*, y las culturas de los pueblos contribuyen a la *reexpresión* de la comunidad eclesial y le permiten "conocer" y "expresar mejor el misterio escondido" (cf. FC 10).³⁰

1.3.2 *Fundamentación teológica*

El desafío de la inculturación tiene como primer fundamento teológico el misterio de la Encarnación del Verbo. En efecto, "al llegar la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios se encarnó por el Espíritu Santo en María" (cf. Gal 4,4), haciéndose hombre en tiempo y lugar muy preciso. "La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1,14).³¹ Ligándose "a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con los cuales ha vivido",³² salvó a todo el género humano. Por eso el Papa afirma que "el término «aculturación» o «inculturación» [...] expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación".³³

Así, dado que "Cristo nos salvó encarnándose, haciéndose semejante a los hombres", la Iglesia, "cuando anuncia el Evangelio y los pueblos

28. Decía Juan Pablo II a la Comisión Bíblica Internacional que "los vasos de arcilla pueden quebrarse, pero el tesoro que ellos contienen permanece completo e incorruptible", AAS 71 (1979), 607. Si bien se refería a la Revelación y no al Pueblo de Dios, puede captarse la analogía respecto a éste cuando el citado discurso destacaba la "trascendencia de la Revelación respecto a las culturas" (6).

29. FC 10. Cf. SA 7. 18. 19. 26. 27. 31; RM 24; EV 95-100.

30. Estas ideas son recurrentes en C. GALLI: "El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual" (tesis doctoral inédita), Buenos Aires, Facultad de Teología, PUCA, 1993, 538; "La recepción Latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios", en *Medellín* 86 (1996) 69ss.; "La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio", en AAVV, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1997, 244ss.

31. CT 53; cf. EIA 60c.

32. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Op. cit.*, II,12; Cf. RH 8; DeV 50.52.

33. Cf. CT 53a.

acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas” (EIA 60c). Al empeñarse en el proceso de inculturación no hace otra cosa sino prolongar y manifestar –dado su carácter sacramental– la actitud del Hijo de Dios, encarnándose ella misma (movimiento descendente) y asumiendo (movimiento ascendente) los valores culturales de los pueblos en los cuales se hace presente. Por eso, de modo semejante a como sucede con la inculturación de la fe, en la inculturación del Pueblo de Dios “obra el misterio de la encarnación del Verbo”.³⁴ Este se hace evidente en las iglesias particulares, que son la Iglesia universal hecha carne en medio de la cultura de un pueblo concreto (cf. EN 62).

Ahora bien, “el misterio de la Encarnación no puede dissociarse del de la Redención: la Hora de Jesús tiende al misterio Pascual. La kénosis es necesaria para la consiguiente exaltación” (cf. Fp 2,5-11).³⁵ En este sentido, toda cultura está llamada a ser purificada en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, ya que la Pascua inhiere en la encarnación como radicalización de la misma. Así como por la Encarnación principalmente se “asume”, por la Pascua principalmente se purifica y eleva. De este modo, el dinamismo del proceso de inculturación tiene un doble fundamento cristológico que inspira el modo de situarse y relacionarse del Pueblo de Dios con los pueblos del mundo.

Por último, el proceso de inculturación guarda lazos profundos con el misterio de Pentecostés y con la acción del Espíritu Santo.³⁶ Esto introduce el aspecto pneumatológico que fundamenta el discernimiento, y que constituye el *partner* inseparable de la inspiración cristológica. Así, los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés ligan el proceso de inculturación a la misión evangelizadora de la Iglesia, que es participación y prolongación de las misiones visible del Verbo e invisible del Espíritu. El proceso se inscribe de este modo en un contexto trinitario donde todos los pueblos están llamados a participar y manifestar el misterio y la vida del Dios uni-trino mediante el servicio insustituible del Pueblo de Dios.

34. “Discurso a los participantes en la VIIª Sesión del Consejo Internacional de Catequesis”, en *Insegn XV* (1992) 2, p. 190, 4.

35. EIA 61a; cf. *Propositio* 28. También, DiM 8; RMa 18.

36. EIA 61. Cf. *DeV* 8. 13. 24. 28. 40-42; *RM* 21-30. 36. 45.

2. Descripción del proceso

“El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos exige largos períodos de tiempo”,³⁷ dado que “no es una mera adaptación exterior ni un sincretismo, sino una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo, como así también la inserción del cristianismo en las culturas”.³⁸ Este aspecto de progresividad supone actitudes y etapas que maduran lentamente, las cuales se inspiran en los misterios expuestos en el punto anterior.

2.1 *Espiritualidad*

En primer lugar, para una verdadera inculturación “es necesaria una actitud semejante a la del Señor, que se encarnó y vino a nosotros con amor y humildad”.³⁹ Por eso, *la espiritualidad de la inculturación* es la espiritualidad de la mansedumbre y humildad de Jesús (cf. Mt 11,29). Por otra parte, “sólo quien lleva en sí, en lo íntimo, la Verdad de Cristo hasta el punto de ser «prisionero» como el Apóstol (cf. Gál 1,10), puede hacer «cultura en Cristo»”.⁴⁰

Podría servir como ejemplo la actitud de M. Ricci, cuya vida religiosa ejemplar a la par que su acercamiento respetuoso y esforzado a las tradiciones chinas lograron captar el reconocimiento y la admiración de sus destinatarios.⁴¹ O también el modo de proceder Pablo en Atenas;⁴² quien incorpora la mediación del diálogo, entendido como la búsqueda paciente y generosa por tratar de conocer y valorizar lo que de Dios ya hay presente en el destinatario pastoral (“semillas del Verbo” y “frutos del Evangelio”).⁴³

2.2 *Agente-destinatario*

En lo referente a los *agentes de pastoral*, “el proceso de inculturación compromete a todo el Pueblo de Dios” y “no sólo a un grupo de ex-

37. RM 54. Cf. *Insegn XV* (1992) 2, 191, 5.

38. PDV 55; cf. RM 67.

39. VC 79.

40. *Insegn XV*, 2 (1992), 190, 4.

41. Cf. *Congreso internacional con motivo del IVº Centenario de la llegada a China de Matteo Ricci, Discurso a los congresistas*, 3 y 5.

42. “Discurso en Cartagena”, 8. Cf. RM 26.

43. Cf. DP 401-403.

pertos”,⁴⁴ y abarca “todos los ámbitos de la vida de la Iglesia”: la teología, la caridad, la liturgia, la catequesis.⁴⁵ Es la iglesia particular que debe ir madurando en su seno modos propios de expresar, vivir y celebrar la fe en un contexto cultural determinado. La espiritualidad de la inculturación debe progresivamente hacerse carne en un modo específico de ser Iglesia, “de acuerdo a la idiosincrasia o genio específico de los pueblos”.⁴⁶

De este modo el destinatario pastoral va convirtiéndose progresivamente en agente, ya que a través de los pueblos que se incorporan a la Iglesia ésta va discerniendo una autopresencia cada vez mayor y más íntima en ellos. Así, “las palabras de la cultura de cada pueblo se vuelvan aptas para manifestar y pregonar a los cuatros vientos que Cristo es el Hijo de Dios, el Salvador, que ha resucitado y es el centro de la creación y de la historia humana”;⁴⁷ impregnándose de eclesialidad “todos los ámbitos de su vida: familia,⁴⁸ economía, política, cultura”⁴⁹ (el *ethos* mismo del pueblo).⁵⁰

2.3 Método

Esto supone un método, que podríamos resumir en un triple empeño por asumir, purificar y elevar, o con otros términos análogos que respondan a la triple via *affirmationis*, via *negationis* y via *eminentiae*. Así el proceso de inculturación “sana, eleva y plenifica lo que de bueno hay en ellas (culturas), afianzando una cultura cristiana”.

El pueblo de Dios asume, al encarnarse, reconocer y utilizar tanto las “semillas del Verbo” (valores protológicos) como los “frutos” de un proceso evangelizador previo; purifica al discriminar lo que es antievangélico o incluso profundamente anticultural (una buena imagen sería la de la escoria que resta brillo a la ganga); y, en el mismo crisol del Espíritu, eleva los valores culturales haciéndolos expresión de fe teológica, y afianzando una cultura cristiana.⁵¹ A este último momento lo podemos llamar “transfiguración cultural”.

44. *RM* 54.

45. Cf. *CT* 53.

46. *RM* 53. Cf. “Mensaje en Nueva Delhi”, *AAS* 78 (1986), 748. 5.

47. “Discurso en Cartagena”, 7.

48. Cf. *FC* 10.

49. *EIA* 62.

50. Cf. “Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura”, en *L'OssRom* (Esp), 20/5/82, 391.

51. *RM* 52-54. Cf. *EIA* 61; “Aos Bispos de Tailandia”, *L'OssRom*. (Port.), 14/9/96, 9.

2.4 Discernimiento

El aspecto pneumatológico de la inculturación nos abre al discernimiento.⁵² Dice Juan Pablo II que “los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables”, y que “con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada”.⁵³ Estas afirmaciones nos hacen entrever cuál es el desafío de fondo: descubrir desde la fe, y ante la/s cambiante/s cultura/s, qué es lo que hay que asumir, qué es lo que hay que purificar, y por qué camino puede elevarse lo asumido y purificado.

Se trata de un proceso “difícil”, en el que la fe cristiana no puede perder su identidad e integridad,⁵⁴ y en el que la adaptación debe ser hecha de modo fiel y genuino. Por esta razón, para un verdadero discernimiento en el proceso de inculturación se requieren básicamente tres cosas: 1) Una adecuada formación,⁵⁵ que incluirá la oración y el estudio, y que posibilitará un discernimiento prudente; 2) consulta y “acuerdo de las Iglesias particulares de una misma región”,⁵⁶ 3) por último y sobre todo, la insustituible asistencia del Espíritu Santo, presente en el “misterio de Pentecostés”.⁵⁷

Junto a estos requisitos, en diferentes oportunidades Juan Pablo II recuerda algunos criterios objetivos que deben tener presente las iglesias particulares. “Criterios de discernimiento son la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con toda la Iglesia”,⁵⁸ como así también “la aptitud [de los nuevos valores] para glorificar a Dios, resaltar la gracia, y ayudar a conducir la vida de los bautizados”.⁵⁹ En la aplicación de estos criterios teológicos, eclesiológicos y antropológico-espirituales, los “obispos de las Iglesias particulares [y el clero] tienen una responsabili-

52. La temática del discernimiento cultural ha sido insistentemente abordada por J. C. SCANNONE: Ver, p. ej., “Teología, cultura popular y discernimiento”, en *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975; “Sabiduría popular y teología inculturada”, en *Stromata* 35 (1979), 3ss.; “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, en *Stromata* 47 (1991), 145ss.; “Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina”, en *CIAS* 417 (1992), 457.

53. VC 98.

54. Cf. RM 53.

55. PDV 55.

56. RM 53; cf. “Mensaje en Nueva Delhi”, 5.

57. EIA 61.

58. EIA 62; cf. FC 10; RM 54; SA 10. 11. 18; UUS 18-19.

59. Cf. “A los Obispos de Senegal, Mauritania y Cabo Verde”, en *DocCat* 5/4/92, 321.

dad específica”;⁶⁰ incumbiendo siempre “a la Santa Sede la misión de garantizar, en última instancia, la fidelidad al Evangelio y a la tradición apostólica, que la evolución cultural desafía”.⁶¹

Situaciones particularmente delicadas en la tarea de discernimiento constituyen muchas culturas antiguas, en las cuales “la religión está ligada al sentido trascendente de la cultura”.⁶² “Aquí la inculturación exige un serio y abierto diálogo interreligioso, que no se contrapona a la misión «ad gentes» ni libera del trabajo de evangelizar”.⁶³

2.5 Frutos

Por último, el proceso de inculturación “renueva, amplía y unifica los valores históricos pasados y presentes para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo”. De este modo, el Papa quiere resaltar que un verdadero proceso de inculturación se inscribe en el *proyecto histórico de los pueblos*, al incidir decisivamente en sus culturas. Así, les ayuda a descubrir en su devenir secular las “huellas de la presencia de Dios, que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79a); haciendo que la *historia secular* se vaya transformando también en “*historia salutis*”.⁶⁴ Así, el proceso de inculturación va siendo cada vez más integralmente el “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización”.⁶⁵

3. Evangelización de la cultura

En el contexto de lo que vengo diciendo, cabe ahora aclarar la distinción y complementariedad entre evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. El proceso de inculturación tiende a –y a la vez plenifica– la “evangelización de las culturas”, que “representa la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad”, pues “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, ni totalmente pensada,

60. RM 53; cf. “Mensaje en Nueva Delhi”, 5-6; RM 49. 63-64.

61. VC 80b; cf. *Propositio* 40; “Mensaje en Nueva Delhi”, 5.

62. VC 79b.

63. *Ibid.*; cf. RM 55-57.

64. Cf. *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, CEA-Oficina del Libro, Buenos Aires, 1992, 20.

65. *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/9/92.

ni fielmente vivida".⁶⁶ De este modo, "evangelización de la cultura" hace prevalentemente referencia a un proceso que va del Evangelio a la cultura; es decir, es la *donación* que el Evangelio hace a las culturas de los pueblos, enriqueciéndolas en lo más profundo de su *ethos*, trasformando los criterios mismos de juicio y acción.⁶⁷

Por otro lado, "la fe recibida en el corazón de cada persona y de cada pueblo, se expresa y vive de modo permanente en la propia cultura cuando ésta ha sido impregnada por el espíritu evangélico",⁶⁸ pudiendo de este modo "jugar un rol positivo de mediación para la expresión y manifestación de la fe cristiana".⁶⁹ Este sería el proceso de inculturación, que prioriza el movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio, a saber, la *donación* de un pueblo que en estado de evangelización va asimilando y expresando su fe y su eclesialidad con un talante original, convirtiéndose en materia o "carne" de una nueva expresión creyente que enriquece la catolicidad de la Iglesia; y simultáneamente la *recepción* que el Pueblo de Dios hace de las nuevas manifestaciones eclesiales.

3.1 Inculturación en América Latina

Digamos algunas palabras con respecto al proceso de inculturación en América Latina según Juan Pablo II. Afirma el Pontífice que en nuestro subcontinente se trata de "responder a la cultura adveniente y a las culturas ya existentes con una auténtica evangelización inculturada" y "una continua inculturación", a fin de que "la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social".⁷⁰ En nuestro/s pueblo/s latinoamericano/s pueden encontrarse frutos de la primera evangelización, pero, de cara al movimiento cultural de nuestro tiempo, es necesaria una profundización y una actualización permanente de la inspiración cristiana de su/s cultura/s, a lo que el Papa llama "continua inculturación" y que responde al espíritu de la Nueva Evangelización.⁷¹

66. Cf. la citada carta al Pontificio Consejo para la Cultura y "Mensaje a los Indígenas", 13/10/92, 6. Cf. *RM* 39; CA 50-51.

67. Cf. *EN* 18-20.

68. Cf. "Aos Bispos de Zaire", *L'OssRom* (Port.), 7/12/96, 8; "Mensaje a los Indígenas", 13/10/92, 6; "Mensaje a los Afroamericanos", 13/10/92, 4; "Discurso en Cartagena", *AAS* 79 (1987), 104, 7.

69. "Discurso en la Universidad de Coimbra", 15/5/82, en *Insegn* V (1982) 2, p. 1695. También, *CTI*, *op. cit.*, 4.

70. Cf. *DSD* 22.24.28.

71. Cf. *DSD* 21.

En particular, el Pontífice afirma que habrá que poner un particular interés en relación a las culturas indígenas y afroamericanas,⁷² en las cuales ya se encontraban “semillas del Verbo” antes de conocer el mensaje cristiano. Pero también habrá que estar atento a “ciertas manifestaciones socio-culturales que están surgiendo en defensa del hombre y de su entorno, y que han de ser iluminadas por la luz de la fe” (como por ejemplo, el movimiento ecologista).⁷³

Por último, el Papa destaca que “María de Guadalupe ofrece (para América Latina) un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada”.⁷⁴

3.2 *Inculturación de un sujeto pastoral concreto*

3.2.1 *En el Pueblo de Dios*

Dice Juan Pablo II que “los retos de la misión son de tal envergadura que no pueden ser acometidos eficazmente sin la colaboración, tanto en el discernimiento como en la acción, de todos los miembros de la Iglesia” (VC 74). En el contexto de lo que vengo diciendo, me voy a detener en un sujeto pastoral concreto, a saber, la vida consagrada, tratando de ver cómo ésta, –desde su participación en la vida del Pueblo de Dios como carisma del mismo que es–, inhiere en el proceso de inculturación, aportando y enriqueciéndose en el mismo, en “*comunión y diálogo* con las otras instancias eclesiales” (*ib*). En concreto, desde su participación en la vida de las iglesias particulares, “porción del Pueblo de Dios, en las que está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica”⁷⁵ (VC 48).

Así, “*el carácter de universalidad y de comunión* que es peculiar de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica” y su “connotación supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculación con el ministerio petrino”, se expresan en el servicio a las iglesias particulares, “en las cuales pueden promover eficazmente el «intercambio de dones», contribuyendo así a la inculturación del Evangelio que asume,

72. Cf. DSD 22; “Mensaje a los Indígenas”, 6; “Mensaje a los Afroamericanos”, 3.

73. Cf. DSD 22.

74. DSD 24.

75. *Christus Dominus*, 11.

purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos" (VC 47).⁷⁶ Este texto recapitulador aplica a la vida consagrada muchos de los aspectos que he venido analizando en los puntos anteriores, manifestando una vez más su eclesialidad.

3. 2.2 *En relación a las culturas en general*

Dice Juan Pablo II que "la vida consagrada hace a las personas aptas para este trabajo de inculturación, en cuanto las educa en el desprendimiento de las cosas e incluso de la propia cultura".⁷⁷ El Papa parece descubrir en los consagrados agentes privilegiados para el proceso de inculturación, y esto por el dinamismo propio de este estilo de vida. Dado que "por sí misma es portadora de valores evangélicos, [la vida consagrada] motiva la inculturación"⁷⁸ y, en general, "el desarrollo cultural".⁷⁹

"Al ser signo de la soberanía de Dios y de su Reino, puede mover la conciencia de los hombres",⁸⁰ ya que pone a las culturas de cara a lo que en ellas está llamado a ser más significativo. Por último, "al manifestar a Dios como sumo bien, [los religiosos] denuncian lo que atenta contra el hombre",⁸¹ promoviendo de este modo una liberación y humanización integral. Las personas consagradas llevan a cabo esta misión "por la mutua aceptación en la diversidad y ejerciendo la autoridad, por la comunión de bienes, por su mentalidad internacional, por la asociación intercongregacional, y por la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo".⁸²

La eficacia de la vida consagrada en el proceso de inculturación demuestra la vida de "muchos santos y santas, que en diferentes momentos de la historia [...] señalaron nuevos caminos",⁸³ y en especial "los fundadores y fundadoras", quienes "han mantenido un diálogo audaz y fecun-

76. Dice LG 13 que "en virtud de esta catolicidad, cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos".

77. VC 79b.

78. VC 80a.

79. VC 80b.

80. *Ibid.*

81. VC 80a.

82. VC 80b.

83. VC 80a.

do con los pueblos, ayudados por su carisma específico, con la misma actitud de Jesús que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo (Fp 2,7).⁸⁴ Así, “sin ser absorbidos por la época, contribuyeron al desarrollo de los pueblos”.⁸⁵ A imitación de ellos, también hoy la vida consagrada tiene que ayudar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a “discernir las huellas de Dios en la historia de los pueblos, que dirige a todos hacia la salvación”.⁸⁶

Por último, “los Institutos de vida consagrada han tenido siempre un gran influjo en la formación y en la transmisión de la cultura, investigando y defendiendo frecuentemente las culturas autóctonas”,⁸⁷ de lo que la historia de esos mismos Institutos da abundante testimonio. “Al estudiar y comprender mejor sus riquezas [...] las abrazan y perfeccionan con su propio carisma”.⁸⁸ Además, “por su connotación supradiocesana [...] están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares, en las cuales pueden promover eficazmente el “intercambio de dones” contribuyendo así a una inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos”.⁸⁹

3.2.3 *En relación a la/s cultura/s de América Latina*

De un modo particular, en América Latina “los religiosos han jugado un papel muy importante” en cuanto a inculturación se refiere, ya desde el comienzo de su evangelización: “la evangelización inicial estuvo dirigida ante todo a los pueblos indígenas, que en algunos lugares tenían una cultura notablemente desarrollada. En todo caso, se trataba de realizar una «inculturación» del Evangelio” (CE 9).

El Papa destaca también el aporte de los religiosos en relación a los “inmigrantes venidos de Europa” y a la “sociedad mixta” a la que esta inmigración dio lugar (*ib*). También aquí expresa su reconocimiento por la contribución de los religiosos a la “actual sociedad latinoamericana”, la cual se ve animada por una “cultura cristiana”.

En preparación a la *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Juan Pablo II terminaba haciendo una mirada prospectiva,

84. VC 79ab; cf. CE 28; EIA 61.

85. VC 80a.

86. VC 79a.

87. VC 98.

88. VC 79b; cf. *Propositio* 40, A.

89. VC 47; cf. 80a.

al recordar a los consagrados/as que "en la fidelidad al propio carisma encontrarán la fuerza y la creatividad apostólica que los guiará en la predicación e inculturación del Evangelio" (CE 28). De este modo, también en América Latina, se abre para los religiosos/as todo el capítulo de lo que VC 37 llamará "fidelidad creativa".

3.2.4 *Enriquecimiento de la vida religiosa*

Junto al movimiento de asunción, purificación y elevación que, en comunión con las iglesias particulares, realiza la vida consagrada respecto a las culturas de los pueblos, se da otro de enriquecimiento y reexpresión desde éstas hacia aquélla, con carácter simétrico y como contrapartida del intercambio.

Dice el Papa que "la verdadera inculturación hace vivir a las personas consagradas de acuerdo con la idiosincrasia del pueblo y con el carisma del Instituto".⁹⁰ Esto enriquece al Instituto en cuanto la forma que cada pueblo tiene de abrirse a la trascendencia, concebir el mundo, las relaciones humanas, la familia y la sociedad, el trabajo y el descanso, las costumbres, el arte, etc., le permite reexpresarse de un modo original, y le da la posibilidad de desplegar "el misterio oculto" de un modo novedoso, en conformidad con su propia índole carismática. De este modo, las nuevas culturas se convierten en estímulo para una "fidelidad creativa" (VC 37) por parte de los religiosos/as.

Así, pues, se establece una "relación fecunda", "de la que brotan riquezas para todo el Instituto" (VC 98); ya que en toda realidad profundamente humana pueden inspirarse nuevas expresiones de fe. VC 79 señala algunas: el contacto con las culturas "estimula –en los religiosos– la contemplación cristiana, la participación comunitaria, la hospitalidad y atención a las personas, como así también el cuidado de la naturaleza".⁹¹

90. VC 80b.

91. VC 79a

4. Conclusión

En el recorrido que hemos realizado, y después de habernos detenido en el significado de la cultura para Juan Pablo II, pudimos percibir el dinamismo intrínseco al proceso de la inculturación como movimiento de mutuo enriquecimiento e intercambio entre fe y cultura, pueblos e Iglesia.

De este modo, inculturación es mucho más que adaptación o aculturación: aquélla apunta a la transformación de las culturas desde dentro por medio del Evangelio (evangelización de la cultura), para que éste pueda ser vivido, celebrado y pensado desde la idiosincrasia de los pueblos.

El trasfondo de este proceso será siempre de carácter Trinitario: el designio de Dios que se apoya en los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés, mediante el cual la Iglesia asume, purifica y eleva la riqueza de las culturas de los pueblos; e incluirá cuatro momentos ligados a la progresiva configuración de las iglesias particulares: a) aculturación, b) inculturación de los evangelizadores (o *inculturación prevalentemente objetiva*), c) evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio (o *inculturación prevalentemente subjetiva*), d) reexpresión eclesial; en los que todo el Pueblo de Dios presente en una iglesia particular es objeto y sujeto de inculturación, y en los que las culturas son destinatarias activas de una progresiva y nueva evangelización inculturada.

Hemos visto que el discernimiento es el presupuesto indispensable de una verdadera inculturación: exige conjugar audacia y prudencia, actitud de apertura confiada a las culturas y fidelidad al Evangelio y a la comunión con la Iglesia universal, docilidad al Espíritu y obediencia a los pastores.

Por último, hemos considerado de un modo particular el dinamismo del proceso de inculturación en un sujeto pastoral concreto: la vida consagrada. En él, la riqueza del carisma fundacional contribuye a la transfiguración de las culturas y éstas a la reexpresión de aquél. De este modo, el Papa descubre en los consagrados agentes privilegiados para el proceso de inculturación.

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ

2-4-2002

MARÍA POLLITZER

DIOCLECIANO Y LA TEOLOGÍA TETRÁRQUICA

RESUMEN

El presente artículo forma parte de una investigación en torno a la teología política implementada por los emperadores Aureliano, Diocleciano y Constantino y su incidencia en la transformación del Imperio Romano en una monarquía absoluta, de derecho divino y con pretensiones de universalidad.

La inestabilidad política del siglo III había puesto en evidencia la necesidad de proporcionar nuevas bases de legitimación al poder imperial. Diocleciano creyó encontrar la solución al fundamentar su autoridad en un origen divino. El “hijo de Júpiter” fue saludado por la titulación oficial como “Dominus noster” y todo lo que rodeaba al emperador se convirtió en sagrado.

Palabras clave: Tetrarquía, Teología política, Diocleciano, Monarquía absoluta

ABSTRACT

This article is part of a research concerning the political theology of emperors Aurelianus, Diocletianus and Constantine. It contributed to change the Roman Empire into an absolute monarchy, based on divine right, which pretended to be universal.

3rd century's political restlessness had shown the need for new standpoints of imperial power. Diocletianus thought the solution was to base his authority on divine origin. The “son of Jupiter” held the official “Dominus noster” title. All around him became sacred.

Key words: Tetrarchy, Political Theology, Diocletianus, Absolute monarchy.

1. Origen y ascenso al poder

Es opinión común entre los historiadores reconocer en Diocleciano a uno de los más grandes emperadores ilirios. Las fuentes coinciden en señalar los orígenes oscuros del futuro *Caius Aurelius Valerius Diocletianus*. Tanto Zonaras, su biógrafo en la *Historia Augusta*, como Eutropio y Aurelius Victor, ubican en Dalmacia, en la región de Salónica, el lugar de su nacimiento y tienen por cierta la versión que afirmaba que Diocleciano había sido un liberto del senador Anulino.¹

Como la mayoría de los emperadores-soldados de la época, Diocleciano inició su lenta pero sostenida “carrera militar” como soldado en la escuela de Probo. Durante el gobierno de Aureliano estuvo en la Galia y con Caro fue designado gobernador de la Mesia, llegando a comandar más tarde la guardia imperial.

El 20 de noviembre del año 284 Diocleciano (a la edad de 39 años) fue proclamado emperador por sus soldados a consecuencia de un complot que hizo desaparecer a Numeriano, cuando éste llevaba apenas diecisiete meses en el gobierno.² Así relata Paulo Orosio los acontecimientos: “En el año 1041 de la fundación de Roma, Diocleciano, trigésimo tercero entre los emperadores, fue elegido por el ejército [...]; tan pronto como se hizo cargo del poder, con sus propias manos, dio muerte a Aper, asesino de Numeriano”.³

Luego de veinte años de gobierno (el 1 de mayo del año 305 d.C) el mismo emperador decidió abdicar el poder y retirarse a una villa en Salónica, donde murió poco tiempo después. “Modelo de una virtud desconocida hasta entonces, fue el único, desde el establecimiento del Imperio

1. Cf. ZONARAS, *Historia Augusta*, Madrid, Hernando, 1889, 177 y EUTROPIO *Compendio de Historia Romana*, Madrid, Hernando, 1889. Libro IX, 316.

2. Después de la muerte de Aureliano se sucedieron en el trono imperial: Claudio Tácito (275-276), M. Aurelio Probo (276-282) M. Aurelio Caro (282-283). Todos ellos murieron asesinados, lo que demostraba patentemente que ni aun los emperadores más vigorosos escapaban a la sublevación de los soldados. Caro tuvo dos hijos, Carino (a quien encomendó el gobierno de Occidente) y Numeriano (que fue asesinado por su prefecto de pretorio, Aper, en el otoño del 284). Tras ser proclamado emperador, Diocleciano vengó la muerte de Numeriano y al año siguiente dio muerte a Carino, quien reclamaba para sí la corona imperial.

3. Relato de P. OROSIO, *Obras*, Galicia, Fundación Pedro Barrie de la Maza, conde de Ferrosa, 1985, 645. Citado por G. GÓMEZ, “El bajo imperio romano y la mística diocleciana, entre la reforma y la tradición”, *Stylos* 8 (1999) 107 (del Instituto de Estudios Greco-latinos “Prof. F. Nóvoa”).

Romano, que bajó voluntariamente de la cumbre del poder a la sencillez de la vida privada y a la condición de ciudadano. Por esta razón le colocaron después de su muerte en el rango de los dioses, honor que no se había concedido hasta entonces a ningún particular”.⁴

2. Su personalidad y su obra de gobierno

Diocleciano fue un hombre sumamente supersticioso y ávido de prodigios. La Historia Augusta recoge una anécdota sobre un curioso presagio que le auguraba a Diocleciano su futuro como emperador.

“Encontrándose éste en una posada de Tungros, en la Galia, en época en que servía aún en los últimos puestos del ejército, y hacía con una druidesa la cuenta de su gasto diario, aquella mujer le dijo: «Diocleciano, eres demasiado avaro, demasiado económico». «Seré más generoso –le contestó riendo– cuando sea emperador». «No te burles –replicó la druidesa–, porque serás emperador cuando mates un jabalí». Desde entonces [...] nunca perdía ocasión de matar por su mano jabalíes. [...] Por esta razón se le oyó exclamar cuando dio muerte al Prefecto del Pretorio, Aper [cuyo nombre significa justamente jabalí]: «Al fin he matado al jabalí fatal»”.⁵

Desde la historiografía cristiana también se remarcó esta debilidad en el carácter de Diocleciano. Tanto Lactancio como Eusebio de Cesarea no esconden su crítica cuando dicen:

“Estando en Oriente, y gustando por supersticioso temor averiguar los sucesos futuros, inmolvaba animales y pretendía ver el porvenir en las entrañas de las víctimas”.⁶

“En un tiempo atrás [...] llegó a mis oídos cómo el que por aquella época tenía la primacía entre los emperadores romanos, un hombre desdichado, verdaderamente desdichado y de alma sumida en la superchería, se afanaba por enterarse por medio de los guardias de su cortejo quiénes podrían ser los justos que vivían sobre la tierra...”.⁷

4. EUTROPIO, *op. cit.*, 319.

5. F. VOPISCUS, *Escritores de la Historia Augusta, (Vida de Numeriano)* 113-114.

6. LACTANCIO, *De la muerte de los perseguidores*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1990. Cap X.

7. EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994. L II, 51.

Además de ser astuto, sagaz, sutil y extraordinariamente activo, según la descripción brindada en la *Historia Augusta*, lo verdaderamente original en este emperador no fue su capacidad como soldado,⁸ sino –de acuerdo a la opinión que comparten León Homo⁹ y A. Chastagnol¹⁰– sus cualidades como político y administrador.

Entre todas las medidas adoptadas por Diocleciano para brindar soluciones definitivas a la crisis del siglo III –tanto en el plano administrativo, económico y social– resulta ineludible la referencia a la creación del conocido “sistema tetrárquico”, instaurado en marzo del año 293. Como su nombre indica, la tetraquía consistió básicamente en la colegialidad del poder político compartido simultáneamente por cuatro emperadores, dos de ellos en calidad de “*Augustos*” (Diocleciano y Maximiano) y los otros dos como “*Césares*” (Galerio y Constancio). El objetivo perseguido por el emperador era doble: por un lado, asegurar la sucesión al trono imperial y terminar definitivamente con la intromisión del ejército en este campo. Por otro, perfeccionar la administración y los mecanismos de control a lo largo de tan vasto territorio. La existencia de distintas sedes imperiales (Tréveris, Milán, Salónica y Nicomedia) no debe hacernos suponer una distribución territorial de jurisdicciones ya que, como afirma Bravo, “el poder político tetrárquico mantuvo en todo momento una unidad esencial en las competencias militares, legislativas y económicas”.¹¹

No obstante, la solución encontrada por Diocleciano tropezó enseñuada con serias dificultades y en pocos años se derrumbó.

Una última reflexión en torno al carácter de nuestro emperador nos lleva a considerar su marcado conservadorismo, su ardiente defensa de la moral y las tradiciones romanas. Ello nos ayuda a entender ciertas decisiones en la vida política de Diocleciano, tales como la reactualización de la práctica de la adopción como mecanismo de sucesión imperial y, en segundo lugar, su inesperada abdicación al trono.

El régimen de corregencia había sido instituido por Augusto y sus sucesores inmediatos utilizaron el sistema de adopción como herramien-

8. GONZAGUE DE REYNOLD, *La Formación de Europa*, Madrid, Pegaso, 1950, t. IV: El imperio romano, 189. Incluso lo califica de “estratega mediocre”.

9. L. HOMO, *Nueva historia de Roma*, Barcelona, Iberia, 1949, 363.

10. Ver A. CHASTAGNOL, *Un gouverneur constantinien de Tripolitaine: Laenatius Romulus*, Paris, Latomus, 99.

11. G. BRAVO, *Diocleciano y las reformas administrativas del imperio*, Madrid, AKAL, 1991, t. 58, 11.

ta para elegir al “mejor candidato posible”. Desde el gobierno de Adriano se volvió una práctica común designar al sucesor con el título de César y Marco Aurelio fue el primer emperador en investir a su colega con poderes iguales a los suyos. Sin embargo, con la crisis del siglo III y los conocidos años de “anarquía militar”, este uso se vio abandonado. Siguiendo el análisis que Van Sickle realiza en torno a la influencia conservadora y filosófica que ejercieron algunos de los ministros que rodearon la corte de Diocleciano, nos atrevemos a afirmar que este emperador creyó encontrar en la filosofía e ideales estoicos, fuertemente arraigados en los gobernantes del siglo II, una posible solución a los problemas que le tocó afrontar. Es por ello que el autor mencionado asegura: “Puede ser considerado igualmente como el último de los «primer-ciudadano» y el primero de los llamados «autócratas»”.¹²

En cuanto a su sorprendente abdicación Vogt la explica de la siguiente manera: “Diocleciano aún guardaba en la memoria los ejemplos de magistrados que legaban sus poderes a los sucesores; de dictadores que, desde la plenitud de su poderío, se retiraban a la vida privada. Como gran censor del pueblo romano, imitador de los ejemplos romanos, estaba en consonancia toda la estructura de la vida del hombre ilírico”.¹³

Su afán por rescatar las raíces romanas en materia moral también puede observarse claramente tanto en la ley promulgada hacia el 295 donde se prohibía el matrimonio entre parientes como en el edicto contra los maniqueos (297) en el que decreta:

*“Oponerse [a los dioses inmortales] u ofrecerles resistencia es una obra impía, y la antigua religión no debe ser corregida por otra nueva. En efecto, es un gran crimen reformar lo que nuestros antepasados ya han definido una vez, lo que ha tomado curso seguro y estado fijo. Así nos aplicamos en castigar la obstinación de los malvados... que oponen a las viejas religiones otras sectas nuevas... Hemos sabido que la novedad del maniqueísmo, recientemente revelada al mundo ha salido de la nación persa, nuestra enemiga, o bien nació en ella... Es de temer que... sus sectarios se esfuercen en corromper, con las costumbres abominables y las leyes infames de los persas, la inocencia natural y la prudencia tranquila de la nación romana”.*¹⁴

12. VAN SICKLE, “Conservative and philosophical influence in the reign of Diocletian”, *Classical Philology* (1932) 58.

13. J. VOGT, *Constantino el Grande y su siglo*, Buenos Aires, Peuser, 1956, 140-141.

14. *Código Gregoriano* 14.4 Edicto 31-3-297. Citado por REMONDON, *La crisis del Imperio Romano*. Barcelona, Labor, 49.

En esta misma línea es posible entender asimismo las persecuciones desencadenadas contra el cristianismo. Sabemos que a partir del gobierno de Decio se produjo un cambio decisivo en la forma que adoptaron dichas persecuciones. Con él se inauguró la práctica de aplicar un *edicto general* imponiendo a todos los habitantes del imperio la obligación de realizar un acto de sacrificio u ofrenda frente a la estatua del emperador en presencia de un magistrado. En caso contrario, los obstinados eran pasibles de duros castigos, entre ellos, la misma muerte.

Ahora bien, Batiffol¹⁵ prepara en el hecho de que los primeros dieciocho años de gobierno de Diocleciano estuvieron marcados por la tolerancia impuesta ya por Galieno. Este historiador atribuye los motivos del cambio de actitud al carácter supersticioso del emperador y a las presiones ejercidas en su entorno, especialmente por Galerio¹⁶ y el *magister aruspicum*. Lo cierto es que, como bien sostiene Kolb, “Diocleciano no perseguía el fin de liquidar al cristianismo, pero sí destruir la organización de la Iglesia, remover a los cristianos de una posición de influencia en el plano político y social y finalmente respetar la *mos maiorum* y la disciplina romana”.¹⁷

El primero de los cuatro edictos de persecución¹⁸ se promulgó en febrero del 303 durante las fiestas de Terminalia. Muchos autores consideran que ésta fue la persecución más dura que hubo de afrontar el cristianismo, no obstante lo cual, no consiguió alcanzar su objetivo.

15. Cf. P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, Lecoffre, 157.

16. Convencido de los pocos logros obtenidos por el gobierno en su afán de terminar con el cristianismo, Galieno puso fin a la persecución emprendida por su antecesor Valeriano. En contrapartida, inauguró una política pacífica devolviendo a la Iglesia los bienes confiscados.

17. F. KOLB, “L’ ideologia Tetrarchica e la política religiosa: Diocleziano”, en *I Cristiani e l’impero nel IV secolo*, Macerata, 1988, 19.

18. “Durante las fiestas de Terminalia, el 23 de febrero de 303, se promulgó el primer edicto, con normas que dejaban en la sombra todas las medidas anticristianas de los emperadores precedentes: las iglesias y casas de reunión de los cristianos debían ser destruidas, los libros del servicio divino entregados y quemados; a todos los cristianos se les quitaba los derechos de ciudadanía; personas de condición que fuesen cristiana perdían sus cargos y privilegios, esto es, quedaban, desde el punto de vista del derecho penal, al mismo nivel que los humildiores pudiendo por ende ser entregados al tormento. No se preveía la pena capital: los cristianos debían ser fríamente eliminados por medios indirectos [...]”.

En el año 303, un segundo edicto ordenó el arresto de todos los sacerdotes. Pronto las prisiones estuvieron colmadas y fue necesario decidir la suerte de los presos. Así, un tercer edicto exigió de todos los sacerdotes que sacrificaran a los dioses, devolviéndoles con esta condición la libertad, pero fijando en cambio graves penas para la negativa. Estos edictos fueron suscritos por los cuatro regentes, y sin embargo la ejecución de los mismos dentro del Imperio fue diferente según la actitud personal de cada tetrarca o el celo de cada gobernador [...].

3. La teología tetrárquica

Diocleciano marca un cambio importante en la tradición heredada por Aureliano y sus sucesores. En primer lugar, sin desconocer completamente el culto solar lo desplaza a un segundo plano para hacer resurgir al Júpiter Capitolino como *Conservator Augusti*. En la primera parte del año 287 Diocleciano se proclama “hijo de Júpiter” y a su colega Maximiano “hijo de Hércules”. Una observación atenta nos permite descubrir que el emperador no se consideraba a sí mismo como un dios sino que su intención era fundamentar la *autoridad imperial* en un origen divino. “En el espíritu del sistema tetrárquico, Júpiter y Hércules han engendrado a Diocleciano y a Maximiano en tanto que Augustos el día de su advenimiento (*dies imperii*), que marca su nacimiento a la función divina del poder imperial”.¹⁹ De esta manera, sólo los augustos estaban capacitados para elegir, bajo la mirada y el consejo de Júpiter, a los sucesores legítimos. Los usurpadores, como Carausius, en Inglaterra, eran condenados de antemano, por no contar con la garantía de los dioses.

Turcan asevera que la investidura joviana no es una innovación propia de la Tetrarquía, sino que se trata más bien de la culminación de una larga tradición romana. En su conocida apertura hacia los dioses extranjeros, Roma había adoptado oficialmente el culto a Hércules (no ya como héroe sino como dios) en el año 312.

*“Desde el comienzo del Imperio, Hércules había sido propuesto como el mejor modelo para ser imitado por el príncipe: ¿no conquistaría el cielo purgando la tierra de sus monstruos? Augusto, atraído por otros dioses, dio poca importancia a aquel que, empero, estaba destinado a fascinar a los emperadores y ofrecía al mismo tiempo una ocasión ideal para reconciliar la función imperial con el pensamiento de los filósofos, esos cínicos y estoicos para los cuales Heracles permanecía siendo también el modelo del esfuerzo moral”.*²⁰

[Finalmente, en el 304] “...se promulgó el cuarto edicto que ordenaba a todos los súbditos del Imperio participar de la carne y el vino sacrificiales y anunciaba, a los que se negaran, los trabajos forzados en las minas o la pira. Sólo entonces la persecución recaía también sobre la masa del pueblo cristiano; sólo entonces llegaban a medirse las fuerzas de la masa.” (Vogt, *Constantino el Grande y su siglo*, Buenos Aires, Peuser, 1956, 136-138.)

19. R. TURCAN, *Le culte imperial au IEE siècle*, Lyon, ANDRW, 1031.

20. J. GAGÉ, “Psicología del culto imperial romano”, *Diógenes* 34 (1961) 62.

*“La innovación de Diocleciano consiste solamente en solidarizar institucionalmente a Hércules con Júpiter, como la acción junto con el pensamiento. Mejor que todos los soldados-emperadores, el fundador de la tetrarquía sabía que la soberanía no era nada sin el dinamismo del combatiente, no más que el brazo guerrero sin el prestigio del derecho divino”.*²¹

En la ideología tetrárquica los verdaderos gobernantes del cosmos y del imperio romano son Júpiter y Hércules. Ellos se valen de los Augustos para llevar a cabo dicha tarea y les infunden virtudes especiales tales como la clemencia, la piedad, la justicia y la filantropía. En consecuencia, la armonía del orden celeste se traduce en la tierra en la concordia estrechísima existente entre los tetrarcas y la consiguiente felicidad de la que participa el pueblo romano. La imagen que el nuevo gobierno proyectó fue la de una auténtica “familia imperial”: “los tetrarcas anudaron su colaboración con vínculos familiares estableciendo lazos de fraternidad y filiación entre sí. Por razones de estado los nuevos «césares», Constancio y Galerio, debían separarse de sus respectivas esposas y contraer de nuevo matrimonio con las hijas de sus respectivos Augustos [...] y así lo hicieron”.²² Fontán²³ agrega que cada uno de los emperadores tenía un dios tutelar propio, cuya acción benefactora se traducía en bendiciones y buenos resultados. Así, Júpiter lo era de Diocleciano, Hércules de Maximiano, Marte de Galerio y el Sol Invicto de Constancio.

La teología política implementada por Diocleciano se extendió por medio de la propaganda de los oradores en los panegíricos, en los preámbulos de las constituciones, en el arte y en el ceremonial de la corte. Remondón dice que se trataba de “una acción psicológica que duplicaba la acción puramente coercitiva de la máquina del Estado y que transformó la actitud política de los súbditos en actitud moral y, en última instancia, en actitud religiosa”.²⁴ La titulación oficial saludaba al emperador como *Dominus noster* y todo lo que lo rodeaba se convirtió en sagrado: su cámara, su palacio, su guardarropas, los símbolos de poder... Las relaciones entre el *Princeps* y los ciudadanos fueron alteradas: nos encontramos con

21. TURCAN, *op. cit.*, 1030.

22. G. BRAVO, *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio*, Madrid, AKAL, 1991, 10.

23. Cf. A. FONTAN, “La revolución de Constantino”, en J. M. CANDAU - F. GASCÓ, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990.

24. REMONDON, *op. cit.*, 47.

un Señor y sus súbditos, que le deben adoración y sujeción. Zonaras describe con detalle los cambios acontecidos:

*“La gloria de estos triunfos inspiró tal vanidad a Diocleciano, que no contentándose con que le saludasen los senadores conforme a la antigua costumbre, quiso que le adorasen. Enriqueció con oro y pedrerías sus trajes y calzado, haciendo los ornamentos imperiales mucho más preciosos que lo habían sido antes; porque es cosa cierta que los emperadores anteriores no recibían otros homenajes que los que se tributaban a los cónsules, ni tenían otro distintivo de su dignidad que el manto de púrpura”.*²⁵

La influencia ejercida por el mundo persa en este ámbito no pasa desapercibida. Según Chastagnol ésta puede haberse visto reforzada tras la firma del tratado de paz en el 287 cuando una embajada del gran Vahram II llegó al Imperio. Resulta oportuna la observación que G.Gomez realiza al respecto cuando explica que “la mística diocleciana adoptó la etiqueta cortesana de la corte Sasánida, recibió el influjo filosófico-religioso de la teocracia mesopotámico-persa pero decidió alterar el camino hacia la orientalización absoluta, pues, los dioses que han elegido a los tetrarcas para gobernar el *Orbis Romanus* no son otros que antiguos y reconocidos dioses del tradicional panteón romano”.²⁶

4. Un hombre a caballo de dos edades

Como pocas figuras históricas, Diocleciano fue un hombre a caballo de dos edades: “por la forma de llegar al poder, por los métodos con que lo ejerce, por su mismo carácter, es un hijo del mundo antiguo, un soldado-emperador. Pero lo que creó como soberano miraba hacia delante y habría de perdurar, aunque tuviera sus raíces en el viejo mundo del siglo III”.²⁷

25. ZONARAS, *Escritores de la Historia Augusta (vida de Diocleciano)*, Madrid, Hernando, 1889, 179.

26. G. GOMEZ, El Bajo Imperio y la mística diocleciana, *Stylus* 8 (1999) 119.

27. F. G. MAIER, *Las transformaciones en el mundo mediterráneo*, Madrid, Siglo XXI, 1968, 17.

En cuanto a la teología política implementada por este emperador notamos que se trata de un claro retroceso –¿o progreso?– ya que la legitimación del poder imperial se encuentra en la elección o participación divina de dicha autoridad y no en la propia divinidad de la persona-emperador. Este camino será continuado por Constantino, pero esta vez, bajo una concepción cristiana.

MARÍA POLLITZER

15-4-2002

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, *La Gracia y la vida entera, dimensiones de la amistad con Dios*, Buenos Aires, Ágape - Barcelona, Herder, 2003

Al abandonar la estructura de un manual, el libro supone dos implicaciones: por un lado, la de la bibliografía técnicamente presentada; por otro, la de la presencia activa del lector. A ésta se confía, por ejemplo la rica selección de textos de la Biblia de pág. 29. Tener en cuenta el trabajo personal que el lector ha de ir realizando lleva al autor a valerse de un lenguaje sencillo y sin una sobrecarga de erudición.

Cuestiones novedosas como las relaciones de la Gracia con la psicología (cap. 3), con la sociedad y la política (cap. 4), con la estética (en sentido balthasariano) (caps. 1 y 8), con el cosmos y el cuerpo (cap. 6) no llevan a dejar de lado lo que el autor llama dimensión mística de la Gracia (cap. 2) ni sus dimensiones dinámica y moral (caps. 5 y 7, respectivamente).

La perspectiva más desarrollada es la dimensión gratuita de la Gracia (cap. 9), enfocada desde una lectura de la carta a los Romanos.

El libro concluye con una lectura de la dimensión histórica de la Gracia que abre nuevas perspectivas sobre la fragilidad humana.

Confiamos que este libro dé lugar a estudios en profundidad, aun de los aspectos que están en permanente revisión. Si —como afirma el autor— la vida de la Trinidad pasa a llamarse Gracia cuando se comunica fuera de sí, la recepción de esa comunicación que el libro permite será también una participación de la Gracia.

Luis Balaña

JUAN GUILLERMO DURÁN: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. Buenos Aires, Edición de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2002.

Con el paso de los años los libros sobre la llamada “Conquista del Desierto” van ofreciendo un panorama cada vez más amplio y menos maniqueo. Lo que cuarenta años atrás aparecía mayoritariamente definido como una guerra entre buenos y malos, ha quedado a un lado como un pellejo vacío dando lugar a una epopeya enriquecida de humanidad y explicable por una serie de hechos políticos, económicos y también espirituales. Por cierto que ese cambio no se dio por azar sino, fundamentalmente, por la aparición de estudiosos de nuevas generaciones que, sin prejuicio alguno, se abocaron a la búsqueda de documentos inéditos, capaces de arrojar nuevas luz sobre cuatro siglos de guerra en el cono sur americano.

No deja de ser curiosa la aparición en este contexto de historiadores que unen a esa condición la de sacerdotes diocesanos o religiosos de distintas órdenes y que, sin que su condición les quite objetividad, hayan emprendido la tarea de

comprender total o parcialmente distintos aspectos de la conquista total o lateralmente relacionados con la predicación de la fe cristiana. Juan Guillermo Durán es, seguramente uno de ellos y el enfoque queda demostrado por sus libros sobre el poco conocido viaje del padre Jorge Salvaire a Salinas Grandes, en 1875,¹ para rescatar cautivos, y por el mencionado en el epígrafe y que motiva este comentario.

El libro –más de mil páginas de impresionante porte– se inscribe en una antigua idea del autor respecto a la divulgación de la obra misionera del sacerdote francés Jorge María Salvaire (1847-1899) en algunas comunidades indígenas del oeste bonaerense, allá por los turbulentos años de la década de 1870. En verdad el libro tiende a llenar un hueco no del todo explicado hasta ahora y que se resume en una pregunta ¿Por qué la acción misionera para con los indios de la Pampa parece tan disminuida frente a otras realizadas en el norte del país?

Por de pronto hay que señalar que las investigaciones de Du-

1. *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875)*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1999.

rán revelan y ponen en orden una serie de medidas y acciones demostrativas de que la idea de evangelizar a los indios de las llanuras era de larga data, pero que no se pudo concretar tempranamente por distintos motivos que hacían tanto a la idiosincrasia de las parcialidades indígenas, como a las orientaciones políticas del país. Esas circunstancias quedan dramáticamente evidenciadas en el libro cuando Salvaire accede a su modesta misión en el fronterizo pueblo de Azul, donde su ilusión se estrella contra la dura realidad, que comprende desde la desconfianza de los catrieleros (comandados por el singular Cipriano Catriel) hasta la inmoralidad y el mal ejemplo constante de los cristianos, pulperos y comerciantes especialmente, sin dejar de lado la deshonestidad de los jefes militares, casi siempre lejanos en la realidad de los oropeles y glorias pretendidos. Además –Salvaire dixit– a todo eso debía sumarse la acción de la masonería, sorprendentemente insertada en aquel áspero pueblo de frontera. Superada por la circunstancia histórica y humana la misión azuleña fracasa.

Algo similar ocurre con la efímera misión del Bragado, donde se procura evangelizar a los indios del épico cacique José María Railef, desde siempre aliado de los cristia-

nos y mal recompensado por quienes había ayudado a poblar y defenderse.

El libro puede leerse con una intención eminentemente religiosa, evidenciada en su exhaustiva información sobre las intenciones y el desarrollo misionero, circunstancia que se complementa con la exposición de los variados catecismos para indios, sus formas y autorías.² Visto bajo esta forma puede tomarse a la obra como una notable contribución a la historiografía religiosa, especialmente en lo relativo a un capítulo con no demasiados aportes. Sin embargo, una lectura semejante pecaría de mezquindad porque en forma paralela al desarrollo del acontecer religioso-administrativo, concreto o espiritual el autor aporta una enorme cantidad de datos documentales del escenario y los actores, enriqueciendo la parte epopéyica e insertando la acción en el gran friso de la guerra de las pampas. En algunos casos sus aportes se abren a nuevas líneas de investigación y entendimiento histórico, que no hacen sino ampliar el panorama.

Un buen ejemplo de lo expresado en el párrafo anterior es el ca-

2. Se publica por primera vez el Catecismo Araucano-Castellano de Salvaire. Manuscrito redactado en Azul en junio de 1875.

pítulo relativo a la “Pequeña misión del Bragado”, donde se habla de la tribu chilena del cacique Coñuepán, unida a los cristianos argentinos desde muy tempranamente y de resultas de las guerras internas de la Araucanía, directamente relacionadas, a su vez, con los bandos patriota y realista que protagonizaran en el país vecino la llamada “Guerra a Muerte”.

Lo mismo podría decirse de las páginas dedicadas a documentar y exponer las complejas personalidades de los Catrieles, indios de las pampas zarandeados en el vendaval de una falsa aculturación a la vida cristiana y los engaños que finalmente los empujan de nuevo a la vida nómada y guerrera.

Va de suyo que sintetizar en una breve nota un libro que tiene más de mil es una quimera que no resiste análisis alguno. El lector inclinado al tema de la difusión de la fe o de la historia regional debe enfrentarse al impresionante continente de este trabajo en el que deberá dejarse llevar por un relato de fuerte connotaciones espirituales y, al mismo tiempo, espigar en sus datos y aportes (a veces disimulados en el todo) que le darán nueva luz en su concepción histórica.

Finalmente digamos que sería injusto cerrar este comentario sin hacer una mínima y admirativa alusión a la parte bibliográfica. En

los Toldos de Catriel y Railef es un libro de edición espléndida, que sigue en sus partes todo el antiguo y sabio canon que, a lo largo de siglos, han establecido editores y tipógrafos, haciendo de la obra un objeto estético además de informativo. En lo que hace a la parte historiográfica el libro es acorde a la condición tipográfica y tiene un notable aparato erudito que ayuda a la comprensión cabal.

Wálter Cazenave³

3. La presente nota se publicó en Caldenia, Suplemento del diario *La Arena* (Santa Rosa, La Pampa), el 29 de junio de 2003. Héctor Wálter Cazenave: Nació en General Pico (La Pampa) en 1942. Periodista, escritor, maestro normal (ejerció la profesión en escuelas de personal único del campo pampeano); profesor de Historia y Geografía; licenciado en Geografía en la Universidad Nacional de La Pampa; doctorando en Geografía en la Universidad Nacional de Cuyo; docente universitario (cátedra de Geomorfología). Ha publicado varios libros y un centenar de artículos de su especialidad en diarios y revistas de la provincia y fuera de ella, algunos en el extranjero. Técnico de la Dirección de Aguas de La Pampa, especializado en Hidrografía.

LIBROS RECIBIDOS

- C. FLORISTÁN (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral*, Madrid, San Pablo, 2002.
- J. A. SCAMPINI, *La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*, Friburgo (Suiza), Editions Universitaires, 2003
- C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- S. PIÉ - NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001.
- V. M. FERNÁNDEZ, *La gracia y la vida entera*, Barcelona, Herder; Buenos Aires, Agape, 2003.
- A. GESCHÉ, *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- I. LAKATOS AND A. MUSGRAVE (EDS.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1993.
- G. SEGUÍ y TROBAT, *El Missal Mallorquí de 1506*. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2003.
- C. AVENATTI y HUGO SAFA (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, publicaciones de la Facultad de Teología, UCA, 2003, 468 pp.