



# revista TEOLOGÍA

Tomo LIII • N° 120 • Agosto 2016

**n° 120:** Nota del Director • PROFESORES DE LA FACULTAD: Jesucristo, Pan de Vida, comunión fraterna • Acta de la independencia de las Provincias Unidas en Sud-América. Tucumán 1816 • JUAN GUILLERMO DURÁN: El Congreso de la Independencia (1816). Memoria de hechos y personas • JOAQUÍN MIGLIORE: Perspectivas a doscientos años de la Declaración de la Independencia • PAOLA DELBOSCO: Las muchas fuentes del conocimiento y la educación • PABLO SUDAR: La pregunta por Dios en la Teología Latinoamericana • GABINO TABOSI: El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva. El dinamismo integral de la prudencia en la IIa-IIæ de la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino • FABRICIO FORCAT: El amor de la libertad en la cultura popular. Rafael Tello y su lectura histórico-teológica del cristianismo latinoamericano • GUSTAVO IRRAZÁBAL: *Amoris laetitia* y los divorciados en nueva unión • JUAN QUELAS: Adolphe Gesché, La paradoja de la fe • CRÓNICA DEL AÑO 2015: Centenario de la Facultad de Teología • PABLO SUDAR: Nuevo Horizonte de Investigación Teológica. Convenio entre la Facultad de Teología de la Universidad de Münster y la Facultad Teológica de la UCA • Notas Bibliográficas •



**revista**  
**TEOLOGÍA**



**ISSN 0328-1396**

**Tomo LIII • Nº 120 • Agosto de 2016**

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

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

# TEOLOGÍA

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

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las «Instrucciones a los colaboradores», que contienen normas y criterios redaccionales y digitales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Caycit (Conicet - Argentina).
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

## DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Vicedecano de la Facultad de Teología.

Profesor extraordinario titular de Teología Dogmática I.

## SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL

Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

## FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección "Teología en camino".

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista "Teología".

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIUDICE

Profesor Interino Adjunto de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor extraordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Bruno FORTE, *Chieti-Vasto* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Juan NOEMI, *Santiago de Chile* - Salvador PIÉ I NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Alberto SANGUINETTI MONTERO, *Canelones* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

### Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual nº 1390488  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

**Editor responsable:** Facultad de Teología

### Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
<b>Argentina</b> (con envío postal)	\$arg 440	\$arg 85
<b>Argentina</b> (sin envío postal)	\$arg 320	
<b>Mercosur, Bolivia y Perú</b>	U\$S 35	U\$S 15
<b>Resto de América</b>	U\$S 40	U\$S 15
<b>Comunidad Europea</b>	Euros 45	Euros 20
<b>Resto del mundo</b>	U\$S 45	U\$S 20

### Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de  
*“Fundación Universidad Católica Argentina”*
- Depósito o transferencia bancaria:  
Banco: Santander Río S.A.  
Denominación de la Cuenta:  
*Fundación Universidad Católica Argentina*  
Cta. Cte. Nº: 425-0-02058/382-0-002058/3  
CBU: 0720425220000000205836  
Sucursal: 425  
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

### Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

# TEOLOGÍA

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

**Tomo LIII • Nº 120 • Agosto 2016**

## SUMARIO

---

Nota del Director .....	7
<i>Profesores de la Facultad</i>	
Jesucristo, Pan de Vida, comunión fraterna .....	9
Acta de la independencia de las Provincias Unidas en Sud-América. Tucumán 1816 .....	23
<i>Juan Guillermo Durán</i>	
El Congreso de la Independencia (1816). Memoria de hechos y personas .....	27
<i>Joaquín Migliore</i>	
Perspectivas a doscientos años de la Declaración de la Independencia .....	57
<i>Paola Delbosco</i>	
Las muchas fuentes del conocimiento y la educación .....	73
<i>Pablo Sudar</i>	
La pregunta por Dios en la Teología Latinoamericana .....	89

<i>Gabino Tabossi</i>	
El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva	
El dinamismo integral de la prudencia en la IIa-IIæ	
de la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino . . . . .	101
<i>Fabrizio Forcat</i>	
El amor de la libertad en la cultura popular.	
Rafael Tello y su lectura histórico-teológica	
del cristianismo latinoamericano . . . . .	121
<i>Gustavo Irrazábal</i>	
<i>Amoris laetitia</i>	
y los divorciados en nueva unión . . . . .	151
<i>Juan Quelas</i>	
Adolphe Gesché, La paradoja de la fe . . . . .	175
<i>Crónica del año 2015:</i>	
<i>Centenario de la Facultad de Teología . . . . .</i>	179
<i>Pablo Sudar</i>	
Nuevo Horizonte de Investigación Teológica	
Convenio entre la Facultad de Teología	
de la Universidad de Münster	
y la Facultad Teológica de la UCA . . . . .	203
<i>Notas Bibliográficas . . . . .</i>	207

---

## Nota del Director

La teología es profecía. Esto significa que su lenguaje se desarrolla en la tensión entre novedad y memoria. Esta constitución interior de su quehacer hace que su propuesta deba ser siempre una apelación al pasado a la vez que una mirada comprometida y lúcida sobre los signos de Dios en el presente.

La teología es sabiduría. Esto implica al lenguaje en cuanto no posee el criterio general de las ciencias modernas de comprobación mediante la experimentación empírica o la conclusión deductiva. La sabiduría es siempre apuesta a ir más allá de lo que pueda resultar útil, inmediato. La sabiduría es un saber atravesado por la conciencia de fragilidad, es un conocimiento que va más allá precisamente porque reconoce la fuerza de *no saber*. De allí que es un *discurso* que tiene, sin embargo, vocación de *palabra*.

La verdad se dice de muchos modos. Esta afirmación toma distancia de la idea de que esos diversos modos sean absolutamente contradictorios entre sí, pero también de la posibilidad de que haya una única modalidad o que cada una de ellas implique la reducción de lo verdadero a la propia fantasía. Esto último, alentador por lo libre que parece ha sido, a la vez, provocador de comportamientos violentos por parte de aquellos que hacen de *su* verdad *la* verdad. El ser, la verdad finita, es un misterio. Siempre, la finitud, tiene posibilidad de más. Pero si de Dios hablamos ese *más* posible no podemos decirlo sino desde el *más posible* de lo finito. La teología habla desde el umbral, como nos recordaba Von Balthasar. Que es el lugar más cercano a la

superación de la *falta de proporción entre lo finito y lo infinito* (Aristóteles, *Sobre el cielo*, 275<sup>a</sup>14) y que nos recuerda que la palabra finita no mide con su extensión lo que corresponde a Dios, pero dice con su verdad la verdad que pertenece a Dios pues *Deus non est mensura proportionata mensuratis* (*Summa Theologia* I 13,5, ad3).

Los diversos registros de la teología quieren expresar este desafío inherente al lenguaje de nuestro quehacer.

Esta entrega de la revista *Teología* se abre con una reflexión teológica que un grupo de profesores de nuestra Facultad quiere ofrecer como aporte en este año de celebración de la Eucaristía en nuestra Patria.

Por ello este número que presentamos posee, en segundo lugar, un aporte, a modo de dossier, que desea expresar el gozo del bicentenario de nuestra independencia. Los artículos de Durán, de los profesores Delbosco y Migliore y el texto de Sudar, nos ponen en esa coordenada. A su vez, se abre este conjunto de colaboraciones con el Acta de nuestra independencia nacional, que nos recuerda el desafío de cuidar y construir la libertad.

En segundo lugar ofrecemos cuatro textos interpellantes sobre diversos desafíos para la vida del cristiano. Los artículos de Tabossi, de Forcat, de Irrazábal y la traducción del texto de A. Gesché –realizada por Juan Quelas– nos ponen ante algunas de las peculiaridades de lo cristiano como posibilidad decisiva de lo humano.

Finalmente, en este número, ofrecemos la crónica de algunas actividades y publicaciones destacadas del año 2015. Formando parte de esta información, presentamos novedades del Convenio que nuestra Facultad posee con la Universidad de Münster. Todo esto expresa la vida de una Casa que quiere ser, lugar de enseñanza, aprendizaje, crecimiento, fraternidad.

Como Emaús un camino en el que Jesús va con nosotros, a veces no vemos su rostro y lo descubrimos siempre cuando nos decidimos a detenernos, escucharlo y a partir juntos el pan. Como en aquella ocasión hoy también, queremos decirle al Señor *¡Quédate con nosotros!*

## Jesucristo, Pan de Vida, comunión fraterna<sup>1</sup>

### RESUMEN

Esta reflexión ha sido propuesta por un grupo de profesores de nuestra Facultad para poner nuestra mirada en una dimensión de la Eucaristía que ayude a comprender su sentido dentro de la vocación de toda la creación de llegar a su plenitud. En el marco del bicentenario de nuestra Patria, el grito de los postergados, el dolor de los que sufren, las incomprendiones que vive todo hombre se vuelven también presencia de Jesús que interpela desde el misterio eucarístico. Ella es signo de la promesa pero también profecía y misión; nos anticipa la comunión eterna, pero –precisamente por ello– se constituye en desafío para la historia.

*Palabras clave:* Fraternidad, justicia, comunión, pueblo, nación, eucaristía

### JESUS CHRIST, BREAD OF LIFE, FRATERNAL COMMUNION

#### ABSTRACT

This reflection has been proposed by a group of professors of our Faculty in order to consider how the Eucharist may help to understand the vocation to fulfillment of all Creation. In the framework of the bicentennial of our homeland, the cry of the outcasts, the pain of those who suffer, the incomprehension experienced by human beings becomes a presence of Jesus that questions us from the Eucharistic Mystery. This is sign of the promise but also prophecy and mission; it anticipates the eternal communion, but –precisely for that reason– it constitutes a challenge for history.

*KEYWORDS:* Fraternity, Justice, Communion, People, Nation, Eucharist

1. Esta reflexión ha sido escrita por un grupo de profesores de nuestra Facultad que han querido ofrecer este aporte en el año del Congreso Eucarístico Nacional y del bicentenario de la Independencia. Ellos son: Omar Albado, José Carlos Caamaño, Esteban Casella, Néstor Corona, Fernando Ortega y Gerardo Söding.

Hace casi diez años, mirando hacia el bicentenario, los Obispos de la Argentina propusieron algunas metas posibles de alcanzar.<sup>2</sup> Hoy quisiéramos destacar algunas de ellas, que estimamos esenciales y que conservan su urgencia y actualidad. Ante todo, promover el diálogo entre las distintas corrientes de opinión política, en orden a alcanzar un razonable consenso en todas las cuestiones que hacen a la vida en comunidad y que hoy reclaman particular atención. Así por ejemplo, el funcionamiento transparente de las instituciones republicanas en una auténtica vida democrática; el control del ejercicio del poder; la erradicación de la corrupción. Tal diálogo sólo será posible si, en sincera reconciliación, todos los actores de la vida comunitaria nos aceptamos mutuamente, asumiendo con verdad el propio pasado.

Del diálogo así propuesto podrán emerger respuestas a las cuestiones políticas, económicas, sociales que deberán ser asumidas con ejemplaridad moral por quienes tenemos alguna responsabilidad social; de esta ejemplaridad podrá resultar un auténtico liderazgo para servir a todos los argentinos, en especial a aquellos que, en distintas dimensiones de su vida, aún siguen postergados.

Con la afirmación de su independencia política un pueblo llega a un momento decisivo en el camino histórico hacia su plena identidad. Hacer memoria del día en que empezamos a transitar dicho camino es penetrar en nuestra interioridad como pueblo, para hacernos cargo, para tomar en nuestras manos el dinamismo de esa identidad como fuente de tareas a cumplir, y como foco desde donde desarrollarnos. Así también, creemos que, en un nivel nuevo, la presencia del Dios que nos muestra Jesús nos da la posibilidad de profundizar nuestra identidad, para desde allí cualificar de un modo eminente toda tarea humana.

Pensamos que quizás, en el fondo de toda aspiración y deseo profundos humanos alienta algo último y plenificante que no presenta límite alguno, como una posibilidad que supera toda imaginación. De ello dan testimonio de distinta manera los mitos de la humanidad, las artes y las palabras de los grandes pensadores de la filosofía y de la literatura. Pero también cada hombre, en los proyectos y quehaceres de su vida,

2. *Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)*, Documento de los obispos al término la 96ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina (Pilar, 14 de noviembre de 2008).

puede advertir aquella atrayente meta final. En ese dinamismo nos hallamos también los creyentes cristianos, proclamando su cumplimiento en la figura histórica de Jesús, quien habla de un *Dios* que es Padre.

Es cierto que la palabra *Dios*, en la cultura de nuestro tiempo, ha perdido para muchos su valor, se ha gastado, se ha vuelto insignificante, algo pasado de moda. En alguna medida eso puede deberse a la falta de irradiación de su nombre en lo concreto de nuestras vidas. Si como cristianos nos arriesgamos a proponer hoy a todos, como algo de vital importancia, un modo de vida más fraterno y humano que tiene su fuente en Dios, lo hacemos desde nuestra conciencia de que, como comunidad creyente en la Argentina, hemos vivido y vivimos en muchas ocasiones concretas, personales y de nuestra historia por debajo de ese ideal de fraternidad y humanidad. Sin embargo, con todas nuestras miserias, ese ideal nos continúa atrayendo y fascinando.

Los cristianos nos vinculamos con Aquel a quien llamamos Dios a través de *Jesucristo*, por quien nos sentimos tocados para reconocer los rasgos propiamente divinos de Dios y, sin confusión, la dignidad sagrada del ser humano (cf. *Gaudium et Spes* 22). En Jesucristo, y en su *Evangelio* del amor compasivo y fraterno, reconocemos que Dios es un Padre que ama desmesuradamente a cada uno de sus hijos, y que nos mueve a imitarlo recibiéndonos y celebrándonos unos a otros como un don de su amor.

Junto a su *Evangelio*, el Señor Jesucristo, para introducirnos en ese amor nuevo, dejó su presencia en la *Eucaristía*. Los cristianos, desde los primeros tiempos, acudían a “la fracción del pan”. Todavía hoy, los domingos, “vamos a Misa” para recordar el día de la victoria de Jesús sobre la muerte, el odio y la violencia, y para participar de ella comiendo ese pan viviente. Sabemos que esto suena extraño, raro, desconcertante, paradójico en general a los oídos de nuestros contemporáneos, pero confesamos que también lo es para los que creemos en la vida divina presente en la *Eucaristía*. De este desconcierto, de esta extrañeza de la *Eucaristía*, que es nuestro tesoro máspreciado, queremos hablar en esta reflexión que proponemos.

El Papa Francisco nos recuerda que el *Evangelio* es para el bien de todos: “Todos tienen el derecho de recibir el *Evangelio*. Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien

impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo sino por atracción” (EG 14).

Deseamos entonces abrir a todos nuestro corazón creyente, para contagiar, si fuera posible, la alegría nueva que nos nace de esa extraña realidad de la *Eucaristía*. Deseamos que quien no comparta nuestra fe pueda al menos sospechar, advertir en lejanía, ese gozo de vida como algo humano pleno y posible.

### 1. Desde el Corazón de Dios

Vislumbrar, con la mirada de la fe, al Dios que se trasluce en Jesucristo, modifica a fondo nuestros conceptos acerca de Dios, es decir, conmueve permanentemente la idea o imagen que nos hacemos de Él, incluso como creyentes. Sin duda, lo primero que percibimos de ese Dios en Jesucristo es su proximidad, su cercanía. El cielo en el que este Dios habita está en la tierra, y especialmente, en el corazón humano, cuando es humilde y pobre, manso y tierno, fraterno y libre. Son rasgos que Jesús vivió de manera plena. Creemos que esos rasgos, ya presentes de algún modo en todo hombre, con sus anhelos y temores, se pueden ahondar en el encuentro cada vez más íntimo con el corazón de Dios presente en Jesucristo. El Dios que se aproxima nos quiere hacer experimentar su ternura, su paz. Su cercanía es una invitación a entrar en su Vida, en su inagotable Amor por la humanidad.

Esta cercanía, que desborda nuestros esquemas humanos, se nos manifiesta como relación amistosa y familiar: este Dios se llama *Padre*. Jesús se dirigía a Él con una palabra de casi escandalosa intimidad: “Abbá”, que podemos traducir por “papá”, o también “tata”, como se suele decir en nuestro país. Al ser verdaderamente Padre, este Dios engendra hijos. Uno de ellos, Jesús, es el Hijo “amado”, el Primogénito de muchos hermanos. De Él creemos que es Dios, como el Padre, y confesamos que se aman con un Amor sin límites, ese amor es identidad personal: el Espíritu Santo, Dios como el Padre y el Hijo. Este Dios no es, entonces, un Dios solitario. Desde siempre y para siempre Él es una Familia, una Comunidad de Amigos: una Vida que es Comunión entrañable.

Jesús nos enseña así la cercanía y la amistad de un Padre que quiso, desde siempre, derramar su Vida y su Felicidad infinitas, ofreciéndolas gratuitamente a la humanidad entera con el único objetivo de hacer una Alianza con sus hijos, para que vivan en plenitud, para que vivan en comunión feliz e imperecedera. Es el sueño del Padre, su deseo más entrañable: sentarse a su mesa rodeado de sus hijos y compartir con todos ellos, hospedados en su casa, el pan de su propia Vida. Y puesto que los hombres fueron creados por Él verdaderamente libres, decidió respetarlos incondicionalmente, asumiendo el riesgo de esa libertad. Aún si los hombres equivocaran el camino, aún si cambiaran su imagen más que adorable y amable por la de un ídolo perverso y violento; aún si lo hiriesen en su Corazón y lo condenaran a una muerte ignominiosa, crucificándolo entre malhechores, nada de eso lograría apartarlo de su sueño, ni hacerlo renunciar a su deseo. Sólo que ahora, para hacerlos realidad, se excederá a sí mismo dando más de lo que había ya dado y prometido al crearlos a su imagen. Así, el Padre, en su Hijo, entrará desarmado en nuestro mundo, en nuestra historia, “vaciándose de sí mismo” (cf. Flp 2,6-11), haciéndose hombre. Y vulnerado, desfigurado por el odio, la mentira y la violencia, protagonizará, en favor nuestro, un admirable intercambio: tomar de nosotros la muerte y regalarnos la Vida, su Vida.

Este regalo alcanzó una belleza y una densidad supremas en la libre donación de su Vida en la Cruz, donación de puro Amor que el mismo Jesús anticipó en la Última Cena: “No hay amor más grande que dar la vida por los amigos”... (Jn 15,13); “este es mi Cuerpo, que se entrega por ustedes..., mi Sangre, que se derrama por ustedes...” (Lc 22,19.20). Desde la conmovedora humildad de esa comida, Él aguarda, más aún, anhela ardientemente nuestra presencia en ella. La plenitud de su gozo está puesta en nosotros, en lograr que nosotros vivamos, porque “la gloria de Dios consiste en que el hombre viva”, como enseña San Ireneo. Somos la alegría de Dios cuando dejamos que su Amor desarmado triunfe, nos desarme y nos transforme de enemigos en amigos.

## *2. Hacia el corazón humano*

Cuando “vamos a Misa”, cuando celebramos la Eucaristía, hacemos lo que el mismo Jesús pidió en la Última Cena: “hagan esto en con-

memoración mía”. Lo mueve un Amor que se nos sigue dando “hasta el extremo”. Amor que es Él mismo (cf. 1 Jn 4,8), y que al comerlo, quiere y puede ser también nuestro. Verdaderamente, se trata de algo a la vez admirable y desconcertante. Incluso podemos decir algo “extraño”, ya que se trata de comer la carne de Dios y de beber su sangre. Así lo afirmó el mismo Jesús en la sinagoga de Cafarnaún: “Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Quien coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo” (Jn 6,51). Sus oyentes se escandalizaron: “¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?” (v.52). Pero Jesús no atenuó sus palabras: “Si no comen la carne del Hijo del hombre y no beben su sangre *no tendrán Vida en ustedes*” (v.53). Muchos discípulos abandonaron ese día a Jesús. Lo que les proponía les resultó intolerable. La reacción fue comprensible: Israel había logrado superar, después de muchos siglos de esfuerzo, la práctica de sacrificios humanos. Jesús parecía proponerles algo que ellos entendieron como un regreso inaceptable a la crueldad de prácticas sacrificiales arcaicas, de las que Yahvé los había ayudado a liberarse progresivamente.

Ante esas palabras de Jesús también nosotros, hoy, podemos sentirnos desbordados, desorientados. Y se comprende entonces una doble posible reacción: o la de rechazar todo esto como inadmisibile, o la de aceptarlo pero diluido, privándolo así de su carácter extraño, desconcertante. Si elegimos mantener la extrañeza, lo insólito, podremos disponernos a recibir el sentido verdadero de las palabras de Jesús – “mis palabras son Espíritu y Vida” (Jn 6,63) – y darnos cuenta de que en la Eucaristía se trata de lo humano, de *la vida de los hombres*. Lo que Jesús ofrece es Vida, “vida eterna”, es decir, vida liberada de la muerte: “el que coma de este pan vivirá eternamente” (Jn 6,58). Esa “vida eterna” no se refiere solamente a una vida que será “eterna” después de la muerte, sino también, y especialmente, a la vida que ya desde ahora está liberada de la muerte: significa otro modo de vivir, señala una vida “otra”, divina. Para nosotros, los humanos. Este es el núcleo del Evangelio, de la Buena Noticia.

En la Eucaristía Dios quiere llevar adelante el rescate, la recreación de *todo* lo humano. Para eso Él desciende, en Jesús, hasta el subsuelo donde anidan la muerte, la violencia y la crueldad, permitiendo que su fuerza ciega se descargue sobre Él, el Cordero de Dios. Jesús desciende y es sumergido en ese abismo “hasta el extremo” (Jn 13,1), para atravesarlo, para reorientar hacia la vida esas fuerzas poderosas, transfigurándolas

desde dentro y liberándolas así de su fascinación destructiva. Jesús asume la lógica de la violencia desde el amor “hasta el extremo” (Jn 13,1), como sólo Dios – pura donación– puede hacerlo. Así, dicha lógica, en su aparente triunfo –Jesús muere– queda vencida. “Yo doy mi vida para recobrarla. Nadie me la quita, sino que la doy por mí mismo” (Jn 10,17-18).

En la Cruz, Jesús nos mostró que Dios da la Vida en plenitud atravesando todo lo que se opone a ella. En su oración de abandono confiado –“Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46) – le pide a Dios lo humanamente imposible: amar dentro mismo de lo que es más contrario al amor; perdonar de corazón a aquellos que le están dando muerte; abandonarse a Su amor cuando siente que Dios lo abandona (Mt 27,46). El “sí” total de Jesús a la voluntad amorosa del Padre transforma, desde dentro, el sentido homicida de la Cruz; en ese infierno florece el cielo: “hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23,43). A partir de entonces se abre en el mundo y en la historia un camino nuevo, para todos, el Camino que es el mismo Jesús y que es la Vida. La lógica violenta es asumida y redimida por la lógica de Amor del Cordero inocente, que, atravesando el abismo de la muerte, hace estallar, en el silencio de la noche del sábado santo, la tumba que ya no puede contener al Hombre viviente. Ha resucitado. Y nosotros con Él. ¡Es “el Viviente” (Ap 1,17)! Algo nuevo, en todo sentido, ha sucedido: el sacrificio no es ya sólo muerte, sino paso a la Vida, paradójicamente victoriosa.

Esta novedad, anticipada en la Última Cena, y que ahora se nos da en la Eucaristía para poder renacer eucarísticamente, significa compartir con Jesús el itinerario pascual, atravesando las fuerzas destructivas de la muerte y reorientándolas hacia la vida. ¿Cómo nos unimos al Señor que, habiendo padecido nuestra violencia y nuestra muerte, recrea nuestra vida desde la raíz por Su amor que se hace perdón (cf. Lc 23,34)? Reconociendo nuestra participación en la violencia de la muerte de Jesús y, simultáneamente, en su Resurrección: “Siempre que coman este pan y beban esta copa, [ustedes] proclaman la muerte del Señor hasta que Él vuelva” (1 Cor 11,26). Este es, paradójicamente, nuestro primer paso hacia la Vida. La Iglesia lo canta en la Vigilia Pascual: “¡Oh culpa feliz!”. Así vivimos ya en la Vida del Hombre nuevo al soplo de su Espíritu infundido en nuestros corazones.

Esa nueva Vida es en nosotros un único movimiento: fe, esperan-

za y caridad. La *fe* es “tocar” y dejarnos “tocar” por Jesús, “el Viviente” (Ap 1,17): “Con la fe, nosotros podemos tocarlo, y recibir la fuerza de su gracia. San Agustín, comentando el pasaje de la hemorroísa que toca a Jesús para curarse (cf. *Lc* 8,45-46), afirma: «Tocar con el corazón, esto es creer »” (*Lumen fidei* 31). Creer es pronunciar el “amén” que responde al Amor primero del Padre manifestado en el descenso del Hijo a nuestra noche, para pasar con Él de la muerte a la Vida: “el que cree en mí, aunque muera, vivirá” (Jn 11,25). Al dejar entrar en la propia vida el don de esa Vida más allá de toda muerte, los creyentes gustamos ya lo que confiamos alcanzar y que se nos dará como plenitud inimaginable: esta es nuestra *esperanza*. Creyentes esperanzados, nos transformamos en amigos de Dios y de nuestros hermanos, permitiendo entonces que la *caridad* llene de gozo la vida compartida.

La Eucaristía, sacramento de la fe y viático de la esperanza, es, como modo de existir, amistad, actitud agradecida en la que el ser humano, recibiendo y dando el regalo del amor, se libera de la tristeza de una vida contaminada por la muerte y vive ya una plenitud que, dentro de la precariedad de las cosas de este mundo, posee el sabor de las realidades definitivas (Cf. 1 Cor 13,1-13).

### 3. Ser y hacer en la comunión y la acción de gracias

Superada con Jesús la atracción y el poder de la muerte y de su cortejo de tristezas, el ser humano surge nuevo, gracias al Don del *Espíritu* divino que se derrama en su corazón desde el Corazón del Viviente. El Espíritu es la divina fecundidad que se nos da para poder hacer visible a Jesús a través de nuestra manera de existir. La Eucaristía es ahora una *tarea* que nos toca realizar: construir en el amor un Cuerpo amplio, tan amplio como la humanidad toda, incluyendo la creación entera: “Así como el cuerpo tiene muchos miembros, y sin embargo, es uno, y estos miembros, a pesar de ser muchos, no forman sino un solo cuerpo, así también sucede con Cristo. Porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo.” (1 Cor 12, 12.13).

Este amor edifica el Cuerpo de Cristo. El verdadero sujeto que acontece y adviene en la Eucaristía no es el yo individual, aislado de toda relación, sino el *yo-nosotros*, cuya Cabeza es Cristo. Por eso la relación

de cada uno con los demás no es un agregado, un adorno, sino que es el centro viviente de la experiencia eucarística, lo que ella significa y realiza más allá de toda posible comprensión conceptual: “Ya que hay un solo pan, todos nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo Cuerpo, porque participamos de ese único pan” (1 Cor 10,17).

En la Eucaristía como experiencia eclesial aprendemos a vivir *el carácter excesivo de la comunión*. En ella descubrimos nuestra verdadera identidad, la que vivimos no en la árida soledad de un yo aislado sino en la comunión: en ella, desde ella, cada uno de nosotros es dado a sí mismo: “Yo soy la vid, ustedes los sarmientos...” (Jn 15,5). La Eucaristía es el ámbito privilegiado en el que nace nuestra verdadera identidad, un yo-en-comunión. Ese es nuestro nombre nuevo, inseparable del nuevo Nombre de Dios: el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” de la Antigua Alianza (Ex 3,6) se dice ahora en plenitud –Nueva Alianza– dilatándose para incluirnos amorosamente *a todos* en Él: “Yo –con ustedes– soy” (Mt 28,20), “ustedes son mis amigos” (Jn 15,14).

Nuestra identidad eucarística, nacida de la Alianza, pide una “coherencia eucarística” en la vida (cf. Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*), nos ubica en el umbral de una decisión, la de *querer vivir con otros*, desplegando en el *hacer* nuestra verdadera identidad. Querer ser efectivamente con otros está en la base de toda posible convivencia en sociedad, y la Eucaristía nos inserta en ella de manera profunda y vital, buscando que fructifique el “nosotros” de una renovada amistad social, signo y anticipo de la “comunión de los santos” que anhela la esperanza cristiana. En síntesis, la Eucaristía nos regala la posibilidad de un nuevo modo de ser y hacer siempre más fraterno, más amistoso, según una nueva y audaz “imaginación de la caridad” (cf. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*).

Este nuevo modo de ser y hacer florece como acción de gracias. Precisamente, se trata de lo que radicalmente significa la palabra “eucaristía”, a saber, acción de gracias, celebrar con alegría y júbilo el don recibido de Dios, la Vida sobreabundante y el don correspondido, el “fruto de la tierra y del trabajo del hombre”. Esta actitud era uno de los rasgos característicos de la relación de Jesús con su Padre. Para el cristiano, la acción de gracias es fruto de un maravillarse por el insondable designio divino por el que hemos renacido gratuitamente como hijos y también por los frutos que ese nacimiento produce.

Como argentinos celebramos y agradecemos como un don el vivir en este bendito suelo argentino. Es bueno tener presente las palabras del Papa Francisco: “Cada uno de nosotros tiene una historia: una historia de gracia, una historia de pecado, una historia de camino, tantas cosas. Hace bien rezar con nuestra historia... Escuchar al Señor y hacer memoria. No se puede rezar cada día como si no tuviéramos historia. Cada uno de nosotros tiene la suya. Y con esta historia en el corazón vamos a la oración... Hacer memoria de nuestra elección, aquella que Dios ha hecho sobre nosotros. Hacer memoria de nuestro camino de alianza... Hacer memoria de la promesa que hace Dios y que jamás decepciona, que es nuestra esperanza” (Homilía en Santa Marta del 7 de octubre de 2014).

De esta manera, la Eucaristía es también anticipo de un cumplimiento en el corazón de la Jerusalén celestial, “la morada de Dios entre los hombres: el habitará con ellos, ellos serán su Pueblo, y el mismo Dios estará con ellos. El secará todas sus lágrimas, y no habrá más muerte, ni pena, ni queja, ni dolor, porque todo lo de antes pasó” (Ap 21,3). El dar gracias a Dios por el advenimiento definitivo de su Reino se transfigurará allí en el canto nuevo que da gloria a Dios, perpetuo e inefable éxtasis recíproco de Dios en el hombre y del hombre en Dios.

#### *4. En nuestra realidad*

La celebración Eucarística sintetiza la extrañeza del Dios omnipotente presente en la humildad del pan y del vino, el desborde de cercanía divina fruto de un amor sin límites que produce una comunión capaz de sanar las heridas de un hombre que se aleja de Dios y de un hombre que se distancia por egoísmo de su prójimo. Esa fuerza redentora se extiende a toda la humanidad en todo momento, particularmente cuando la vida, con sus angustias y su carga de dolor, impone su propia extrañeza. El hombre, que anhela con intensidad ser feliz, padece el límite desconcertante del sufrimiento, de la pobreza, de la exclusión y de la injusticia.

Esto último lo percibimos cuando la enfermedad golpea la puerta de una familia, cuando la violencia en cualquiera de sus formas trunca la existencia de las personas, cuando la injusticia prevalece en las relaciones personales o institucionales, cuando la muerte reviste con la tristeza lar-

gas etapas de la vida, cuando la tragedia se hace presente como consecuencia de un accidente o de una impericia humana afectando a personas individuales o a grupos humanos circunstancialmente reunidos, cuando la tristeza degenera en depresión cegando el corazón en un sinsentido existencial, y en tantas otras situaciones en las que el hombre queda expuesto a dar cuenta de la paradójica extrañeza de su destino.

La Eucaristía no es ajena a estas experiencias humanas. Escuchamos a hombres y mujeres que nos piden oración por sus difuntos, que serenamente reclaman el consuelo y la compañía de nuestras plegarias, seguros de que Dios nos escucha, que agradecen nuestras homilias cuando brotan de un corazón convencido de aquello que celebra, que reciben de nuestras manos la comunión que les da fuerza para seguir adelante, que piden con devoción la bendición, que tiene un valor especial si se recibe en la misa. Son muchos los que peregrinan a los santuarios y se acercan a las parroquias con la carga de una existencia marcada por el dolor y con la convicción de una fe que sabe que Dios nunca los abandona.

Pero también son muchos los que agradecen porque han descubierto que el Dios de la vida prevalece sobre la muerte. Nos alegra una mujer embarazada que agradece el don de la vida, las familias que piden y luchan por vivir en unidad, el creyente que renueva su fe con la gracia del perdón. En la Eucaristía todos son asumidos por Cristo, que en su amor extremo los incluye a todos. La Iglesia, imitando a su Maestro, tampoco quiere dejar a nadie al margen. Precisamente la Eucaristía es fuente y culmen de la vida de la Iglesia (*cf LG 11*) porque revive en cada celebración el carácter excesivo de la comunión. Humildemente hoy queremos recordar y recordarnos a nosotros mismos que la Iglesia servidora que peregrina en la Argentina tiene también como misión asumir como propios, en cada misa que celebra, sus gozos y sus esperanzas, sus tristezas y sus angustias (*GS 1*), sobre todo las de los pobres y las de cuantos sufren.

Todo lo dicho aquí acerca de la Eucaristía nos pone en una dimensión que ya no es simplemente la de lo inmaterial o lo material, lo divino o lo humano, el cielo o la tierra. Tales divisiones quedan superadas, porque hay aquí algo cuya consistencia es más fuerte, más real, más definitiva, y sólo difícilmente expresable en palabras, pero que se puede lúcidamente experimentar como Amor. La Eucaristía nos ofrece ese Amor:

en ella el hombre y Dios son uno, manteniendo su distancia infinita, que es intimidad perfecta. Tal es la dimensión en la que acontece la Alianza Dios-hombre “desde antes de la creación del mundo” (Ef 1, 4) y hasta su “escandalosa” concreción eucarística, dimensión “extraña” y, sin embargo, extrañamente entrañable para toda vida humana.

Tener en cuenta la real posibilidad de esta vida es decisivo, precisamente cuando los argentinos recordamos, interiorizamos el aflorar de nuestra identidad como pueblo, celebrando el bicentenario y, con ello, las tareas que desde allí deberían seguirse. La vida eucarística se nos presenta entonces como continuación inusitada a realizar en la vida social política; y, para quien no cree, puede mostrarse como un ideal que actuaría al modo de un valioso motor –al menos como una atractiva utopía humanizante– del quehacer social en todas sus dimensiones. De este modo, como señala el Papa Francisco, será posible desarrollar “una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto” (EG 228). La Eucaristía, en su particular modo de mostrar hasta dónde es capaz de llegar el amor de Dios, nos señala el camino para construir un país donde vivamos como hermanos.

La Eucaristía, en la que Cristo se abaja y se da generosamente, constituye una llamada a sus discípulos para hacer lo mismo. Desde el bautismo, el cristiano es constituido en misionero, llamado e invitado a una misión. La misión de inundar de justicia, de caridad y de paz el mundo cotidiano en el que habita, el hábitat concreto en el que se desarrolla su existencia.

En esto creemos los cristianos. Esto es lo que deseamos compartir con todos los que creen en Dios. Pero deseamos compartirlo también con los no creyentes, con aquellos que tengan un corazón generoso y solidario, y que deseen que este aniversario de la independencia constituya un nuevo punto de partida para una nación más unida, más fraterna, más dialogante y solidaria.

16.12.2015 / 20.02.2016

# ACTA.

EN la benemérita y muy digna ciudad de San Miguel del Tucumán a nueve días del mes de Julio de mil ochocientos diez y seis, terminada la sesión ordinaria, el Congreso de las Provincias Unidas continuó sus anteriores discusiones sobre el grande y augusto objeto de la independencia de los pueblos que lo forman. Era universal, constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipación solemne del poder despótico de los reyes de España; los representantes sin embargo consagraron á tan arduo asunto toda la profundidad de sus felicitos, la rectitud de sus intenciones é interés que demanda la sancion de la suerte propia, pueblos representados y posteridad. A su término fueron propuestos: si querian que las Provincias de la Union fuesen una nacion libre é independiente de los reyes de España y su metrópoli? Aclamaron primero, llenos del santo orbe de la justicia, y uno á uno reiteraron sucesivamente su unanime y espontaneo decidido voto por la independencia del país, basando en su virtud la determinacion siguiente. —

## DECLARACION.

NOS los representantes de las Provincias Unidas en Sud-América, reunidos en congreso general, invocando al Eterno que preside el universo, en el nombre y por la autoridad de los pueblos que representamos, protestando al cielo, á las naciones y hombres todos del globo la justicia que regula nuestros votos, declaramos solemnemente á la faz de la tierra, que es voluntad unanime é inabundante de estas provincias romper los violentos vinculos que las ligaban á los reyes de España, recuperar los derechos de que fueron despojadas, é investirse del alto carácter de una nacion libre é independiente del rey Fernando T., sus sucesores y metrópoli; quedar en posesion de hecho y de derecho con amplio y pleno poder para darse las formas que exija la justicia é impere el código de sus actuales circunstancias. Todas, y cada una de ellas, así lo publican, declaran y ratifican, comprometiéndose por nuestro medio al cumplimiento y sosten de esta su voluntad bajo del seguro y garantía de sus vidas, haberes y bienes. Comuniquese á quienes correspondan para su publicacion, y en obsequio del respeto que se debe á las naciones, detallense en un manifiesto los gravísimos fundamentos impulsivos de esta solemne declaracion. Léase en la Sala de sesiones, firmada de nuestra mano, sellada con el sello del congreso y referendada por nuestros diputados secretarios.

*Francisco Narciso de Laprida*  
diputado por San Juan, presidente.

*Dr. José Darroque*  
diputado por Buenos-Ayres.

*Dr. Manuel Antonio Acosta*  
diputado por Catamarca.

*Dr. Teodoro Sanchez de Hualamonte*  
diput. por la ciudad y territorio de Jujuy.

*Dr. Pedro Miguel Arana*  
diputado por la capital del Tucumán.

*Pedro Luis Galle*  
diputado de Santiago del Estero.

*Dr. José Severo Malasia*  
diputado por Charcas.

*Dr. José Colombres*  
diputado por Catamarca.

*José Antonio Cabrerá*  
diputado por Cordova.

*José Mariano Scrognano*  
diputado por Charcas, Secretario.

*Bicriano Sica*

vice-presidente, diputado por Salta.

*Fray Cayetano José Rodríguez*  
diputado por Buenos-Ayres.

*Dr. José Ignacio de Guerril*  
diputado por Salta.

*Eduardo Perez Vialtes*  
diputado por Cordova.

*Dr. Esteban Aquilín Guton*  
diputado por Buenos-Ayres.

*Pedro Ignacio Rileira*  
diputado de Mizque.

*Dr. Pedro Ignacio de Castro Barros*  
diputado por la Rioja.

*Dr. José Ignacio Tames*  
diputado por Tucumán.

*Dr. Juan Agustín Maaz*  
diputado por Mendoza.

*Juan José Passa*  
diputado por Buenos-Ayres, Secretario.

*Dr. Antonio Sores*  
vice-presidente, diputado por Buenos-Ayres.

*Dr. Pedro Medrano*  
diputado por Buenos-Ayres.

*Dr. José Andrea Pacheco Melo*  
diputado por Chichas.

*Tomas Goloy Cruz*  
diputado por Mendoza.

*Pedro Francisco de Urrutia*  
diputado por Santiago del Estero.

*Dr. Mariano Sanchez de Loria*  
diputado por Charcas.

*Y. Gerónimo Salguero de Cabrera*  
diputado por Cordova.

*Fr. Justo de Sta. María de Oro*  
diputado por San Juan.

*Tomas Manuel de Anchorena*  
diputado de Buenos-Ayres

Es copia — *Dr. Sarrazo*, diputado secretario.



---

## Acta de la independencia de las Provincias Unidas en Sud-América. Tucumán 1816

En la benemérita y muy digna Ciudad de San Miguel del Tucumán a nueve días del mes de Julio de mil ochocientos diez y seis: terminada la sesión ordinaria, el Congreso de las Provincias Unidas continuó sus anteriores discusiones sobre el grande, augusto y sagrado objeto de la independencia de los Pueblos que lo forman. Era universal, constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipación solemne del poder despótico de los reyes de España; los Representantes sin embargo consagraron á tan arduo asunto toda la profundidad de sus talentos, la rectitud de sus intenciones é interés que demanda la sanción de la suerte suya, Pueblos representados y posteridad; á su término fueron preguntados: ¿Sí querían que las Provincias de la Unión fuesen una Nación libre é independiente de los reyes de España y su metrópoli? Aclamaron primero llenos del santo arduo de la justicia, y uno á uno retiraron sucesivamente su unánime y espontáneo decidido voto por la independencia del País, fijando en su virtud la determinación siguiente:

Nos los Representantes de las Provincias Unidas en Sud-América reunidos en Congreso General, invocando al Eterno que preside al universo, en el nombre y por la autoridad de los Pueblos que representamos, protestando al Cielo, á las naciones y hombres todos del globo la justicia que regla nuestros votos: declaramos solemnemente á la faz de la tierra, que es voluntad unánime é indubitable de estas Provincias romper los violentos vínculos que las ligaban a los reyes de España, recuperar los derechos que fueron despojadas, é investirse del

alto carácter de una nación libre é independiente del rey Fernando VII, sus sucesores y metrópoli. Quedan en consecuencia de hecho y derecho con amplio y pleno poder para darse las formas que exija la justicia, é impere el cúmulo de sus actuales circunstancias. Todas y cada una de ellas así lo publican, declaran y ratifican, comprometiéndose por nuestro medio al cumplimiento y sostén de esta su voluntad, bajo del seguro y garantía de sus vidas, haberes y fama. Comuníquese á quienes corresponda para su publicación, y en obsequio del respeto que se debe á las naciones, detállense en un Manifiesto los gravísimos fundamentos impulsivos de esta solemne declaración. Dada en la Sala de sesiones firmada de nuestra mano, sellada con el sello del Congreso, y refrendada por nuestros Diputados Secretarios.

- 1.- *Fran.<sup>co</sup> Narciso Laprida, Dip.<sup>o</sup> p<sup>r</sup> S.<sup>n</sup> Juan Presid<sup>te</sup>.*
- 2.- *Pedro Leon Gallo, Dip.<sup>do</sup> de Sant.<sup>o</sup> del est*
- 3.- *D<sup>r</sup> Mariano Sanches de Loria, Diputado por Charcas.*
- 4.- *D<sup>or</sup> Theodoro Sanchez de Bustamente, Dip<sup>o</sup> por la ciudad de Jujuy y su territorio.*
- 5.- *D<sup>r</sup> Juan Agust<sup>n</sup> Maza, Dip.<sup>do</sup> por Mendoza.*
- 6.- *D<sup>r</sup> José And.<sup>s</sup> Pacheco de Melo, Dip.<sup>do</sup> por Chichas.*
- 7.- *Mar.<sup>no</sup> Boedo, Vice presid.<sup>te</sup> Diputado por Salta.*
- 8.- *Eduardo Perez Bulnes, Dip.<sup>do</sup> por Cord.<sup>a</sup>*
- 9.- *D<sup>r</sup> José Columbres, Dip.<sup>do</sup> por Catam<sup>ca</sup>*
- 10.- *I.<sup>do</sup> Gerónimo Salguero de Cab<sup>a</sup> y Cabrera, Dip.<sup>do</sup> por Cordova.*
- 11.- *Juan José Paso, Dip.<sup>do</sup> por B.<sup>a</sup> Ay<sup>s</sup> Secret.<sup>o</sup>*
- 12.- *D<sup>r</sup> Pedro Ignacio de Castro Barros, Dip.<sup>do</sup> por la Rioja.*
- 13.- *D<sup>r</sup> Pedro Medrano, Dip.<sup>do</sup> por B.<sup>s</sup> Ay<sup>s</sup>*
- 14.- *Pedro Ign<sup>o</sup> Rivera, Dip.<sup>do</sup> de Misque.*
- 15.- *Fr Cayetano José Rodrig<sup>z</sup>*
- 16.- *D<sup>r</sup> Esteban Agu<sup>n</sup> Gazcon, Dip.<sup>do</sup> por la Prov<sup>a</sup> de B<sup>s</sup> Ay<sup>s</sup>*

- 17.- *Thomas Man<sup>l</sup> Anchorena, Dip.<sup>do</sup> de Bs Ay<sup>s</sup>*
- 18.- *D<sup>r</sup> Antonio Saenz, Dip.<sup>do</sup> de Bs Ay<sup>s</sup>*
- 19.- *D<sup>r</sup> Pedro Mig<sup>l</sup> Araoz, Dip.<sup>do</sup> por la Cap<sup>l</sup> del Tucum<sup>n</sup>*
- 20.- *D<sup>r</sup> José Severo Malabia, Dip.<sup>do</sup> por Charcas.*
- 21.- *D<sup>r</sup> Man.<sup>l</sup> Ant.<sup>o</sup> Acevedo, Diputado por Catam.<sup>ca</sup>*
- 22.- *José Mariano Serrano, Dip.<sup>do</sup> por Charcas Secret.<sup>o</sup>*
- 23.- *José Ignacio Thames, Dip.<sup>do</sup> por Tucumán.*
- 24.- *Pedro Fran<sup>co</sup> de Uriarte, Dip.<sup>o</sup> por Santiago de el Estero.*
- 25.- *D<sup>or</sup> José Darragueyra, Dip.<sup>do</sup> por Buen<sup>s</sup> Ay<sup>s</sup>*
- 26.- *Fr Justo de Sta Maria de Oro, Dip.<sup>do</sup> por S. Juan.*
- 27.- *Tomas Godoy Cruz, Dip. por Mendoza.*
- 28.- *D<sup>or</sup> José Ign.<sup>o</sup> de Gorriti, Diputado por Salta.*
- 29.- *J Ant.<sup>o</sup> Cabrera, Diput.<sup>do</sup> por Corda*



## El Congreso de la Independencia (1816). Memoria de hechos y personas

### RESUMEN

En el presente artículo el autor ofrece una lectura histórica sobre los hombres y las ideas que rodearon la celebración el Congreso de Tucumán de 1816, conocido como “Congreso de la Independencia”. Destacando particularmente el contexto europeo de época y la particular situación de España que contribuyeron a la consolidación del movimiento independentista rioplatense. A la vez, que se analiza la crítica situación (interna y externa) que atravesaban las provincias rioplatenses (por entonces agrupadas en Intendencias) con posterioridad a la Revolución de Mayo y al frustrado intento de organización política promovido por la Asamblea del año XIII. Circunstancias que ponen de relieve la trascendencia histórica de dicho Congreso, que centrándose en la discusión sobre la forma más apta de gobierno, estableció los principios fundamentales de la democracia representativa y de la soberanía popular, dando lugar a un nuevo orden político en sustitución de la monarquía absolutista borbónica.

*Palabras claves:* Congreso de Tucumán, Bicentenarios Patrios, Movimiento Independentista, Declaración de la Independencia Argentina

### THE CONGRESS OF INDEPENDENCE (1816). MEMORY OF FACTS AND PEOPLE

#### ABSTRACT

In this article the author offers a historical view of the people and the ideas around the celebration of the Congress of Tucumán of 1816, known as the “Independence Congress”. He highlights particularly the European context of the time and specially the situation in Spain, which contributed to the consolidation of the Río de La Plata independence movement. At the same time the author analyses the critical situation (internal and external) these provinces (by the time divided in “intendencias”) went through after the May Revolution and the failed attempt of political organization promoted by the Assembly of the year XIII. These circumstances indicate the historical impor-

tance of the Congress. Indeed the Congress by discussing the form of government established the fundamental principles of representative democracy and popular sovereignty and led to a new political order replacing the Bourbon absolutist monarchy.

*Keywords:* Congress of Tucumán, Argentina Bicentennial, Independence Movement, Argentina's Declaration of Independence

## *Introducción*

Este año se conmemora el Bicentenario del Congreso de Tucumán que en los anales de nuestra historia constituye uno de los hechos fundacionales del país, pues a él se debe la declaración de su independencia, proclamada el 9 de julio de 1816. Dicha declaración, fruto de un proceso interno muy difícil y complejo, y hasta puede decirse traumático, trajo consigo la constitución de un nuevo orden político en el Virreinato del Río de La Plata, que significó el paso de la monarquía absoluta, sostenida sobre la base del derecho divino de los reyes, como fue la borbónica, a un régimen de gobierno nuevo y distinto, de marcadas aspiraciones republicanas, si bien recién adquirió forma jurídica definitiva con la sanción de la Constitución Nacional de 1853.

El proceso independentista rioplatense, más allá de las causas internas que lo originaron, reconoce las influencias ideológicas de un contexto internacional caracterizado por un cuestionamiento generalizado de la legitimidad de las formas monárquicas vigentes, que llevaron a pensar en la posibilidad de renovar la sociedad desde las ideas democráticas y liberales, tal como fueron asumidas por las dos grandes revoluciones de época: la norteamericana (1776), cuya independencia fue reconocida por Europa en la firma de la “Paz de París” (1783) ; y la francesa que trajo consigo la célebre Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano (1789).<sup>1</sup>

En base a la aplicación de estos nuevos ideales las colonias hispanoamericanas conquistaron paulatinamente la independencia de la Metrópoli y comenzaron a gobernarse por sí mismas, constituyendo

1. Como antecedente americano figura la independencia de la república de Haití, proclamada el 1 de enero de 1804, hecha sobre el modelo de la francesa de 1789, pero reñida con la Francia de Napoleón.

naciones independientes con procesos políticos diversos, que no siempre consiguieron establecer con claridad, salvo en el papel, regímenes e instituciones de verdad libres y democráticos. Convirtiéndose en preocupación primordial la cuestión de establecer la forma de gobierno más apta acorde a la idiosincrasia de estos pueblos: una monarquía temperada por una constitución y un parlamento; o directamente un gobierno republicano, de impronta federal o unitaria.

A su vez, dos acontecimientos peninsulares se convirtieron en coyuntura histórica propicia para que tales ideales se expresaran y comenzaran a conquistar voluntades: la crisis del Estado español, bajo el reinado de Carlos IV (1788-1808); y la invasión napoleónica (1808), que aceleró el rápido proceso de descomposición. Desde ese momento el primer ministro Manuel Godoy, el personaje más influyente del reino, quedó aún más sometido a la voluntad de Napoleón en la lucha contra Inglaterra. Triste y cobarde colaboración que lo llevó a padecer personalmente el secuestro y prisión, junto con toda la familia real, en Bayona;<sup>2</sup> y a España imponérsele un nuevo monarca en reemplazo de Fernando VII (1808-1833), en la persona de José I Bonaparte (1808-1813).<sup>3</sup>

Al promediar el mes de mayo de 1810 se conocieron en Buenos Aires nuevas noticias sobre la evolución de la crisis desatada en España con la doble abdicación de Bayona, la ocupación de las Andalucías por el ejército francés, la disolución de la Suprema Junta Central y el establecimiento del Supremo Gobierno o Junta de Regencia. Todo esto se supo a través de las gacetas de Londres traídas por lugre inglés “Mistletoe”, proveniente de Río de Janeiro.<sup>4</sup>

2. En orden a conocer los personajes que constituían la corte española de entonces, véase el famoso cuadro de Goya “La Familia de Carlos IV” (Museo del Prado, Madrid).

3. Véase, E. MARTIRÉ, *1808: Ensayo historiográfico sobre la clave de la emancipación hispanoamericana*, Buenos Aires 2002; y *La América de Carlos IV*. Cuadernos de Investigación y Documentos. Buenos Aires, 2006. Cf. también T. HALPERÍN DONGHI, *Tradicón Española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 2010.

4. Las alarmantes noticias provenientes de Londres llevaron a que el Cabildo de Buenos Aires, el 22 de mayo de 1810, proclamara la vigencia de aquel principio del derecho castellano que establecía que ante la vacancia monárquica la soberanía se revertía sobre los pueblos, quienes, hasta tanto no fuera restablecida la legitimidad de origen, gobernaban mediante juntas, cuyos integrantes resultarían electos mediante voto popular. Fue así que el 25 de Mayo se constituyó la Primera Junta de Gobierno Patrio, presidida por el coronel Cornelio Saavedra, que no reconoció la autoridad de las Juntas españolas que se levantaron contra la hegemonía bonapartista (Central y

Desde ese momento España, sacudida por tamaña convulsión política, deberá enfrentar, primero, la heroica lucha por deshacerse del invasor; y, después, concluir una feroz guerra civil, en la que se vio sumida a causa del largo enfrentamiento entre realistas y liberales, éstos últimos fuertes en su bastión de Cádiz, luchando por instaurar la república.<sup>5</sup> Circunstancias que contribuyeron a la consolidación de la insurgencia en las colonias de ultramar en torno a los dos primeros focos revolucionarios: Caracas y Buenos Aires, a lo que pronto se sumaron, Quito, Charcas y Chile, dando lugar a la formación de juntas de gobierno y ejércitos expedicionarios.

Venían así a cumplirse los pronósticos que el Conde de Aranda hizo conocer a Carlos III en su *Representación o Memoria* de 1783, en ocasión de la independencia de las colonias inglesas y la firma del tratado de paz de París;<sup>6</sup> y que éste no quiso escuchar. Desprenderse a tiempo del continente americano. Dividir América española en tres reinos independientes (México, Costa Firme y Perú). En cada uno de ellos un príncipe de Castilla, bajo la autoridad de Carlos III, como emperador común. Creándose así tenues pero efectivos lazos de unión que permitieran alimentar la ilusión de una autonomía absoluta. Quedarse solamente con la Antillas, como base americana. De este modo se evitaría la pérdida de las colonias. Sin tal decisión ésta sería irremediable: “querrán ser libres”, pero sin unión con la metrópoli. Vaticinio cierto, cuyas primeras concreciones en el Río de La Plata presentamos a continuación.<sup>7</sup>

de Regencia); y que se fijó como meta gobernar en nombre de Fernando VII, hasta tanto éste pudiera recobrar el trono. A esta Junta le sucedieron otros ensayos de gobierno, ninguno de ellos con reales capacidades de consolidación: Junta Grande, Triunviratos y Directorios

5. Las Cortes de Cádiz juraron, en 1812, una Constitución propia (“La Pepa”), que adoptó los principios republicanos proclamados por la Revolución Francesa con el fin de difundir los ideales democráticos y precipitar el fin de la monarquía absolutista en España. Esta constitución, a su vez, se convirtió en fuente inspiradores de muchas de las declaraciones de la futura Asamblea del Año XIII en el Río de La Plata.

6. *Memoria secreta que el Excelentísimo Señor Conde de Aranda dio al Rey sobre la independencia de las colonias inglesas después de haber hecho el tratado de paz ajustado en París el año de 1783.* Véase, J. MATA GAVIDIA, *Pronósticos hispanos de emancipación de América*, en “Anales de la Sociedad de Geografía e Historia”, N° 24, Guatemala, 1968, 233-247; y J. A. ESCUDERO, *El supuesto memorial del Conde de Aranda sobre la independencia de América*, México, 2014. Texto de la Memoria en Apéndice II.

7. A continuación se presentan, en apretada síntesis, algunas de las páginas de mi libro, *Fray Justo de Santa María de Oro. Diputado por San Juan (1772-1836)*, en “Colección Diputados de la Independencia”, editada por el Círculo de Legisladores de la Nación Argentina. Buenos Aires 2015.

## 1. Camino a la independencia

Al decir de Bartolomé Mitre el Congreso de Tucumán fue “la última esperanza de la revolución”, que desde Mayo de 1810 corría serios peligros de desvanecerse, pues las Provincias Unidas todavía estaban a merced de la disgregación y la anarquía, enfrentando serias dificultades internas y externas. Estas son sus palabras:

“El Congreso de Tucumán, a cuyo lado iba a ponerse Belgrano, era en la época a que hemos llegado, la última esperanza de la revolución: el único poder revestido de alguna autoridad moral, que representase hasta cierto punto la unidad nacional; pues (...), una parte de las provincias se habían sustraído a la obediencia del gobierno central, y éste, asediado por las agitaciones de la capital, y por las atenciones de la guerra civil, apenas dominaba en Buenos Aires. En tal estado de cosas, la reunión de un Congreso era la última áncora echada en medio de la tempestad”.<sup>8</sup>

Comencemos por enumerar las principales dificultades internas. El país no estaba consolidado aún, se encontraba a mitad de un proceso de estructuración política y social, al que se sumaban las presiones ideológicas de una nueva generación de argentinos deseosos de encausar sus aspiraciones americanistas, pero sin haber alcanzado a superar definitivamente el peligro de escindir la unidad rioplatense.<sup>9</sup>

Se habían ensayado varias formas de gobierno central, nunca consolidadas a causa de las pretensiones hegemónicas de Buenos Aires y los reclamos federalistas del interior. Todavía no se habían roto definitivamente los lazos de unión con España (independencia política), ni logrado sancionar una constitución que hiciera posible la organización jurídica del país. La Asamblea del Año XIII fue convocada para ocuparse de ambos asuntos, pero las opciones políticas del momento impidieron alcanzar resultado positivo alguno. Al punto de poder decir con el empleo de una metáfora “que el cielo del país se mostraba encapotado y la nave del informe Estado parecía tocar fondo”, dejando la brújula de señalar el norte salvador.<sup>10</sup>

8. *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*, Buenos Aires 19050, cap. XXVII, 338.

9. Visión de conjunto de la situación imperante, en J. G. DURÁN, *La Iglesia y el movimiento independentista rioplatense. Incertidumbres, aceptación y acompañamiento (1810-1816)*, Teología, Dossier Bicentenarios, N° 103, Buenos Aires, 2010, 31-60.

10. H. VIDELA, *Historia de San Juan*, Buenos Aires, 1972, II, 395.

A lo que se sumaba, por un lado, la resistencia de Paraguay de mantener vínculos de integración con la capital del extinto virreinato, prefiriendo consolidar la emancipación de la Metrópoli conformándose como país independiente. Y, por otro, el planteo político de José Gervasio Artigas, representante de un federalismo que, si bien no propugnaba la ruptura rioplatense, arrastraba a la Banda Oriental, Entre Ríos, Corrientes y a caso Santa Fe, a la segregación, de no conseguir desplazar a Buenos Aires de la dirección hegemónica de la causa patriótica. A tal punto era firme su postura que la “Liga de pueblos libres” dirigida por él convocaba a las provincias del litoral a un congreso a celebrarse en Paysandú, donde no se excluía la presencia de Córdoba, que a último momento aceptó enviar diputados a Tucumán, desligándose de aquella peligrosa opción política. Si bien el sueño de Artigas terminó por desvanecerse en un instante, cuando la Banda Oriental fue invadida por los portugueses en julio de 1816. Primer paso que daba el Imperio, según confesión de la princesa Carlota Joaquina en carta a su hermano Fernando VII, para ayudarlo a tomar nuevamente posesión de sus dominios en el Río de la Plata.

A su vez, recrudescían las dificultades externas. La restauración de la monarquía en España, al reponer Napoleón en el trono a Fernando VII (marzo de 1814), trajo consigo un doble peligro. El rey de inmediato derogó la Constitución liberal de Cádiz, jurada en 1812; y en relación a la conducta a seguir con las levantiscas colonias de ultramar, optó por aplicar tozudamente la simple solución militar, que contemplaba el envío de expediciones para sofocar definitivamente los focos más importantes de la insurgencia: Caracas y Buenos Aires. El tiempo de despacharlas desde Cádiz no parecía lejano.<sup>11</sup>

En cambio, el otro peligro se avizoraba inminente desde al Alto

11. Fernando VII, dejándose influir por las tendencias del Congreso de Viena y la Santa Alianza, consideró a la independencia americana como un nefasto producto de los aires anárquicos y antirreligiosos imperantes en Europa desde la Revolución Francesa. Por tanto, frente a un alzamiento generalizado sólo le cabía a España reaccionar militarmente, sofocando cuanto antes los focos de insurgencia existentes. En este contexto se organizó la expedición pacificadora a Venezuela, al mando del general Pablo Morillo (1815), para obstaculizar los planes independentistas de Simón Bolívar; y se impartieron instrucciones para que la reacción contra Buenos Aires y Chile se realizara desde Lima y Montevideo. Dándose comienzo a la preparación de otra expedición de mayor envergadura al Río de la Plata (1818-1819), comandada por el general Rafael del Riego, que afortunadamente se frustró.

Perú. El regreso del Monarca trajo consigo, como lógica consecuencia, el fortalecimiento del bastión realista de Lima, todavía inexpugnable, que constituía una amenaza constante, hasta tanto pudiera ser abordado con éxito desde Chile y el Pacífico (empresa sanmartiniana). Tras el desastre de Sipe-Sipe el ejército patriota del Norte, reducido en la quebrada de Huamahuaca a un millar y medio de soldados, no presentaba muestra alguna de recuperación, al contrario, parecía herido mortalmente, no obstante el continuo apoyo prestado por los valerosos gauchos de Martín de Güemes.

A esta altura de los acontecimientos la guerra de independencia, emprendida con tantos sacrificios, reclamaba imperiosamente abdicar cuanto antes a la condición de colonia rebelde, y plantear el conflicto en otros términos. En última instancia, se trataba de una nación emergente en franca guerra contra otra que pretendía ahogar en sangre sus ideales libertarios; y que para continuarla con éxito necesitaba, como paso previo, contar con el justificativo de la declaración formal de su independencia, tal como lo requería el derecho internacional vigente (derecho de gentes).

Esta era precisamente la tarea fundamental que el “Estatuto Provisional” de 1815 le confiaba al futuro Congreso de Tucumán. Pero más allá de su convocación, una duda ineludible se cernía sobre su futuro: ¿lograría efectivamente la futura asamblea mantener unidas a las provincias, conformando de ellas una nación independiente? Este era un deseo generalizado que aspiraba a concretarse a la brevedad. Pero por el momento sólo adherían a él sin reservas algunos hombres de Buenos Aires, las intendencias de Cuyo, Tucumán y Salta y la representación de las provincias del Alto Perú, ocupadas por el ejército realista al mando del general Juan de la Pezuela. Mucho tuvo que ver en la concreción el diputado sanjuanino fray Justo de Santa María de Oro, al asegurar la independencia y dejar abierta para el futuro la opción republicana.

## *2. Elección de los diputados y primeras sesiones*

El “Estatuto Provisional” establecía que una vez que el director del Estado asumiera el cargo debía convocar de inmediato “a las ciu-

dades y villas de las provincias del interior para el nombramiento de diputados”. En cumplimiento de tal disposición, Álvarez Thomas cursó el 17 de mayo de 1815 las invitaciones correspondientes.<sup>12</sup>

El procedimiento para la elección de diputados se presentó en extremo complicado en todas las provincias.<sup>13</sup> Debía tenerse en cuenta un censo poblacional de no más de ocho años hasta la fecha. Las ciudades y villas elegirían un diputado por cada 15.000 habitantes o fracción superior a 7.500, en elección de segundo grado por electores, a razón de uno por cada 5.000. Igualmente las elecciones de primer grado fueron reglamentadas minuciosamente. Por las dificultades que se presentaron, por otra parte comprensibles, los censos requeridos no se realizaron, y sólo las ciudades enviaron disputados, con prescindencia de las villas. Finalmente el futuro Congreso quedó compuesto por treinta y tres diputados representantes de las distintas intendencias.<sup>14</sup>

Las deliberaciones comenzaron en la casa del gobernador intendente, Bernabé Araoz, a la espera concluyeran las refecciones en la sede del Congreso: la casa de Francisca Bazán de Laguna, a un paso de la plaza mayor de la ciudad de Tucumán.

Como lo señala Mitre, los primeros pasos del Congreso fueron tímidos y vacilantes: “ni tenía la conciencia de su poder, ni sabía cómo apoderarse de él; contaba sin embargo, con la opinión de la mayoría de los pueblos, donde su instalación se celebró con entusiasmo, jurando obedecer sus decisiones”.<sup>15</sup> La falta de un plan inicial en

12 Bibliografía básica sobre el Congreso: G. FURLONG, (y otros), *El Congreso de Tucumán*, Buenos Aires 1966; FL. GIANELLO, *Historia del Congreso de Tucumán*. Buenos Aires 1966; R. MOLINA, *Vocación destino de los hombres de Julio – El Congreso de la Independencia*, en: “Revista del Instituto de Ciencias Genealógicas”, Buenos Aires 1966, 16-40; D. PÉREZ GUIHLOU, *El monarquismo en el Congreso de Tucumán*. Buenos Aires 1966; V. E. PINTO, *El clero de Julio*, en: “El Congreso de Tucumán. Actitudes-Decisiones-Hombres”, Buenos Aires, 1966, 409-433; y V. TAU ANZOÁTEGUI, *Ideas políticas de Fray Justo Santa María de Oro*, en: “El Congreso de Tucumán. Hombres-Decisiones-Actitudes”, Buenos Aires, 1966, 215-237.

13. Véase, B. MITRE, o.c, cap. XXVII, 339-340.

14. El régimen de intendencias coloniales fue modificado por la Asamblea del Año XIII, que con la firme intención de defender el territorio colonial, amenazado en sus fronteras por los cuatro rumbos, procedió a crear, el 13 de noviembre de 1813, seis intendencias fronterizas, cuyas sanciones promulgó el segundo Triunvirato. Por orden cronológico de creación fueron: Cuyo con capital en Mendoza, segregando al efecto a San Juan, Mendoza y San Luis de la intendencia de Córdoba; Banda Oriental; Entre Ríos; Corrientes; Salta (la ciudad, más Jujuy, Orán, Tarija y Santa María); y Tucumán (la ciudad, más Santiago del Estero y Catamarca).

15. *Historia de Belgrano*, cap. XXVII, 341.

los trabajos y las dificultades políticas del momento, no le permitieron asumir de inmediato su función principal de legislar, perdiéndose mucho tiempo en discusiones intrascendentes y en el fondo estériles, como ser: nombramiento de una comisión para mediar entre Güemes y Rondeau, enfrentados con dureza; otorgación de un empréstito para auxiliar al ejército que luchaba en Perú; envío de una expedición para sojuzgar a La Rioja, que acababa de proclamarse provincia independiente de la intendencia de Córdoba; despacho de una comisión para convencer a Artigas y a los pueblos que lo seguían a enviar diputados a Tucumán, etc.

Después de un mes de sesiones no se contaba con ninguna medida trascendente que justificara el motivo de su convocación. A no ser el nombramiento de una comisión encargada de redactar un “reglamento constitutivo” que permitiera establecer la organización del Estado sobre bases sólidas y permanentes. Pero a raíz de los recientes disturbios en Santa Fe y las agitaciones en Buenos Aires se resolvió, en la sesión del 26 de abril, se procediese de inmediato, sin esperar contar con el aludido reglamento, a elegir un nuevo director supremo con el fin de alcanzar la superación de la crisis política que podía generalizarse y hasta poner en peligro al mismo Congreso.<sup>16</sup> Fue así que el 3 de mayo resultó electo por mayoría Juan Martín de Pueyrredón, diputado por San Luis (veintitrés votos contra dos).<sup>17</sup> La elección resultó acertada, más allá de las deficiencias que acompañaron su posterior gestión, pues se convirtió en el primer gobernante que en medio de una severa crisis logró aunar voluntades y consolidar el poder, logrando así otorgar nuevamente fuerza expansiva a la revolución, que en muchos aspectos la había perdido.

A continuación, perfilándose un cambio en el plan de trabajo legislativo, se alcanzó a consensuar una serie de prioridades, que exigían pronto tratamiento, como ser: deslindar las facultades del Congreso; la declaración solemne de la independencia política de las Provincias Unidas; el examen de los pactos generales existentes (de provincias y pueblos); la forma más conveniente de gobierno; la sanción de una constitución acorde a dicha forma; la promoción de las campañas libertadoras; la reorgani-

16. E. RAVIGNANI, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires 1937, I, 198.

17. *Ibid.*, 200-201.

zación del ejército y la marina; la reforma económica y administrativa; el arreglo de la justicia; y la demarcación del territorio nacional.<sup>18</sup>

Sobre esta base se encaminaron los primeros debates, desde ahora en forma más ordenada y sobre tópicos de importancia, despejándose así el clima de perplejidad reinante. Un acuerdo básico lo constituyó lograr establecer el número necesario de votos para sancionar las resoluciones que se tomaran. Después de largas y acaloradas discusiones por unanimidad se estableció la siguiente norma: en los asuntos constitucionales o de ley, incluidos en el programa de los trabajos parlamentarios, hiciera sanción un voto sobre las dos terceras en sala plena, con la adición de que, en caso de reclamar alguna de las provincias o pueblos, en los asuntos sobre diferencias de límites, división de jurisdicción u otros derechos respectivos, se resolviese la cuestión por el método propuesto en el artículo 9º del pacto de federación de los Estados Unidos de América, es decir, constituyendo el gobierno una comisión que la dirimiese en último grado.<sup>19</sup>

Al no conservarse las actas de las sesiones públicas resulta imposible conocer los pormenores de dichas intervenciones; y las síntesis que proporciona *El Redactor*<sup>20</sup> son demasiado lacónicas para dar una idea acabada de cuanto se trató y de la contribución intelectual de los diputados en el seno de las comisiones de que fueron miembros. En cambio, las actas secretas conocidas suministran algunas noticias de interés que recogemos a continuación.<sup>21</sup>

### 3. *Manuel Belgrano llega a Tucumán*

No bien dieron comienzo las discusiones sobre los temas incorporados a la agenda de trabajo que se había consensuado, a principios de julio llegó Manuel Belgrano a la ciudad de Tucumán, quien había sido propuesto para suceder a Rondeau en el mando del Ejército del Alto Perú.<sup>22</sup> De inmediato se puso en contacto con los diputados, observando

18. Sesión extraordinaria del día 26 de mayo. *Asambleas Constituyentes*, I, 213-215.

19. *Ibid.*, 215-216. B. MITRE, o.c, cap. XXVII, 342.

20. Órgano informativo del Congreso redactado por el diputado fray Cayetano Rodríguez: *El Redactor del Congreso Nacional, 1816*. Museo Mitre. Reimpresión facsimilar, Buenos Aires, 1939.

21. *Asambleas Constituyentes*, I, 481- 590.

22. Téngase presente que terminaba de llegar de un viaje a Europa cumpliendo misiones

que la mayoría de ellos se manifestaban pro monárquicos en lo referente a la forma más apta de gobierno para las Provincias Unidas, resueltos a aprobarla no bien se tratara la cuestión. En el caso de los representantes de las intendencias alto peruanas, incluso se manifestaban partidarios de restaurar la dinastía incaica. Además, pudo percibir persistentes vacilaciones en torno a la cuestión central de declarar la independencia, que al parecer se presentaba en la mente de los diputados como inseparable de la opción por el sistema monárquico constitucional.

Este clima generalizado de opinión no disgustó a Belgrano, sino al contrario, pues venía a confirmarlo en el convencimiento manifestado ya en los tiempos iniciales de la revolución: la monarquía temperada no sólo era la forma más apta de gobierno para las provincias en camino de independizarse de España, sino que, a la vez, era el medio más idóneo de contar a la brevedad con el reconocimiento de las naciones europeas y con los consiguientes apoyos diplomáticos y económicos internacionales, indispensables en la empresa de consolidar la causa patriótica. Al mismo tiempo, tal como lo demostraba la constitución inglesa, la monarquía aseguraba un poder central capaz de superar las anarquías disgregadoras, fenómeno reinante en el país desde hacía muchos años. Por tanto, Belgrano encontró en Tucumán un terreno preparado para sembrar estas ideas, que por convicción u oportunismo político se encontraban vigentes en la época.

Y para su honda satisfacción halló en San Martín un apoyo fundamental, pues al momento de tomar decisiones se contaría con el apoyo incondicional de la intendencia de Cuyo. Se sumaba así a la idea un hombre de mayor influencia que él en el Congreso y con miras políticas mucho más claras. Como señala Mitre, “San Martín era el oráculo de los diputados de las provincias de Cuyo, y por medio de D. Tomás Godoy Cruz, influía sobre Maza, Oro y Laprida, disponiendo por lo tanto de cuatro votos, que se apoyaban en su voz autorizada,

diplomáticas. En mayo de 1815 había arribado a Londres, junto con Bernardino Rivadavia, en calidad de comisionados del Directorio, para intentar establecer conversaciones en busca de la franca protección inglesa a la política rioplatense. Posteriormente procuraron idénticos contactos con otros gobiernos europeos, especialmente España. La misión terminó en fracaso, pues Europa, todavía obsesionada por el fenómeno napoleónico, se había despreocupado del problema americano y resultaba impensable que apoyara el surgimiento de gobiernos de signo republicano.

para conquistar nuevos prosélitos”.<sup>23</sup> En cuanto a la postura de San Martín en este tema es necesario tener en cuenta que, si bien de profundas convicciones republicanas, como lo declaraba abiertamente, el sistema monárquico constitucional no lo disgustaba, pues lo consideraba como paso intermedio a un régimen democrático pleno, para cuyo establecimiento el país no se encontraba todavía preparado.

En concreto, tanto San Martín, como Belgrano, pensaba “que faltaban elementos sociales y materiales para constituir una república, y que con un monarca era más fácil consolidar el orden, fundar la independencia y asegurarse la libertad, conquistando por el hecho alianzas poderosas en el mundo, y neutralizar a la vez el antagonismo del Brasil. Así es que [San Martín] no estaba distante de aceptar la combinación de la restauración de la casa de los Incas; pero no como un fin, sino como un medio, organizando bajo sus auspicios una regencia unipersonal, que rodease a la autoridad de más facultades y prestigio, por manera que no importara la innovación otra cosa sino de cambiar la denominación de Director Supremo, por la de Regente del reino”.<sup>24</sup> Y finaliza Mitre el párrafo, señalando agudamente una diferencia fundamental entre la concepción de ambos personajes: “en Belgrano, las convicciones monárquicas eran hijas del sentimiento, y en San Martín eran producto de la reflexión ¡Singular fenómeno!”

#### 4. *El discurso a favor de la monarquía*

Los congresales manifestaron de inmediato deseos de escuchar las opiniones de Belgrano sobre el asunto, sabiendo que incluiría en la exposición comentarios de actualidad acerca del parecer sostenido por las cortes europeas en torno a la insurgencia americana, pues acababa de regresar desde España. Con este preciso propósito fue recibido en sesión secreta, en el aula misma de la asamblea, el 6 de julio.<sup>25</sup> Tras con-

23. B. MITRE, o.c., cap. XXVII, 343.

24. *Ibid.*, 344. El mismo autor ofrece un breve pero sustanciosa síntesis sobre el origen de la idea de establecer en Sud Americana una monarquía, en *Historia de San Martín y de la independencia americana*, Buenos Aires 1952, cap. I, apartado XIV, 49-54, que más adelante la refiere al caso concreto del Congreso de Tucumán, cap. XII, apartado IV. 317-320.

25. *Asambleas Constituyentes*, I, 481.

testar algunas preguntas que se le formularon, entró de lleno a exponer su pensamiento en un discurso donde, después de pasar revista al estado tristísimo que presentaba el país y referir las valoraciones que Europa hacía de la revolución americana, incluyó con toda franqueza su profesión de fe monárquica, diciendo:

“Primero, aunque la revolución de América en su origen mereció un alto concepto de los poderes de Europa, por la marcha majestuosa con que se inició, su declinación en el desorden y anarquía, continuada por tan dilatado tiempo, ha servido de obstáculo a la protección, que sin ella se habría logrado; es así que, en el día debemos contarnos reducidos a nuestras propias fuerzas.

Segundo, que había acaecido una mutación completa de ideas en Europa en lo relativo a la forma de gobierno. Así como el espíritu general de las naciones, en años anteriores, era republicano todo, en el día se trata de monarquizarlo todo. Que la Nación inglesa, con el grandor y majestad a que se ha elevado, más que por sus armas y riquezas, sino por una constitución de monarquía temperada había estimulado a las demás a seguir su ejemplo. Que la Francia la había adoptado. Que el rey de Prusia por sí mismo, y estando en el goce de un poder despótico había hecho una revolución en su reino, y sujetándose a las bases constitucionales, iguales a las de la Nación inglesa; y que esto mismo habían practicado otras naciones.

Tercero, que conforme a estos principios, en su concepto, la forma de gobierno más conveniente para estas Provincias sería la de una monarquía temperada, llamando a la Dinastía de los Incas, por la justicia que en sí envuelve la restitución de esta Casa, tan inicua y despojada del Trono; para una sangrienta revolución que se evitaría para en lo sucesivo con esta declaración; y el entusiasmo general de que se poseerían los habitantes del interior, con sola la noticia, de un paso para ellos tan lisonjero; y otras varias razones que expuso”.<sup>26</sup>

26. *Ibid.*, 482. Se transcriben los tres primeros párrafos de los cinco en que consistió la intervención, según el resumen que figura en el acta correspondiente. La postura política de Belgrano se comprende si se tiene en cuenta la situación europea del momento. Napoleón había caído derrotado definitivamente en Waterloo (18 de junio de 1815), abriéndose con ello la puerta para la reorganización de Europa en base a entendimientos pacíficos y a la consolidación de las monarquías reinantes. Tal fue el propósito que llevó a la convocación del Congreso de Viena (1814-1815) que expresó con fuerza y claridad esta idea, prometiendo importantes reformas para consolidar la convivencia pacífica de los pueblos: libertad de palabra e imprenta, abolición de la esclavitud, respeto recíproco a las independencias nacionales, participación de los ciudadanos en la legislación, etc. En una palabra: legitimidad y equilibrio en el nuevo panorama político tras el derrumbe del imperio de napoleónico. Convirtiéndose en paladín de la causa el célebre diplomático y estadista francés Charles Maurice de Talleyrand, embajador de su país en dicho Congreso. El principio de legalidad contenía un significado preciso: a los antiguos monarcas les asistía el derecho de ocupar nuevamente el trono, del cual habían sido desalojados, o al menos, habían intentado hacerlo. Tal afirma-

Finalmente, tras aludir a la situación de España, a la posibilidad acabar con sus bastiones en Sudamérica y a las apetencias de Brasil en la región rioplatense, concluyó exhortando a los diputados a declarar la independencia de los pueblos y adoptar la forma monárquica de gobierno como la única posible en la actualidad. Sólo así se podrían alcanzar los inestimables beneficios que traía consigo la revolución, entre ellos: el reconocimiento de las demás naciones del mundo; la definitiva organización nacional sobre bases jurídicas firmes y estables; y la consolidación de la paz y la libertad de las provincias, actualmente desunidas por la anarquía y los excesos del poder.

Aquellas palabras, elocuentes y sencillas, pronunciadas con tanto ardor y convencimiento, trasmitían al pronunciarlas franqueza y auténtico patriotismo, al punto de conmover al auditorio, dispuesto en buen número a sumarse a tales ideales.

### *5. La declaración de la independencia política*

Tres días después de pronunciar Belgrano el aludido discurso, el Congreso, cumpliendo con la principal razón de su convocación, procedió a declarar la independencia de las Provincias Unidas del Sud, el 9 de julio, bajo la presidencia del diputado por San Juan, Francisco Narciso de Laprida. Desde las columnas de *El Redactor del Congreso*, el diputado fray Cayetano Rodríguez, su director, expuso como se llegó a ella:

“El primer asunto que por indicación general se propuso a la deliberación fue el de la libertad e independencia del país, cuya materia, desde mucho antes de ahora, ha sido el objeto de las continuas meditaciones de los señores representantes; quienes, contraídos en este acto a su examen, y conferidos entre ellos los irrefragables títulos, que acreditan los derechos de los pueblos del sud, y determinados a no privarles un momento más del goce de ellos, presente un numeroso pueblo convocado por la novedad e importancia del asunto, ordenaron al secretario [Juan José Paso], preguntase la proposición para el voto: “¿si querían que las provincias de la Unión fuesen una nación libre e indepen-

ción repercutió en suelo americano, al punto que en el Congreso de Tucumán, como a continuación diremos, cobró vigencia el proyecto de una monarquía incaica, reflejo local de la convicción que volvían los antiguos monarcas o dinastías.

diente de los Reyes de España y su metrópoli?”. Y al acabar de pronunciarla, puestos de pies los señores diputados en sala plena, aclamaron la independencia de las Provincias Unidas de la América del Sud, de la denominación de los reyes de España y su metrópoli, resonando en la barra la voz de un aplauso universal, con repetidos vivas y felicitaciones al soberano Congreso. Se recogieron después uno por uno los sufragios de los señores diputados, y resultaron unánimes, sin discrepancia de uno solo. Luego ordenó el Presidente se extendiese el acta por separado a continuación de la del día”.<sup>27</sup>

Al día siguiente se celebró una misa de acción de gracias en la iglesia de San Francisco, pronunciando la oración patriótica el presbítero Pedro Ignacio de Castro Barros, diputado por La Rioja. La jura de la independencia por los miembros del Congreso se realizó el 21 de julio en la sala de sesiones. De los veintinueve diputados que firmaron el acta de la declaración de la independencia, dieciocho eran laicos y once sacerdotes.<sup>28</sup>

Resulta indiscutible que tal declaración no selló una realidad ya lograda, sino que abrió con audacia el camino de la organización jurídica del país, que después hubo que consolidar.

## 6. Se introduce el debate sobre la forma de gobierno

Quedaba ahora por tratar el asunto de la forma de gobierno de la nueva nación, que si bien no llegó a resolverse, dio lugar a una

27. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 216-217. A solicitud del diputado Pedro José Medrano se agregó en el acta, el 19 de julio: “y de toda otra dominación extranjera”, para disipar los rumores de que el Congreso intentaba entregar el país a los portugueses. Mientras que el redactor de la fórmula fue el diputado por Charcas, José María Serrano.

28. Diputados firmantes del Acta de la Independencia por orden alfabético: Acevedo, Manuel Antonio (Catamarca); Anchorena, Tomás Manuel de (Buenos Aires); Araoz, Pedro Miguel (Tucumán); Boedo, Mariano (Salta); Cabrera, José Antonio (Córdoba); Castro Barros, Pedro Ignacio de (Córdoba); Colombes, José Eusebio (Catamarca); Darragueyra y Lugo, José (Buenos Aires); Gallo, Pedro León (Santiago del Estero); Gascón, Esteban Agustín (Buenos Aires); Godoy Cruz, Tomás (Mendoza); Gorriti, José Ignacio de (Salta); Laprida, Francisco Narciso (San Juan); Malabia, José Severo (Charcas); Maza, Juan Agustín (Mendoza); Medrano, Pedro (Buenos Aires); Oro, Justo de Santamaría de Oro (San Juan); Pacheco de Melo, José Andrés (Chichas); Paso, Juan José (Buenos Aires); Pérez Bulnes, Eduardo (Córdoba); Rivera, Pedro Ignacio de (Mizque); Rodríguez, Cayetano José (Buenos Aires); Sáenz, Antonio María Norberto (Buenos Aires); Salguero de Cabrera, Luis Gerónimo (Córdoba); Sánchez de Bustamante, Teodoro (Jujuy); Sánchez de Loria, Mariano (Charcas); Serrano, José Mariano (Charcas), Thames, José Ignacio (Tucumán); y Uriarte, Pedro Francisco (Santiago del Estero).

amplia discusión, que se extendió entre el 12 de julio y el 6 de agosto, que puso en evidencia el triunfo de la tendencia antimonárquica. El prolegómeno lo constituyó un pedido que formuló el presidente del Congreso, el 12 de julio, para que se procediera a establecer el sello oficial de la nueva nación. Este requerimiento mereció una observación del diputado por Jujuy, Teodoro Sánchez de Bustamante, quien “observó que convendría esperar a que se adoptase la forma de gobierno a las que debían ser alusivas las armas y el timbre”.<sup>29</sup>

Fue entonces que el diputado por Catamarca, presbítero Manuel Antonio de Acevedo, presentó la moción para que la cuestión se tratase de inmediato, pronunciándose a favor de la monarquía temperada, en la persona de un descendiente directo del último Inca, y con capital en la ciudad del Cuzco, convirtiéndose de allí en más en su fogoso defensor y convencido paladín. La moción fue aceptada, estableciendo por el momento, para evitar un vacío de poder, que las Provincias Unidas se rigiesen por el Estatuto de 1815, al que debía considerarse vigente. Todo lleva a pensar en la decisiva influencia que ejerció Belgrano al adoptarse ambas resoluciones.

Por cierto que la idea de establecer una monarquía en el Río de la Plata no tomó por sorpresa a los congresales, pues se venía pensando en ella desde el inicio mismo del ciclo revolucionario.<sup>30</sup> Pero en el presente caso el proyectó encontró fuertes resistencias en las aspiraciones porteñas de ejercer un centralismo político, que por principio chocó con el espíritu localista que caracterizaba a las provincias del interior. Y en este punto, jugó un papel importante la política europea de la época, como se desprende de la visión que transmitió Belgrano en su discurso a la asamblea.

Las declaraciones de Belgrano no fueron recibidas de la misma manera por los congresales.<sup>31</sup> Muchos las apoyaron entusiasmados, otros las impugnaron. Entre los primeros se contaron los diputados alto peruanos, designados *cuícos*, y la mayoría del interior, que en la

29. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 236.

30. Basta recordar el ofrecimiento de la princesa portuguesa Carlota de Braganza, residente en Brasil, a gobernar en nombre de su hermano cautivo Fernando VII, posibilidad que encontró firmes adhesiones en algunos patriotas de Mayo.

31. Véase, V. TAU ANZOATEGUI, *Las ideas políticas de Fray Justo de Santa María de Oro*, en: “Congreso de Tucumán. Actitudes Decisiones Hombres”, Buenos Aires, 1966, 222-226.

monarquía incaica creían encontrar la solución ideal para eliminar el creciente centralismo porteño (el poder se desplazaría al Cuzco). Los segundos, donde predominaban los representantes de Buenos Aires, y algunos otros más, atónitos por lo que escuchaban, no tomaron en serio la propuesta, terminándola por considerar extravagante, insólita y fantástica, sin asidero alguno en la realidad, pues hasta podía dudarse de encontrar a un verdadero descendiente del último Inca, aunque Belgrano sostenía que lo tenía ubicado en el Cuzco.<sup>32</sup>

A su vez, entre los pro monárquicos las opiniones diferían. Todos aceptaban una monarquía constitucional (temperada), pero mantenían diversa opinión sobre la figura del futuro rey. A la tesis incaica, que obedecía al principio de legitimidad proclamado por el Congreso de Viena, se sumaba otra: la de coronar un príncipe europeo. Salida decorosa que Manuel de Sarratea, agregado a la misión diplomática europea de Belgrano y Rivadavia (1815), propuso negociar en España con el ex rey Carlos IV, en mayo de 1816, la coronación de su hijo menor, el infante Francisco de Paula, hermano de Fernando VII. Ante el fracaso de esta gestión, en algunos círculos menores se habló ofrecer la corona a algún otro príncipe europeo, entre los que podía contarse alguno de la casa portuguesa de Braganza, preferentemente con residencia en el Brasil, el duque de Orléans o el príncipe de Luca.<sup>33</sup>

32. Según B. MITRE el trono le hubiese correspondido a Juan Bautista Túpac Amaru, quinto nieto del último Inca y hermano de José Gabriel Condorcanqui, el desgraciado Túpac Amartu, quien a fines del siglo XVIII encabezó un levantamiento en parte del antiguo Tahuantinsuyo. Vencido y sacrificado, su familia fue con saña maltratada y sancionada. Por ello, Juan Bautista conoció sucesivamente los calabozos del Cuzco, El Callao, Cádiz y Ceuta, ciudad africana donde compartió sus pesares con el maltés Juan Bautista Azopardo. Uno y otro salieron de la prisión a partir de 1820. El descendiente del Inca llegó a Buenos Aires en 1822, se alojó en el Hospital de los Betlemitas y escribió sus memorias. Murió el 2 de septiembre de 1827, siendo sepultado en el cementerio de la Recoleta como Juan Bautista Tupamaro. La interpretación de MITRE sobre el plan incaico todavía no ha sido superada por su envergadura y fuerza expresiva. Véase, *Historia de Belgrano*, cap. XXIX, 366-379.

33. Incluso no sonaba descabellado para algunos aceptar nuevamente la soberanía del monarca español, como el caso de Bernardino Rivadavia que en mayo de 1816, poco antes de la declaración de la independencia, y en segunda oportunidad, excediéndose en sus poderes, presentó a Fernando VII el más sentido reconocimiento de vasallaje ante la tan deseada restitución al trono. En este sentido, consideraba al régimen monárquico constitucional como lo más acertado y necesario para el país. Si bien, en cuanto a la propuesta en boga del vástago del Inca afirmaba que cuanto más la meditaba, menos la comprendía.

## 7. La intervención de Fray Justo de Santa María de Oro

Volvamos ahora al seno del Congreso para asistir a la parte substancial del debate sobre la forma de gobierno; y así ubicar en su contexto la intervención del diputado sanjuanino, dominico, fray Justo de Santa María de Oro. Párrafos más arriba referimos como Manuel Belgrano, presa de gran entusiasmo y con el fin de promover la adhesión masiva de la población indígena a la causa patriótica, propuso la conveniencia de coronar a un descendiente del Inca.<sup>34</sup> Numerosos diputados adhirieron a la idea. Incluso, desde fuera del congreso, San Martín y Güemes, influían para que el debate se encaminara en tal sentido.<sup>35</sup> Poniéndose de inmediato la franca oposición de Buenos Aires a tales pretensiones.

Pero he aquí, que tres días después que el fogoso diputado Acevedo aunara voluntades para alcanzar la proclamación de la monarquía, el 15 de julio fray Oro reavivó la discusión, solicitando el uso la palabra para introducir una exigencia que produjo profundo desconcierto y que terminó por paralizar momentáneamente la discusión, desviándola hacia un callejón sin salida.<sup>36</sup> Lamentablemente no se dispone del texto de su intervención que permita conocer los términos

34. Que esta aspiración despertaba simpatías en la población y en las filas del ejército lo demuestra el continuo canto de esta estrofa del himno nacional: “*Se conmueve del Inca las tumbas / Y en sus huecos revive el ardor / Lo que ve renovando a sus hijos / De la patria el antiguo esplendor*”.

35. San Martín, desde Mendoza, escribía al diputado Godoy Cruz: “Ya digo a Laprida lo admirable que me parece el plan de un inca a la cabeza; las ventajas son geométricas (...) Todos los juiciosos entran en el plan; las razones que usted apunta son las más convenientes” (*Cartas del 22 de julio y 18 de agosto de 1816*, en “Documentos del Archivo de San Martín”, V, Buenos Aires 1919, 546 y 549). Y Güemes, adhiriendo a la misma idea, escribía: “Si estos son los sentimientos generales que nos animan, ¿con cuánta más razón lo serán cuando, restablecida muy en breve la dinastía de los Incas, veamos sentado en el trono al legítimo sucesor de la corona?” (D. PÉREZ GUILHOU, *Las ideas monárquicas en el Congreso de Tucumán*, Buenos Aires 1966, 32). En orden a comprender la postura asumida por San Martín, conviene tener presente el siguiente comentario que MITRE hace después de explicar el sentido la expresión “las ventajas con geométricas”: “Hombre político, más práctico que Belgrano, el general San Martín no aceptaba la idea monárquica como un fin, sino como un medio de constituir un gobierno fuerte para triunfar de la España; y más cauto que él no hacía ostentación pública de sus opiniones, ni procuraba imponerlas a sus amigos. Así se ve que los diputados de Cuyo, que obraban bajo sus inspiraciones, opinaron unos contra la monarquía como Oro, y otros como Godoy Cruz la acogieron con tibieza” (*Historia de Belgrano...*, cap. XXIX, 369-370).

36. B. MITRE, señala el tono que empleó fray Oro al hablar en la ocasión: “En la sesión del 15 tomó la palabra fray Justo de Santa María de Oro, y declaró con la mansedumbre que le era habitual, pero con firmeza, que para proceder a declarar la forma de gobierno, era preciso consultar previamente a los pueblos, limitándose por el momento a dar una reglamento provisional” (cap. XXVII, 349).

precisos en que se expresó. Incertidumbre que tampoco despejan las crónicas en razón del carácter marcadamente escueto de las mismas. *El Redactor* resumía el discurso en noventa palabras:

“Tomó la palabra el diputado Padre Oro, exponiendo que para proceder a declarar la forma de gobierno, era preciso consultar previamente a los pueblos, sin ser conveniente otra cosa por ahora, que dar un reglamento provisional; y que en caso de procederse sin aquel requisito a adoptar el sistema monárquico constitucional, a que veía inclinados los votos de los representantes se le permitiese retirarse del Congreso, declarando ante quien debía verificar la renuncia de su empleo”. Y se agrega: “Se le contestó detenidamente por algunos diputados, y no cediendo a sus convencimientos, se terminó la sesión”.<sup>37</sup>

No obstante el laconismo del presente resumen, la tesis expresada por el dominico resulta bien clara. La misma tiene dos partes: el requisito indispensable para legitimar la decisión que se pretendía tomar; y la conducta personal a seguir en caso que la petición fuera desestimada.

El tema propuesto a discusión resultaba de suma importancia, pero lo consideraba inoportuno. En conciencia creía que la forma monárquica de gobierno no podía adoptarse hasta tanto no mediara una consulta previa “a los pueblos” sobre tan delicado asunto. Al menos él no se consideraba investido del suficiente poder para hacerlo. Y al decir “pueblos”, incluía no sólo las ciudades o provincias que habían elegido representantes, sino también aquellos que no habían enviado diputados al congreso (Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes y la Banda Oriental, bajo la influencia de Artigas).

En cuanto a la cuestión personal, adelantaba su comportamiento en caso de no respetarse el requisito previo de la consulta: la clara intención era retirarse del Congreso, para lo cual pediría la correspondiente autorización.

Que la postura era franca y decidida lo puso en evidencia la enérgica discusión que sostuvo al respecto con otros diputados, que no pudieron convencerlo de lo contrario; y en la inasistencia a las cuatro reuniones posteriores. Incluso algunos agregan que no bien terminó de hablar hizo ademán de marcharse, pero que fue detenido por varios de los presentes.

37. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 237.

Finalmente, fray Oro cumpliendo su propósito se retiró del Congreso y se recluyó en las residencias de los dominicos en Lules, a cuatro leguas de la ciudad, de donde regresó cuando Laprida, a cargo de la presidencia, lo notificó de la resolución de la asamblea, tomada el 20 de julio: “que el presidente ordenase al diputado padre Oro la asistencia al Congreso y se le diese por secretaría el resguardo que solicitaba”. Dicha certificación fue solicitada en los siguientes términos: se le otorgase un documento “que acreditase haber sido obligado a concurrir, para satisfacer con él a su pueblo comitente”.<sup>38</sup>

Fue entonces que decidió, un mes después, escribir a su mandante, el Cabildo de San Juan, fijando su posición y pidiendo instrucciones al respecto. En nota del 26 de agosto deja clara constancia que en el transcurso del debate se limitó a interpretar la voluntad de sus electores, de los cuales era consciente no haber recibido instrucción precisa alguna:

“[Desde el nombramiento como diputado la renuncia al cargo, señala,] quedó en todo pendiente de la libre voluntad del pueblo de quien tuvo su origen. No es menester, pues, que para ello se formalice la renuncia que en el mismo Congreso anuncié haría a quien corresponde, si no se consultaba a la opinión pública, más generalizada de los pueblos, para determinar la forma permanente del Gobierno del Estado. Tenía entendido que sin la necesaria concurrencia de todas las provincias, sería extemporánea y viciosa la discusión, y mucho más la resolución que con urgencia y prontitud se solicitaba sobre una materia en que se encontrarían recíprocamente las hábitos, intereses y aspiraciones de ellas. Por lo que toca a la de mi representación nada más incompatible con su felicidad que el sistema de una monarquía constitucional, cuyo establecimiento se manifestó muy valorizado en los debates a favor de la Casa de los Incas que sería llamada al Trono. Así es que oponiéndome a esta idea desde el principio, creo seguir la voluntad y opinión de mi pueblo, de lo que V. S. podrá cerciorarse si fuese servido de explorarla, del modo que estime conveniente”.<sup>39</sup>

## 8. *Prosiguen las deliberaciones*

En ausencia de fray Oro continuó de manera sostenida el debate sobre la forma de gobierno, expresándose al respecto varios diputados, cuyas intervenciones terminaron por robustecer las seduc-

38. *Ibid*, I, 238.

39. L. GIANELLO, *Historia del Congreso de Tucumán*, Buenos Aires 1966, 547.

toras aspiraciones pro monárquicas, al menos en general, pues la tesis incaica comenzó a opacarse con el correr de los días.<sup>40</sup> El 20 de julio, por la noche, fueron oradores los diputados José María Serrano (Charcas) y Manuel Antonio Acevedo (Catamarca), identificados con el proyecto de la realeza. El primero, federalista por principios, defendía una forma temperada; el segundo, en cambio, con llamativo entusiasmo, la coronación del Inca. Ambos recibieron el respaldo de Andrés Pacheco de Melo (Chichas). El 20 de julio por la noche se produjo un nuevo debate, donde algunos congresales manifestaron diversos motivos para no inclinarse por la monarquía temperada, si bien reconocían las ventajas que la misma representaba; mientras que otros argumentaron la “positiva conveniencia” de instaurar una casa real.<sup>41</sup>

En medio de estas tensas discusiones, Esteban Gascón, diputado por Buenos Aires, solicitó se fijara la bandera nacional, indicando que esta debía ser la azul y blanca, creada por Belgrano, en uso por entonces, aunque sin autorización todavía de ley alguna. El Congreso hizo lugar al pedido y en la sesión del 25 de julio decretó: “Será peculiar distintivo de las Provincias Unidas la bandera celeste y blanca de que se ha usado hasta el presente, y se usará en los ejércitos, buques y fortalezas”.<sup>42</sup>

Tal decisión, si bien laudable, mereció un agudo comentario de Belgrano, que creyó que la simple adopción de la bandera, sin la previa sanción de una constitución, donde entre otras cosas fijara la forma de gobierno, constituía sólo un símbolo revestido de legalidad. Al respecto, escribió:

“Se han contentado con declarar la independencia, y lo principal ha quedado aún en el aire: de lo que, para mi entender, resulta en lo principal el desorden en que estamos; porque un país que tiene un gobierno, sea el que fuere, sin Constitución, jamás podrá dirigirse sino por la arbitrariedad; y aunque concedamos que éste sea dirigido por la más recta justicia, siempre hay lugar, no existiendo reglas fijas, para tratar de despótica a la autoridad que gobierna”.<sup>43</sup>

40. *Ibid.*, 251-273.

41. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 238. *El Redactor* termina la síntesis de la sesión con estas palabras: “Ella [la forma de gobierno] es de las [materias] mayores que pueden presentarse a discusión y de ella depende radicalmente la felicidad del país. No debe extrañarse la detención circumspecta en un punto de tamaña gravedad”.

42. *Ibid.*, 238.

43. B. MITRE, *Historia de Belgrano*, cap. XXVII, 348.

En la sesión del 31 de julio, los monárquicos estuvieron a punto de consolidar una votación favorable, sobre todo a partir del momento que se escuchó la voz de Pedro Ignacio de Castro Barros (La Rioja), quien en prolijo discurso defendió el sistema monárquico constitucional, fundándose en razones políticas y religiosas, a favor de la restitución del trono a los Incas, “despojados de él por la usurpación de los Reyes de España”. Adhirieron a la propuesta Pedro Ignacio de Rivera (Mizque), Mariano Sánchez de Loria (Charcas) y José Antonio Pacheco de Melo (Chichas). Ésta último fue quien, juzgando que la cuestión había sido debatida suficientemente, solicitó a la asamblea se pasase de inmediato a votación.<sup>44</sup> Pedido al que se sumó con entusiasmo Acevedo (Catamarca), dando por descontado el triunfo de la idea, al punto de proponer que el Cuzco fuera declarada capital del nuevo reino.

De las lacónicas fuentes de información se desprende que la intervención de Acevedo no fue oportuna, pues algunos diputados se opusieron a dicha propuesta, especialmente Esteban Agustín Gazcón (Buenos Aires), desvirtuándose así la votación solicitada. Por tanto, al no haberse podido llegar a un posible acuerdo, la discusión quedó pendiente para más adelante.<sup>45</sup>

A esta altura del debate quedaba en claro que si bien la idea de la monarquía constitucional era sostenida con convencimiento por una clara mayoría, en cambio el planteo de que la misma fuera asumida por un descendiente del Inca, que instalaría el gobierno en la capital del antiguo Tawantinsuyo, era resistida por un grupo importante de congresales. Motivo suficiente para pensar que resultaría difícil conciliar las opiniones en el seno de la asamblea.

Habiéndose reincorporado a la asamblea el diputado fray Oro, el 4 de septiembre se retomó la discusión pendiente, que introdujo, al día siguiente, el diputado José Ignacio Thames (Tucumán), a cargo de la

44. El tratamiento de la forma de gobierno fue aprobada en la sesión del 19 de julio; y temiéndose la preponderancia del grupo monárquico al momento de tomarse una resolución, el diputado por Buenos Aires Pedro José Medrano, presentó la siguiente petición: “por la declaración del orden a que correspondía la presente, y fue resuelto al primero, en que para haberse sanción se necesitaba un voto sobre las dos terceras partes de la Sala plena”. Dicha petición fue aprobada para la votación de asuntos constitucionales o de límites y derechos de provincia. Fue así que con este recaudo se entró a tratar la cuestión planteada (*Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 237).

45. *Ibid.*, I, 239-240.

presidencia, quien para fundamentar su apoyo a la candidatura del Inca, sostuvo el principio de derecho de restitución que le asistía a quien había sido despojado del poder con violencia. Apoyaron la moción, en su parte principal, Tomás Godoy Cruz (Mendoza) e Ignacio de Castro Barros (La Rioja), pero sin aceptar el principio invocado. A continuación Pedro Miguel Aráoz (Tucumán) propuso se votase primero la forma de gobierno, pues le parecía impertinente la discusión sobre la restauración de la dinastía incaica cuando aún no se había tratado aquella. Para lo cual bastaba tener presente el viejo principio del derecho indiano: *Apud nos prius leges condites quam reges creato fuisse* [el establecimiento de la leyes precede al nombramiento de los reyes].

Sin embargo, el siguiente orador, José Mariano Serrano (Charcas), que en opinión de Tomás Manuel de Anchorena, era “el más alto valor de aquella cuicada”, cambió el rumbo de la discusión, al plantear cuatro inconvenientes que por su importancia desaconsejaban la restauración del Inca: 1°) El ejemplo no muy lejano de la rebelión de Pumacahua en el Cuzco con idéntico propósito, que terminó en rotundo fracaso, era prueba convincente que la monarquía incaica no solucionaba el problema de la independencia como creían muchos; 2°) La regencia interina que forzosamente debía establecerse motivaría males inevitables; 3°) Las divisiones entre los distintos aspirantes al trono, y su influjo en las parcialidades indígenas resueltas a apoyarlos, provocarían sangrientas luchas intestinas; y 4°) La formación de la correspondiente nobleza importaba introducir un cuerpo intermedio entre el pueblo y el monarca, aumentándose así las dificultades.<sup>46</sup>

La advertencia, por provenir de un congresal alto peruano, con sustanciado con la realidad incaica, fue un llamado de atención para los partidarios de aquella propuesta monárquica; a la vez, que un oportuno estímulo para quienes la resistían. De todos modos, estas objeciones, si bien no tenían fuerza suficiente para echar por tierra un proyecto largamente acariciado y sostenido con vehemencia por algunos congresales, fueron dichas en un momento decisivo, despertando la conciencia que no había que precipitar una decisión en cuestión tan trascendente para el futuro del país.

46. *Ibid.*, 239-240.

## 9. *Nuevo reparo del dominico sanjuanino*

Fray Oro se reintegró a la asamblea al momento de debatirse los problemas derivados de la ocupación portuguesa de la Banda Oriental, iniciada en agosto de 1816 por la Angostura y el Cerro Largo, que requerían por su misma naturaleza de la presencia de todos los diputados, habiendo conseguido previa constancia, otorgada por la secretaría, de que había sido obligado a asistir.

En el transcurso de la sesión secreta del 4 de septiembre se habló de las instrucciones reservadísimas que el Congreso entregaría al comisionado oficial a punto de partir para Río de Janeiro con el fin de gestionar el apoyo de la corte lusitana a la consolidación del proceso independentista y resolver pacíficamente la referida ocupación. Pensándose incluso establecer un enlace dinástico entre las casas de Braganza y la Incaica. Insistiendo con tenacidad Acevedo que, en tal caso, debía excluirse cualquier expresión que aludiera a la dominación de príncipe extranjero que no derivara su derecho, por sí o por su mujer, de los Incas.

En esta sesión, ya votada la gestión diplomática ante el Brasil y las correspondientes “Instrucciones”, intervino nuevamente el dominico, introduciendo en esta oportunidad una variante en su opinión sin llegar a modificar la sustancia de la firme postura inicial, que permaneció en pie.<sup>47</sup> Para salvar su voto exigió se introdujera una cláusula que expresara con claridad dos condiciones en lo referente a la debatida adopción de la monarquía. En principio no se oponía a la misma, pero la remitía al futuro, cuando habiéndose superado las actuales disensiones y luchas intestinas, el país gozara de efectiva pacificación y seguridad; y que no se excluyera la posibilidad que el trono fuera ocupado por algún príncipe español. El siguiente fragmento de las actas recoge las palabras que pronunció al respecto:

“El Sr. Oro, el que sin desaprobarlo tampoco, exigió se agregase el artículo [de las instrucciones] en que se indica disposición en los pueblos a constituirse

47. Algunos otros diputados también hicieron reservas a sus respectivos votos. Entre ellos, Tomás Godoy Cruz, que solicitó se dejara expresa constancia que la forma republicana de gobierno era la más estimada por los pueblos. Motivo por el cual D. CORVALÁN MENDILAHARSU, al destacar esta firme actitud del mendocino, sostiene que “fue el único republicano y el verdadero prócer de la democracia en el Congreso de Tucumán (*Los símbolos patrios*, en “Historia Argentina”, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 1961, VI, 1ª sección, 514-515).

bajo un sistema monárquico, la precisa condición de que esto podrá hacerlo cuando el país esté en perfecta seguridad y tranquilidad. Que se omita la exclusiva expresa de los Infantes de España; y que se cerciore al Comisionado de estar el Congreso en persuasión perfecta de las miras amigables del Gobierno Portugués”.<sup>48</sup>

Para algunos historiadores esta nueva intervención del dominico constituye una clara muestra que su mentalidad no fue definitivamente antimonárquica, sino que se adaptó, en forma y tiempo, a las circunstancias imperantes en el seno de la asamblea, cada vez más proclive a apoyar tal postura. Aunque sosteniendo siempre la tesis que la fijación de la forma de gobierno requería previamente una consulta a las provincias para dar legitimidad a cualquier resolución. En este sentido la opinión de José María Rosa es contundente: “No es que el [P. Oro] fuera republicano, sino meticoloso en sus poderes”.<sup>49</sup> Pretendido republicanismo invalidado por el expreso pedido de levantamiento de la exclusión para los infantes de la dinastía española.

Por tanto, aún queda en pie la pregunta de saber si realmente fray Oro adjuró en esta ocasión de los principios republicanos; o si se mantuvo firme en ellos, tal como lo proclama en la mencionada carta al Cabildo de San Juan, cuando expresó considerar a la monarquía “contraria a nuestros intereses, nuestras idiosincrasias y habitudes”. Creemos que esta segunda posibilidad es la correcta. No obstante, por constituir una cuestión sumamente debatida, que admite diversas interpretaciones en razón del extremo “laconismo” de las fuentes, pasamos a presentar el juicio de los autores que se han ocupado de esclarecer la intención última del sanjuanino.

### *11. Análisis de la posición de fray Oro*

Mucho se ha escrito sobre los motivos precisos que llevaron a fray Oro a adoptar tan sorprendente actitud y el significado último de la misma. La discusión historiográfica gira en torno a saber, a ciencia cierta, si respondía a un verdadero sentimiento republicano; o si sim-

48. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 500.

49. *Historia Argentina*, III, Buenos Aires, 1967, 168.

plemente consideraba inoportuna la discusión sobre la forma de gobierno. El tema ha sido tratado en detalle, a la luz de la documentación conocida, por Víctor Tau Anzoátegui, a quien vamos a seguimos en sus conclusiones.<sup>50</sup> Las posibles interpretaciones se agrupan en tres tesis fundamentales, sostenidas por diversos autores, dentro de las cuales es posible percibir matices o impostaciones diversas:

*Tesis republicana.* Se puede considerar clásica por su antigüedad y por el número de seguidores. Fray Oro fue un auténtico republicano, que en sus palabras y gestos hizo profesión de fe democrática en Tucumán. Al punto que algunos le atribuyen méritos exclusivos al rechazar la monarquía como la forma de gobierno más apta para el país.<sup>51</sup>

*Tesis no republicanista.* En este caso las variantes que introducen los autores dificultan enunciar una síntesis en que coincidan todos. De todos modos, en nuestro caso, es suficiente con decir lo siguiente: fray Oro no fue un republicano neto, sino al contrario, un monárquico convencido, tal como lo demostró en la sesión del 4 de septiembre, en que adhiere francamente a la monarquía, una vez que estén dadas las condiciones para sumirla políticamente.<sup>52</sup>

*Tesis del escrúpulo político.* La actitud adoptada por fray Oro parece haber obedecido únicamente a un reparo de conciencia, pues no invocó principios que se opusieran al sistema monárquico constitucional ni favorables al sistema democrático republicano. Se limitó a decir que no tenía instrucciones expresas de sus representados, el pueblo sanjuanino, acerca de la forma de gobierno que debía sostener en caso de plantearse la cuestión.<sup>53</sup>

50. Art. cit., 216-219.

51. Entre los principales sostenedores: Bartolomé Mitre, Joaquín V. González, Ángel D. Rojas, Ricardo Levene, Antonio B. Toledo, Jacinto Carrasco, Armando Herrera, Gustavo Franceschi, Juan B. Terán, Pedro Carafa, Enrique Udaondo, Leoncio Gianello, etc. Autores citados en la bibliografía. Por su parte Juan Zorrilla de San Martín introduce un matiz nuevo en la discusión: fray Oro incorporó efectivamente el “principio republicano democrático”, pudiendo ser considerado como precursor del “artiguismo” en el Congreso (afirmación del federalismo ante la hegemonía de Buenos Aires), si bien la proclama no llegó a consolidarse ya que los “monárquicos” continuaron actuando en años posteriores con Martín de Pueyrredón a la cabeza, acompañado por la burguesía de Buenos Aires.

52. Entre ellos: José Luis Busaniche, Antonino Salvadores, Julio Irazusta, Vicente Sierra y Dardo Guilhou.

53. Afirman este parecer: Rómulo D. Carbia, José M. Eizaguirre, Ernesto Palacio y José María Rosa. Esta tesis merece una acertada observación de Tau Anzoátegui. “En realidad, hay algo más

Ante tan divergentes interpretaciones cabe preguntarse cuál fue en definitiva la postura de nuestro biografiado en cuanto al debate sobre la forma de gobierno más apta y acomodada a la idiosincrasia del país por aquellos años. Creemos que es ecuánime pensar lo siguiente. Oro combatió desde un comienzo el proyecto incaico, de vasto alcance imperial, pero impracticable, si bien su voz fue apagada por los partidarios del régimen monárquico, sobre todo en dicha versión. Las fuentes heurísticas de época dejan en el misterio la influencia producida por sus palabras, condenando enérgicamente el procedimiento propuesto, convirtiéndose su posterior ausencia del Congreso en un gesto resonante.

Sería exagerado sostener que dichas palabras fueran una declaración de principios republicanos, pero indudablemente es muy democrática su escrupulosidad de conciencia con sus electores populares. En este sentido, colaboró activamente para que la fantasía del Inca se fuera desdibujando a medida que avanzaban los debates, al punto de poderse decir que en buena parte es mérito suyo aquella aplaudida decisión histórica.

Motivos suficientes para pensar que no fue monárquico por convicción, sino republicano en el espíritu, si bien se mostró comprensivo y flexible en momentos críticos del debate, utilizando fórmulas dilatorias cuando parecía imponerse la conveniencia de instaurar una casa real y optar por una monarquía temperada, para apaciguar los ánimos exaltados, sin expresar en forma contundente su pensamiento.

Pero no fue un político republicano, sino un religioso que expresaba con claridad sus convicciones doctrinales, sin recurrir a los oportunismos y habilidades que pudieran consolidar sus posturas. Había vivido y estudiado al amparo del convento, en la tradición formativa dominicana, y en contacto con toda clase de hombres. Por tanto, “su republicanismo no era una forma de gobierno, sino una manera de vivir, un modo de acercarse a Dios”.<sup>54</sup>

Es decir, no fue un político en el alcance que hoy tiene este voca-

que *un escrúpulo político o una cuestión de procedimiento*. En efecto, ¿no es acaso muy democrática la *escrupulosidad de conciencia* para sus mandantes populares, como afirma Carbia, o el cumplimiento de la *voluntad de los pueblos*, como sostiene Eizaguirre?” (art. cit., 219).

54. *Ibid.*, 235-236; y J. B. TERAN, *Fray Justo de Santa María de Oro*, Buenos Aires 1936, 21.

blo. No podía serlo porque en su persona se unían tan sólidamente la conducta privada y pública que la misma se tornaba una barrera infranqueable a cualquiera intento exterior que pudiera desviarlo de sus opciones de hombre de bien: leal para con sus ideas, consecuente con sus amigos y sus responsabilidades, sincero patriota y de vida austera dedicada a beneficiar al prójimo. Convicciones éstas reñidas por principio con las conveniencias, componendas y simulaciones que tentaban a muchos hombres de su época en el desempeño de la función pública.

Triste comprobación lo llevan a fray Oro a escribir a su amigo Acosta estas frases confidenciales: “¡Qué artes las de la política y qué poco entiendo yo de ellas! Soy demasiado ingenuo, amigo mío, y me es imposible contener el justo celo y ardor en que me pone la justicia y la verdad oprimidas”.<sup>55</sup> Y acordándose del mal desempeño de algunos funcionarios, víctimas de apetencias personales, simuladores de prestigios nunca habidos, soberbios ante los humildes y sumisos ante los poderosos, exclama, no sin cierta indignación: “Fatuos son y cosa de aire a presencia de gobierno...”.<sup>56</sup>

### *Conclusión*

Curiosamente desde la sesión del 4 de septiembre el debate sobre la monarquía fue perdiendo terrero, ocupando la atención de los diputados otros temas urgentes, como el traslado del Congreso a otra sede más segura, ante el avance de las fuerzas realistas por el camino del Alto Perú, y más cercana al poder ejecutivo (Director Supremo), sumándose la preocupación por alcanzar la urgente sanción del Estatuto Provisional con las reformas propuestas. Fue así que las gestiones a favor de la candidatura del Inca o el enlace con la Casa de Braganza, quedaron postergadas.

55. *Carta a José Francisco de Acosta* [residente en Buenos Aires], *Buenos Aires, enero de 1812*, en J. CARRASCO, *El congresal de Tucumán Fr. Justo de Santa María de Oro. Sus cartas inéditas*, Tucumán, 1921, 82-83. Estas frases las emplea fray Oro para referirse al comportamiento interesado del provincial dominico de Buenos Aires, Julián Perdriel, que “estaba forcejeando la verdad”, oponiéndose sistemáticamente a autorizar la independencia de los conventos de Cuyo para que pudiesen constituirse en congregación de observancia. Y en apoyo de su afirmación, agrega: “El provincial, con mil protestas de cariño y estimación, me aconseja que, por ahora, haga dormir el asunto, y no se toque para nada hasta después de unos meses...”.

56. *Ibid.*

En la sesión del 23 de septiembre, agitado el ambiente por la crisis cordobesa, se leyeron los alarmantes informes de Belgrano anunciando la aproximación de las fuerzas realistas a la ciudad de Salta. Fue entonces que el presidente de turno, Pedro Carrasco (Cochabamba), “invitó al Cuerpo Soberano a tratar de poner en seguridad su existencia, como la única capaz de salvar al presente las Provincias en medio de los peligros que las amenazan; e indicando como necesaria al efecto la traslación del Congreso, expuso la imposibilidad de verificarla con orden sin exponerlo a su disolución en caso de que se retardase hasta tener noticias de la continuación del enemigo en sus marchas”.<sup>57</sup>

La traslación se resolvió por veintiocho sufragios, sin especificarse todavía el lugar. Asunto que se trató dos días después, resolviéndose fuera a Buenos Aires, bajo las presiones ejercidas por Pueyrredón y el activo grupo de diputados porteños. De este modo se dejó de lado la propuesta de llevarlo a Córdoba. Encargándosele a la pluma fácil y brillante del presbítero Felipe Antonio de Iriarte (diputado por Charcas) la redacción de el *Manifiesto del Soberano Congreso a los Pueblos con motivo de su traslación a Buenos Aires*.<sup>58</sup>

Cuando la cuestión monárquica vuelva a recobrar protagonismo, otras serán las soluciones y las metas que aconsejen las circunstancias. Al fin, la constitución de 1819, sancionada por el Congreso, aunque omitía la declaración sobre la forma de gobierno y consagraba un régimen unitario y centralista, fue en realidad una constitución republicana.

En este sentido el Congreso de Tucumán significa la creación de un nuevo orden político basado en los derechos del hombre y del ciudadano, convertidos desde 1789 en patrimonio de la humanidad. Estableciéndose así los principios fundamentales de la democracia representativa y de la soberanía popular que se postularon en Mayo de 1810, en la Asamblea del Año XIII, en la Declaración de la Indepen-

57. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, I, 259.

58. *Ibid.*, 259-260. En Congreso funcionó en Tucumán hasta el 17 de enero de 1817. A mediados de abril estaban en Buenos Aires la mayor parte de los diputados. Se destinó para sus sesiones la Casa del Consulado. El 19 de abril comenzaron las sesiones preliminares; y el 12 de mayo se realizó la apertura solemne.

dencia de 1816 y en la Constitución de 1853. Estos valores fundantes “conforman el acuerdo básico de convivencia intergeneracional de los argentinos”.<sup>59</sup>

JUAN GUILLERMO DURÁN  
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA  
05.04.2016 / 20.05.2016

59. R. CORTÉS CONDE, *Hacia el Bicentenario de la Independencia*, diario “La Nación”. Opinión, 05-03-2016.

## Perspectivas a doscientos años de la Declaración de la Independencia

### RESUMEN

Con motivo de la celebración del Bicentenario de la Independencia el autor se interroga respecto de uno de los objetivos que el Congreso de Tucumán se propuso, pero no llegó a realizar: institucionalizar el país dotándolo de una constitución, tarea que todavía hoy resulta, en parte, una asignatura pendiente. Utilizando herramientas de la filosofía política el artículo se propone explicitar algunas de las tensiones que han dificultado, y todavía dificultan, el acuerdo político: la relación entre derechos humanos y la democracia, la tensión entre democracia representativa y democracia participativa, la pregunta por el lugar de los derechos sociales dentro del acuerdo constitucional a lo que se añade cierta tendencia a la anomia de nuestra sociedad.

*Palabras clave:* constitución, derechos civiles y derechos políticos, democracia representativa, democracia participativa, derechos sociales

### PERSPECTIVES AFTER TWO HUNDRED YEARS OF THE DECLARATION OF INDEPENDENCE

#### ABSTRACT

On the occasion of the celebration of the Bicentennial of Independence the author inquires about one of the purposes that the Congress of Tucuman sought but failed to achieve: institutionalize the country by enacting a constitution, a task that is still a pending issue. The article intends to explain, using tools of political philosophy, some of the tensions that have hampered and still hamper the political agreement: the relationship between human rights and democracy, the tension between representative democracy and participatory democracy, the issue of the place of social rights within the constitutional according, to what is added certain tendency towards anomie of our society.

*Keywords:* Constitution, Civil Rights and Political Rights, Representative Democracy, Participatory Democracy, Social Rights

La celebración de un aniversario como el del 9 de julio de 1816 nos invita tanto a mirar hacia el pasado cuanto a preguntarnos, como comunidad, sobre lo que nos falta hacer, sobre el futuro. También el Congreso de Tucumán admite ser recordado desde esta doble perspectiva. Quisiéramos por ello, en estas reflexiones en particular, detenernos no tanto en lo que el Congreso hizo: declarar la independencia, cuanto en uno de los objetivos que se propuso, pero que no llegó a realizar: institucionalizar el país dotándolo de una constitución; ya que la sancionada en 1819 por ese mismo Congreso, trasladado por aquel entonces a Buenos Aires, daría paso casi inmediatamente a la anarquía. Fue necesario esperar a 1853 para que el país pudiera encontrar los tenues fundamentos de un orden constitucional, orden al que nuestro país apeló para reconstruir la democracia tras la dictadura iniciada en 1976 y del que, tras su reafirmación de 1994,<sup>1</sup> todavía vivimos pero que constituye no obstante ello, todavía, una tarea a completar.

La idea de dictar una constitución conlleva el propósito de encontrar los fundamentos de un acuerdo capaz de “domesticar” los antagonismos políticos haciendo posible, mediante el establecimiento de reglas comúnmente compartidas, el conflicto no violento entre posturas que, aunque diferentes, coinciden sin embargo en el respeto del pacto fundacional. Dicho acuerdo no sólo incluye la aceptación de normas procedimentales sino también compromisos con principios sustantivos capaces de fundar la convivencia. Si pensamos a la constitución desde una perspectiva no decisionista, podríamos decir que, idealmente, el acuerdo llegará a ser respetado en la medida en que las partes visualicen que el mismo es “justo”, que no promueve solamente intereses sectoriales sino los del conjunto, el bien común.

La constitución de 1853 intentó sentar las bases del acuerdo recono-

1. “En 1994 la vigencia constitucional formal era muy dudosa en el plano jurídico. Estaba vigente formalmente la Constitución de 1853-1860, con los derechos sociales incorporados en el famoso artículo 14bis, introducido por una Constituyente convocada por un régimen militar (...) o sea, en violación de la propia Constitución de 1853 (...). Además, ese mismo régimen militar había derogado por bando la Constitución de 1949, de modo que la vigencia de la Constitución de 1853-1860 respondía a un acto de poder usurpador. La reforma de 1994 tuvo el mérito de pasar en limpio la cuestión (...) dotando al texto de legitimidad material mediante una asamblea electa sin proscripciones”. Cf. E. R. ZAFFARONI, “Alberdi y la vigencia de la constitución de 1853”, en: D. QUATTROCHI-WOISSON (comp.) *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y la escritura*, Bernal, Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2012, 71.

ciendo el federalismo (a diferencia de la sancionada por el Congreso de Tucumán),<sup>2</sup> el sistema republicano de gobierno (combinando los derechos individuales con la democracia representativa), y el diseño de un sistema económico respetuoso de la libertad.<sup>3</sup> Que dicho acuerdo no terminó de plasmar se hace manifiesto si contemplamos la seguidilla de golpes de Estado que caracterizaron al siglo XX (Rafael Braun señaló en una conocida ponencia ante el CELAM que nuestro país tiene una “doble historia constitucional”, la historia de “los sucesivos textos adoptados” y “la historia de las revoluciones, es decir de las interrupciones del orden constitucional”),<sup>4</sup> lo que no impide que sigamos percibiendo la necesidad del mismo.<sup>5</sup>

Las tensiones que han imposibilitado los acuerdos no son nuevas. Resulta útil a los efectos de poder explicitarlas la hipótesis de T. H. Marshall (elaborada pensando en Inglaterra pero que puede aplicarse con provecho para los países de América Latina)<sup>6</sup> de que el proceso político moderno habría estado signado por el progresivo reconocimiento de tres tipos de derechos, los civiles (las libertades liberales, esencialmente negativas) surgidas fundamentalmente durante el siglo XVII a partir de la Revolución Gloriosa de 1688, las libertades políticas o libertad de participación, nacidas durante el siglo XVIII con las revoluciones francesa y americana, y los derechos sociales, reivindicados a partir del siglo XIX. Asumiendo el inevitable “desamor hacia el detalle” que caracteriza este tipo de esquematizaciones,<sup>7</sup> podríamos pensar, si nos colocamos desde esta perspectiva, que los desacuerdos

2. J. B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Capítulo XXI: Continuación del mismo asunto. La federación pura es imposible en la República Argentina. Cuál federación es practicable en aquel país.

3. Cfr. J. B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su constitución de 1853 y Bases*.

4. R. BRAUN, “Iglesia y Democracia” (Ponencia presentada en el Encuentro sobre Iglesia y Estado en América Latina, organizado por el CELAM en Quito en noviembre de 1984). *Criterio* n° 1940, 28 de marzo 1985, 82-91.

5. Hasta Firmenich señaló, en el contexto de una entrevista en la que cuestionaba la validez de la democracia representativa, que el núcleo central de nuestros enfrentamientos radicaba en “la inexistencia de un proyecto de país, la inexistencia incluso de un marco jurídico consensuado que es la Constitución Nacional. En definitiva, la inexistencia de un contrato social”. M. E. FIRMENICH, Entrevista del 31 de mayo de 2005 presentando la publicación de su tesis doctoral dirigida por el Premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz [en línea] <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/296412.php> [consulta: 5 de mayo 2016]

6. T. H. MARSHALL, “Ciudadanía y clase social” (Conferencias A. Marshall, 1949), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79/97, 297-344.

7. J. HABERMAS, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, 598.

que todavía tenemos derivan de la dificultad en conciliar estos tres tipos de derechos. Por supuesto que estos conflictos no han sido sólo nuestros, sino que han afectado a muchos de los países de Occidente. Lo propio ha sido la manera de resolverlos.

### 1. *Derechos civiles y derechos políticos*

Existe, en primer lugar, desde el inicio de nuestra historia constitucional, la tensión entre los derechos civiles y los derechos políticos. ¿En qué consiste dicho conflicto? John Rawls en su obra ya clásica *Liberalismo Político*, lo describía de la siguiente manera:

El curso del pensamiento democrático en los últimos dos siglos, o algo más, nos demuestra llanamente que en la actualidad no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. (...) Podemos pensar en este desacuerdo como en un conflicto al interior de la tradición del pensamiento democrático mismo, entre la tradición que relacionamos con Locke, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los modernos” —libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y el imperio de la ley—, y la tradición que relacionamos con Rousseau, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los antiguos”, las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública.<sup>8</sup>

También Chantal Mouffe usaría, años más tarde, casi las mismas palabras para referirse a los debates en torno a la naturaleza del Estado constitucional occidental “marcado por la articulación del dominio de la ley y la defensa de los derechos humanos con la democracia entendida como soberanía popular”:

Los liberales y los demócratas (o republicanos) siempre han estado en desacuerdo respecto de cuál debería tener prioridad —los derechos humanos o la soberanía popular—. Para los liberales, siguiendo a Locke, resulta claro que la autonomía privada, garantizada por los derechos humanos y el dominio de la ley, era primordial, mientras que los demócratas (y republicanos) sostienen, siguiendo a Rousseau, que la prioridad debería concederse a la autonomía política posibilitada por la autolegislación democrática. Mientras que para los liberales un gobierno legítimo es aquel que protege la libertad individual y los

8. J. RAWLS, *Liberalismo Político*, México, F.C.E., 1996, 30.

derechos humanos, para los demócratas la fuente de legitimidad recae en la soberanía popular.<sup>9</sup>

Herederero de la experiencia del terror, el siglo XIX tuvo una aguda conciencia de hasta qué punto podían entrar en conflicto la democracia y los derechos individuales. ¿Resulta posible compatibilizarlas? Anterior a la experiencia francesa, la tradición constitucional de los Estados Unidos había creído posible hacerlo uniendo el principio republicano, por el que todos los poderes del Estado debían derivar, directa o indirectamente, de la gran masa del pueblo,<sup>10</sup> con el sistema de frenos y contrapesos, a fin de poder salvaguardar los derechos de las minorías.<sup>11</sup> Dado que en una república, señala Madison, “no sólo es de gran importancia asegurar a la sociedad contra la opresión de sus gobernantes, sino proteger a una parte de la sociedad contra las injusticias de la otra parte”,<sup>12</sup> la cuestión crucial estriba en dar al gobierno suficiente poder para mandar, limitándolo al mismo tiempo, a fin de impedirle abusar del mismo. “El hecho de depender del pueblo –aclara Madison– es, sin duda alguna, el freno primordial indispensable sobre el gobierno”, pero hacen falta “precauciones auxiliares”, entre las que se encuentran la de subdividir al poder entre departamentos diferentes y separados,<sup>13</sup> y la de limitar temporalmente el ejercicio de los cargos de gobierno.<sup>14</sup>

Inspirada en parte en el modelo de los Estados Unidos la Constitución de 1853 preveía el sistema de la división de poderes junto a un amplio sistema de derechos reconocidos a todos los ciudadanos, que constituían, también, un límite al poder. La democracia, en cambio, estaba circunscripta a sólo una porción de la población. Es sintomática, en este sentido, la preferencia de Alberdi por una democracia censitaria: “Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y acierto de su ejercicio”, había sentenciado su tratado de *Derecho Público Provincial Argentino*.<sup>15</sup> Ideas que reiteraría en el *Sistema económico y rentístico*:

9. CH. MOUFFE, *En torno a lo político*, Buenos Aires, F.C.E., 2011, 90.

10. *El Federalista* n° 39, México, F.C.E., 1982, 157.

11. *Ibid.*, n° 51, 219.

12. *Ibid.*, n° 51, 222.

13. *Ibid.*, n° 51, 221.

14. “Es una máxima aceptada y con sólido fundamento la de que cuando no entren en juego otras circunstancias, cuanto más grande sea el poder, menor debe ser su duración”, *Ibid* n° 52, 226.

15. J. B. ALBERDI, *Derecho Público Provincial Argentino*, Primera parte, Cap. IV, punto VIII De la elección y sus condiciones, Buenos Aires, 1920, 91.

Por fortuna la libertad económica no es la libertad política. (...) Ejercer la libertad económica es trabajar, adquirir, enajenar bienes privados: luego todo el mundo es apto para ella, sea cual fuere el sistema de gobierno. Usar de la libertad política, es tomar parte en el gobierno; gobernar, aunque no sea más que por el sufragio, requiere educación, cuando no ciencia, en el manejo de la cosa pública. Gobernar, es manejar la suerte de todos; lo que es más complicado que manejar su destino individual y privado.<sup>16</sup>

La ley Sáenz Peña, de 1912, que posibilitó la llegada al poder de Yrigoyen en 1916 cambiará la situación. El gran desafío al sistema lo constituirá a partir de entonces la aparición de la democracia de masas, tanto por la reacción de las elites desplazadas que daría lugar a los sucesivos golpes de Estado, cuanto por la tensión entre la voluntad mayoritaria y las libertades individuales, el problema de la “tiranía de las mayorías”, previsto por Mill, que revelaría toda su dramaticidad en el siglo XX, con la aparición de los movimientos totalitarios en Europa.

Dicha tensión sigue vigente en nuestros días, en la teoría y en la práctica, y tanto dentro como fuera de nuestro país. No hemos de terminado de decidir el papel que tienen las libertades en relación al gobierno mayoritario. Existe toda una tradición filosófica (Habermas, Bobbio, Raymond Aron, Rawls) que ha creído que, pese a los conflictos, los derechos humanos son la condición de posibilidad de la democracia y que, a la vez, el sistema de mayorías es la mejor garantía del respeto de los derechos individuales. Norberto Bobbio ha podido sostener, de este modo que:

No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal (...) hoy no serían concebibles Estados liberales que no fuesen democráticos, ni Estados democráticos que no fuesen liberales. En suma, existen buenas razones para creer: a) que hoy el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de las personas que son la base del Estado liberal; b) que la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático.<sup>17</sup>

Las libertades liberales aparecen, de este modo, como precondiciones de la democracia:

16. J. B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su constitución de 1853*, Introducción [en línea] <http://www.hacer.org/pdf/sistema.pdf> [consulta: 5 de mayo 2016]

17. N. BOBBIO, *Liberalismo y democracia*, México, F.C.E., 1992, 45-46.

La participación en el voto puede ser considerada como el correcto y eficaz ejercicio de un poder político, o sea, del poder de influir en la toma de las decisiones colectivas, sólo si se realiza libremente, es decir, si el individuo que va a las urnas para sufragar goza de las libertades de opinión, de prensa, de reunión, de asociación, de todas las libertades que constituyen la esencia del Estado liberal, y que en cuanto tales fungen como presupuestos necesarios para que la participación sea real y no ficticia.<sup>18</sup>

Análogamente gran parte de la obra de Habermas ha intentado poner de manifiesto la “conexión interna” existente entre soberanía popular y derechos del hombre, “las únicas ideas (...) a cuya luz cabe justificar ya el derecho moderno”).<sup>19</sup> Las posiciones populistas, por el contrario, en sus recientes reapariciones han sostenido que la radicalización de la democracia exige la aceptación de un sistema no liberal que rechaza la idea de limitar el poder. Chantal Mouffe, en este sentido, discutiendo “la universalidad de la democracia liberal” ha cuestionado la pretensión de Habermas de alcanzar “la reconciliación entre el dominio de la ley y los derechos humanos con la participación democrática” con el objetivo de “establecer la naturaleza racional y privilegiada de la democracia liberal y en consecuencia su validez universal”,<sup>20</sup> tachándola de “antipolítica” y de ocultar que “todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes”, fruto de relaciones hegemónicas y expresión de las relaciones de poder.<sup>21</sup> Debates como los habidos en torno a la posibilidad de permitir la reelección indefinida en los cargos ejecutivos<sup>22</sup> o los habidos res-

18. *Ibid.*, 47.

19. Cf. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 164. Habermas sostiene: “En las condiciones de una comprensión postmetafísica del mundo sólo puede considerarse legítimo el derecho que surge de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad de ciudadanos dotados de unos mismos derechos. Éstos sólo podrán a su vez poner adecuadamente en práctica la autonomía pública garantizada por los derechos de participación democrática, en la medida en que les venga garantizada su autonomía privada. Una autonomía privada asegurada sirve a “asegurar el surgimiento” de la autonomía pública, al igual que, a la inversa, la adecuada puesta en práctica de la autonomía pública sirve a “asegurar el surgimiento y despliegue de la privada”. *Ibid.*, 491.

20. CH. MOUFFE, En torno a lo político, 91.

21. Cf. *Ibid.*, p.24-25.

22. Señalaba Laclau en un reportaje: “me parece que una democracia real en Latinoamérica se basa en la reelección indefinida. Una vez que se construyó toda posibilidad de proceso de cambio en torno de cierto nombre, si ese nombre desaparece, el sistema se vuelve vulnerable”. *Página 12*, domingo 2 de octubre de 2011, <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-178005-2011-10-02.html>. Hugo Chávez, en Venezuela, en el 2009, realizó modificaciones en su Constitución a fin de permitir la postulación de cualquier cargo de elección popular de manera continua, Nicaragua autorizó la reelección indefinida en 2014, Rafael Correa logró que se aprobara en Ecuador la ree-

pecto de si el Poder Judicial debe ser concebida como un poder contramayoritario capaz de limitar la voluntad general en nombre de los derechos humanos o de si, por el contrario, la justicia debiera ser “democratizada”,<sup>23</sup> son reveladoras de esta tensión.

## 2. *La expresión de la voluntad popular*

A la tensión entre libertad individual y democracia se agrega, en nuestros días, la pregunta sobre cuáles debieran ser los caminos que permiten expresarse a la voluntad popular. También aquí ha existido “un amplio margen para el desacuerdo”, dado que “la historia de la idea de democracia es compleja y está marcada por concepciones contrapuestas”.<sup>24</sup> División del poder sobre el territorio (a fin de acercar a gobernantes y gobernados) y el artificio de la representación fueron los mecanismos ideados por el siglo XVIII para resolver el problema de la democracia en Estados de grandes dimensiones. En consonancia con dichas ideas la constitución de 1853 estableció en su artículo 22 que “el pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes”, agregando que toda reunión de personas, “que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición”.<sup>25</sup> La dificultad radica en que, como ya lo hiciera notar Rous-

lección presidencial indefinida en diciembre de 2015, en tanto que en Bolivia Evo Morales fracasó en su intento de lograr la reforma que la autorizara a comienzos de 2016.

23. La ley 26.855, una de las normas aprobadas en el año 2013 conocidas como leyes de “democratización de la justicia”, posteriormente declarada inconstitucional por la Corte suprema de Justicia, modificó la composición y el sistema de elección de los miembros del Consejo de la Magistratura. Su artículo 2 en particular preveía que los 3 jueces representantes del poder judicial, los 3 representantes de los abogados y los 6 representantes de los ámbitos académico o científico fueran elegidos por el pueblo de la Nación, mediante el sufragio universal. Señalaba a este respecto años antes Firmenich: “La subdivisión en tres poderes (...) funcional y precautoria del poder político único del Estado se refiere a controlar a quienes detentan el poder, no a quienes poseen la fuente del poder democrático, es decir, el pueblo. Las cuestiones político-constitucionales versan directamente sobre las cuestiones del poder político del Estado (...). En consecuencia, los miembros de los tribunales de esta rama del poder deberían ser elegidos democráticamente (...). El fundamento es que el poder judicial debe ser independiente de los otros poderes institucionales o de los grupos de presión (lobbies) de intereses parciales, pero es absurdo argumentar que el poder judicial debe ser independiente de la soberanía democrática que le da origen y que fundamental la totalidad del poder republicano”. M. E. FIRMENICH, *Eutopia: Una propuesta alternativa al modelo neoliberal*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 139-140

24. D. HELD, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, 16.

25. *Constitución Argentina* de 1953, art. 22.

seau, los representantes pueden traicionar los intereses del pueblo: “el pueblo no puede tener representantes, porque le es imposible garantizarse de que éstos no van a sustituir su voluntad por la suya, ni que no van a forzar a los particulares a obedecer en su nombre órdenes que ni el pueblo ha dado ni ha querido dar. Crimen de lesa majestad del que pocos gobiernos están libres”.<sup>26</sup> Es este problema el que ha dado lugar a dos modos diversos de concebir la democracia: una democracia representativa, que podríamos simbolizar en la figura de Madison, y un modelo de democracia que rechaza la representación, simbolizada en Rousseau. Ambas posturas han luchado, señala Held, “para determinar si la democracia significa algún tipo de poder popular (una forma de vida en la que los ciudadanos participan en el *auto*-gobierno y la *auto*-regulación) o una contribución a la toma de decisiones (un medio de legitimar las decisiones de los elegidos por votación de vez en cuando –los “representantes”- para ejercer el poder).<sup>27</sup>

La reforma constitucional de 1994 sintió la necesidad de crear mecanismos de participación directa como la iniciativa popular o el referéndum. Siguió con ello una tendencia común a otros países de América Latina,<sup>28</sup> recogida también en numerosas constituciones provinciales. A este interés se ha sumado, en nuestros días, por parte de numerosos sectores la valorización del tipo de participación que se desarrolla en los movimientos populares. Tampoco aquí las posiciones son unánimes, ya que mientras algunos consideran que estos modos de participación son caminos para ampliar la “razón comunicativa” o la “razón pública”, caminos que suman nuevas voces haciéndolas confluir en una decisión que no pretende substituir los mecanismos de representación previstos por la Constitución, otros, por el contrario, pretenden constituir de este modo una fuente independiente de legitimidad.<sup>29</sup>

26. J.-J. ROUSSEAU, “Fragmentos políticos” (Introducción, traducción y notas de José Rubio Carracedo), *Contrastes Revista internacional de Filosofía*, volumen XI, 244.

27. D. HELD, Modelos de democracia, op.cit., p.18.

28. Cfr. A. LISSIDINI; Y. WELP; D. ZOVATTO (coordinadores), *Democracia directa en Latinoamérica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

29. Pueden confrontarse, por ejemplo, posiciones como la de Jesús Rodríguez, en la Convención de Constituyente de Paraná 1994, insistiendo en que las formas de democracia semidirecta son formas de perfeccionar la democracia representativa con posturas como la de Firmenich, que ha sostenido: “Hasta el día de hoy, la clase política argentina no se ha dado por enterada de que en el fondo del problema está la falta de legitimidad de su poder. (...) Vivimos dese hace casi 200 años en una república “representativa”, donde “el pueblo no gobierna ni delibera sino por medio

Cabría señalar, por último, que esta preocupación por rescatar formas de participación directa parece escapar a las categorías de izquierda o derecha. De este modo parecen confluír en sus críticas al liberalismo tanto autores que han militado en la extrema izquierda como representantes de la “nueva derecha”.<sup>30</sup>

### 3. *Los derechos sociales*

Un tercer punto a ser definido lo constituye el de la relación entre la libertad civil y la libertad de participación con los derechos sociales.

de sus representantes”. En este sistema, la única legitimidad necesaria es la del momento de la designación para el cargo. (...) El hecho histórico que estamos viviendo consiste en una reasunción de la soberanía por parte del pueblo, lo que equivale a dejar de delegar el poder en los mandatarios representantes. Por voluntad explícita del soberano, estamos transitando desde una república representativa hacia una república participativa. (...) Esta propuesta se inscribe en la tendencia universal en la que se verifica una pérdida de legitimidad de los sistemas partidocráticos. (...) En la Argentina de los dos últimos años hemos vivido una forma muy concreta de esta tendencia. No sólo la ciudadanía movilizaba le retiró el poder delegado a las instituciones políticas, sino que se generaron formas alternativas de participación en la cosa pública. Estas formas alternativas no tenían en realidad nada de nuevo, sino que reponían en su lugar, dentro de la democracia, a *la plaza pública* como recinto de la deliberación popular. MARIO EDUARDO FIRMENICH, *Eutopía*, 161. Y agregaba en un reportaje en ocasión de la presentación de su tesis: “Tenemos una historia, una tradición de participación que va más allá de los partidos políticos. Además no pueden tener el monopolio de la representación social porque la gente no les delega esa función. A la democracia participativa hay que ampliarla. Incluso hay algunos mecanismos legislados que no se aplican como el plebiscito y el referéndum. Y otras instancias de participación que no son ir a votar, sino a hablar, a discutir. No hace falta ser diputado para proponer una idea. Las asambleas vecinales han funcionado en ese sentido y muchísimas instancias de organización social funcionan así. Somos un país de cabildo abierto que ha nacido con vocación participativa. Tenemos una larga historia de pueblo en las plazas, expresándose. Tenemos que abrir cauces institucionales nuevos y lograr un contrato social por los siglos de los siglos”. <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/296412.php> [consulta 2 de mayo de 2016].

30. Pueden cotejarse las ya citadas declaraciones de Firmenich con las de Alain de Benoist: “Sin embargo, en democracia la legitimidad del poder no depende solamente de la conformidad con la ley, ni tampoco de la conformidad con la Constitución, sino sobre todo de la congruencia de la práctica gubernamental con los fines asignados por la voluntad general. La justicia y la validez de las leyes no pueden residir por entero en la actividad del Estado o en la producción legislativa del partido en el poder. La legitimidad del derecho no puede, tampoco, ser garantizada por la mera existencia de un control jurisdiccional: hace falta, para que el derecho sea legítimo, que responda a lo que los ciudadanos esperan, a que integre las finalidades orientadas hacia el servicio del bien común. Finalmente, no podemos hablar de legitimidad de la Constitución más que cuando la autoridad del poder constituido es reconocida siempre como capaz de modificar su forma y su contenido. Lo que viene a decirnos que el poder constituido no puede ser delegado totalmente o alienado, y que continua existiendo y se mantiene superior a la Constitución y a las reglas constitucionales, incluso cuando éstas mismas proceden de él.

En el siglo XVIII, señala Habermas, “la crítica de la desigualdad social había tenido por blanco las *consecuencias sociales de la desigualdad política* (...). Pero a medida que se impusieron la monarquía constitucional y el código Napoleón (...) el lugar de las desigualdades causadas por los privilegios políticos vinieron a ocuparlo desigualdades que sólo comenzaron a desarrollarse en el marco de la institucionalización de iguales libertades en términos de derecho privado. Se trataba ahora de las *consecuencias sociales de la desigual distribución de un poder de disposición económica ejercido ahora apolíticamente*”.<sup>31</sup> Marx formulará su célebre denuncia respondiendo a dicha situación, acusando a la burguesía, cuando todavía no habían terminado de estabilizarse las primeras constituciones liberales del siglo XIX, de haber reemplazado una opresión por otra.<sup>32</sup> De este modo, libertad e igualdad, “comprendidas como indisolubles” en el momento de la Revolución Francesa, comenzaron a ser concebidas “como antinómicas o por lo menos como dos valores en tensión”.<sup>33</sup> Se explica así la célebre categorización de Bobbio: Izquierda es igualdad, derecha es libertad. Con este cambio de perspectiva, concluye Habermas, quedaba “a la vista una conexión funcional entre estructura de clases y sistema jurídico, que permite una crítica al formalismo jurídico, es decir, a la desigualdad material de derechos que formalmente, es decir, según la letra, son iguales”.<sup>34</sup> También la decisión sobre cómo vincular la libertad con la igualdad tiene, más allá de los puros acuerdos procedimentales, carácter constitucional, valga decir, forma parte del acuerdo que hace posible la convivencia. Roosevelt sintió la necesidad de hablar de un “*new deal*” (nuevo pacto) cuando se propuso sumar a las libertades clásicas el derecho a la seguridad y la libertad de necesidad.

Es evidente que no se podrá escapar totalmente jamás a la representación, pues la idea de la mayoría gobernante enfrenta, en las sociedades modernas, dificultades infranqueables. La representación, que no es lo peor, no agota sin embargo el principio democrático. En gran medida puede ser corregida por la puesta en marcha de la democracia participativa, llamada también democracia orgánica o democracia encarnada. Una reorientación tal parece hoy día de una acuciante necesidad debido a la evolución general de la sociedad.” <http://www.elmanifiesto.com/articulos.asp?idarticulo=4558> [consulta 2 de mayo de 2016].

31. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 603.

32. “La sociedad burguesa moderna, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clases. No ha hecho sino sustituir con nuevas clases a las antiguas, con nuevas condiciones de opresión, con nuevas formas de lucha”. C. MARX, F. ENGELS, *Manifiesto Comunista* [en línea], <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf> [consulta 6 de mayo de 2016]

33. Cf. P. ROSANVALLON, *La sociedad de iguales*, Buenos Aires, Manantial, 2015, 21.

34. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 604.

Tres grandes tradiciones (por lo menos) han debatido sobre este punto a lo largo de los siglos XIX y XX, y continúan haciéndolo en la actualidad. Por un lado la tradición liberal clásica, o libertaria, que niega legitimidad a toda acción del gobierno que pretenda ir más allá de la defensa de los derechos individuales. Por otro la del socialismo autoritario que ha sostenido que la realización de la justicia social requiere poner en cuestión el orden liberal. En el contexto de la guerra fría y dentro del marco del proceso de descolonización fueron muchos los movimientos que adhirieron a esta postura en América Latina, al igual que en nuestros días expresiones diversas del populismo. Por último las variantes (liberalismo en sentido usado en Estados Unidos, socialdemocracia en Europa), que han intentado conciliar libertad con igualdad. El intento de Dworkin por considerar (a diferencia de Kant), a la igualdad como derecho básico, la insistencia rawlsiana en referirse a la “igual libertad”, o la autocalificación de Bobbio de ser un “liberal socialista” o “socialista liberal” son todos intentos en esta dirección. La cuestión respecto de si resulta “lícito que un estado liberal democrático se proponga resolver los problemas sociales y reducir las posiciones económicas mediante las políticas públicas ha sido –señaló en su momento Marion Young– uno de los ejes del conflicto político tanto en las dos últimas décadas como en las anteriores”.<sup>35</sup>

Ahora bien, el equilibrio intentado por la Constitución de 1853 entre libertad individual y voluntad mayoritaria no preveía (no podía haberlo previsto en ese momento) ninguna participación del Estado en la economía. En oposición al mercantilismo y al socialismo la Constitución, según Alberdi, adhirió en materia económica a los principios de la libertad. “He ahí todo el ministerio de la ley, todo el círculo de su intervención en la producción, distribución y consumo de la riqueza pública y privada: se reduce pura y sencillamente a garantizar su más completa independencia y libertad, en el ejercicio de esas tres grandes funciones del organismo económico argentino”.<sup>36</sup> Tendremos que esperar hasta 1949 para el reconocimiento formal de los derechos sociales con la sanción de la nueva Constitución, que le asigna nuevos

35. I. M. YOUNG, “Teoría política: una visión general”, en: R.E.GOODIN, H.D.KLINGEMANN (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, Madrid, Istmo, 2001, 697.

36. J. B. ALBERDI, *Sistema económico y rentístico*, 6, [en línea] <http://www.hacer.org/pdf/sistema.pdf> [consulta 5 de mayo 2016].

roles al Estado y, tras su exclusión en 1956, a la Convención de 1957 que incorporó el artículo 14 bis. En ambas instancias el reconocimiento de un papel redistribuidor por parte del Estado no parece oponerse ni al reconocimiento de los derechos liberales ni al papel de la democracia. El acuerdo sobre el rol que pudiera caberle al Estado en las políticas sociales y en la tarea de garantizar a toda la población un mínimo social, constituye, sin embargo, una tarea aún pendiente.

Pero la preocupación por la igualdad va sin duda mucho más allá del reconocimiento de los derechos del trabajo y los beneficios de una seguridad capaz de paliar algunas de las insuficiencias del mercado. Según Rosanvallon, una de las características de nuestra época radica en que al tiempo que se ha venido afianzando la ciudadanía política, se han desatado fuerzas que, en contra de las tendencias que marcaron al siglo XX, parecen acentuar las diferencias sociales. “La escalada de las desigualdades contrasta en primer lugar con lo que había sido en Norteamérica y en Europa la cultura anterior de su reducción. En efecto, el hecho notable es que esta escalada sucede a una precedente tendencia secular a la contracción de las desigualdades de ingresos y de patrimonios en ambos continentes”.<sup>37</sup> Este crecimiento de las desigualdades es a la vez el indicio y el motor de un desgarramiento. “Este desgarramiento de la democracia es el hecho más importante de nuestro tiempo, y portador de las más terribles amenazas (...). Es la lima sorda que produce una descomposición silenciosa del lazo social y, en forma simultánea, también de la solidaridad”.<sup>38</sup> Rosanvallon aboga por una democracia integral, que resulte de “la interpenetración de los ideales largo tiempos separados del socialismo y de la democracia”.<sup>39</sup> Pero también es ésta una cuestión a discutir.

#### 4. *Una última dificultad*

Poco antes de morir, Carlos Nino, desencantado con el modo en que había evolucionado la vida política del país, escribió un trabajo que todavía hoy merece leerse: *Un país al margen de la ley*. Allí diagnosticaba, como una de las causas de nuestra decadencia “la tendencia recurrente de la sociedad argentina, y en especial de los factores de poder –incli-

37. P. ROSANVALLON, *La sociedad de iguales*, 19.

38. *Ibid.*, 17.

39. *Ibid.*, 27.

dos los sucesivos gobiernos-, a la anomia en general y a la ilegalidad en particular, o sea a la inobservancia de normas jurídicas, morales y sociales”.<sup>40</sup> Dejando de lado la inadmisibles violación de normas a los fines de conseguir un beneficio personal, resulta persuasiva su tesis de que son muchos los sectores que han llegado a considerar (Nino atribuía la responsabilidad a la experiencia justicialista, pero las raíces son anteriores), “que la justicia social es incompatible con valores relacionados con el respeto a la legalidad y al estado de derecho, como la libertad de expresión, la tolerancia de los opositores, el respeto de la división de poderes, la limpieza de los procedimientos electorales, etc.”.<sup>41</sup> Parecería, en este sentido, que no hemos terminado de zanjar el viejo debate respecto de si “conviene ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes”.<sup>42</sup> La decisión de sancionar una constitución formal claramente supone la opción por el gobierno de las leyes. Ello no impide que una y otra vez, en el transcurso de nuestra historia, hayamos cedido a la tentación (expresamente prohibida por nuestra Constitución) de otorgar “facultades extraordinarias” a un salvador providencial. A la dificultad que supone encontrar un punto de equilibrio en el que puedan conciliarse las tensiones anteriormente mencionadas se suma, por ello, el que en nuestros pueblos no parece haber calado la idea del estado de derecho y el respeto del *rule of law* que permitan darle fundamentos a nuestro orden constitucional.

Nino consideraba que la única esperanza de superar esta tendencia a la ajuridicidad radicaba en el mismo proceso de deliberación pública que es consustancial a la democracia: “Es a través del proceso de señalar (...) las consecuencias dañosas de la ajuridicidad, de mostrar cómo la cooperación es socialmente beneficiosa, de argumentar a favor de la adopción de ciertas normas que permitan esa cooperación y, finalmente, de acordar en forma consciente y deliberada atenerse colectivamente a esas normas como se puede ir generando una dinámica de interacción eficiente”.<sup>43</sup>

Conscientes de que clasificar una cuestión no es lo mismo que resolverla, podríamos pensar análogamente que el esfuerzo por orde-

40. C. NINO, *Un país al margen de la ley*, Ariel, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005, 27.

41. *Ibid.*, p.65.

42. ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, 1286 a.

43. C. NINO, *Un país al margen de la ley*, 253.

nar las posturas en disputa y el empeño por escuchar todas las voces se justifica con la esperanza de que el repasar una y otra vez la historia de nuestros debates pueda tal vez ayudar en la tarea inacabada e inacabable de encontrar un orden institucional capaz de fundar nuestra convivencia.

JOAQUÍN MIGLIORE  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
06.05.2016 / 13.05.2016



## Las muchas fuentes del conocimiento y la educación

### SUMARIO

En ocasión de celebrar el bicentenario de la independencia argentina es bueno echar una mirada a la educación, en el seno de la cual se ha ido gestando la identidad argentina. La figura del maestro ha sido central para forjar a los ciudadanos del nuevo país, siendo la fuente del conocimiento y de las habilidades necesarias para una convivencia pacífica y operosa. Sin embargo, las nuevas tecnologías de información y comunicación obligan a repensar el rol del docente. Hoy es indispensable que las TIC se sumen con toda su potencialidad a la tarea educativa, no para reemplazar a los maestros, sino incorporando su capacidad de adultos para formar criterios frente a la abundancia y variedad de los contenidos. Los adultos a cargo tienen también la responsabilidad de formular y ayudar a que se formulen las preguntas más indispensables para encontrar la salida de los errores y defectos de nuestro mundo. Docentes y alumnos pueden ser ambos protagonistas de la creación de ese mundo nuevo.

*Palabras clave:* Educación, identidad cultural, TIC, nuevo rol docente, criterio

### “THE MANY SOURCES OF KNOWLEDGE AND EDUCATION”

#### ABSTRACT

The bicentennial of the Argentinian Independence is a good opportunity to have a look at education, through which our identity as argentinians has been forged. The figure of the teacher has been central in shaping the citizens of our country, as the source of knowledge and the skills required for a pacific and fruitful coexistence. Nevertheless, the new technologies of information and communication make it necessary to revisit the roll of the educator. Today it is indispensable that the TIC contribute with all their potentialities to the task of education, not in order to substitute for teachers, but to incorporate their capacities as adults in the development of criteria to manage the abundance and variety of contents. Grownups in charge have also the task

of posing –and helping others pose– the most basic questions regarding the way to overcome the mistakes and defects of this world. Educators and students can both be protagonists in the creation of that new world.

*Keywords:* Education, Cultural Identity, TIC, New Roll of Educators, Criterion

La educación nunca se ha problematizado tanto como en nuestros tiempos, cuando muchas voces se levantan para advertirnos que la familia y la escuela, lugares tradicionales para la transmisión de hábitos y conocimientos, son en realidad las principales causantes de la atrofia de la creatividad y originalidad de niños y jóvenes.<sup>1</sup> Las alternativas que se proponen como reemplazo de escuela y familia varían tanto como los modelos antropológicos sucesivamente utilizados, explícita o implícitamente, en los cimientos de una organización social. Sin embargo, pese a la puesta en tela de juicio de cómo actualmente se desarrolla el proceso educativo, hay suficientes evidencias que nos indican que educar sigue siendo necesario. Lo bueno de nuestro tiempo es que nos vemos obligados a pensar de nuevo cómo hacerlo.

### *1. La educación y la identidad argentina.*

Rememorando los comienzos, como es oportuno en esta celebración del bicentenario de la Independencia de Argentina, vemos que el tema de la educación figuraba ya en 1816 en las propuestas a los congresales respecto de las *materias de primera y preferente atención*,<sup>2</sup> porque el comienzo de una nación independiente debía constituir

1. Ver al respecto el sugestivo libro de J. TAYLOR GATTO, *Underground History of American Education*, New York, Oxford, 2003, disponible en la web en la traducción de Juan Leseduardo, Barcelona 2007. Se trata de un ácido rechazo a la escuela pública, que de manera irresponsable trata de homogenizar y esterilizar a las espléndidas capacidades individuales de los niños. No coincido, pero soy receptiva de las críticas. Interesante y mucho más cercana a nuestra realidad resulta también la crítica constructiva del cap. 9 “Reinventar la educación” del libro de S. BILINKIS: “*Pasaje al futuro*”, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 2014. El cap. 9, por expreso deseo del autor, está gratuitamente disponible en la web, prueba de su genuino interés en ser de ayuda a los docentes para un cambio adecuado.

2. Me remito aquí al texto presentado al Congreso de Tucumán por la comisión de diputados que integraban, entre otros, Gascón, Sánchez de Bustamante y Serrano; en el temario se proponían en diecisiete puntos las tareas definidas como “*Plan de materias de primera y preferente atención para las discusiones y deliberaciones del Soberano Congreso*”, y en el punto doce, entre otras prioridades a atender, se menciona a la educación.

también una oportunidad de desarrollo de las personas en un ámbito cultural propio.

Lejos de proponernos dar un panorama completo de la historia de la educación argentina, tenemos aquí una excelente oportunidad para corroborar que *no hay fundación sin proyección*.<sup>3</sup> Podríamos añadir también que *no hay proyección sin responsabilidad*, siempre que uno haya desarrollado la conciencia de hacerse cargo de su propia – pequeña o grande – intervención en la vida de los demás y quiera honrarla prefiriendo siempre los impactos positivos.

Entonces resulta claro por qué la grave – es decir, *trascendente* – decisión respecto de la educación implica tener en claro qué ser humano se educa, qué cosa vale la pena transmitirle del pasado y hacia qué futuro hay que inflamarle el corazón. En esa decisión trascendente –en sentido temporal, generacional y metafísico– no puede comprometerse toda la persona del educador. Todo eso estaba implícito en la mención, en el Congreso de Tucumán, de la educación como uno de los temas que necesitaban una acción prioritaria, porque se daba en el momento en que los congresales decidieron optar por la independencia del país respecto de una Europa que, justo entonces, parecía haber dado la espalda a los ideales republicanos que los inspiraban, por lo menos a muchos de ellos.

Argentina, en ese momento fundacional, además de elegir la libertad, debía decidir también cuál era su *esencia*, y la educación probablemente iba a ser uno de los lugares de definición de tal *esencia*. La educación pública iba a ser también el ámbito en que los habitantes del país recién nacido pudieran identificarse como argentinos.

Esto me trae a la memoria una frase que confieso que en su momento no entendí bien. Fue en mi paso por la escuela primaria en Italia, mi país natal; se comentaba, en esa ocasión, la expresión de Camillo Benso conde de Cavour, primer ministro del rey Vittorio Emmanuele II di Savoia y uno de los artífices de la reunificación de Italia en 1861.

3. Al respecto dice la gran pedagoga italiana María Montessori, en su última obra *La mente del bambino, Mente assorbente*, Milano, ed. Garzanti, 1952-1999, 15: “Rendiamoci conto che il bambino é un operaio e che il fine del suo lavoro é produrre l'uomo.[...]il problema sociale dei riguardi dell'infanzia va considerato di ben maggiore importanza, perché il lavoro dei bambini non produce un oggetto materiale, ma crea l'umanità stessa”.

Cavour dijo: “Hemos hecho a Italia, ahora hay que hacer a los italianos.” La clave para la italianidad iba a ser justamente la escuela pública, accesible y obligatoria. Para eso ya existía desde el 1859 la ley Casati, que proponiendo la educación primaria obligatoria trataba de sanear el 80% de analfabetismo con que la nueva nación se iba a encontrar después de la reunificación. Fueron necesarios 50 largos años para lograrlo.

La identidad de una nación tiene en la escuela una gran aliada, cuando es un ámbito de real crecimiento y cuando es posible también una recepción crítica de la historia del país, no para destruir, sino para reformular todo aquello que no produce una sociedad justa.

Argentina ha tenido siempre el gran desafío de crear su propia fisonomía a partir de herencias culturales visiblemente distintas, a menudo en pugna entre sí y con desiguales posibilidades de triunfo. Una tarea sin duda difícil, pero quizás esta dificultad todavía no superada constituya, aun hoy, un rasgo fundamental de su identidad: Argentina es un país americano, con raíces indígenas, costumbres criollas, tradiciones gauchescas, pero también con una fuerte presencia de lo europeo en su idioma, en su arquitectura, en los rasgos de una buena parte de sus habitantes: en síntesis, es un *país latinoamericano*, pero indudablemente cada país latinoamericano lo es a su manera.

En el caso de Argentina hay que añadir su extensa y variada geografía y la caprichosa distribución de su población, que si bien es entendible desde el punto de vista de la historia y de los recursos de cada región, seguramente no es propicia para un desarrollo óptimo de las personas y de las comunidades. La *macrocefalia*, propia de muchos países nuevos, en los cuales los puertos y las capitales – a menudo coincidentes– se han desarrollado y se siguen desarrollando en urbanización y población en desmedro de otras zonas, hace muy compleja la integración de la ciudadanía y el acceso equitativo al trabajo y al desarrollo, como también a los bienes culturales y artísticos. Esta situación produce una desigualdad muy difícil de subsanar desde el mismo comienzo de la vida de las personas, lo que hace más urgente una intervención educativa de calidad, pensada específicamente para las zonas rurales y periféricas. La identidad de los ciudadanos no quiere decir homogeneidad, pero la justicia requiere igualdad de oportunidades para que las diferentes capacidades puedan emerger y desarrollarse.

Seguramente esta preocupación inspiró la Ley 1420 de Educación Común (1884), por la que se determinó que la instrucción primaria debía ser “obligatoria, gratuita y gradual” para chicos de seis a catorce años de edad; por otra parte, esta ley involucraba en la acción educativa, en virtud de su obligatoriedad, a los padres y tutores de los escolares, en un esfuerzo conjunto para favorecer el desarrollo moral intelectual y físico de los futuros ciudadanos. A ese fin se enfatizaban como contenidos de la enseñanza la geografía e historia particular de Argentina y el estudio de su Constitución Nacional.

A todos estos innegables ingredientes, todavía activos y también en pugna en la cultura argentina, hay que añadir hoy la llamada globalización, que impregna cada aspecto de la vida cotidiana y que modifica radicalmente las costumbres. Es un hecho que las nuevas tecnologías de comunicación ponen rápidamente en contacto entre sí a las personas y a las culturas, generando tanto efectos positivos como negativos, permitiendo un flujo virtualmente infinito de contenidos, comentarios, imágenes, sonidos, experiencias, interacciones, etcétera, que parece haber concretamente multiplicado las dimensiones de la realidad. Un nuevo mundo. Con sus profetas y sus inquisidores.

Hoy un celular –con un poco de batería...– permite ingresar a las más grandes bibliotecas del mundo; permite resolver dudas y esclarecer puntos de vista; acorta las discusiones eruditas permitiendo alcanzar rápidamente las evidencias buscadas; traduce al idioma que sea lo que pensamos o queremos decir. Hay tutoriales para cocinar, para modelar arcilla, para ejecutar un instrumento. Hay miles de clases grabadas, sobre todos los temas posibles, dictadas por excelentes comunicadores, y completadas por gráficos y animaciones que reducen las dificultades teóricas. Hay películas, obras de teatro clásico o experimental, en la lengua que uno quiera; hay música, orquestas, danzas. Hay museos que nos abren sus puertas en recorridos personalizados y con efectos tridimensionales.

La realidad virtual, con un mínimo soporte técnico, permite lanzarnos a navegar, correr, volar entre pájaros, subir al Everest. Permite casi todo, ¡y con la sensación de estar realmente ahí! Lo más difícil es volver después a la simple y plana realidad...

## 2. *Las nuevas fuentes del conocimiento*

En numerosos cursos de capacitación docente a los que he asistido, cuando llega el momento de la catarsis, es unánime de parte de los docentes más experimentados la queja respecto de la poca consideración social de la que gozan hoy por su profesión. Muchos de ellos recuerdan con qué temor reverencial se dirigían a sus maestros, y cómo los respetaban y valoraban también sus padres. Claro, ¡los maestros eran la fuente del conocimiento! Siempre se les podía preguntar a ellos, pues poseían las explicaciones de las cosas, las del pasado y las del presente; sabían lo que había que hacer, decir, preferir. Decidían de qué manera honrar a la patria; definían las acciones justas e injustas; organizaban la convivencia de los jóvenes según un criterio de justicia (aunque no siempre independiente del poder vigente, hay que admitirlo).

Su papel en la sociedad era –y todavía sigue siendo en las zonas más periféricas– realmente relevante.

Y si vamos a la condición de la mujer, podemos constatar que la profesión de maestra o profesora constituyó un ámbito de real emancipación femenina, acelerando para la población femenina también otros cambios sociales, fenómeno que hoy llamaríamos “*empowerment*” de las mujeres. Todo lo hasta aquí afirmado tiene aún gran vigencia en las zonas rurales, en las que se cumple una de las condiciones señaladas por Amartya Sen<sup>4</sup> para el cambio social: la mujer alfabetizada y educada produce un aumento de los años de escolarización en los hijos. Este efecto prácticamente inmediato, de una generación a la siguiente, fomenta el acceso a mejores trabajos e incrementa visiblemente el nivel de bienestar en la comunidad. En definitiva, constituye una clave tanto para la libertad personal como para el desarrollo social.

Tuve confirmación de estos efectos sociales benéficos de la educación femenina en un encuentro de docentes en Añatuya, Santiago

4. Cf. A. SEN: *Development as Freedom*, New York, Anchor Books, 1999, cap.8: *Women's Agency and Social Change*: “Here again the message seems to be that some variables relating to women's agency (in this case female literacy) often play a much more important role in promoting social well-being (in particular, child survival) than variables relating to general level of opulence in the society” (p. 198); y “The changing agency of women is one of the major mediators of economic and social change” (p. 202).

del Estero, donde resultó claro que las mujeres maestras o profesoras finalmente experimentaban una autoridad moral suficiente para inspirar respeto hacia la cultura por parte de sus hijos, y también para exigirles la necesaria disciplina para completar los estudios. De ahí la base para un sustantivo cambio social en la nueva generación.

La respetabilidad del rol del educador ha siempre tenido en su fundamento la certeza de que la educación y el conocimiento son clave para el desarrollo de la sociedad, y son también puertas abiertas para sanar las injustas diferencias entre los miembros de la comunidad humana, dando a cada nuevo integrante la oportunidad de desplegar sus talentos en beneficio de la propia vida y la de los demás.

Cuando la educación cumple realmente su cometido, es también una ocasión para corregir las disfunciones sociales, porque es un instrumento muy eficaz para compensar inaceptables desigualdades. Hay muchas evidencias de los efectos positivos de programas específicos que apuntan a permitir el acceso a la educación a individuos o poblaciones alejadas de los centros urbanos.

Un ejemplo excepcional de esto es la labor realizada por el maestro Fortunato Ramos en sus lecciones de verano a chicos y adultos de pequeños poblados esparcidos en la quebrada de Humahuaca y prácticamente inalcanzables durante el invierno. Entre sus alumnos nunca olvidaré la mención de un hombre de más de ochenta años, al que el maestro, antes de irse, regaló un diccionario ilustrado de la lengua. El verano siguiente, este muy especial alumno, al preguntarle el maestro por qué llevaba un pañuelo alrededor de su cara, le explicó que se le habían enfermado los incisivos superiores. No dijo “paletas” o “dientes grandes” sino “incisivos superiores”, como prueba de que había aprovechado al máximo el regalo y había atesorado el conocimiento que éste le brindaba. El maestro Fortunato Ramos fue la ocasión para que, a pesar de la edad, el anciano pudiera mostrar su capacidad de desarrollo. Me pregunto cómo podría haber sido su vida si ese estímulo hubiera llegado antes.

Este ejemplo de cuán relevante puede ser la docencia de un maestro para generar respuestas alentadoras en los alumnos es ilustrativo de una realidad comunitaria centrada en el maestro como fuente de conocimiento y acceso al desarrollo.

Pero hoy somos testigos de un cambio radical a partir de la disponibilidad de las redes, la nube, la información al alcance de un movimiento mínimo en el teclado de la computadora.

¿Cómo no iba a cambiar el status social del maestro, de la maestra, “la señorita maestra”, si ahora las ventanas de las aulas han crecido hasta captar al mundo entero y más allá, y no es más necesario preguntarles a ellos?

Esas ventanas no captan el horizonte de las llanuras o las montañas, los perfiles de los edificios, las arboledas o las praderas, por donde muchas veces se perdía la mirada de los chicos buscando la respuesta esquivada, o siguiendo fantásticas ensoñaciones, más atractivas que la voz del docente...

Esas ventanas, hoy, por más que aparezcan reducidas a la dimensión de una tablet o de un celular, tienen la amplitud del mundo, del universo real y del inacabable universo virtual.

No solo, parece también que las nuevas fuentes de conocimiento saben más, más completo, más claro que los docentes, con imágenes y sonidos y todo. Para colmo, no son los maestros los que mejor abren esas ventanas, y las manejan hasta extraerles la información, no, son los mismos chicos que lo hacen, además, con rapidez y con una mirada condescendiente y tiernamente solícita hacia el adulto.

¿Cuál es el rol que ha quedado para los docentes, una vez perdida la función de fuente segura de información o de acceso a los medios para obtenerla?

### *3. Un paseo por el bosque*

La red es el nuevo bosque, lleno de flores y frutos, pero también de hongos venenosos y lobos feroces, y ahí de nuevo puede perderse Caperucita Roja.

El bosque nos atrae, nos maravilla, nos llama, nos promete; parece dilatar las dimensiones de la realidad y, al mismo tiempo, parece ponerlas al alcance de nuestra mano.

La capacidad humana para abrirse a nuevos contenidos y nuevas

experiencias disminuye un poco a lo largo de la vida, pero está siempre latente y, oportunamente estimulada, brota de nuevo. Bien lo saben los expertos de neuro-marketing, para los cuales nuestros mecanismos de respuesta prácticamente no tienen secretos: saben cómo hacer para que nosotros deseemos abrir el link, ver el video, escuchar el testimonio, y finalmente comprar algo o suscribirnos a un blog, una revista, reservar un viaje. Saben nuestros gustos en películas o series, y nos tientan con lo nuevo, pero siempre en línea con nuestros gustos. Somos fáciles los adultos. ¡Cómo lo serán los chicos!

Internet es un bosque inmenso, que ofrece compensaciones a nuestros deseos, pero que también sabe cómo estimularlos para que la búsqueda no termine nunca: de un primer resultado se abren nuevas posibilidades, cada una con sus corolarios y sus ofertas de ampliación, y más panoramas, más variantes, y más y más. No tiene límite. ¡Es apasionante, atractivo, satisfactorio, y ligeramente adictivo! Para el adulto algo de orden proviene de las ocupaciones laborales o personales, que lo obligan a limitar el uso de la computadora o del celular a un tiempo lógico. Pero no sucede lo mismo en los más jóvenes y en los niños, haciendo así indispensable la intervención de los adultos.

Además, el excesivo drenaje de tiempo producido por las distintas pantallas no es la única dificultad a considerar; el bosque virtual tiene también otros lobos feroces.

No nos referimos aquí a las artimañas de las que se sirven personas malintencionadas que, aprovechándose de la ingenuidad de los usuarios más jóvenes y crédulos, obtienen sus datos personales que después usan para fines siniestros, como fotos obscenas para redes de pedófilos o peligrosísimos encuentros.

Los otros lobos feroces pueden ser sitios fuertemente teñidos de ideologías destructivas; sitios de difusión de conductas de riesgo, de adicciones, de proyectos delictivos. No hay nada fantástico en este listado, y quede claro que es altamente incompleto, y probablemente más benévolo de lo que podría ser.

Hay además algunos *hongos tóxicos* como los sitios de información incorrecta o manipulada, los comentarios de valor muy desigual, los errores presentados en forma atractiva y falsamente científica.

¿Cómo distinguir lo nutritivo de la escoria? ¿Cómo saber si la información es correcta o no, si el que la ofrece tiene buenas intenciones o no? ¿En cuáles fuentes confiar?

Es necesario tener un criterio de distinción, y eso no es lo primero que uno posee, sino que implica un cierto conocimiento del mundo y de las personas, con sus aspectos positivos, pero también con su capacidad para la superficialidad, la fama alcanzada de cualquier manera, y finalmente para el engaño.

No hay filtros mágicos para distinguir lo valioso de lo inútil o incorrecto o peligroso, pero es posible evaluar la calidad de las fuentes.

Un primer paso indispensable para que los educadores puedan realmente ejercer su función de guías en el bosque informático, para ser formadores de criterio, es que estos adultos acepten y valoren el aporte positivo de la nueva tecnología; entre otras razones, porque vino para quedarse.

Poder acceder al conocimiento de ciento de miles de libros, millones en realidad, no es poca cosa: es la biblioteca de Alejandría sin el peligro de que sea destruida en un incendio. Es más que eso. Muchos docentes ya aprecian la posibilidad de enriquecer sus clases utilizando los datos y la ayuda didáctica disponible en la web. Al que pregunte cómo podrían hacerlo los que, por distancia u otro impedimento, están con una pobre conexión a internet, podemos decirles que ya disponemos de contenidos didácticos, frecuentemente actualizados, que se distribuyen en soportes fáciles de enviar por correo.

De este modo se está llevando a cabo un proyecto de UNESCO para los niños y jóvenes no escolarizados: *Mobile Literacy for out-of-school Children*, que provee este tipo de soporte, haciendo posible la educación prácticamente sin límites geográficos. De todos modos, el uso de la tecnología y la guía de las actividades implica la presencia de un educador entrenado. Y cuando hay acceso pleno a internet, es todavía más indispensable esa inteligente mediación.

Una herramienta muy útil para la orientación práctica de los usuarios es el pequeño manual de Barcia, Bucchianico y Calegari “*Mapa de sitios electrónicos confiables*” (2014).<sup>5</sup>

5. Buenos Aires, ed. SM.

El texto no está destinado a expertos en informática, sino a docentes, educadores, bibliotecarios y alumnos de nivel primario y secundario. Considero que es una excelente guía para la navegación, para aprovechar todo lo que el mundo virtual tiene para ofrecer; además de ofrecer protección frente a los *lobos* y *hongos tóxicos*, evita las pérdidas de tiempo y la recolección de datos de baja calidad. Pedro Luis Barcia advierte que “en la red están los mares y sus orillas, lo original y lo plagiado, lo condensado y lo explicitado, lo auténtico y lo arbitrario, lo espontáneo y lo refrito”.<sup>6</sup> Por eso es indispensable una carta náutica para la navegación, y para establecerla – en su inevitable condición provisoria, necesitada de incesantes actualizaciones – se han usado los siguientes criterios:<sup>7</sup>

- Navegabilidad: hipertextualidad, buena estructura y vigencia;
- Contenidos de calidad: respaldados por instituciones, organizaciones o personas responsables;
- Actualización: periodicidad de los agregados;
- Organización: títulos, subtítulos, bibliografía;
- Múltiples soportes: acceso a información con textos, gráficos, imágenes, etc.;
- Confiabilidad: información pertinente y apta como fuente de investigación.

Es evidente que, aun especificando los criterios de evaluación, todavía es indispensable un adulto como mediador, alguien en quien es posible confiar porque no quiere lo que daña al alumno, y el alumno lo sabe. Para establecer la base de la confianza no se me ocurre ningún otro recurso que el del encuentro personal:<sup>8</sup> cada niño, cada adolescente tiene derecho a crecer bajo la mirada amorosa de alguien para quien su desarrollo es importante.

6. *Ibid.* p.8.

7. *Ibid.* p.11.

8. Para ampliar esta noción ver M. P. SCARINCI DE DELBOSCO, *Educación como encuentro*, Buenos Aires, 2013, Boletín de la Academia Nacional de Educación 92-93, p. 39-48.

#### 4. La necesidad de formar criterios.

Alguna vez quise resumir las funciones del educador, tanto dentro de la familia como en la escuela, e inclusive en el seno de la sociedad, dado que considero que todo adulto maduro, varón o mujer, tiene un cierto rol paterno o materno hacia toda persona en crecimiento (Gopnik 2009),<sup>9</sup> y éste es el esquemático resumen:

- Protección/cuidado
- Atención
- Reconocimiento
- Corrección
- Estímulo

La formación de criterios necesita de la mediación de la persona que haya alcanzado cierta madurez que le permita hacerse cargo de sí misma, pero también de otros. Esta capacidad se expresa como *cuidado* del otro, preservándolo de experiencias dañinas; el cuidado puede llegar a ser verdadera *protección* –literalmente: poner bajo techo– sobre todo hacia los más indefensos. Por otra parte, es necesario que el educador esté *atento* a las necesidades y los momentos de la persona en formación, para ajustar su intervención de manera apropiada, cambiando estrategia y modalidad cuando lo vea necesario. De hecho, la educación no puede ser algo mecánico o externo, como la aplicación de una técnica. Finalmente, y cito aquí a la educadora Nel Noddings (2002)<sup>10</sup> que menciona con el término *confirmation* lo que aquí se define como *reconocimiento*, la capacidad del educador de traer a la luz el aspecto más conspicuo del alumno: reconocerlo capaz de algo arduo es también conectarse uno y conectarlo al joven con sus mejores posibilidades. Noddings se remite a este concepto siguiendo a Martin Buber, filósofo personalista y psiquiatra, que

9. Esta misma idea es respaldada por el concepto de *alloparenting* descrito por A. GOPNIK en: *The Philosophical Baby*, New York, ed. Picador, 2009, que se explicaría así: “The particular human evolutionary trick of extended immaturity means that both parents and other adult members of human groups must make a particularly strong investment in their children for particularly long time. The return on that investment goes not only to individual parents but to the entire group” (p.192).

10. N. NODDINGS, *Educating Moral People, a caring alternative to character education*, New York, ed. Teacher College Press, 2002.

entendía que el terapeuta no puede curar si no se conecta con el *best self* del paciente. Análogamente en la educación, si bien no hay enfermos o no se trata de eso, también hay condiciones para que sea posible esa tan trascendente auto realización, que se encara cuando uno descubre en sí la capacidad. Durante el período de formación es también importante la *corrección*, hasta que el criterio de elección y de acción no se haya fortalecido y el *estímulo*, para que la eventual corrección no paralice, sino que proponga la conducta adecuada como posible e inminente.

La formación del criterio, en definitiva, implica elegir según valores: las fuentes de conocimiento se han multiplicado, y felizmente están más cerca de todos, pero es importante que los contenidos y las propuestas no respondan a intereses creados o meramente comerciales, sino que sean un aporte al bien de la persona y al bien común.

De este modo, educadores y docentes, después de haber aprendido a apreciar y utilizar los nuevos instrumentos, dinamizarán sus propuestas educativas con los excelentes recursos finalmente disponibles. Su función será acercar a los jóvenes toda la riqueza de los contenidos y de las actividades didácticas y recreativas, en un espíritu constructivo y responsable. Para dar un ejemplo, es fuertemente atractivo para un joven ver que su intervención, aunque sea mínimamente, le mejora la vida a otro; de ahí que el conocimiento respecto de situaciones de carencias o riesgo puede ser un excelente disparador de ideas para resolver problemas o por lo menos acompañar, cuando no se puede hacer otra cosa. Una vez que se prende el fuego de la capacidad altruista, no hay lugar para la pérdida de tiempo frente a las pantallas, sino que éstas son vistas como la posibilidad de acceso a una nueva forma de ser sociedad. La formación de criterios pone en el centro a la persona y a su dimensión social, y lo humano es lo verdaderamente universal, por más que se presente en ropaje cultural diferente.

#### 4.1. *La dimensión artesanal de la educación*

Cuando los educadores asumen el riesgo de producir verdaderos encuentros con sus alumnos, no solamente despiertan en ellos las respuestas más originales, sino que los docentes mismos encuentran una poderosa fuente de inspiración en esa rica diversidad. No se trata de

propiciar el caos, a pesar de que se habla mucho del caos creativo, sino un cierto grado de libertad y sobre todo de aceptación y confianza, que permite el surgimiento de lo fecundo. La dimensión del encuentro permite que inclusive los contenidos habituales se renueven continuamente en presencia de las exigencias inéditas de cada nuevo grupo de alumnos. No se enseña nunca lo mismo si se tienen presentes las necesidades y modalidades de cada aula. Es cierto que buena parte de lo que transmitimos a la siguiente generación es “*una recapitulación abreviada del tesoro de cultura de nuestros antepasados que se nos ha legado para acrecentarlo*”,<sup>11</sup> pero esa recapitulación se renueva a la luz de los requerimientos diferentes de cada comunidad y de cada época. Ciertos problemas concretos de una determinada comunidad echan una luz distinta a las lecturas y a las actividades, a las propuestas y los proyectos, lo que hace siempre interesante el contacto con los alumnos: si la relación con ellos es un encuentro, es siempre fecunda, aun con dificultades.

Una anécdota de mi paso por la enseñanza en el secundario puede ilustrarlo. Estábamos viendo la Eneida de Virgilio, y ese día justo habíamos leído el canto IV, en que se describe la unión entre Dido y Eneas, origen del final trágico de la reina. Lo que primero me dijeron los alumnos fue que toda la escena parecía una película. Me asombró el comentario, pero me pareció absolutamente atendible, y a partir de ahí leí a Virgilio como si fuera un gran director de cine, capaz de presentar a los personajes y las situaciones con un fuerte impacto visual. Cuando pregunté qué pensaban de los dos protagonistas, un alumno me dijo: “¡Qué suerte que tuvo Eneas de encontrar a una mujer tan decidida!”. Otra sorpresa para mí, que esperaba comentarios más eruditos o poéticos; pero agradecí la sinceridad de ese adolescente por permitirme adivinar sus anhelos, que le hacían ver entre versos antiguos, la posibilidad siempre actual del amor.

Por eso lo más adecuado para describir la acción educativa es hablar de lo artesanal, lo que se hace amorosamente pieza por pieza. No es posible una educación industrializada; a lo sumo puede darse un entrenamiento colectivo o la inducción de determinadas habilidades. Pero no la educación.

11. R. ZANZARRI, *Retorica e Studia Humanitatis*, Catanzaro 1968, ed. Rubettino, p.VI, prólogo de Mauro Laeng.

Por eso mismo el trabajo del educador, tan rutinario si pensamos en el ritmo de las clases, puede variar y ser muy dinámico cuando nos dejamos inspirar por ese grupo heterogéneo de chicos o jóvenes que tenemos en frente, cada uno con sus talentos más o menos a la vista, llenos de vida, que solo piden una buena oportunidad para mostrar lo que pueden llegar a ser.

Ningún adulto que adivine esas capacidades listas para florecer puede caer en la rutina, en el aburrimiento o refugiarse en un ejercicio de la docencia vertical y frío. Involucrarnos con cada grupo y con cada persona puede resultar agotador, pero no se trata de agitarse constantemente, porque son necesarios también momentos más disciplinados o silenciosos para permitir que se aclaren las ideas y surjan las novedades. Un grupo de jóvenes inquietos es una fuente continua de inspiración para hacernos y hacerles las preguntas correctas, las que abren panoramas, las que llevan a solucionar los problemas. Y si no hay inquietud juvenil ya instalada, las preguntas son todavía más necesarias para que prender ese fuego que la vida necesita. A veces la clave para salir de una cómoda indiferencia es empezar a ver el sufrimiento de los demás y al mismo tiempo descubrir cuánto hay en nuestras manos para aliviarlo.

Por eso hoy, cuando ni siquiera está garantizada la aceptación de los contenidos consagrados, es todavía más indispensable que nosotros, como adultos educadores, encontremos nuestro lugar en la certeza de que educar significa construir con el otro el mundo futuro. Cada generación tiene una función respecto de la otra, y en este caso nos sabemos parte de una apasionante tarea, que es bueno vivir como protagonistas. Los educadores son la garantía de que no se pierda nada de todo lo bueno que los seres humanos han alcanzado en conocimientos, creaciones artísticas, soluciones tecnológicas, etc., pero la presencia de los más jóvenes nos impulsará a cambiar junto con ellos lo que no funciona, lo insuficiente, lo injusto. En definitiva, se trata de comprender que los mejores compañeros para la tarea de renovar al mundo son sin duda sus futuros habitantes.

PAOLA DELBOSCO  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
13.04.2016 /10.06.2016



## La pregunta por Dios en la Teología Latinoamericana<sup>1</sup>

### SUMARIO

Este artículo desarrolla el tema de la pregunta por Dios desde la perspectiva de la “Teología y los lugares teológicos”, en el horizonte de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco, de modo particular acentuando el tema de la religiosidad popular como lugar teológico en América Latina. Con este propósito, se expone primero la teología y los lugares teológicos que precedieron y prepararon la Teología del Concilio Vaticano II en las diversas corrientes teológicas de Alemania, Francia y Bélgica con sus respectivos teólogos. En la segunda parte, se presentan los lugares teológicos en el Concilio Vaticano II teniendo en cuenta que la Iglesia, como dice el card. Kasper, está en el mundo, en el hoy y en el mañana, pero la fuerza de la Iglesia no viene de este mundo sino que es la Iglesia de Cristo. La hermenéutica del Concilio es siempre la continuidad en la reforma. En la tercera, se desarrolla la evangelización de la religiosidad popular como lugar teológico en América Latina y los desafíos que supone esta nueva evangelización en la cultura postmoderna-moderna.

*Palabras clave:* Pregunta por Dios, Lugares teológicos, Evangelización, Religiosidad popular, Cultura postmoderna-moderna

### THE QUESTION ABOUT GOD IN LATIN AMERICAN THEOLOGY

#### ABSTRACT

This article reflects on the question about God in the perspective of theology and the *loci theologici*, within the framework of the apostolic exhortation *Evangelii gaudium* by Pope Francis, emphasizing the concept of popular religiosity as *locus theologicus* in

1. Este artículo resulta de la conferencia dictada en alemán por el prof. Pablo Sudar con el título *Die Gottesfrage in der lateinamerikanischen Theologie*, en diciembre de 2015 en la Universidad de Múnster.

Latin America. The first part presents the theology and the *loci theologici* that preceded and prepared the II Vatican Council. The second part exposes the *loci theologici* in the Council itself considering that, although the Church is in the world of today and tomorrow, as Card. Kasper says, her strength does not come from the world but from her being the Church of Christ. The third and last part develops the challenge of the evangelization of popular religiosity in the context of postmodern-modern culture.

*Keywords:* Question About God, Loci Theologici, Evangelization, Popular Religiosity, Postmodern-Modern Culture

### *1. Teología y lugares teológicos*

Cuando en su reciente Exhortación apostólica, el Papa Francisco expresa que la religiosidad popular es un “lugar teológico” se remonta a una vasta tradición teológica que quisiera explicitar para una clara comprensión de este lugar teológico que en la Teología.

La Teología preconiliar al Concilio VaticanoII está determinada por tres corrientes que tendrán su honda resonancia en el Concilio VaticanoII. La primera corriente en la Iglesia alemana se expresa con los grandes teólogos B. Welte, Karl Rahner y J. Raztinger y más tarde W. Kasper. Fieles a la tradición teológica sobre todo a la Escuela de Tubinga.

Las obras y escritos de estos autores impulsan una renovación teológica que tendrá una gran resonancia en nuestros seminarios en los años sesenta.

La segunda corriente teológica, no menos importante, es la Escuela de Teología “Le Saulchoir”, el Saucedal, en la ciudad belga de Tourne. De la Orden de Santo Domingo dirigida por el P. Marie-Dominique Chaneu y con el P. Congar y el P. Gardeil; proponen la teología solidaria con la historia de allí la necesidad de estar abiertos al propio tiempo; su obra “El evangelio en el tiempo” (1964) expresa este nuevo horizonte teológico; a su vez, el P. Congar publica “La verdadera y falsa renovación en la Iglesia” (1964). La condiciones para la reforma son las siguientes: La primera, primacía de la caridad y la pastoral; la segunda, permanecer en la comunión; la tercera, la paciencia, respetar el tiempo; la cuarta, retorno al principio de la Tradición.<sup>2</sup>

2. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris (1950) pág. 227-317.

La escuela de los padres jesuitas, El Fourviere, cerca de Lyon es la tercera corriente integrada por el P. Danielou, Von Balthasar; De Lubac y P. Teilhard de Chardin<sup>3</sup>, que presenta una visión dinámica centrada con Cristo como alfa y omega intentado un dialogo fructuoso con el evolucionismo científico de la época.

Un aporte importante a la reflexión fue el libro “Sobrenatural” (1946) de Lubac.

Afirma el P. Danielou<sup>4</sup> que resume la novedad del aporte teológico: “Hay que hacer notar la noción de historia”. Pero la noción de historia es ajena al tomismo aunque es ella el eje el en torno al cual giran los grandes sistemas patrísticos. Historicidad y subjetividad obligan al pensamiento teológico a ensancharse. Está muy claro que el pensamiento escolástico es ajeno a estas categorías.

Sintetiza esta renovación teológica con los siguientes puntos:

- a) Retorno a las fuentes esenciales: la biblia y los Padres de la Iglesia.
- b) Contacto con las Corrientes de pensamiento contemporáneo. La función del teólogo consiste en circular entre lo eterno y el tiempo y tejer entre ellos vínculos siempre nuevos.
- c) El contacto con la vida: la teología debe acentuar las necesidades de los hombres de su tiempo.<sup>5</sup>

La propuesta teológica no encontró eco positivo en la vertiente romana el P. Garrigou-Lagrange cuestiona la nueva Teología.<sup>6</sup>

El Papa Juan XXIII, al convocar el Concilio VaticanoII llama a los teólogos de la nueva teología para colaborar en la tarea teológica del Concilio VaticanoII.

En este periodo preconiliar debemos notar la tarea de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y América Latina en la formación de los futuros teólogos y pastores.

3. R. GIBELINI, *La Teología del siglo XX*, Santander 1998, pág. 112.

4. J. DANILELU, “Les orientations présentes de la pensée religieuse”, *Études* 249 (1946) 6.

5. *Ibidem*, 17.

6. R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La nouvelle théologie où va-t-elle?”, *Angelicum* 23 (1946) 137-143.

La revista “Teología” y “Pastoral Jocista”, ofrecen un horizonte de renovación e inculturación del evangelio en nuestra realidad argentina y latinoamericana. E. Pironio, L. Gera y C. Giaquinta ofrecen una reflexión a la altura de los signos de los tiempos en nuestra iglesia argentina y que nosotros formandos leíamos con profundo interés en los cursos teológicos.

En América Latina la fundación de CELAM en 1955 por Pio XII fue un signo profético eclesial que determinó el futuro de la Iglesia en América Latina.

Describimos así que los “lugares teológicos”: Sagrada Escritura, Padres, Historia; fueron los que en la reflexión teológica posibilitaron la renovación de la reflexión teológica que culminará en el Concilio VaticanoII.

Es necesario notar que tanto la escuela de los padres dominicos como de los jesuitas impulsaron la publicación de “Sources chretiene” donde ambos presentaban la Teología de los Padres de la Iglesia como base de la renovación teológica.

## 2. El “lugar teológico”: Concilio Vaticano II

El “nuevo Pentecostés”, proclamado por Juan XXIII, renovó la Iglesia del siglo XX el *aggiornamento* sumió y planificó las expectativas teológicas de la época propuestas por las diversas teológicas antes enunciadas y luego desarrollados por el Concilio por los teólogos convocados para el mismo. Los lugares teológicos determinantes fueron: sagrada escritura, santos padres, liturgia, historia, religiosidad popular, que impulsaron el desarrollo teológico.

La novedad de la verdad de la historia que nos presenta el Concilio VaticanoII se puede comprender según los documentos fundamentales<sup>7</sup>:

- a) Restauración de lo simbólico a través de la reforma litúrgica (SC).
- b) Nueva comunión eclesial (LG).

7. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, Paris, 2000, 342.

- c) Historia de la salvación desde la Palabra de Dios (DV).
- d) Acogida de los histórico (GS).
- e) Reconocimiento de la metafísica presente en todos los documentos.
- f) Valoración de la persona en su dimensión antropológica (DH).
- g) Apertura al diálogo ecuménico
- h) Renovación del lenguaje teológico.

El card. Kasper resume el aporte teológico desde esta perspectiva:

“La Iglesia es Iglesia en camino. Aquí en la tierra no tiene ninguna morada permanente; de ahí que no debe anhelar nostálgicamente determinadas formas del pasado por muy grandes e impresionantes que fuera. Y tampoco puede perseguir utopías que vana aparar en una iglesia que no se alza sobre fundamente apostólico establecido de una vez para siempre dice la Iglesia en su larga y prolongada tradición. La Iglesia tiene que ser Iglesia del mundo de hoy y de mañana pero no debe ser de este mundo y conforme a los criterios de este mundo. Es la Iglesia de Jesucristo.”<sup>8</sup>

La Iglesia fue el gran tema y la gran tarea del Concilio que se expresa en *Lumen Gentium*: La constitución *Dei Verbum* se centra sobre la Palabra de Dios y supone una novedad en la vida de la Iglesia. *Sacrosantum Concilium* celebra el misterio de Cristo presente en la Liturgia, para vivificar la vida del pueblo de Dios. *Gadium et Spes* nos ofrece en Cristo la salvación del hombre y su mundo.

El Sínodo de los Obispo de 1985 condensó los Documentos conciliares con el lema “La Iglesia bajo la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo”. Sintetiza así el acontecimiento del Concilio.

### 3. Los “lugares teológicos” en la Teología después del Concilio Vaticano II

La resonancia de la verdad del Concilio tuvo su prolongación en la Teología postconciliar. Olegario González de Cardedal nos presenta los nuevos lugares teológicos y la inserción del teólogo en ellos.

8. K. KASPER, *Die Kirche Jesu-Christi*, Friburg, 2008, 24.

“La teología monástica sirve ante todo a la caridad, *intellectus caritatis*, para amar a Dios. La teología académica sirve a la fe, *intellectus fidei*, para conocer a Dios y al hombre. Y la teología política, sirve a la esperanza en sus explicitaciones mediadoras de justicia y solidaridad intrahistórica, *intellectus spei*, para anticipar el mundo nuevo (...).

Desde esta perspectiva de las tres virtudes teologales tenemos el marco para visualizar las formas de teología que fueron apareciendo en la Iglesia Católica”.<sup>9</sup>

Con honda complacencia Cardedal asume e ilumina mi tesis doctoral<sup>10</sup> en la Facultad de Teología de Münster cuando escribe:

“Con W. Benjamin en un sentido, E. Levinas, y X. Zubiri aparecieron horizontes nuevos que buscan la otra faz, más aun la faz del hombre, como absoluto reteniendo en la noche y la sangre al Absoluto verdadero, que cuida del hombre y es su vigía siempre. Esta teología ha establecido un programa para la necesaria unión entre el Logos, Ethos, Pathos, entre razón teórica, experiencia espiritual y praxis histórica; ha recordado la forma histórica de vivir Jesús como normativa y ha vuelto los ojos a la luz de Cristo como fruto de injusticia (murió como resultado de nuestros pecados) y causa de justicia (murió haciendo de su muerte una intercesión ante el Padre por los pecados de los hermanos y resucitado nos dio su espíritu para nuestra justificación: Rm 4,24-25). Y desde la cruz de Cristo algunos teólogos de la Teología de la liberación han expresado mejor la desesperanza de los pueblos crucificados a la vez propuesto una esperanza que no sea cinismo por lado o flacidez verbal por otro.”<sup>11</sup>

Cardedal ha comprendido con profundidad esta historia como lugar teológico y la ha formulado con la sabiduría del teólogo.

Lucio Gera y Carmelo Giaquinta llamaron a la Facultad de Teología proponiendo mi beca para Alemania y luego sostuvieron mi tarea teológica con afecto fraterno tanto en la Facultad de Teología, como Secretario académico y Vicedecano, y a su vez como Presidente de la Sociedad Argentina de Teología; con ellos he compartido no solo el amor a la sabiduría sino la sabiduría de la amor de Cristo, en quien seguramente ya encontraron su recompensa en la total y simultánea posesión de la Sabiduría de Dios que testimoniaron en la Iglesia.

9. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, Salamanca, 2008, 591.

10. P. SUDAR, *El rostro del pobre, más allá del ser y tiempo*, Buenos Aires, 1980.

11. *Ibidem* 598.

#### 4. *El espíritu del Concilio Vaticano II*

Puedo decir que mi generación ha sido alcanzada por Cristo a partir del acontecimiento del Concilio Vaticano II.

En este horizonte de la memoria cultural de la Iglesia se ubica mi presidencia en la Sociedad Argentina de Teología y su concreción histórica en la reflexión teológica en Argentina. Pablo VI nos abre un nuevo horizonte en la Teología de la Historia en el futuro de la Iglesia. Nos presenta las tensiones del postconcilio:

- a) El integrismo, presunción de la realización escatológica que implica impaciencia ante el mundo y desconocimiento de la libertad del hombre como don de Dios.
- b) El secularismo, el Iglesia se mundaniza y la gracia se naturaliza. Lo sobrenatural se disuelve en lo natural y la salvación se identifica con el progreso histórico, unas interpretaciones son monofisistas cristológicamente.
- c) La distinción que es auténtica formulación de la teología de la historia con su fundamentación cristológica no es “ni división ni confusión ni separación ni mutación supone una unidad en diversas dimensiones” fundada en la fórmula de Calcedonia. Cristo es el paradigma de la historia y de la iglesia.<sup>12</sup>

El Concilio ha querido superar las distancias ocurridas en los últimos siglos, en el pasado y en este particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana, actitud inspirada siempre por la misión salvadora de la Iglesia.

La Iglesia es capaz de asumir este desafío porque “es toda de Cristo, en Cristo y para Cristo y toda igualmente de los hombres, entre los hombres y para los hombres, humilde y gloriosa intermediaria”, Pablo VI.<sup>13</sup>

El proceso histórico no ha sido fácil: “ha sido un camino laborioso el paso de la Iglesia tridentina a la Iglesia del Concilio Vaticano II, hemos pasado de la condena al diálogo, del gueto a la presencia, de

12. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, Buenos Aires, 1982, 43.

13. PABLO VI, *Discurso en la III Sesión del Concilio Vaticano II*, en: Concilio Vaticano II, Madrid, 1968, 220.

la defensa de la cristiandad a la construcción de la iglesia que se apoya en la fuerza de la verdad”.<sup>14</sup>

### *5. La fuerza evangelizadora de la religiosidad popular como “lugar teológico”*

El Papa Francisco después de una larga y profunda experiencia pastoral, propone la religiosidad popular como lugar teológico, asumiendo así la fe de la Iglesia y de modo particular vivenciada en los pueblos de América Latina. La fuerza evangelizadora de la piedad popular puede decirse que “el pueblo se evangeliza así mismo”.<sup>15</sup>

Se trata de “una realidad en permanente desarrollo donde el Espíritu Santo es el agente principal”.<sup>16</sup>

Pablo VI en la Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, reafirma su valor diciendo: “Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer, y es capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe”.<sup>17</sup>

Se expresa esta religiosidad por la “vía simbólica más que por la razón instrumental; solo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en a la piedad de os pueblos cristianos especialmente de los pobres”.<sup>18</sup> Y esta vida teologal esta animada por el Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (Rm 5,5).

Por lo tanto no se puede desconocer y despreciar la fuerza y tarea del Espíritu Santo en el Pueblo de Dios.

“Por ser fruto del evangelio inculturado subyace una fuerza activamente evangelizadora. Las expresiones de la piedad popular son un lugar teológico al que debemos prestar atención a la hora de pensar la Nueva evangelización”.<sup>19</sup>

14. G. MARTINA, *Vaticano II balance y perspectivas*, Salamanca, 1989, 64.

15. *Documento de Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, Buenos Aires, 2008, n. 450.

16. JUAN PABLO II, *Eclessia in Asia*, 6 noviembre de 1999, AAS 2000, 482-484.

17. PABLO VI, Ex Ap. *Evangelii Nuntiandi*, n. 48, Buenos Aires, 2000.

18. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 144, Buenos Aires, 2013, 101.

19. *Ibidem* n. 126.

Es importante notar que el teólogo del Concilio de Trento, Melchor Cano, que es el primero que en la Teología católica utiliza el término de “lugares teológicos” y afirma que son idóneos para que el teólogo pueda proponer los argumentos para probar sus conclusiones o para refutar los contrarios; consigna diez lugares teológicos,<sup>20</sup> tanto propios como ajenos.

La Teología se caracteriza así como una arte de buscar y hallar las cuestiones de la fe.

Resalta de un modo particular que la Iglesia Romana es un testigo de la fe apostólica, que nos vincula a Cristo y los Apóstoles presente en la autoridad de la Sagrada Escritura.

Además la autoridad de los concilios y los santos nos ubican en la tradición viviente de la Iglesia.<sup>21</sup>

Desde el Concilio Vaticano II, P. Hünemann presenta nuevos lugares teológicos fundados en los documentos conciliares, especialmente en la Liturgia, el Sumo Pontífice y los Obispos; como propios; como ajenos, la filosofía y la cultura.<sup>22</sup>

El Papa Francisco al proponer la religiosidad popular como lugar teológico nos indica que la misma brota del “sensus fidei” y lo hace manifiesto, y por eso ha de ser respetada y promovida “ya que es una realidad eclesial sustentada por el Espíritu Santo por el cual el Pueblo de Dios es en efecto ungido con un sacerdocio santo”.<sup>23</sup>

La actividad sacerdotal del Pueblo tiene su punto culminante en la Liturgia para asegurar que las devociones populares sean acordes con la sagrada Liturgia.<sup>24</sup>

La comprensión de la fe en el NT está vinculada al antiguo, especialmente la fe de Abraham (Gn 15,6) ya que la fe es una libre respuesta a la Palabra de Dios y como tal es un don del Espíritu Santo que es recibido por aquellos que verdaderamente creen (I Cor 12,3). Es el resultado de la gracia de Dios que librea a los hombres y los hace miembros de la Iglesia (Gal 5,1).

20. M. CANO, *Locis Theologicis*, Madrid, 2006, 79.

21. *Ibidem*, 194.327.

22. P. HÜNEMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster, 2003, 164.

23. COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, Madrid, 2014, 87.

24. *Ibidem*, 87.

El evangelio tiene un único sujeto firme, Jesús mismo, la Palabra de Dios. Recibir el evangelio implica una respuesta de toda la persona “con todo tu corazón, con tu alma, con toda tu mente, tu ser” (Mc 12,31).

Es importante la distinción entre “sensus fidei” en su doble dimensión: “sensus fidei fidelis” y “sensus fidei fidelium”. Dimanan de la fe como virtud teologal recibida en el bautismo (Rm5,1). *Lumen Gentium*, en Concilio Vaticano II (LG 12), enseña que al tener “la unción del Santo” (Jn 2,20.27) la totalidad de los fieles no pueden equivocarse cuando cree. Por medio de este “sensus fidei” el pueblo de Dios “guiado en todo por el Sagrado Magisterio y sometándose a él, no acepta una palabra de hombres sino la verdadera Palabra de Dios”, según esta descripción “el sensus fidei es una activa sensibilidad con la cual los fieles son capaces de recibir y comprender la fe confiada de una vez para siempre por los santos”.<sup>25</sup>

Esta es la base para su trabajo de evangelización.

Como dijimos, la religiosidad popular brota del “sensus fidei” presente en la vida de la Iglesia. Este “sensus fidei” está presente en el Concilio donde nos explicita la veracidad de la fe apostólica presente en la vida de la Iglesia. En la *Dei Verbum*, el Concilio identifica tres maneras mediante las cuales se transmiten la Tradición apostólica con la asistencia del Espíritu Santo “por la contemplación de los creyentes que la meditan en su corazón, por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales y por el anuncio de aquellos que por la sucesión del episcopado recibieron el carisma de la verdad”.<sup>26</sup>

En el n. 12 de la *Lumen Gentium*, se nos manifiesta una sobrenatural apreciación de la fe suscitada por el Espíritu santo mediante el cual el Pueblo guiado por sus pastores se adhiere indefectiblemente a la fe.

Nos encontramos así con la fundamentación teológica de la religiosidad popular como lugar teológico presente en la vida de la Iglesia.

Lucio Gera interpreta la religiosidad popular diciendo: “no solamente podemos descubrir en esa religiosidad semillas del Verbo,

25. *Ibidem*, 45.

26. DV n. 8.

en el sentido de bienes y valores de carácter religioso y moral meramente natural sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana”.<sup>27</sup>

El Papa Francisco reafirma el valor de la religiosidad popular cuando escribe “por ser fruto del evangelio inculturado subyace una fuerza activamente evangelizadora. Las expresiones de la religiosidad popular son un lugar teológico al que debemos prestar atención a la hora de pensar la Nueva evangelización”.<sup>28</sup>

Estamos llamados a alentarla y fortalecerla como nos lo indica el Papa Francisco.

## 6. *Concreción histórico-pastoral*

La mejor concreción pastoral en América Latina se realiza a través de la presencia maternal de María en los grandes santuarios marianos de nuestra América: Luján, Guadalupe, Aparecida, Cacupé, y tantos otros, donde la Virgen acompaña el caminar histórico de nuestros pueblos.

Por último, como conclusión, quiero presentar tres modelos pastorales de mi Diócesis que supieron asumir la religiosidad popular de nuestro pueblo y concretaron a través de su trabajo y vida pastoral comunidades cristianas en los barrios de Rosario (Santa Fe, Argentina).

En primer lugar, la Hna. Paula Márquez, siendo yo párroco, trabajó pastoralmente en el barrio Gogoy de nuestra ciudad, allí construyó con la comunidad una parroquia y dos colegios primarios para la promoción humana integral del barrio. Su trabajo lo realizó hasta el final de su vida. Vivía en el centro de la ciudad pero todos bien temprano se dirigía al barrio para la evangelización del mismo. Esto fue posible porque las raíces de la religiosidad popular estaban presentes en el Pueblo de Dios del barrio Godoy.

Un segundo ejemplo, es el P. Agustín Bullian. Fue párroco del barrio más pobre de Rosario, Empalme Granero, allí evangelizó la comunidad y construyó junto con ella la iglesia y el colegio San Luis

27. L. GERA, *Escritos teológicos-pastorales*, Buenos Aires, 2006, 744.

28. Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 124, Buenos Aires, 2013, 101.

Gonzaga para la educación integral de los fieles del barrio. Luego siendo párroco de la Parroquia del barrio Belgrano, construyó un colegio primario y secundario para la evangelización integral de los jóvenes del barrio. Y así entregó su vida por el Reino de Dios con un testimonio extraordinario de entrega y solidaridad por nuestro pueblo.

Entre otros ejemplo, podría citar muchos más, propongo al P. Rogelio Barufaldi. Llegó al barrio de la parte norte de la ciudad donde no había ningún tipo de atención pastoral. El con la comunidad creyente construyó dos iglesias y con colegio parroquial para la formación integral de los niños del barrio La Florida.

Habría otros ejemplo de vida que revelan el dinamismo de la religiosidad popular en nuestra Iglesia diocesana pero estos son un modelo de generosidad y entrega a Cristo y a su Iglesia para la evangelización integral de nuestro pueblo. Así se concreta el dinamismo de la fe que brota y se manifiesta en la religiosidad popular que el Papa Francisco nos propone como lugar teológico.

Como concreción teológico-pastoral que el Papa Francisco nos dio como ejemplo, defendió los derechos humanos en los momentos oscuros y trágicos de la historia Argentina salvando muchas personas de la muerte como nos lo relata el periodista Nello Scavo en su libro “La lista de Bergoglio”. Este compromiso histórico del Papa se fundamenta en su fe y amor a Jesucristo y en el servicio pastoral a sus hermanos en la Iglesia argentina mostrando así al mundo el gozo del evangelio que nos enseña con su sabiduría.<sup>29</sup>

MONS. DR. PABLO SUDAR  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
11.04.2016 / 17.05.2016

29. N. SCAVO, *La lista de Bergoglio*, Madrid, 2013, 35.

## El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva El dinamismo integral de la prudencia en la IIa-IIæ de la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino

### SUMARIO

El presente escrito es un resumen de una tesis de Licenciatura cuyo fin es mostrar cómo en la vida moral del creyente lo determinante para la felicidad y la salvación es el gusto interior en la elección de los distintos actos. Obrar bien es sentir bien, y sentir bien no se identifica ni sólo con una espontaneidad desligada de la verdad ni tampoco –como contraposición– con la mera adecuación exterior a la ley natural, divina o eclesial. Sin negar la importancia tanto de la espontaneidad como de la ley obrar bien supone, como criterio determinante de discernimiento, una interiorización o personalización de la verdad moral juzgada por la razón práctica recta. Rectitud que, para ser tal, necesita de la virtud, la gracia y los dones del Espíritu Santo. A esto llamamos juicio acerca del bien por connaturalidad afectiva o «per modum inclinationis».

*Palabras clave:* Connaturalidad, afectos, ley, prudencia, conocimiento moral

### THE KNOWLEDGE OF GOOD THROUGH AFFECTIVE CONNATURALITY. THE INTEGRAL DYNAMISM OF PRUDENCE IN THE IIa-IIæ OF THE SUMMA THEOLOGIAE OF THOMAS AQUINAS

#### ABSTRACT

This writing is a summary of a licentiate thesis. Its aim is to show in which way, in the moral life of the believer, inner taste when choosing how to act is decisive for happiness and salvation. Acting rightly is feeling rightly, and feeling rightly is not tantamount to a certain spontaneity indifferent to truth, and neither to mere external compliancy with natural, divine or ecclesiastical law. Without negating the importance of spontaneity as well as of the law, acting rightly entails, as a decisive criterion for discernment, an embodiment of moral truth as judged by the recta ratio. Such subjectivization is experienced as inner sweetness. At the same time, rightness of reason

requires virtue, grace and the gifts of the Holy Ghost: we call this a judgment about goodness by affective connaturality or «per modum inclinationis».

*Keywords:* Connaturality, Affections, Law, Prudence, Moral Knowledge

## 1. Introducción

En textos alusivos a la moral el reciente Magisterio ha señalado que para conocer el bien moral auténtico –no aparente– hay que tener los afectos ordenados por medio de la virtud y de la gracia. Es decir, que es insuficiente el conocimiento teórico de la ley natural y de los preceptos divinos y eclesiales.<sup>1</sup> Pero, ¿por qué hacer depender los juicios y elecciones morales de una disposición de los afectos y la voluntad? ¿Acaso la facultad de ver la verdad no es algo que compete al intelecto? ¿No alcanza con saber –mediando la instrucción– la mejor acción que debemos realizar para luego ejecutarla? ¿Existen acciones morales mejores que otras? ¿Hay alguien que esté facultado o tenga autoridad para juzgar acerca de las conductas morales?

Responder a estas y otras preguntas semejantes será el principal propósito de este escrito, el cual es un breve extracto de una tesis de Licenciatura defendida en la facultad de teología de UCA, en 2015.

El autor principal en el cual nos hemos inspirado para estudiar el tema de la connaturalidad afectiva es santo Tomás de Aquino, siendo la *Suma Teológica* –sobre todo la II-IIæ– la obra que guiará nuestro trabajo.

He aquí otras preguntas que intentaremos responder: si decimos que el amor es fuente de conocimiento, ¿estamos diciendo que podría existir un conocimiento paralelo al intelectual?; ¿de qué manera en el juicio moral interactúan el entendimiento y la voluntad? La expresión

1. Cf. Pio XII, Carta Encíclica *Humani generis*, n.26; en: LA SANTA SEDE [en línea], [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis\\_sp.html#\\_ftn10](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html#_ftn10) [consulta, 2 de julio 2014]; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis splendor. Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral en la Iglesia*, Bs. As., San Pablo, 1996, n.64; Id., Carta Encíclica *Fides et ratio. Sobre las relaciones entre fe y razón*, Paulinas-San Pablo, Bs. As., 1998<sup>3</sup>, n.44, BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22/12/11, *L'Osservatore romano*, núm.529; FRANCISCO, Carta Encíclica *Lumen fidei*, n.27; en: LA SANTA SEDE [en línea], [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_encyclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html) [consulta, 16 de julio 2014].

agustiniana “ama y haz lo que quieras”, ¿es una legitimación a cualquier acto que brote de cualquier tipo de amor?, ¿o –por el contrario– hay amores y actos derivados que no son sino sucedáneos o falsificaciones del verdadero amor? ¿Es lícito en la vida moral hablar de «verdad» y «falsedad»?

## 2. *Prudencia y verdad*

Queremos estudiar, en primer lugar, si puede hablarse de verdad o de falsedad en el contingente campo de las acciones morales; y en el caso de que sea afirmativa la respuesta, buscaremos conocer sus fundamentos. Para ello nos centraremos en la virtud de la prudencia por ser ella la que regula el resto de las virtudes morales, y al hacerlo, guía y orienta toda la vida moral de la persona.

Lo haremos en dos pasos o momentos: primero explicaremos la diferencia existente entre la verdad en el orden especulativo y en el orden práctico y luego, la relación entre las inclinaciones naturales y la razón, de cuya unión surge la virtud incipiente o *semina virtutum*, la que dará lugar –mediando la voluntad recta y apetitos rectos– a la verdad práctica.

### 2.1. *La verdad especulativa y la verdad práctica*

La noción de verdad en el plano teórico-intelectual no es la misma que la que se tiene respecto del plano agible o moral, por lo que su captación no se podrá reducir a un conocimiento sólo lógico-deductivo.

La verdad no es unívoca sino análoga. En efecto, mientras que en el plano teórico consiste en una adecuación del entendimiento con la cosa conocida o la realidad en-sí (*adecuatio rei et intellectus*), de manera que decimos que poseemos la verdad en tanto que en nuestro intelecto tenemos el concepto, *specie* o esencia de una cosa que hemos visto en la realidad y se nos hace presente en el alma no de manera real sino intencional; en la vida moral, en cambio, la verdad se nos ofrece de manera distinta. Esta verdad práctica o moral viene definida por

Aristóteles como la adecuación o concordancia del entendimiento práctico con el apetito recto.<sup>2</sup>

Cuando nuestra razón práctica, y con ella nuestras elecciones y conductas, concuerdan con el apetito recto, entonces allí tendremos una verdad moral, es decir, que allí el acto realizado será respetuoso y adecuado al bien humano. El objeto o bien al cual tenderemos será, en tal caso, auténtico, verdadero, no aparente,

Pero, ¿qué significa rectitud del apetito?, ¿cuándo la voluntad y las pasiones son rectas? Si bien nosotros tendemos al bien amado de manera voluntaria lo hacemos, sin embargo, según una modalidad propia, que es la humana, y que no es igual ni al acto voluntario de los ángeles ni al acto voluntario de Dios. El modo humano consiste en tender hacia el bien a través del uso de las pasiones, afectos o apetitos.<sup>3</sup>

En el ámbito especulativo la verdad es dada por conformidad al objeto: es el objeto la medida de la verdad del conocimiento. En la praxis, en cambio, el objeto es conocido en lo operable, en la acción, la cual a su vez es cambiante y contingente. Por eso, es la inteligencia la que debe descubrir o medir el objeto sobre el cual se deberá obrar. La razón práctica mide la acción a cumplir, calibra el objeto moral. Y lo hace porque ella misma está calibrada, ordenada o rectificadora a partir del fin natural y universal -del cual depende- y de los fines particulares de esta persona en particular, a los que tiende por medio del ejercicio libre y del hábito. Esos principios particulares y contingentes son dados por un hábito moral presente en la razón, la *prudentia*.

Una cosa es saber de manera natural que robar está mal y que por tanto es inmoral no devolver un préstamo, pero otra cosa es darme cuenta que, en un caso muy concreto, sería lícito no devolver ese préstamo; por ej., cuando éste será usado para atacar la propia patria.<sup>4</sup> Juz-

2. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, VI, c.2.

3. Usamos indistintamente los términos pasiones y afectos porque así los usa santo Tomás en I-II, q. 22, a. 2, s.c. Sin embargo, en otro lugar aclara que la palabra *affectus* también puede aplicarse a Dios, en cuanto queda afectado de manera simple [*simplicem affectum*] al amar (cf. I, q. 82, a.5, ad. 1; cf. I-II, q.102, a.6, ad.8; q.22, a.3, ad.1). A su vez, los apetitos son las mismas pasiones o afectos pero en cuanto receptores del bien. Dicen relación con la pasividad, con la receptividad, con el pedir o mendigar a la realidad (cf. I-II, q.27, a.1).

4. Cf. I-II, q.94, a.4.

gar bien de una acción y actuar en consecuencia requiere de los dos saberes, tanto el universal como el particular-circunstanciado.

## 2. 2. *Inclinaciones naturales. Semillas de virtud. Semillas de verdad*

Las inclinaciones naturales son tendencias genéricas presentes en nuestra naturaleza animal y racional, tendencia a los bienes humanos y sin las cuales no es posible lograr el fin en la vida práctica que coincide con la felicidad. Estas tendencias son cuatro: la inclinación a la conservación del propio ser, la inclinación a la reproducción y educación de la prole, el deseo de conocer la verdad y, finalmente, la tendencia a la vida en sociedad y a la comunicación.<sup>5</sup>

Las inclinaciones naturales no tienen valor ético o moral alguno (tanto que algunas las tenemos en común con los animales) y por eso son inclinaciones a-morales o pre-morales. Son simplemente una *naturalis dispositio* como presupuesto a la virtud moral, una suerte de virtud incipiente, o como dice santo Tomás, cierta incoación de aptitud hacia la virtud.<sup>6</sup> Pero es tarea de la razón práctica determinar cuál es el modo o la forma de satisfacer las inclinaciones y de realizar sus objetos que sean conformes al bien de la persona considerada como un todo. Al ser asumidas por la razón práctica estas inclinaciones adquieren el nombre de *semina virtutum*, semilla de virtudes. ¿Por qué ese nombre? Porque son las virtudes morales en estado incipiente, como los primeros esbozos o las primeras líneas en el plano de construcción de la propia felicidad. Son semillas, no plantas ya maduras. Se trata de inclinaciones a los distintos bienes humanos pero aún no del todo desarrolladas; virtudes en acto primero pero que, para ser verdaderamente tales, requerirán de un ejercicio voluntario de la persona hacia esos bienes durante un tiempo más o menos prolongado. Una cosa es conocer la bondad y necesidad de las relaciones sexuales, o del comer, o del hablar y comunicarme con otros pero distinto es saber de qué manera, cómo y cuándo es preciso dar curso a tales inclinaciones configuradas por la razón.

En el vivir bien radica la verdad de una conducta la cual exige, por parte de la razón práctica, una “destreza singular” para ver en cada

5. Cf. I-II, q.94, a.2.

6. Cf. I-II, q.63, a.1; I-II, q.58, a.4, ad.3.

caso qué es lo que se debe obrar, evitando dejarse llevar por las tendencias demasiado genéricas de las inclinaciones naturales que, asumidas por la razón, no dan la suficiente luz como para iluminar toda la vida humana en sus detalles sino que se limitan a ofrecer los principios orientadores del obrar, demasiados generales para la conducta.

La prudencia necesita, como principios del obrar, de premisas universales que luego deberá plasmar imperando a las pasiones. Tiene necesidad absoluta de ellos y son dados a la razón a través de un hábito natural práctico, la *sindéresis*, y de los principios generales que de él derivan. Sin embargo, este imperio no debe ser interpretado como mera adecuación con la norma moral universal interior o ley natural ya que la vida humana y la felicidad que de ella se debe seguir es mucho más compleja como para regularla de manera *quasi* mecánica a partir de la aplicación de las normas. Este modo de concebir la moral con la centralidad puesta en la ley mandada ha recibido el nombre de Legalismo moral o Moral de la tercera persona.

Adecurar la acción a un objeto materialmente bueno expresado en una formulación legal es insuficiente si falta la voluntariedad y el deseo afectivo hacia el bien, pudiendo ser incluso nocivo para la persona al minimizarse en ella el ejercicio de su libertad y, por tanto, de su responsabilidad. Por eso, se necesita para ello de otros principios prácticos desde donde partir: “es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar”.<sup>7</sup>

De este doble principio fontal de la moral la superioridad corresponde al conocimiento prudencial-particular. Escribe al respecto J. Maritain: “Un hombre virtuoso puede ser enteramente ignorante respecto de la filosofía moral y sin embargo saber también (y sin duda, mejor) acerca de las virtudes por *connaturalidad*”.<sup>8</sup> Lo mismo dice santo Tomás al afirmar que “en materia moral, efectivamente, las consideraciones generales resultan menos útiles, ya que las acciones se desarrollan en el plano particular”.<sup>9</sup>

7. II-II, q.47, a.3.

8. “*Un homme vertueux peut être entièrement ignorant de philosophie morale et tout savoir, aussi (et sans doute mieux) des vertus –par connaturalité*” (J. MARITAIN, “De la connaissance par *connaturalité*”, en: MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Œuvres complètes, IX*, Paris, Éd. Saint-Paul, 1990, 983).

9. SANTO TOMÁS DE AQUINO, II-II, prólogo.

Para conocer en lo concreto el bien y actuarlo no alcanza con saber la ciencia moral sino que es la razón práctica rectificadora por las virtudes (es decir, la razón prudencial) la que identifica y actúa el bien. Para confirmar esta afirmación santo Tomás dice que el incontinente, si bien puede teóricamente reconocer el mal de la fornicación, ante la posibilidad de fornicar lo hace ya que sus pasiones o afectos desordenados elaboran una segunda premisa universal que dice: “hay que gozar”, o “hay que disfrutar todo lo que se pueda”.<sup>10</sup> Esta premisa tiene en el incontinente tanta fuerza que finalmente obnubila la luz natural de la razón por la cual se rechaza abstractamente la fornicación. Tal luz natural no se pierde del todo –ya que es natural– pero sí se debilita, y a veces mucho. El proceder del incontinente es similar al del borracho: ambos saben que seguir los apetitos en contra de la razón está mal e incluso lo dicen de palabra pero, en lo concreto, obran en contra de lo que afirman.<sup>11</sup>

Por lo dicho vemos cuan insuficientes son las normas morales universales para guiar las acciones particulares. En efecto, además de las ya mencionadas inclinaciones naturales –universales y genéricas– es necesaria en la persona una inclinación actual al bien, una inclinación buena o virtuosa. Son las virtudes las que posibilitan un conocimiento del bien moral no teórico sino por connaturalidad, posibilitada en cuanto que hay una profunda sintonía entre el bien real y auténtico y el afecto de la persona que lo ve, lo juzga y lo busca. Conocer el bien por connaturalidad significa que la persona, tal como ella está habitualmente dispuesta en su interior, así juzga la realidad exterior.

“El hombre triste conoce la tristeza en otros, el hombre santo conoce la santidad en otros, el hombre inteligente distingue la inteligencia, el enamorado percibe el amor. «Dame un enamorado y entenderé lo que digo», dice san Agustín. Conocemos a los demás [es decir, lo exterior a nosotros] por medio de nosotros mismos.”<sup>12</sup>

10. Cf. I-II, q.77, a.2, ad.4.

11. Cf. *Ibid.*, ad.5. En otro pasaje lo compara con el parálitico, el cual se mueve en contra de lo que le sugiere su razón (cf. q.77, a.3).

12. L. CASTELLANI, *San Agustín y nosotros*, Mendoza, JAUJA, 2000, 88. Lo que está entre [ ] es nuestro.

## *Conocer por connaturalidad*

Explicaremos a continuación el término «conocimiento por connaturalidad afectiva». Posteriormente, veremos la interesante analogía hecha por santo Tomás entre el juicio moral y el juicio sobre los sabores, en su comentario al salmo 33.

### *3.1. Dos tipos de conocimientos morales*

Dice santo Tomás que existen, en la vida moral, dos tipos de conocimientos, el *per modum cognitionis* y el *per modum inclinationis*.<sup>13</sup> Son en buena medida distintos entre sí. En efecto, el *iudicare per modum cognitionis* es estrictamente racional, implica el estudio y, aún teniendo como objeto una realidad práctica, no tiene necesidad del auxilio de las virtudes morales o disposiciones afectivas rectas para su ejercicio, como tampoco de la gracia de Dios. Por este motivo es que nada obsta que un pecador habitual sea también moralista.

Por el contrario, el segundo tipo de juicio moral es llamado *per modum inclinationis* y se basa no en un estudio o razonamiento del bien cuanto en una empatía o cierta connaturalidad que la persona posee respecto de aquél bien (a su vez, objeto de la virtud) sobre el cual debe juzgar. Se trata aquí de un saber principalmente experiencial, interior, muy personalizado, razón por lo cual ese saber-sabor será interiormente tangible, y como tal certero.

Una cosa es conocer algo de manera conceptual y otra es hacerlo no sólo con la inteligencia sino también con los afectos y la voluntad, lo cual da a este saber una mayor profundidad por cuanto toda la persona queda involucrada y comprometida.

*Amor ipse notitia est*: el amor mismo es un conocimiento; tiene sus propios ojos. ¿Qué quiere decir esto? Ciertamente, no decimos que exista un conocimiento de la voluntad que camine en paralelo con el conocimiento de la inteligencia. Solo conoce la inteligencia. Con la citada frase o aquella otra pascaliana, “el corazón tiene razones que la

13. Cf. I, q.1, a.6, ad.3; II-II, q.45, a.2.

razón no entiende” indicamos, más bien, que quien ama conoce mejor la realidad que quien no ama ya que en el acto de conocer el bien la misma razón hace uso –a modo de instrumento- del afecto o apetito, lo que da a ese acto una mayor perfección, mayor agudeza: se amplifica la percepción del amado. Se usa el prefijo “*per*” (*per connaturalitatem quandam* o *per modum inclinationis*) indicando con él que el afecto “sirve para”, trabaja a modo de medio, similar al calibre de un arma o la mira del telescopio que ayuda a determinar mejor la posición del objeto. La subjetividad media y “calibra” el conocimiento determinando así la mejor o peor percepción del objeto o cosa amada. Es por eso que san Buenaventura, hablando del conocimiento por la fe y la caridad, dice: “El conocimiento experiencial de la divina suavidad amplifica [*amplificat*] el conocimiento de la verdad divina”.<sup>14</sup> Connaturalidad, pues, dice relación más con los afectos o el corazón que con la razón o intelecto, aunque ciertamente la causa eficiente del conocer no es la voluntad sino la inteligencia.<sup>15</sup>

En el conocimiento *per inclinationis* la razón hace uso de la facultad apetitiva,<sup>16</sup> la cual aporta algo nuevo al proceso cognoscitivo. En dicho conocimiento ocurre un proceso muy similar a lo que ocurre en el acto de fe en donde el entendimiento “muestra” a la voluntad las razones de credibilidad para aceptar –movido por la gracia divina– un objeto que trasciende la naturaleza humana (Dios en cuanto revelado). Para tener fe o creer hay que amar, así como para reconocer la verdad práctica hay que desearla en el afecto e intención.<sup>17</sup>

Santo Tomás enseña que la actividad de una potencia del alma interfiere sobre la otra, sobre todo cuando el acto es muy intenso. En el caso del conocimiento del bien por connaturalidad lo que ocurre es que la tendencia apetitiva es muy intensa y recto en su movimiento,

14. “*Cognitio experientialis de divina suavitate amplificat cognitionem de divina veritate*” (SAN BUENAVENTURA, *In III Sententiarum*, dist. 34, a.2, q.2, ad. 2; cit. en M. D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna, Ed. Studio domenicano, 1992, 46).

15. Similar al aumento que ofrece una lente y con la cual la persona podrá ver al objeto en todos sus detalles, así también la voluntad recta ayudará a la persona a conocer la verdad moral, pero sin olvidar que quien mira es el ojo y no la lente.

16. Lo que nosotros llamamos «afectividad» o «afectos» santo Tomás lo llama «sensibilidad» o «apetito sensible» la cual, dice, es también voluntad por participación (cf. III, q. 18, a. 2 y 3).

17. Cf. II-II, q.2, a.1, ad.1 y 3; a.9. La actitud de los fariseos en época de Jesús es la demostración más clara de que, si no se quiere, no se cree, aún cuando haya evidencia sensible para hacerlo.

con lo cual, ese movimiento tendencial redundante [*redundat*] en el interior de la inteligencia o razón práctica de manera que el juicio que ella profiere es guiado y producido por esa experiencia. Es un juicio altamente condicionado por el amor.

El fuerte influjo de una potencia sobre la otra a causa del derrochamiento o superabundancia de aquélla en su relación con su propio objeto tiene su explicación última en la unión sustancial de la persona humana. En efecto, voluntad e inteligencia, si bien son potencias distintas, dependen de una misma raíz, que es el alma espiritual.<sup>18</sup>

Dicha *redundantia* o derramamiento de una potencia sobre otra o sobre el cuerpo se verifica, por ejemplo, cuando es muy fuerte la contemplación de la verdad o, por el contrario, cuando es sumamente intensa la pasión física, capaz de afectar al alma. Es lo que ha ocurrido tanto en la Transfiguración y Resurrección del Señor como también en su Pasión.<sup>19</sup> Incluso alguien podría morir de alegría o de tristeza.<sup>20</sup> Somos una profundísima unidad.

La connaturalidad afectiva se fundamenta en una proporción o conveniencia existente entre la persona que conoce y la realidad por ella conocida, la cual es juzgada como conveniente a sus intereses. Lo conocido interesa a quien conoce. ¿Y por qué le interesa? Porque esa realidad (que podrá ser algo material, o la fama, o la comida, o el sexo, u otra persona o Dios mismo) coincide con la disposición habitual del afecto, es decir, con el amor dominante.

Para explicar esta conveniencia propia del saber moral entre el objeto de la elección y los intereses-amores de la persona el Aquinate apela con frecuencia al ejemplo de lo dulce. ¿Cuál es el motivo –se pregunta– por el que algunas personas optan por la dulzura de la miel y otras prefieren la dulzura del vino o cualquier otra dulzura?

El motivo por el que varía el juicio sobre la dulzura, o incluso más, por el que algunos llaman dulce a lo amargo y amargo a lo dulce (en el caso de un enfermo), o llaman bien al mal y mal al bien (en la

18. Cf. I, q.16, a.4, ad.1; cf.q.82, a.4, ad.1. Y esto que ocurre entre las potencias espirituales entre sí también ocurre en relación de éstas con las potencias inferiores: cf. I-II, q.24, a.3, ad.1; q.31, a.5; q.38, a.4, ad.3; q. 59, a.5; III, q.46, a.6.

19. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 10. Cf. III, q.45, a.2.

20. Cf. *De Veritate*, q.26, a.10.

vida práctica) es la disposición subjetiva: la educación, la experiencia, la complejidad corporal, etc. La afirmación presente en el l. III de la *Ética a Nicómaco* “según sea cada uno así le parece el fin” [*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*] significa que los intereses, valores o amores que dominan el afecto de una persona serán los que le harán juzgar como bueno o malo toda realidad conocida, en tanto se relacione o no con esos amores predominantes. “A cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene con ese hábito”.<sup>21</sup>

En su libro *El sentido religioso* Luigi Giussani recuerda el doloroso caso de Louis Pasteur, cuando buena parte de profesores de la Sorbona, científicos miembros de la Academia de Ciencias de París, rechazaron su hallazgo sobre el papel de los microorganismos. Y actuaron así movidos por intereses personales y falta de humildad intelectual. Concluye Giussani:

“En resumen, si una cosa no me interesa no la miro, y si no la miro no la puedo conocer. Para conocerla es necesario que ponga mi atención en ella. Atención quiere decir, conforme a su origen latino, «tender a...». Si algo me interesa, si me impresiona, tenderé hacia ello.”<sup>22</sup>

Para que exista un conocimiento del mejor bien a realizar debe existir conveniencia entre los extremos involucrados, tanto de parte de la cosa en sí como de parte del sujeto que juzga. Volviendo al ejemplo de lo dulce, juzgar sobre lo dulce requiere de algo que tenga esa característica y, junto a ello, de alguien capaz de probar y juzgar en base a su experiencia y paladar. Para que la persona juzgue algo como apetecible y digno de ser saboreado, es necesario que aquello que se le presenta como dulce lo sea para ella en su situación particular. Sólo cuando reconozca ambos elementos (el universal y el particular) se moverá a juzgarla y, eventualmente, a buscarla. Sin esta conveniencia la razón práctica no cumplirá su cometido, que es mover a la persona, por medio de un mandato o imperio<sup>23</sup> a aquello que descubre como verdadero y bueno.

21. II-II, q.59, a.2. Cf. I-II, q.9, a.2.

22. L. GIUSSANI, *El sentido religioso*, Ágape, Bs. As., 2010, 71.

23. Imperar es lo propio de la virtud de la prudencia. Pero para que exista ese mandato la misma persona debe moverse toda ella –y no solo su razón o voluntad– a abrazar el bien reconocido. Caso contrario su movimiento no será totalmente libre, integral, personal sino –en cierto modo– forzado.

### 3.2. “*Gustad y ved qué bueno es el Señor*”

“Nadie ama lo que no conoce”, dice el conocido refrán. Sin embargo, en la vida moral ocurre –de algún modo– al revés. Es decir, es el amor lo que nos lleva a conocer cada vez más el bien. Es lo que enseña santo Tomás en su comentario al salmo 33 en la parte que éste reza “*gustad y ved qué bueno es el Señor*”:

“En cuanto al efecto de la experiencia se ponen dos cosas: una es la certeza del intelecto, la otra es la seguridad del afecto. En cuanto a lo primero dice *y ved*. En las realidades corporales primero se ve y luego se gusta; pero en las espirituales, primero se gusta y después se ve, porque nadie conoce lo que no gusta. Por eso primero dice, *gustad* y luego *y ved*.”<sup>24</sup>

“Nadie conoce lo que no gusta” porque para mover a obrar el bien, la razón depende del movimiento del afecto. Sólo si éste se halla dispuesto con respecto al bien que la razón, en cuanto especulativa, considera verdadero, podrá considerarlo, en cuanto práctica, como un bien para sí. Sin esta conveniencia, no habrá un conocimiento del todo personalizado. De la insuficiencia del conocimiento del bien en abstracto habla santo Tomás a continuación:

“Si algún médico sabe que las carnes suaves se digieren bien y son sanas [ciencia universal], pero ignora cuáles carnes son suaves [conocimiento particular práctico], no podrá sanar a nadie. Pero aquel que conoce que las carnes de ave son suaves y sanas, sí que lo podrá hacer.”<sup>25</sup>

La persona, al conocerse y conocer sus gustos e inclinaciones, conoce también al objeto amado, ya que en cierto modo lo tiene “dentro de sí”, lo posee en su intimidad, en su afecto. Lo amado “coincide” con él y en virtud de esta coincidencia o semejanza él puede reconocerlo rápidamente y juzgarlo. ¿Quién mejor que un san Agustín ha descubierto que el conocimiento de Dios depende, en muy buena medida, del propio conocimiento? “*Deus semper idem, noverim me, noverim Te.*”

El hombre virtuoso reconoce fuera de sí el bien porque antes lo

24. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmo* 33, 9.

25. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 6 n. 11.

ha visto dentro de sí, en sus afectos, que como un espejo logran espejar y reconocer el bien exterior. Similar a lo que ocurre en un lago que refleja la montaña, la cual sólo será bien vista y apreciada en la medida en que las aguas del lago estén quietadas, serenas. Caso contrario no veremos más que un pálido y alejado reflejo de la realidad, cuando no una total distorsión. Nótese que aquí la realidad no cambia (la montaña sigue siendo montaña independientemente del oleaje) pero lo que sí se altera es su percepción o conocimiento.<sup>26</sup>

### *3.3. El juicio sobre el mejor vino*

Cuando la persona buena o virtuosa dice “esto es bueno”, “esto hay que hacerlo”, “vale la pena ejecutar esta acción”, dichos juicios deben ser tenidos en cuenta en razón de su veracidad y rectitud. ¿Y por qué tal persona no se equivoca? Porque quien posee ordenado su afectos o sus pasiones puede ver más nítidamente la verdad moral.

Análogamente a lo que ocurre respecto del juicio acerca del vino. ¿Cómo es calificar un vino? ¿Hay gente que sepa más o tenga más autoridad para juzgar respecto de una bebida? ¿Los criterios de calificación (juicio) son solo objetivos y exteriores, como el color, aroma o el precio de góndola? Evidentemente no; esos criterios son insuficientes y bastante generales. Se necesitan de personas llamadas “jueces” quienes, apoyados en su experiencia y connaturalidad con el buen vino, al degustar uno de buena calidad pueden reconocerlo y juzgarlo en los concursos. Y premiarlo.

Para promover un obrar excelente debemos recurrir a la experiencia interior de la gracia, al instinto personal, a una degustación individual que es perfectiva y completa de la ley escrita o criterios solo exteriores. Así como para conocer la excelencia de un vino debemos consultar a los jueces de los concursos, a los que dedican su vida al arte de juzgar los sabores de los distintos vinos; análogamente, es a los “expertos” respecto de la vida humana considerada como un todo

26. “El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa como es en sí misma. Esto se da por la recta disposición de la facultad aprehensiva, de la misma forma que un espejo en buenas condiciones reproduce las formas de los cuerpos como son, mientras que, si está en malas condiciones, los reproduce deformados” (II-II, q.51, a.3, ad.1).

a quienes debemos escuchar, observar e imitar para poder caminar correctamente por la senda de la felicidad. Estos expertos son los santos, un “lugar teológico”, como enseña Juan Pablo II.<sup>27</sup>

Según lo que acabamos de afirmar, es importante darnos cuenta que en la vida moral el hábito bueno no sólo tiene una función “negativa” en cuanto que lucha y remueve lo que se opone a los fines buenos auténticos sino que también ayuda a ver, a discernir por inclinación de los propios fines. Tiene una función cognoscitiva, además de la estrictamente moral. El virtuoso –o el santo– capta el bien y lo juzga como tal con mayor nitidez debido a su tendencia habitual al bien.<sup>28</sup>

#### 4. Un segundo juicio por inclinación afectiva

En tres breves partes desarrollaremos esta última sección. Tras explicar en qué consiste el juicio *per inclinationis* en la vida teologal o vida sobrenatural nos ocuparemos de la centralidad de los dones del Espíritu Santo en dicho conocimiento, con especial atención en el consejo y la sabiduría. Para luego finalizar con una regla práctica de discernimiento espiritual y moral.

##### 4.1. “El hombre espiritual todo lo juzga” (1 Co 2,15)

El Aquinate cuando explicita el juicio por connaturalidad afectiva o *per modum inclinationis* dice que este, a su vez, se puede dividir en dos, sea que se trate de la virtud adquirida o del hábito infuso por Dios en el alma, por medio de la gracia.

“Tiene, en cambio, recta estimación del fin último quien no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien, y eso es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que en las cosas morales tiene una recta apreciación del fin quien tiene el hábito virtuoso”.<sup>29</sup>

27. Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte*, 6 enero 2001, n.27; en: LA SANTA SEDE [en línea], [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html) [consulta, 16 de julio 2014].

28. Cf. R.-T., CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Tomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1980, 101-102; M. D'AVENIA, *La conoscenza*, 123.

29. II-II, q.8, a.5. Cf. *In de Div. Nom. Exp.*, c.II, lect. IV.

Por la infusión de la gracia Dios dispone el afecto del cristiano divinizándolo de lo cual surge una nueva connaturalidad para juzgar y actuar al modo de Dios. De este juicio recto y verdadero habla san Pablo en 1 Co 2,15 cuando dice que el hombre espiritual todo lo juzga y nadie puede juzgarlo a él.

Existe una distinción hecha por san Pablo entre el hombre animal u hombre natural (u hombre *psyquico*, según algunas traducciones) y el hombre espiritual. Este último, también llamado hombre *pneumático*, es quien tiene la mente iluminada por la fe y el afecto encendido por el amor de caridad. Del primero, en cambio, santo Tomás dice que se trata tanto de aquél que vive sensualmente como también de aquél que vive sólo a partir de una “razón filosófica” desde la cual pretende juzgar las cosas de Dios. Este tal, “juzga de Dios conforme a la fantasía corpórea, o la letra de la ley, o la razón filosófica. (...) Pero no corresponde al sentido del hombre ni a su razón terciar en jurisdicción del Espíritu de Dios”.<sup>30</sup> El hombre *psyquico* o racional procede humanamente, es decir, según las reglas de la razón. Tal proceder ciertamente es más perfecto que el vivir según los sentidos, o según “la carne”, pero sin embargo es una imperfección por lo que, también la razón, deberá ser purificada por la fe y, muy especialmente, por aquellos dones que perfeccionan el hábito de la fe. Así como también debe ser rectificada a fondo la voluntad y las pasiones.

Que el hombre poseedor de las virtudes teologales tenga como regla que regula su conducta una que es superior a la razón quiere decir que, muchas veces, puede él tener conductas que no son fácilmente comprendidas por quien carece de esta regla. Santo Tomás pone el ejemplo de la templanza como virtud adquirida y la templanza infusa: en ambas, dice, el objeto material sobre el que versan es el mismo (bienes deleitables al tacto) pero difieren en cuanto a la especie o formalidad, que es el modo que establece la razón para regular el acto, que en este caso sería el placer concupiscible. Mientras que la regla o razón humana dice que hay que tomar alimentos porque sino el cuerpo se debilita y se entorpece el acto de la razón, por lo que no hacerlo podría ser falta de virtud, la razón o regla de la ley divina, en cambio, dice que muchas veces es necesario, con ayunos y abstinencias, castigar

30. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Ep. Ad Cor.*, c. II, lect. III.

el cuerpo y someterlo a servidumbre (cf. 1 Co. 9,27). Lo mismo dígase de las virtudes sociales.<sup>31</sup>

#### 4.2. Necesidad de los dones

Las virtudes infusas no vienen solas. Dios también envía los dones del Espíritu Santo, que según la Escritura, la tradición de la Iglesia y santo Tomás de Aquino son siete. De ellos habla nuestro autor en la q. 68 de la Ia-IIae y luego en la IIa-IIae, al conectar cada don con cada virtud. En la q.68, en cambio, los aborda de manera general.

Hay una radical limitación en el hombre que le impide un obrar conforme al modo divino, y para cuyo remedio Dios nos otorga los dones. En efecto, nuestros pecados, aunque ya no existan en cuanto a la culpa, sí existen en cuanto a la pena dado que han dejado en nosotros secuelas que coexisten con las virtudes teologales. Tales huellas son definidas por el Aquinate como “necedad”, “torpeza”, “ignorancia”, “dureza de corazón y cosas semejantes”.<sup>32</sup> Dios nos da los dones con la finalidad de remediar estas imperfecciones que no podrían ser removidas por la razón y la voluntad humana, por más que éstas estén ya elevadas por la infusión de la gracia. Así como por medio de las virtudes morales nos disponemos a obrar en conformidad con la *recta ratio* (iluminada o no por la fe) así también por medio de los dones nos disponemos de manera habitual a obrar en conformidad con el Espíritu Santo, como dirigidos directamente por Él.<sup>33</sup> A través de ellos, “el hombre puede secundar bien los instintos divinos”, las mociones, inspiraciones e impulsos que Dios da a cada alma, según su condición.<sup>34</sup>

Que las virtudes sean más excelentes y perfectas subsidiadas por la gracia y los dones del Espíritu Santo quiere decir, por una parte y como acabamos de leer, que éstas reciben el impulso divino, lo que facilita la ejecución del acto; pero también alcanzan excelencia porque el Espíritu Santo ilumina, guía y –algo que es clave para nuestro estudio– ofrece un discernimiento moral más fino y penetrante, por tratarse de

31. Cf. I-II, q.63, a.4; q.64, a.1, ad.3.

32. Cf. I-II, q.68, a.2, ad.3.

33. Cf. I-II, 68, a.3.

34. Cf. I-II, q.68, a.1, ad.1.

un discernimiento divino. En la vida prudencial, de manera especial lo hace disponiendo al creyente por medio del consejo y la sabiduría.

Ante todo el don de consejo. Las virtudes poseen virtudes anexas llamadas partes potenciales, perfectivas de alguna parte esencial de la virtud. En el caso de la prudencia, una de estas partes es la *eubulia* o buen consejo, tan necesario para hacer una buena indagación antes del juicio y del imperio. Quien tiene la *eubulia* recibe consejos y, sobre todo, aconseja rectamente. En un plano sobrenatural, el consejo en cuanto don hace que el hombre se mueva según las sugerencias del Espíritu Santo. De esta manera el creyente empieza a vivir de modo más amical en su relación con Dios; es decir, con una centralidad puesta más en el consejo (lo cual es más propio de las amistades) que en el mandato. Puesto que “Cristo es el más sabio y el más amigo del hombre”,<sup>35</sup> él desea tener con nosotros una relación basada en el consejo, don perfectivo del obrar prudencial.

También (y sobre todo) la connaturalidad afectiva sobrenatural es lograda por mediación del don de sabiduría el que, al tener su causa en la voluntad pero su esencia en la inteligencia,<sup>36</sup> logra conectar con las dos potencias superiores, las cuales darán lugar a un juicio transido por el amor; a un juicio amoroso, a un saber práctico sabroso. Por el amor de caridad la sabiduría en cuanto don permite realizar un juicio porque el amor presente en la voluntad redundante en el intelecto.<sup>37</sup> Es un juicio no solo racional sino un juicio que nace de un padecer, de una afectación interior positiva, como dice Dionisio en referencia al conocer sapiencial de Hieroteo: “*non solum discens, sed et patiens divina*”.<sup>38</sup> Hieroteo juzga porque ha conocido y ha conocido porque ha padecido. Por eso él es docto.<sup>39</sup> Este es el conocimiento y juicio propiamente teológico.

El don de sabiduría es el más elevado de todos. Y el más completivo de todas las potencias humanas. Además dicho juicio conecta directamente al cristiano con las tres Personas divinas. En efecto, al ser intelectual, configura la mente humana a la mente del Hijo o Verbo,

35. I-II, q.108, a.4, s. c.

36. Cf. II-II, q.45, a.2.

37. Recordemos lo dicho más arriba sobre la *redundantia* de las potencias.

38. Cf. II-II, q.45, a.2; q.97, a.2, ad.2; q.162, a.3, ad.1.

39. Cf. I, q.1, a.6, ad.3

pero en cuanto que su causa es el amor conecta también con la persona del Espíritu Santo. Y ambas potencias dependientes del ápice del alma o *Mens*, imagen del Padre en nosotros.<sup>40</sup>

En este don, la misión del Hijo es justamente que el entendimiento humano quede afectado profundamente por el amor de Dios, y juzgue de manera igualmente profunda según las reglas divinas o la “lógica de Dios” con un conocimiento que el Aquinate denomina “vivencial” o “experiencial” [*experimentalem quandam notitiam*]<sup>41</sup> y que, en la práctica, se traduce en gozo y deleite.

#### 4.3. *La necesidad del gusto para obrar bien*

¿Cómo se da cuenta el creyente que su obrar es conforme a la razón y a las reglas divinas? ¿De qué manera puede él saber que vive en conformidad con el fin último, el Dios revelado? ¿A partir de cuál criterio puede la persona juzgar rectamente acerca de su conducta y de la conducta de los demás? ¿Cómo inferir que el obrar es verdadero y no aparente? ¿Podemos conocer la voluntad de Dios para nosotros?

El criterio principal para discernir la presencia sobrenatural de Dios en el alma es una experiencia interior, que por interior, es difícilmente traducible para quien no la ha vivenciado en sí mismo. Una experiencia relacionada con el gusto o dulzura y que, en lo concreto, se relaciona con la paz y el gozo.<sup>42</sup>

Conoce el fin de la vida humana no tanto aquél que lo percibe teóricamente sino aquél que lo gusta, aquél que lo conoce gustándolo, saboreándolo en su interior. Pero, ¿por qué el recurso al sentido del gusto para explicar la experiencia moral?; ¿no hubiera sido mejor echar mano del sentido del tacto o de la vista que, como dice santo Tomás, más se relacionan con el conocimiento humano y la utilidad y que, por ese motivo, garantizan una mayor delectación?<sup>43</sup> La respuesta a esta pregunta la da el mismo Tomás en su comentario al salmo 33 (9).<sup>44</sup> La

40. Cf. I, q.93, a.7.

41. Cf. I, q.43, a.5, ad.2

42. Cf. I-II, q.112, a.5.

43. Cf. I-II, q.31, a.6.

44. Cf. *Sup. Psal.* 33, 9; en: <http://www.corpusthomicum.org/cps31.html>

experiencia del gusto es una experiencia interna al sujeto, a diferencia de la acción de ver o tocar, que es exterior. No conocemos una comida o una bebida hasta que no la degustamos. Y puesto que Dios, por su gracia, habita en nosotros, dentro nuestro según se lee en Jer 14, 9 y sobre todo según el conocido texto de la inhabitación trinitaria de Jn 14, 23, por tal razón el recurso analógico al sentido del gusto es el más acorde para explicar la experiencia del contacto humano con la bondad divina, una experiencia que es principalmente interior. No por nada santo Tomás dice que en la Ley Nueva o evangélica lo principal es la infusión del Espíritu Santo en el corazón del creyente (las virtudes teológicas), es decir, en la interioridad, mientras que lo exterior (leyes escritas, preceptos) son, aunque necesarios en cuanto dispositivos para recibir la gracia o como efectos de ella, secundarios en la Vida Nueva traída por Cristo.<sup>45</sup>

¿Y por qué usar el verbo “saborear” y no el verbo “ver” para explicar la experiencia de la unión con el bien o fin último, siendo que cuando hablamos de la unión más perfecta –la eterna– nos referimos analógicamente a ella recurriendo al acto de ver (visión beatífica)? Si bien es verdad que, en virtud de la primacía del intelecto por sobre la voluntad, a la Patria celestial se la llama “visión beatífica” y no “dulzura beatífica”, no es menos verdadero afirmar que la experiencia de paz, delectación y gozo por parte de la voluntad es concomitante y consiguiente al mismo acto de contemplación. Contemplar eternamente a Dios es *visio* pero es también *fruitio*, fruición: “*gaudium veritatis*”.<sup>46</sup> “No puede haber bienaventuranza sin delectación concomitante” [*non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante*].<sup>47</sup>

Tan importante es la experiencia contemplativa de la consolación o gusto interior al momento de elegir entre los distintos bienes que san Ignacio de Loyola la coloca como condición necesaria en el proceso de discernimiento espiritual y moral.<sup>48</sup>

Digamos para finalizar que la experiencia de la dulzura y la paz divina que el creyente virtuoso experimenta no siempre estará exenta

45. Cf. I-II, q.106, a.1.

46. Cf. I-II, q.3, a.4; q.4, a.2, ad.3.

47. I-II, q.4, a.1; cfr. q.4, a.2.

48. Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 2da. regla de la Primera semana y 2da. regla de la Segunda Semana.

de tristeza y aflicción. En efecto, con mucho realismo el Angélico enseña que, en nuestra condición actual de viadores, muchas veces padecemos en concomitancia con la acción virtuosa. Las causas pueden ser variadas: por hábitos malos contraídos anteriormente,<sup>49</sup> por la dilación en la consecución de la Patria o Cielo (o sea, ausencia del Bien superior), o en razón sea de la complejidad humana, o debido a la posibilidad de caer en pecado leves, o a causa de los pecados del prójimo,<sup>50</sup> o a causa de la lucha por conquistar el bien. En estos casos, la tristeza no solo no es incompatible con la virtud sino que hasta llega a ser causa u origen de la misma.<sup>51</sup> De este modo, el hombre bueno o virtuoso, incluso cuando llora o está triste, se configura con el más contemplativo y bueno de los hombres, Cristo, quien también se entristeció y lloró.

No obstante, el Aquinate aclara que esta compatibilidad entre santidad y tristeza siempre es *accidental*,<sup>52</sup> no esencial al obrar virtuoso, debida al límite de nuestra condición creatural y, sobre todo, terrenal.<sup>53</sup>

GABINO TABOSSI  
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA  
20.03.16 / 20.05.16

49. Cf. I-II, q.65, a.3, ad.2.

50. Cf. I-II, q.59, a.3, ad.1, 3.

51. Cf. I-II, q.35, a.3, ad.1, II-II, q.28, a.1, c., ad.3.

52. “Ninguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación, ni se le une tristeza alguna, a no ser accidentalmente” (I-II, q.35, a.5).

53. Cf. II-II, q.28, a.2.

## El amor de la libertad en la cultura popular. Rafael Tello y su lectura histórico-teológica del cristianismo latinoamericano

### RESUMEN

En el contexto de la celebración de los bicentenarios patrios de los pueblos de Latinoamérica, este artículo trata sobre la interpretación que Rafael Tello realiza de la historia de nuestra evangelización constituyente. Él comprende que allí se ha forjado el *núcleo medular* de la identidad cultural del cristianismo popular, que sintetiza como un *amor de la libertad* y de la dignidad humana que está en su base. Ofrece un acercamiento dinámico a las principales categorías de un autor cuyo pensamiento se halla en su primera etapa de recepción.

*Palabras clave:* Libertad, dignidad humana, proceso histórico, cristianismo y cultura popular, Rafael Tello

### LOVE OF FREEDOM IN POPULAR CULTURE. RAFAEL TELLO AND HIS HISTORICAL-THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE LATIN AMERICAN CHRISTIANITY

#### ABSTRACT

This article, written in occasion of the Latin American bicentennial anniversaries, is concerned with the interpretation by Rafael Tello of the history of our evangelization. According to him, this evangelization constitutes the *kernel* of the Christian identity of popular Christianity, which he summarizes as love of freedom and human dignity. The present work offers a dynamic approach to the main categories of reflection of this author whose thought is in the first step of its reception.

*Keywords:* Freedom, Human Dignity, Historical process, Christianity and popular culture, Rafael Tello

## Introducción

En ocasión del bicentenario de nuestra independencia nacional, nos pareció oportuno ofrecer algunos trazos de la interpretación teológica que de la historia inicial de nuestro continente latinoamericano realiza Rafael Tello.<sup>1</sup> Conocido por su animación de iniciativas pastorales concretas, el padre Tello ha reflexionado sobre la común solidaridad de Argentina con la ‘patria grande’ desde los tiempos en que integraba el equipo de peritos de la COEPAL.<sup>2</sup> Buscando siempre los caminos de una pastoral popular, y el reconocimiento de la identidad peculiar de nuestro pueblo cristiano, desarrolló una sólida fundamentación doctrinal que se encuentra en su primera etapa de recepción académica. En su lectura de la historia de la evangelización constituyente de América Latina, Tello comprende que se ha forjado el *núcleo medular* de la identidad cultural del cristianismo popular, que él sintetiza como un *amor de la libertad* y de la dignidad humana que está en su base.

### 1. La ubicación del cristianismo popular en la historia

Corriendo el año 1992, a cinco siglos del comienzo de la evangelización en América, Rafael Tello va entregando en sus clases semanales con sacerdotes interesados en una pastoral popular, el material que constituye el texto fuente del tema de este artículo.<sup>3</sup> Allí comienza por *ubicar* en el proceso más amplio de la larga historia del cristianis-

1. Rafael Adolfo Tello nació en La Plata el 7 de agosto de 1917. Estudió leyes y se recibió de abogado en 1944. Entró al Seminario Metropolitano de Buenos Aires en 1945 y se ordenó sacerdote en 1950. En 1958 fue nombrado Director de Estudios y profesor del Filosofado en el Seminario Mayor de Villa Devoto, cuando el clero diocesano reemplazó a los jesuitas en su conducción, siendo rector Eduardo Pironio y Director de Teología, Lucio Gera. Tres obras de reciente elaboración pueden completarnos la presentación de su figura: E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; G. RIVERO, COMP, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013 ; G. RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Bs. As., Agape-Patria Grande-Saracho, 2015.

2. R. TELLO, Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 30 de marzo de 1969”, *Ediciones Volveré* Fascículo 5 (2015) 1-31 [En línea] <<http://bit.ly/1TUIUID>> [Consulta 16-VII-2015], 19: “La Argentina se siente parte de Latinoamérica, y es solidaria con todo el proceso de transformación y de liberación de Latinoamérica”. Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, UCC, 2005, 84.

3. Cf. R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Bs.

mo, el surgimiento de ‘este fenómeno de América Latina que es el catolicismo popular’.<sup>4</sup> En su introducción él mismo nos explica su metodología:

“El cristianismo popular es un modo peculiar de vivir la vida cristiana, que se da en nuestro pueblo. De allí que sea necesario tratar: \* Del cristianismo popular como realidad evangélica. \* De él con su sujeto propio, el pueblo, que es realidad temporal. El método para lo primero deberá ser *principalmente teológico*, pero no exclusivamente tal, pues como se da en el transcurso del tiempo, tiene también una dimensión histórica que debe ser considerada. El método para lo segundo deberá ser *predominantemente histórico* y sociológico, pero no exclusivamente por que *la realidad que lo cualifica es teológica*”.<sup>5</sup>

Tello considera el catolicismo popular como una legítima diversificación histórica y cultural del cristianismo universal y por eso comienza su estudio ubicándolo en las coordenadas del tiempo en que se produce su hecho inicial:

“Podemos trazar las líneas esenciales del movimiento histórico de este modo: al tiempo que iba muriendo la Edad Media, en ambos mundos, en Europa nacía la modernidad, y en América *la Providencia* suscitaba un movimiento nuevo y distinto, que no prolongaba aquí el espíritu verticalista de la Edad Media, ni dependía en modo alguno de la modernidad, sino más bien era contrario a ella”.<sup>6</sup>

Al aplicarse a la consideración de la historia como teólogo, reconoce que se adentra en un camino huellado por la Providencia y procura entonces reconocer la continuidad de esos pasos en la vida presente. La hermenéutica del pasado está en función del presente de esa vida cristiana: “*en este tiempo se forma el cristianismo de nuestro pueblo*”.<sup>7</sup>

As., Agape - Fundación Saracho, 2016. [De próxima aparición editorial. Citamos según parágrafos] Este texto se fue entregando semanalmente entre el 23 de abril de 1992 y el 17 de diciembre del mismo año. Sobre el origen de la escuelita de los sacerdotes con Tello, cf. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 98.

4. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 1. A ello dedica la primera sección de esta obra, que está constituida por 72 parágrafos.

5. *Ibid.* Introd. Subrayado nuestro.

6. *Ibid.* n° 9.

7. *Ibid.* n° 8. Ricoeur dice que el arte del historiador nace como hermenéutica y continúa como comprensión, es decir, como una interpretación de los signos de la historia. Cf. C. M. GALLI, “La teología pastoral de Evangelii gaudium en el proyecto misionero de Francisco”, *Teología* 114 (2014) 23-59, 26 (nota 2).

El espíritu tardo-medioeval con el que viene el Imperio español a América a comienzos del s. XVI es contemporáneo con el paralelo surgimiento de otros procesos de algún modo “libertarios”.<sup>8</sup> Distingue estos procesos históricos en dos grupos que considera radicalmente diversos: los vinculados a la modernidad europea, y los que producen en América Latina el nacimiento del cristianismo popular. Ambos tienen en común la oposición a las formas medievales, pero el que se da en nuestras tierras diverge profundamente también de las formas ilustradas y modernas.

Los diversos procesos culturales y políticos vinculados a la modernidad europea – renacimiento, barroco, ilustración, absolutismo, despotismo, secularismo, etc.– son pensados por Tello en sus características *comunes*, considerando que todos ellos se encuentran ligados también a un *hecho inicial* de gran configuración histórica: el surgimiento de la burguesía.<sup>9</sup>

“En el Renacimiento italiano, sobre todo en el ‘cuatrocientos’ se forma la burguesía, en ruptura con el autoritarismo y la jerarquización medieval, apoyados en su ‘virtú’ voluntarística y en la razón, mediante las cuales logra, en abundancia, riquezas de este mundo, en especial dinero (y consecuentemente poder); por ella el hombre, mediante su voluntad y su razón, busca hacer el mundo ‘como una obra de arte’ (racional) para instalarse en él (secularismo). Toda la modernidad andará en definitiva por estos carriles (aun cuando profese el calvinismo o el luteranismo): iniciativa racional, construcción del mundo, vida secularizada, en este mundo. Con el enriquecimiento, esa burguesía se hizo cortesana o tomó espíritu cortesano pero sin perder esencialmente su característica «racionalidad»”.<sup>10</sup>

Para referirse a este complejo proceso histórico Tello utilizará habitualmente en sus escritos la expresión “cultura moderna”<sup>11</sup> para diferenciarla de la surgida en Latinoamérica gracias al cristianismo, y

8. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 3.

9. Para un estudio del surgimiento de la burguesía puede ayudar el estudio de la prestigiosa medievalista francesa citada a menudo por Tello: Cf. R. PÉROUD, *Los orígenes de la burguesía*, Bs. As., Los libros del Mirasol, 1962.

10. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 4-5.

11. Son numerosas las páginas dedicadas por Tello –sobre todo en la última década de su vida– al estudio del proceso histórico de la cultura moderna así comprendida: Cf. R. TELLO, “Evangélicación y cultura”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 205-252, 214; R. TELLO, “La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2014, 253-314, 253; R. TELLO, “Cul-

que llama “cultura popular”. Es importante advertir aquí que considere ambas realidades históricas de manera dinámica y procesual, y no como cosas fijas y estáticas de las que podamos hablar sólo en abstracto. La imagen del *proceso* es fundamental en la concepción histórica de nuestro autor:

“Por eso, cuando el absolutismo se afirma y comienza la construcción de los grandes estados modernos, la burguesía en Inglaterra y el filosofismo o ilustración en el continente –que retoma los propósitos de la burguesía renacentista–, adquieren una posición de avanzada. (...) La incipiente modernidad valora este mundo y las cosas de este mundo y a obtenerlas y construirlo dedica la razón “inmanente” al mundo. En el catolicismo se responde con una razón “trascendente” que ordena todo a Dios multiplicando las disposiciones para ello y, frente a las actitudes mundanas, secularistas, asume todas las creaturas y su riqueza para ponerlas al servicio, culto y manifestación de la excelencia de Dios. Es lo barroco. *En este tiempo se forma el cristianismo de nuestro pueblo*”.<sup>12</sup>

Para una ubicación histórica del cristianismo popular, Tello cree que es fundamental dejar claramente establecida su profunda diversificación con el proceso de la cultura moderna:

“Esta diferencia con la modernidad parece *lo principal del proceso histórico iniciado en los siglos XV y XVI*, pues tanto el espíritu medieval como el barroco se van debilitando paulatinamente y pierden en gran medida –aunque parece que aún no del todo– su importancia; en cambio la cultura, el espíritu popular, se mantiene firme, y en algunos aspectos crece; lo mismo la modernidad crece muy fuertemente en todo sentido y se extiende al universo entero”.<sup>13</sup>

Pero junto con esto, también considera la importancia de distin-

tura ilustrada y cultura popular”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 146-177. R. TELLO, *Cristianismo popular y cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Cuadernillo complementario n° 2. Sobre cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Anexo 4. La modernidad. Cultura moderna*, inédito, 1998. Son abundantes las fuentes citadas por Tello en la comprensión del proceso histórico moderno estos textos. Mencionamos solo algunos: J. H. RANDALL, *La formación del pensamiento moderno: historia intelectual de nuestra época*, Bs. As., Nova, 1952; F. VALJAVEC, *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, 1964; P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza Editorial, 1988; PERNOD, *Los orígenes de la burguesía*; A. VON MARTIN, *Sociología del renacimiento*, Fondo de cultura económica, 1974; G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, 1977; J. HUIZINGA, *El concepto de la historia*, Fondo de Cultura Económica, 1977; J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza editorial, 1978.

12. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 6-7.

13. *Ibid.* n° 13. Subrayado nuestro.

guir el camino del cristianismo latinoamericano del proceso de formación de la *doctrina católica moderna*,<sup>14</sup> y que en adelante designará como propia y característica de la «cultura eclesial»:

“Esta doctrina es católica, sólidamente ortodoxa, pero con ella, *en su espíritu y en su formulación*, se busca lograr un acercamiento a los planteos modernos, de modo de lograr un diálogo con la modernidad y dar bases para que continúe un desarrollo recto y moderno, es decir que se inscriba en la realidad de la modernidad. Por ello esta doctrina tendrá asimismo un marcado tono ‘racional’”.<sup>15</sup>

Imposible sintetizar en un artículo como éste las muchas razones históricas que aduce nuestro autor para explicar la consolidación de esta “cultura eclesial moderna”,<sup>16</sup> a la que dedica más de 50 párrafos sólo en este texto. Sí nos importa subrayar que ella no se identifica sin más con el cristianismo, ni agota todas las posibilidades históricas de la vida cristiana. Tello insiste en que hay que recordar siempre que el cristianismo no es una doctrina, ni tampoco se expresa en una sola doctrina, sino que el cristianismo es una *vida*, –la gracia del Espíritu Santo la cual es dada por la fe en Cristo–, vida infundida en el corazón del hombre y dirigida por el Espíritu.<sup>17</sup> En todo caso, la doctrina católica moderna es el producto de una de sus diversificaciones. El cristianismo popular, en cambio, es el resultado de un proceso legítimamente diverso y Tello se dedica a reconocerlo y fundamentarlo. Para hacer esto último, procura evitar la *doctrina eclesial modernizada*<sup>18</sup> y recurre frecuentemente a la autoridad teológica de Santo Tomás de Aquino.

La categoría proceso histórico, como un fruto maduro del Vaticano II, resultó central en su recepción Latinoamericana y Argentina, especialmente para la renovación pastoral de la Iglesia.<sup>19</sup> Esta motiva-

14. Cf. *Ibid.* n° 25. Además de la sinopsis introductoria, la llama así en los n° 23. 31. 42. 65 y 72.

15. Cf. *Ibid.* n° 26. Subrayado nuestro.

16. Así la denomina en cinco oportunidades. Cf. *Ibid.* n° 14. 31. 36. 37. 39.

17. Cf. *Ibid.*, n° 382. Donde cita *STh* I-II, q. 106, a. 1. A la comprensión tellana de la vida cristiana desde la teología de la ley nueva o evangélica de Santo Tomás se orienta la actual redacción de nuestro trabajo de tesis doctoral.

18. No por la verdad de su contenido –sólidamente ortodoxa y católica– sino sólo por el modo como ella se presenta, “de acuerdo al espíritu e intencionalidad concreta con que es formulada”. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 27.

19. Cf. J. C. SCANNONE, “La recepción del método de «Gaudium et Spes» en América Latina”, *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo (1995) 19-49.

ción fuertemente pastoral es la que mueve a Tello en su teología: conocer los caminos de Dios para el pueblo de Latinoamérica y ayudar a la Iglesia a ser fiel a esos designios divinos.<sup>20</sup> Es frecuente su preocupación de que el proceso histórico latinoamericano no sea rectamente comprendido por la Iglesia jerárquica y visible:

“Frente a lo popular latinoamericano [la Iglesia] reacciona de modo ambiguo: reconoce la cultura popular, parece no percibir toda la hondura del planteo del problema, pero influenciada por la fuerza y los logros de la modernidad –y allí la ambigüedad es mucho menor– *externamente* parece creer que ella es imparable y da normas para en función de ella proyectar la acción pastoral; *internamente* acomoda su cultura a los valores de la modernidad, en lo posible hacerlo, y procura transmitir esa ‘cultura eclesial modernizada’ a los pueblos que tienen desde su origen otra –tal vez providencial– muy diferente, sin percibir suficientemente que con ello ataca un punto neurálgico del pueblo al que ella quiere ayudar”.<sup>21</sup>

El párrafo precedente es sólo una muestra de la interpretación de la historia de nuestro autor, que aunque funda a menudo su visión teológico-histórica en la recepción del magisterio de Juan Pablo II y Puebla,<sup>22</sup> ofrece su propia perspectiva del proceso del cristianismo latinoamericano, difiriendo por ende también en sus consecuencias prácticas. Él mismo sintetiza al final de esta sección la ubicación histórica del catolicismo popular y su cultura:

“Para terminar podemos sintetizar el pensamiento largamente desarrollado diciendo que: Hacia el final de la Edad Media nace en Europa la modernidad secularista y en América un pueblo nuevo, cristiano, de espíritu contrario. La Iglesia europea desarrolla una doctrina y cultura cristiana pero moderna y modernizante con la que intenta oponerse a la moderna secularista que se extiende ya hacia América. Por

20. Cf. E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012, 44; Cf. O. ALBADO, “Fe, cristianismo y humildad: núcleos teológicos de la pastoral popular del padre Rafael Tello”, *Teología* 107 (2012) 61-67, 61.

21. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 14. Cf. Puebla 420s, 460, 466. Tello nota que muchos textos magisteriales (expuestos frecuentemente en un contexto modernizante) pueden ser vistos e iluminados desde nuestra realidad popular, lo que les da un nuevo sentido. Cf. *Ibid.* n° 67.

22. Es imposible referir en un artículo como este la permanente recepción que Tello realiza de los documentos del magisterio pontificio y latinoamericano desde el Concilio hasta el final de sus días. En cuanto al tema aquí tratado aparece muchas veces citado JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, [En línea] <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984.html> [consulta 29/II/2016].

lo cual la Iglesia –siguiendo tal vez el estilo europeo– trata de traer y dar a América esa misma doctrina y cultura que ella ha elaborado en Europa. Pero el pueblo americano, y cristiano, contrario a todo espíritu de modernidad, las rechaza. Pero la Iglesia insiste en imponerla, no advirtiendo ni el valor de la popular ni que con ello está atacando y debilitando al nuevo pueblo cristiano ni que éste, por otros caminos, también se opone a la modernidad secularista”.<sup>23</sup>

## 2. *El hecho inicial del cristianismo popular y su movimiento histórico*

Ubicado históricamente “ese hecho nuevo y providencial que es la adopción del cristianismo por los indoamericanos”, a continuación Tello considera “el hecho mismo, si se dio y cómo se dio”.<sup>24</sup> Abordará el tema en tres partes siguiendo un triple movimiento argumentativo, de acuerdo a la siguiente metodología: hechos históricos, significado teológico y fundamentación doctrinal. “Al hablar del hecho que da origen al cristianismo popular, vemos primero cómo se presenta, luego hablamos de cuál es su sentido y luego tratamos de explicar racionalmente porqué el cristianismo popular, así formado, es auténticamente evangélico y válido”.<sup>25</sup>

En este artículo nos ceñimos solamente al *hecho inicial* del cristianismo popular que Tello considera verdaderamente configurador de su cultura popular y de su núcleo identitario. Nuestro teólogo vislumbra que es aquí donde nacen los cauces y las características de la primera evangelización, aunque ella se prolongue durante todo el tiempo de la Colonia.<sup>26</sup> El nacimiento del cristianismo popular y la *conformación medular de su cultura* supone la conquista y dominación por España de nuestras tierras, con dos aspectos bien característicos e importantes de precisar: -1- la recepción generalizada del bautismo y -2- la toma de distancia con los españoles y con su modo de vida.

23. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 72.

24. *Ibid.* 73.

25. *Ibid.* 75.

26. Cf. R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015, 62. Consideramos con nuestro autor, que tiene una importancia fundamental el principio de dicha evangelización, que puede ubicarse en los siglos XVI y XVII. Muchos elementos de la historia de la primera evangelización son orgánicamente tratados en la homilía recién citada de Juan Pablo II [nota 22]. Allí el Santo Padre llama a una *Nueva Evangelización*, tema que será central en la recepción de Tello, que considera esta continuidad con la primera evangelización cómo el elemento formal o específico de la *nueva evangelización*. Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Ágape, 2008, 90.

## 2.1 Recepción generalizada del bautismo

La recepción generalizada del bautismo por los indios de las culturas superiores del continente, es un hecho ya establecido que no puede ser negado históricamente.<sup>27</sup> La documentación existente sobre la evangelización continental de la América nuclear entre 1523 y 1573 es bien abundante.<sup>28</sup> En esta segunda etapa –marcada por hechos importantísimos como el acontecimiento Guadalupano y el arribo de los doce apóstoles franciscanos–,<sup>29</sup> la respuesta cristiana del indio se nos presenta como multitudinaria y tiene lugar un proceso de afluencia masiva de los indígenas al bautismo. Se ha hecho clásico este célebre texto de Fray Toribio de Benavente que –afirma Borobio– fue un testigo privilegiado de la praxis y celebración del bautismo de los indios en el siglo XVI:

“Venían de esta manera muy muchos, ya no como solían en solo domingos o fiestas (...) más cada día, niños y adultos, sanos y enfermos, no sólo de los pueblos y provincias a do residían los frailes, más también de todas las comarcas. Y cuando iban visitando en las iglesias (...) se iba mucha gente a baptizar. Y de las estancias y casas salían otros muchos e iban en seguimiento de los frailes con los niños y los enfermos a cuestras, y entre ellos viejos de crépitos. Otros cojos y ciegos y muchos iban arrastrando (...) Eran tantos los que en aquellos tiempos venían al bautismo, que a los ministros que bautizaban muchas veces les acontecía no poder alzar el brazo con que ejercitaban aquél ministerio. Y aunque mudaban los brazos, ambos se les cansaban, porque un solo sacerdote acaecía baptizar en un día cuatro, cinco y seis mil adultos y niños”.<sup>30</sup>

27. Numerosas fuentes antiguas y recientes lo atestiguan Cf. F. T. D. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1979; P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, 595. P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960, 463; D. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, *Phase* 185 (1991) 359-387. 365;

28. Cf. J. I. SARANYANA - C. J. ALEJOS-GRAU, *Historia de la teología latinoamericana: pt. Siglos XVI y XVII*, Eunate, 1996; J. I. SARANYANA, *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)*, Ediciones Eunate, 1993. L. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, 1959; R. D. GARCÍA, “La “primera evangelización” y sus lecturas: desafíos a la “nueva evangelización””, *Teología* 56 (1990) 111-152; BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 595. J. G. DURÁN, “La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales”, *Teología* 55 (1990) 33-72, 47. El Papa JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, II.1. El Papa menciona más de 100 obras de bibliografía indígena que aún se conservan. *Ibid* II.4.

29. Cf. F. GONZALEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, *Communio* VI/92 (1992) 490-512, 491.

30. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, n° 202.; Cf. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 386.

El hecho del bautismo masivo de los indios, divide a los hombres de Iglesia en dos posturas distintas: los franciscanos son más benignos al conceder el bautismo, exigen menos preparación, son más favorables a simplificar el rito, y tienen por objetivo bautizar los más, dejando para un momento posterior la profundización en la fe. Se fundan en motivos de necesidad pastoral, humanidad, caridad y misericordia con gentes sencillas. Los dominicos y agustinos, en cambio, son más cautos a conceder el bautismo, exigen una mayor preparación, incluso catecumenal.

“El conflicto llegó a crear una gran división, por lo que fue necesario convocar una reunión o concilio (1536) pero en ella no se logró unidad de criterios, por lo que el obispo Juan de Zumárraga envió dos representantes suyos de Europa. Se consultó con el Papa y con los teólogos de la universidad de Salamanca. La bula “*Altitudo divini consilii*” después de confesar la fe en su acción misericordiosa y las ‘*secretas disposiciones de Dios*’ que nos salva por su gracia, lo primero que hace es invocar el principio pastoral de adaptación y misericordia; luego se refiere al rito del bautismo”.<sup>31</sup>

De todos modos, el número de bautismos fue realmente muy elevado.<sup>32</sup> Con una praxis acorde a la respuesta Papal, hacia 1540 no quedaban indios adultos sin bautizar en el centro de Nueva España “a lo menos en lo público que se sepa”,<sup>33</sup> y treinta años después la obra se había completado en toda la región. En el Perú tenía más vigencia una pastoral catecumenal acorde con la respuesta de los teólogos salmantinos.<sup>34</sup> Con todo eso, hacia 1565 Vaca de Castro afirmaba que casi todos los indios del reino estaban bautizados y hacia 1580 el Virrey Toledo se preocupó particularmente del asunto, de modo que a su juicio no quedó en el Perú indio sujeto a España que permaneciera sin bautizarse.<sup>35</sup>

La discusión teológica tiene su fundamento en la distinta percep-

31. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 81s.

32. Cf. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 463.

33. Cf. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 367s.

34. Francisco de Vitoria estudia el tema en comisión de teólogos. La respuesta es que aquellos bárbaros infieles antes de ser bautizados han de ser suficientemente instruidos, no sólo en la fe sino también en las costumbres cristianas, por lo menos en cuanto es necesario para la salvación. Ha de ser verosímil que ellos no sólo saben repetir sino también que entienden lo que reciben y que ellos quieren vivir y perseverar en la fe y la religión cristiana. En la fundamentación además de los textos escolásticos, se remiten a la tradición de la Iglesia primitiva, donde encuentran el catecumenado. Para el texto de la respuesta de los teólogos de Salamanca Cf. D. BOROBIO, “Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América”, (1986) 190s.

35. Cf. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 464.

ción de la realidad de las gentes de este continente. Los franciscanos, en su contacto directo con ellos percibieron en su actitud vital un deseo profundo y verdadero que superaba cualquier barrera que se le pudiese poner para recibir el bautismo pues “manifestaban tanta fe y sacrificio”.<sup>36</sup> Toribio de Benavente, uno de los doce apóstoles franciscanos, justificaba una acción misericordiosa para que fuesen cristianos, y percibe el valor que para ellos significa: «Después de bautizados es cosa de ver la alegría y regocijo que llevan con sus hijuelos a cuestras, que parece que no caben en sí de placer». <sup>37</sup> El mismo fraile apodado *Motolinía* –el pobrecito– por la connaturalidad que logró con los nativos indios, deja sentado algunos principios teológicos-pastorales por los cuales el bautismo no debe ser negado a estos hombres y que están en plena concordancia con la exigencia de la bula papal. Ante todo, subraya el hecho cierto de que estos indios por ser pobres son los preferidos de Dios y a ellos no se les debe negar los bienes que él les ha prometido,

“pues es suyo el reino de Dios, porque apenas alcanzan una estera rota en que dormir, ni una buena manta que traer cubierta, y la pobre casa que habitan rota y abierta al sereno de Dios; y ellos simples y sin ningún mal, ni codiciosos de intereses, tienen gran cuidado de aprender lo que les enseñan, y más en lo que toca a la fe y saben y entienden muchos de ellos cómo se tienen de salvar e irse a bautizar dos y tres jornadas”.<sup>38</sup>

En segundo lugar, se destaca la importancia del conocimiento afectivo y la consideración de sus propios modos y estilos. Propone Motolinía no olvidar la timidez y el carácter sumiso de estos hombres, que en muchas ocasiones puede ser confundido con ignorancia o desinterés. Por eso es fundamental “el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida”.<sup>39</sup> Con compasivo realismo aconseja el fraile que a ellos no “los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir; pues a estos tales no se les debe negar lo que quieren”.<sup>40</sup> Mucho antes que la comprensión del tema de la incultura-

36. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 372.

37. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, n° 215.

38. *Ibid.*, n° 213.

39. *Ibid.*, n° 213.

40. *Ibid.*, n° 213.

ción aparezca, los frailes insisten en la necesidad de tener presente las diferencias entre españoles e indios y de adaptarse a ellos para transmitirles la fe: «la lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente».<sup>41</sup> Un conocimiento nacido de la cercanía y convivencia con los naturales de estas tierras,<sup>42</sup> cosa de la que carecían otros misioneros que sentían “fastidio por su desnudez y olor de pobres”.<sup>43</sup> No parece justo considerar todo el esfuerzo misional llevado a cabo en América latina como un mero trasplante de formas religiosas europeas. “No fue por ello difícil a los primeros misioneros franciscanos inculturarse en aquel mundo. Más aún, tratándose de misioneros que amaron entrañablemente a los indios, aprendieron su lengua y sus costumbres, y con profundo espíritu evangélico les enseñaron la doctrina cristiana”.<sup>44</sup>

En la siempre compleja interpretación de la historia, Tello no deja de lado la Providencia divina, y su misteriosa decisión de hacer de América Latina, la tierra de la nueva visitación:

“Es necesario discernir y tener en cuenta varios aspectos: *Uno* relativo a lo que parece ser un camino providencial de Dios: *una manifestación sobrenatural o tomada como tal especialmente de la Santísima Virgen María* –lo que se realiza numerosas veces– de algún modo vinculadas a los españoles, pero que atrae y convierte a los indios (...) *Otra* de las cosas que hay que saber percibir para comprender esa curiosa simbiosis histórica entre conquista y cristianización, es el respeto y la intensa y extraña relación que la fe católica y las figuras de Cristo y de la Virgen, ejercen sobre la población autóctona. ¿Cómo puede ella producirse siendo tan distante y hasta opuesta a las costumbres, modos y culturas indígenas? No parece haber explicación natural satisfactoria y suficiente. ¿Y cómo puede producirse a través de una Iglesia que responde a valoraciones, criterios, formulaciones y modalidades tan distintas de los indios originales? Aquí sí hay una respuesta: *por el amor con que procedieron los hombres de*

41. *Ibid.*, 213. Sobre la importancia del aprendizaje de la lengua Cf. DURÁN, “La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales”, 45.

42. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 573. “Los evangelizadores americanos fueron siempre conscientes, y así lo consignan ellos mismos de una manera expresa, de que los indígenas no les escucharían ni prestarían ninguna fe a sus palabras si primero no les cobraban afecto”.

43. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 372. Muchos testimonios de la época están en la misma dirección, aunque ya no podamos extendernos en ello.

44. Cf. GONZALEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, 495.

*Iglesia*, que en definitiva predominó sobre otras motivaciones que también existieron, y en gran cantidad; pero esta respuesta no es tampoco suficiente por sí sola. *En último término hay que reconocer el poder de la sabiduría de Dios que con su gracia alcanza todo fuertemente y suavemente y quiso dar a los indios esa atracción*”.<sup>45</sup>

Respecto al *sentido* del fenómeno de la recepción masiva del bautismo, ordena también perspectivas diferentes de comprenderlo y deja a la intervención de Dios la última palabra:

“A este resultado tan exitoso parecerían haber contribuido diversas causas naturales: la inclinación de los indios a una religión de misericordia y amor; ciertas analogías de la religión cristiana con la que algunos practicaban; algunos vaticinios y presagios que anunciaban la llegada y el triunfo de los españoles y su religión; posteriormente el interés de los indios por acomodarse entre los españoles dominadores. Acerca de todas ellas se puede discutir largamente con razones e indicios históricos pero *si el hecho generalizado de la aceptación de la fe es sobrenatural, todas estas causas providenciales, -sobre las cuales se puede discutir largamente-, no pueden tener más que un efecto dispositivo, no pueden ser causas principales*”.<sup>46</sup>

La *interpretación teológica* que sobre estos hechos nuestro autor lleva adelante va a destacar la íntima relación que se dio en la primera evangelización entre el indio pobre, la recepción masiva del bautismo y la presencia de la Virgen para la conformación del cristianismo popular. Tello sostiene que el primer núcleo del pueblo latinoamericano es el constituido por los indios vencidos, diezmados, empobrecidos, sometidos, el cual entra a formar parte del nuevo orden social que trajeron los españoles a partir del bautismo:

“La *única nueva y verdadera* riqueza que adquieren posterior al Descubrimiento *es el Bautismo*, con el que de hecho entran a formar parte, aunque fuere en el último escalón, del nuevo orden que se establece. Y es a partir del bautismo y las nuevas concepciones y actitudes que de él derivan, que comienza a

45. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 226s. Subrayado nuestro. A lo largo del texto presenta abundantes ejemplos, comenzando por Guadalupe (1531), La Virgen de la Descensión, en Cuzco (1536), Coromoto (1651) y en Argentina refiere a las célebres Itatí (1615), Del Valle (1618), Luján (1630); Cf. E. C. BIANCHI, “América Latina, tierra de la Virgen”, *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48. Cf. JUAN PABLO II, Homilía en Santo Domingo. Misa para la evangelización de los pueblos, 11/X/1984, 4.

46. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 88. Subrayado nuestro.

elaborarse una nueva cultura que modelará, y a su vez, será modelada por ese nuevo pueblo pobre que nace”.<sup>47</sup>

La práctica masiva del bautismo impidió que los indios quedaran marginados del nuevo ordenamiento traído por los conquistadores. En la misma línea, un pensamiento del escritor mexicano Octavio Paz así lo expresa:

“Por la fe católica los indios, en situación de orfandad... encuentran un lugar en el mundo. Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra (...) la fe católica significa encontrar un lugar en el cosmos”.<sup>48</sup>

Difícilmente podemos imaginar la completa destrucción del mundo simbólico que experimentan los naturales de estas tierras una vez vencidos y dominados. En coincidencia con el escritor mexicano, Tello afirma que será el catolicismo el que justifique su presencia en la tierra, alimente sus esperanzas y ofrezca sentido a su vida y su muerte.<sup>49</sup> Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos ¿el catolicismo hispano será asumido por los indios y mestizos de América? ¿Qué cristianismo surgirá de semejante convulsión histórica? Nuestro teólogo afirma que una respuesta apresurada a estas preguntas no es posible ni conveniente darla, más aún cuando sobre este hecho inicial encontramos juicios contradictorios –laudatorios y denigratorios– de autoridades, misioneros y escritores de aquel tiempo y también del nuestro.<sup>50</sup> A esto se añade la aparición indiscutible de un rebrote del culto idolátrico, no sólo en México sino también en Perú.<sup>51</sup> ¿Podemos afirmar el carácter sobrenatural de tal hecho? Estas preguntas, que hacen al *sentido* de los

47. TELLO, “Algo más acerca del pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 17. Subrayado nuestro.

48. O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, 92.

49. Cf. *Ibíd.* 92. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 70. 73.

50. Es mucho lo que se ha escrito en torno al quinto centenario de la evangelización de América. Para una aproximación a las distintas lecturas cf. GARCÍA, “La “primera evangelización” y sus lecturas: desafíos a la “nueva evangelización””; GONZALEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, cuyo sugestivo subtítulo “Ni «leyenda negra» ni «leyenda rosa» sino un parto doloroso”, representa bien la posición de Rafael Tello. Él decía que en el quinto centenario la Iglesia “celebra la evangelización de muchedumbres del género humano, celebra el nacimiento mediante la fe y el bautismo de un pueblo nuevo –con lo que se pone más allá del hispanismo o del indigenismo–”. Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 262. Subrayado nuestro.

51. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 89s.

acontecimientos históricos, Tello cree que pueden responderse desde la toma de distancia del pueblo nuevo con los españoles y con su modo de vida que da nacimiento al ‘proceso de diferenciación’ de la cultura popular, al que nos dedicamos a continuación.

## 2.2 *Toma de distancia con los españoles y su modo de vida. Encomiendas y reducciones.*

La Corona española –y luego la portuguesa– recibe del Papa Alejandro VI el derecho a colonizar las tierras recientemente descubiertas con el encargo de promover la conversión a la fe cristiana de todos sus habitantes y enviar evangelizadores.<sup>52</sup> Tello subraya dos características particulares de esta situación:

“La Iglesia, pues, por decisión del Sumo Pontífice, queda como instrumento de la Corona para obtener un objetivo superior: la conversión de los indios al catolicismo. En cuanto es instrumento debe actuar sujeta a la Corona, a la conquista y colonización, pero por razón de su objetivo debería subordinarlo todo a él –esto hace su posición muy difícil–. La Corona tiene que lograr someter o formar *pueblos* que la reconozcan; la Iglesia en su actividad misionera propia, tal como la entendemos hoy, tendería a plantar iglesias, es decir a fundar *comunidades eclesiales*. Pero no es esto lo que ocurre en la primera evangelización de América: la iglesia colabora con *la formación de pueblos* –institución temporal– que sean cristianos –realidad sobrenatural–. Y para que verdaderamente lo sean el camino es que sean sometidos a la Corona. En resumen, la acción de la Iglesia va dirigida a formar pueblos cristianos, no comunidades eclesiales. Este es un *hecho lleno de consecuencias futuras*”.<sup>53</sup>

El bautismo masivo de los indios, simultáneamente que les infundía la fe, los convertía en súbditos de la Corona, en hijos de Dios y miembros de un reino temporal, aunque en lo más bajo del cuerpo social.<sup>54</sup> ¿Cómo será allí su integración? Sin duda, dolorosa y difícil:

52. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, “La donación pontificia de las Indias”, en: BORGES PEDRO, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, 33-45, 33; D. BOROBIO, “Evangelización en América durante el siglo XVI”, *Phase XXXII* (1992) 273-294, 276.

53. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 91. Argumento clave para la concepción que el autor tiene del “pueblo temporal autónomo y cristiano”. Cf. R. TELLO, “Anexo XVIII. El pueblo cristiano”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014, 9-99, 28.

54. Cf. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 36.

“La Corona y las autoridades coloniales se encontrarán siempre a lo largo de los siglos, con un problema que provocará fuertes tensiones: el indio ¿debe servir a los colonos, debe contribuir para la Corona, debe ser formado para una vida ‘política’, civilizada? Las tres cosas parecían obvias y se querían afirmar simultáneamente, pero las distintas ‘medidas’ de cada una producían serios desgarramientos internos”.<sup>55</sup>

La formación del indio para una vida política civilizada concertó un gran protagonismo de eclesiásticos y misioneros, muchas veces enfrentados con el maltrato y la crueldad de los conquistadores. Esto nace de un innegable afán de riquezas de muchos de ellos: “un eclesiástico que decía a Francisco Pizarro que sobre todo había que hacerle conocer a los indios a Dios y la fe, Pizarro contestó: “No he venido por tales razones. Yo he venido a quitarles el oro”.<sup>56</sup> En este punto, la perspectiva de Tello dista mucho de un juicio apresurado, unilateral o anacrónico:

“Hay que saber que los cristianos españoles de ese tiempo cuidaban mucho de la honra de Dios, pero fácilmente mediatizaban el amor al otro -no viéndolo siempre como el amor al prójimo- subordinándolo al propio provecho, o al del Rey temporal. (...) La Iglesia y el Rey eran muy celosos de la “alabanza y gloria del omnipotente Dios y de su gloriosísima Madre la Virgen María y de toda la corte celestial” así como de la “exaltación de la misma fe católica” (bula de creación de la diócesis del Tucumán), pero ambos con respecto a los indios tomaron una posición oscilante según las circunstancias”.<sup>57</sup>

El *problema de la libertad* de los indios constituye para Tello la *clave de lectura* de todo el proceso histórico inicial del cristianismo popular, que resulta incluso configuradora de sus valores y características principales. Se trata de la libertad de hecho –y no sólo de derecho– que será anhelada por los humildes de estas tierras como un valor fundamental a lo largo de su historia.

¿En la lectura de qué hechos se funda esta interpretación de la historia? Las mayores tensiones para el reconocimiento de la libertad y dignidad de los indios se expresaron por la práctica de la *encomienda*

55. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 92.

56. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, 25. Muchos españoles iban por ambos motivos como “lo expresan las clásicas palabras de Bernal Díaz ‘por servir a Dios y a su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas’”. *Ibid.* 26.

57. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 99.102.

y la experiencia de las *reducciones*. Tello accede a ambas vivencias históricas tanto en sus principios como en sus consecuencias prácticas:

“El planteo de principios se centraba en que los indios eran hombres libres, y debían ser tratados como tales, lo que implicaba reconocerles su justa organización política, la que ellos se dieran. Pero aquí interfería una primera estrechez: la vida política civilizada requería que los indios pudieran, supieran y quisieran “vivir como los españoles”, en caso contrario se juzgaba que eran incapaces de vivir en libertad. *Esto fue lo primero que obligó a una toma de distancia*. Posteriormente se comprobó la imposibilidad de tal exigencia, y se procuró entonces darles (bajo la alta dirección de los españoles que los amaban y respetaban sinceramente) una ‘civilización’, ‘*politia*’, organización social y política adecuada (un buen ejemplo puede ser la República de los guaraníes, o las misiones jesuíticas del Paraguay). Se tomó con ello un camino recto y justo, pero por condicionamientos políticos no pudo ser llevado hasta sus últimas consecuencias”.<sup>58</sup>

El problema central de la libertad de los indios, en sus consecuencias prácticas se vincula con la pronta aparición de una institución clave en la primera centuria americana: la *encomienda*. El afán del conquistador por la extracción de las riquezas de la tierra –minas, cultivos– y del mar –perlas– necesitaba del trabajo de los indios. Los españoles que venían a América a buscar riquezas los obligaban, y cómo estos les huían, “el Rey por real orden de 1503, permitió a Nicolás de Ovando primer gobernador real de la Española, que repartiera indios entre los españoles, pues estos «huyen de los cristianos y no trabajan. Por lo tanto mandé que los apremiéis a trabajar, para que el reino y los españoles se enriquezcan, y los indios se conviertan al cristianismo»”.<sup>59</sup> Esto dio lugar a tremendos abusos con los indios, y a que se descuidara su vida cristiana, lo que fue causa del célebre sermón de Montesinos, el tercer domingo de adviento de 1511.<sup>60</sup> De aquí en adelante –entre 1512 y 1545–

58. *Ibid.*, n.º 104s. Subrayado nuestro.

59. *Ibid.*, n.º 109: “El instituto y sus objetivos están claros: asignar a los españoles un cierto número de indios, que los obligarán a trabajar para enriquecerse ellos y el reino, con el encargo, en compensación, de convertirlos al cristianismo y atender a su vida religiosa”.

60. Recordamos el célebre sermón de fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo el cuarto domingo de Adviento de 1511: “...todos estáis en pecado mortal... por la crueldad que usáis con estas inocentes gentes... Estos ¿no son hombres?... ¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis salvar más que los... que no quieren la fe de Jesucristo”. F. B. D. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 1961, 174-178.

se sigue todo otro largo debate teológico-jurídico que tiene su máxima expresión en las leyes nuevas y su posterior revocación.<sup>61</sup>

Las leyes nuevas levantaron una gran resistencia ya que los que tuvieran indios sin título debido los perderían, a los que tuvieran muchos se les reducían y se privaba de encomiendas a los preladados y funcionarios reales. La ley 35 se establecía que en adelante no se concederá ninguna encomienda, y cuando mueran los que ahora poseen alguna, sus indios volverán a la Corona. La supresión de las encomiendas se realizó ciertamente en favor de los indios, pero además procurando afianzar el poder del Rey en América frente a los encomenderos que habían logrado una posición casi feudal.<sup>62</sup> La resistencia fue tal, – en Perú fue decapitado el Virrey Blasco Nuñez de Vela– que en octubre de 1545 Carlos V revocó la ley 35. Más aún, los provinciales de las tres órdenes religiosas –franciscanos, agustinos y dominicos– lograron en 1546 que se revocara la ley que liberaba a los indios de los encomenderos que los habían tratado mal. Finalmente la Corona decidió mantener la encomienda.

Tello vincula el hecho de la caída de las leyes nuevas con dos causas que tienen que ver con la formación del ‘pueblo nuevo’ y su distanciamiento de los españoles: la unanimidad de las órdenes religiosas y prácticamente de toda la iglesia, y la posición de toda la sociedad española en América.<sup>63</sup> Respecto a la primera causa, no puede negarse que la Iglesia se había consustanciado con la sociedad española americana, teniendo también intereses económicos en el sistema de encomiendas y su continuación era tan vital para los frailes cómo para los

61. Recordemos que en 1542 Carlos V, aprobó las leyes nuevas, detallando muchas prescripciones favorables a los indios a quien reconoce como vasallos: “Yten ordenamos y mandamos que aquí adelante por ninguna causa de guerra o de otra, aunque sea so título de rrevelión ni por rrescate ni de otra manera, no se puedea hazer esclavo yndio alguno, y queremos sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son”. V. D. CADENAS Y VICENT, *Carlos I de Castilla, Señor de las Indias*, Madrid, Hidalguía, 1988, 154. La Corona quiere considerar a los indígenas vasallos libres. Para el contexto de tal afirmación téngase en cuenta que en la España del s. XV existía la esclavitud, y eso tuvo amplia influencia en América. Existía la servidumbre personal, la real y luego aparece la trata de negros. Cf. I. GUTIÉRREZ AZOPARDO, “La Iglesia y los negros”, en: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (s XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, 321-337, 322.

62. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 117.120.

63. Para una caracterización más completa de la comprensión de Tello de la acción de la Iglesia en la sociedad colonial Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. 97.

conquistadores. Debido a esa consubstanciación se había hecho solidaria con los encomenderos ricos y poderosos que la sostenían, al punto que muchos frailes con multitud de razones se opusieron a las leyes nuevas.<sup>64</sup>

Respecto a la segunda causa, los encomenderos –que eran relativamente pocos y se fueron reduciendo–<sup>65</sup> recibieron apoyo de otros grupos integrantes de la sociedad española en América. Los comerciantes los apoyaron, porque al ser privados aquellos de las encomiendas, sus negocios se estancaban. Otras familias españolas más pobres probablemente estaban más de acuerdo con el punto de vista del Rey, pero por lo que recibían o esperaban recibir de los ricos y por formar la sociedad con ellos que los representaban, acabaron solidarizados con los encomenderos. “Algunos de ellos, al separarse de esa solidaridad se acercaron al pueblo nuevo que se iba formando”.<sup>66</sup>

Es claro que el que sometía a ‘servidumbre forzada’ humillando al indio pobre, “es el encomendero, miembro –y generalmente principal– de la sociedad española, por eso el nuevo pueblo y los *nuevos valores culturales*, se van a negar a conformarse a los moldes españoles, y al contrario van a tomar distancia de ellos”.<sup>67</sup> Esta realidad es la que ofrece un motivo de base al llamado ‘proceso de diferenciación’, que actúa como una causa material de la diversificación que irá tomando el cristianismo popular entre los pobres.<sup>68</sup> Sin embargo, llegados a este punto es importante captar bien la posición que Tello tiene del nacimiento del nuevo pueblo cristiano:

64. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 122.

65. TELLO, “Algo más acerca del pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 17: “Según López de Velasco, hacia 1573, de 160.000 españoles que vivían en Indias, sólo 4000 eran encomenderos”.

66. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 123s. Cf. Cfr. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, 25. Tello rescata del mismo libro como Domingo de Betanzos, el mismo que insinuó a Bartolomé de las Casas hacerse dominico, sostenía que si se colocaba directamente a los indios bajo el señorío del rey, en vez de dárselos a los españoles en encomienda, todos los colonizadores de las Indias se hallarían al mismo nivel y en la misma pobreza, lo que él consideraba cómo directamente contrario al concepto de una sociedad bien organizada. *Ibid.*, 183.

67. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 133. Subrayado nuestro.

68. Sobre el proceso de diferenciación: R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Agape, Buenos Aires, 2013, 88. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, 149.

“Tampoco hay que entender que el pueblo nace ya formado -como el pollito del huevo- y que sólo resta ya crecer. No, el pueblo se forma en un más o menos largo proceso evolutivo, en el cual las primeras formas no lo constituyen aún como pueblo sino que preludian su futura constitución, y donde hay muchos elementos -comúnmente una mayoría- divergentes y aun contrapuestos”.<sup>69</sup>

En la interpretación de Tello, el hecho inicial del cristianismo popular está ligado profundamente a esos ‘*valores humanos comunes fundamentales*’ que en este tiempo histórico comienzan *aumando* en un mismo sentimiento y conciencia colectiva a muchos pueblos indios, sin unidad alguna entre sí, que son sometidos al régimen generalizado de las encomiendas en varias décadas del s. XVI:

“*Allí se exagera el sentido de libertad que implica además otro valor que luego los occidentales llamaremos dignidad humana. Las encomiendas comienzan pues a intensificar y hacer consciente los valores humanos de dignidad y libertad, a lo que se agrega la confirmación y el reconocimiento de esos mismos valores por razones sobrenaturales explicadas por la fe, que remiten siempre, en último término al absoluto que es Dios. Esos valores (comunes a todo sistema de valores, y que influirán en el «estilo de vida») son el núcleo, el meollo de una nueva cultura, que luego llamaremos cultura popular. Y así, en un largo proceso, comienza a formarse nuestro pueblo, que luego se abre a razas y sectores no indios (...), y que hoy continúa su evolución para reconocerse como el pueblo de una única Patria Grande. El proceso cultural de formación del pueblo comienza por la actualización del amor de la libertad, y consiguientemente de la dignidad humana que está en su base*”.<sup>70</sup>

Este texto –que da origen al título del presente artículo– resulta fundamental para la captación del significado que Tello atribuye al hecho inicial del cristianismo popular. Evidencia toda una concepción de la historia sostenida por la decisión permanente de adoptar el punto de vista de los pobres de nuestro continente. La condición histórico-concreta de *sometimiento* de los indios intensifica el anhelo de libertad y reconocimiento de la dignidad humana. El bautismo explicita y confirma dichos valores comunes que constituyen el núcleo ético de la cultura popular. Aquí se inicia un proceso que será muchas veces reeditado en la expresión histórica y política de esos valores fundamentales y que continúa aún vigente en las multitudes pobres de Latinoamérica.

69. *Ibid.*, n° 128.

70. *Ibid.*, n° 129s. Subrayado nuestro.

Para la comprensión del “núcleo ético” del hecho inicial de la cultura popular, además de la práctica de las encomiendas, Tello considera fundamental la experiencia de las *reducciones*.<sup>71</sup> Se trata de un planteo que pivotea sobre la civilización y culturalización de los indios que comienza con unos prenotandos que nos ayudaran también a comprender su concepción dinámica de la “cultura popular latinoamericana”, cómo una fórmula capaz de dar unidad a espacios y generaciones aparentemente tan diversas:

“En toda civilización existen elementos objetivos, que son los diversos útiles que el grupo humano usa (los accidentes geográficos, las obras hechas –casas, caminos, instrumentos, herramientas, etc.– las acciones –caza, baile, diversiones, construcciones, etc.– los útiles intencionales que permiten el descubrimiento y uso de los útiles exteriores –ciencias, técnicas, etc.–). Estos útiles son sólo parte de la civilización indígena, nos referimos especialmente a ellos. Los útiles tienen en general la característica de ser acumulativos, porque son transmisibles y también mejorables a través del tiempo”.<sup>72</sup>

Entre estos elementos objetivos y la pura libertad existe precisamente este plano intermedio, el de los *modos*, actividades fundamentales o existenciales que cada persona, grupo o pueblo ha ido construyendo y que da una “dirección” o “sentido” a sus usos. Es denominado *ethos* y no es acumulable como los útiles, pero puede transmitirse por la educación o la tradición; del modo propio con que cada civilización se vale de estos útiles provienen los *usos*.<sup>73</sup>

Pero además, en toda civilización existe lo que podemos llamar la médula misma de la cultura, el núcleo *ético-mítico* que hemos mencionado y que consiste en el modo de verse a sí mismo, de explicarse a sí mismo y de fijarse el sentido del propio ser.<sup>74</sup> Allí radican por tanto, los

71. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 142. “Con el término de *reducción*, que técnicamente no es religioso, sino profano, se designa siempre a un poblado misional o en vías de evangelización, por lo que equivale a *misión* en sentido local y religioso. Por su parte, el de *reducciones* abarca siempre un conjunto de poblados o misiones locales. En el campo de lo jurídico, al pasar la misión a doctrina, la reducción pasaba a *pueblo* o municipio.” BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, 432.

72. *Ibid.*, n° 144. Estos elementos ya nos introducen en el concepto de cultura popular. Tello sigue expresamente aquí la obra de E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, 27s.

73. “Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos *ethos*”. *Ibid.* 28.

74. *Ibid.* 29: “El «núcleo ético-mítico» no pertenece propiamente a los aspectos meramente

que son *valores supremos* para ese hombre, los cuales articulan, someten y ubican a todos los demás.<sup>75</sup> Esto hace que una misma cultura, según su núcleo medular pueda tener *modalidades accidentales* muy diversas según los diferentes lugares, tiempos, personas y grupos humanos que participan de ella. A esta medula cultural ha de llegar una verdadera evangelización.<sup>76</sup> Tello considera que esto es lo que sucede en el hecho histórico inicial del cristianismo popular. Para ayudarnos a comprender su legítima diversificación ofrece todavía algunas precisiones:

“En toda labor misionera el núcleo central debe ser finalmente el mismo, el católico. Pero éste puede ser concebido de manera monista, no pluralista, es decir que la civilización y el *ethos* dominante que a él responden, sean únicos –y esta fue mayoritariamente la posición de los españoles en el s. XVI–, o puede ser comprendida de modo pluralista es decir que la civilización y los modos de actuar que constituyen el *ethos*, pueden ser múltiples y diversos, y esta es la posición del Concilio Vaticano II y del Magisterio moderno, sobre todo cuando propone la «inculturación». Los españoles del s. XVI aplicaron máximamente el primer criterio, comenzando, como veremos, por intentar cambiar la civilización de los indios”.<sup>77</sup>

En ese momento se piensa que para que los indios lleguen a ser cristianos, antes debían ser hombres. Pero los indios en su mayor parte vivían una vida agreste, no civilizada y ferina, digna de fieras más que de hombres.<sup>78</sup> “El jesuita Bartolomé Hernández lo consignó en Lima, en 1572, diciendo que «primero es necesario que [los indios] sean hombres, que vivan *políticamente*, para hacerlos cristianos»”.<sup>79</sup> Pero

objetivos ni subjetivos, sino que es como aquellos *a priori* que un grupo posee, con los que piensa y en los que tiene los últimos fines fijados, tanto para la utilización de los *útiles* (civilización) como para *el modo* de utilizarlos (*ethos*)”.

75. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 146.

76. Es significativa al respecto la aclaración de DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, 29. “Hay una diferencia entre el «núcleo ético-mítico» de una civilización y el «foco intencional» del cristianismo. El «núcleo ético-mítico» de una civilización está esencialmente ligado, unido, a la civilización y corre su misma suerte: crece con ella y se transmite con ella, si es que el otro grupo tiene un «núcleo ético-mítico» que lo permite. Mientras que el «foco intencional» del cristianismo no va unido esencialmente a ninguna civilización, aunque puede de hecho producir una civilización”.

77. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 148.

78. El primer concilio de Méjico (1555) dice: “o será pequeña predicación trabajar de primero hacerlo hombres políticos y humanos que no sobre costumbres ferinas fundar la fe que consigo trae por ornato la vida política y conversación cristiana humana”. Cf. J. TEJADA - Y. RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de Española*, Madrid, Pedro Montero, 1855, 165.

79. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (s XV-XIX)*, 521. Subrayado nuestro.

¿qué es vivir políticamente? En la respuesta a esta pregunta Tello sigue a Santo Tomás de Aquino:

“«Vivan políticamente», en sentido estricto, implica relación a hombres libres. Aquí la expresión proviene más bien de “política”, traduciendo comúnmente en esa época por «*politia*», la que no es otra cosa que el *orden de los que constituyen una comunidad*. Pero la comunidad se constituye según los deseos y voluntad de los hombres por eso la «*politia*» mira también a los hombres individuales que constituyen, pero son también formados por ella. «*Politia*», pues, se refiere a la civilización y a las costumbres o modos que conforman el *ethos* de los hombres de un pueblo o comunidad y a la disposición, ordenamiento y gobierno de dicho pueblo. De allí que para los españoles tener *politia* era ser civilizados individual o políticamente”.<sup>80</sup>

El asunto –doctrinalmente insalvable en la época– es que para los españoles, «*politia*», civilización y gobierno civilizado se medían ‘*en relación a ellos*’. Consideran su propia cultura como normativa, no sólo para ser cristianos, sino primeramente *para ser hombres*, lo que les parece como cierto, pues teológicamente lo sobrenatural supone lo natural, y no puede ser recibido si esto falta.<sup>81</sup> Tener «*politia*» era ser civilizados y por tanto disponer de *útiles* -ropas, casas, ganados, instrumentos de labranza, etc.- y tener usos y costumbres, modos de comportamiento y, en último término, modos de gobernarse, más o menos similares a los de ellos. Isabel, la católica quería que se enseñase a los indios a vivir: “según como están las personas que viven en nuestros reinos”.<sup>82</sup> En síntesis, ser “hombre” era visto en su forma plena ser “como español”.<sup>83</sup>

La orientación de principios era clara, aunque los resultados no

80. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 152. El texto de Tello refiere al comentario de Sto. Tomás sobre la Política de Aristóteles: cf. S. Tomás *In Pol. L.I. I.V.*; L.III, I.I.

81. Tello pone como ejemplo que “Acosta, el gran misionólogo jesuita, decía a fines de la década del 80 «en vano les enseñarán las cosas divinas y celestes a quienes no entienden las humanas”». *Ibid.*, n° 169.

82. Citado en BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 213.

83. Cf. LONERGAN, *Método en teología*, 292, donde explica cómo una concepción empírica de la cultura, comprendida como un conjunto de significaciones y valores que informa un estilo colectivo de vida, “es relativamente reciente. Es un producto de los estudios empíricos sobre el hombre. En menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sin normativa; era lo opuesto a la barbarie”. Subrayado nuestro.

parecieron responder a las intenciones expresadas. La práctica española tuvo, sin embargo algunas variantes según el distinto modo de considerar la relación cristianismo-civilización. La concepción epocal de que el cristianismo era, “el coronamiento o acabamiento de ser hombre –cosa que se cumplía por la ‘*politia*’–, y consiguientemente la relación del cristianismo con la ‘*politia*’ dio lugar a pastorales muy hondamente distintas en su espíritu a pesar de sus semejanzas exteriores”.<sup>84</sup> Simplificando un poco, señalamos al menos dos: una primera entiende que el camino pastoral es civilizar, formar la *politia*, para que el cristianismo sea profesado por los que han sido civilizados. La otra posición, surgiría de establecer una doble vía, de modo que sin dilación para lograr algún desarrollo de la *politia* se anuncie el evangelio y se espere una cierta práctica de la vida cristiana, y que ésta contribuirá a desarrollar la *politia*. En la historia de la evangelización de nuestro pueblo ambas líneas existieron y ambas dieron fruto, pero la segunda forma “parecería que contribuyó más a la formación del cristianismo popular y por tanto del pueblo cristiano”.<sup>85</sup>

“Para sobrepasar y evitar la vida agreste y ferina de los indios –después en gran parte ya bautizados–, se organizan las «*reducciones*» o poblados de los indios con el doble fin principal de lograr un más fácil y eficaz *doctrinamiento* –al estar todos reunidos y no dispersos por los montes en grandísimas extensiones– y de *civilizarlos*, dotarlos de «*politia*» y de un cierto modo de gobierno político, pues esto era «camino y medio de darles a conocer a la [*politia*] divina» (1538, al Virrey de Nueva España).<sup>86</sup>

Las reducciones se ordenan primero desde la persuasión del principio que para obtener ambos fines era necesaria la presencia y el contacto con los españoles, pero la experiencia muestra que tal contacto resulta nocivo y entonces organizan pueblos sólo de indios.<sup>87</sup> Desde

84. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 158.

85. *Ibid.* 161s. Afirma que podría aplicarse una analogía con tendencias actuales que también simplificando aquí bastante podríamos agrupar en las líneas de una pastoral de *élite* y la de una pastoral *popular*. Cf. *Ibid.*, 164.

86. *Ibid.* n° 171.

87. “Fue la segunda Audiencia de México la que primero aconsejó la segregación de los indios para su beneficio religioso (1531). Esto llevó a la Corona, en las Instrucciones de 1535, a aconsejar al virrey Antonio de Mendoza que se enterase de si era conveniente que en los pueblos de indios hubiera españoles. Ese mismo año, un laico, Vasco de Quiroga, oidor de la referida Audiencia, en carta al Consejo de Indias comunicaba que había fundado el pueblo-hospital de Santa Fe para aislar a los indios del mal ejemplo de los españoles”. J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, “El sis-

1550 se prohíbe a los encomenderos residir en los pueblos de sus encomiendas, y entonces la obra de suscitar la necesaria *politia* quedaba a cargo de los misioneros y de las autoridades indígenas. La prohibición se hacía en virtud del buen trato a los indígenas, dado que en el aspecto de la cristianización de los indios, la presencia de españoles, no era en general favorable. A esto se suma que algunos mendicantes, imbuidos de ideas milenaristas, pensaban que los indios eran la nueva cristiandad del final de los tiempos, que había de preservarse del contagio de la vieja.<sup>88</sup>

Con todo esto, comienza a reconocerse a los indígenas una cierta autonomía que fue expresamente confirmada en numerosas ocasiones.<sup>89</sup> Además, tanto por el porte externo cómo por su actitud paternal –generalmente benigna y amorosa–, y por su protección de los indios y sus intereses, los indígenas distinguían bien entre español y misionero: “La distinción le saltaba por los ojos; pero es interesante hacer observar el cuidado que los nativos ponían en no confundir a éstos con aquellos. El llamar español a un misionero los indios lo reputaban una equivocación y corregían el desliz del interlocutor, haciéndole observar que *no se trataba de un español* sino de un ‘Padre’”.<sup>90</sup> Y los misioneros también hicieron importantes esfuerzos para tratar de romper la identificación entre blanco o español y cristiano:

“Es necesario que provea su Santidad en el infernal abuso que los españoles han plantado en toda la región de estas Indias Occidentales, y es de llamarse ellos cristianos, a diferencia de los naturales de la tierra, lo que es absurdo, puesto que todos son bautizados;... y así es plática general de los españoles,

tema de reducciones”, en: PEDRO BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, 535-548, 538. Esto da lugar a tres etapas en la organización de las reducciones: la primera bajo la dirección de los españoles; la segunda igual pero con indios asociados; la tercera en que ya las autoridades eran sólo indias.

88. Cf. *Ibid.*, 538.

89. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 181. “En 1555 Felipe II por Real Cédula para los caciques de Vera Paz, aprueba y ordena que les sean respetadas por las autoridades españolas, las leyes y buenas costumbres que tenían antiguamente en relación con la *politia*, más las que hubieran comenzado a observar después de su ingreso en el cristianismo. Asimismo en 1580, Felipe II recuerda al Virrey del Perú que los pleitos de los indios debían solucionarse no en conformidad con las leyes españolas, sino guardando los *usos* y *costumbres* de los nativos”. Abundantes referencias en BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 205-238.

90. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 200. Subrayado nuestro.

hablando con los indios para decir ‘llámame aquél español’ (...) decir ‘llámame a aquel cristiano’ (...) cosa abundísima y que espanta no haber tenido cuidado los preladados de estas partes de que se ponga remedio a ella, porque es persuasiva a los indios para que nunca se tengan por verdaderos cristianos; y es cosa clara que diciéndole el español al indio: ‘llámame aquel cristiano’, por el español luego en su pecho formará consecuencia y dirá entre sí: ‘luego, yo soy indio, no soy cristiano’, y otros habrá que viendo tan malas obras como las que comúnmente hacen los que se intitulan cristianos, tomarán odio a este nombre, y dirán: ‘mucho en buena hora séte tú cristiano, que yo no lo quiero ser’.”<sup>91</sup>

El proceso de la reducción que perseguía la formación humana del indio, en un principio entendida como semejante a la de un ‘labriego español’, se va mostrando cada vez más imposible de ser lograda. Va apareciendo que dicha formación humana debe acomodarse al *modo de ser del nativo*, por lo que ella debe realizarse con un *ethos cultural* nuevo, que incorpore a la cultura propia del indio elementos novedosos provenientes de la fe y de la cultura española. Esto irá implicando una clara toma de distancia con respecto al mundo hispánico.

La transmisión del cristianismo a los indios, en la tercera etapa de las reducciones queda más al alcance de los misioneros y de los mismos indios reducidos que ya son bautizados y mantienen vivo contacto con ellos contribuyendo a la identidad de su cristianismo popular. El proceso de diferenciación que el indio establece con el español motiva una diversificación inicial del cristianismo, con modos propios de vivir “las virtudes teologales que son la esencia misma de la vida cristiana”.<sup>92</sup> Las mismas reducciones, la evangelización y doctrina, manteniendo la fe verdadera, se adaptan a la modalidad y cultura indias, y en la medida de lo posible aún a veces a la religiosidad pagana, con lo que resulta un cristianismo verdadero pero –accidentalmente– muy distinto del hispánico.<sup>93</sup>

91. Cf. E. J. PALOMERA, *Fray Diego Valadés, ofm, evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1988, 167. Extracto del memorial para su Santidad a favor de los naturales de los franciscanos de Nueva España. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n°197.

92. Tópico permanente en la concepción que Rafael Tello tiene del cristianismo: Cf. R. TELLO, “El cristianismo popular según las virtudes teologales: La Fe”, *Ediciones Volveré* Extraordinario n° 2 (2015) 72-91 [En línea] <<http://bit.ly/1UzlvDF>> [Consulta 3-X-2015], 73.

93. *Ibid.*, n° 185. Es importante aquí la distinción que Tello realiza entre la fe-cristianismo popular y la religión-religiosidad. Pues ciertamente no será igual el juicio de quien solamente observa las expresiones religiosas y las juzga como procedentes de un principio antropológico y

Para facilitar a los indios un cristianismo auténtico, misioneros y preladados señalaran reiteradas veces que los indios convertidos y bautizados son verdaderamente cristianos, aunque no tengan los mismos lugares y obligaciones de practicar muchos ritos de los españoles:

“Este (el Papa Paulo III en 1537) os libra de muchas obligaciones de ayunos, y fiestas, y entredicho y de otras cosas a que están obligados los cristianos, porque no quiere que tengáis mucha carga, sino que seais cristianos”.<sup>94</sup>

Se va organizando en las reducciones a la comunidad indígena en la práctica de un cristianismo adaptado a la psicología y cultura nativa que soslaye el maltrato como orden social teñido de dureza. En la etapa final, este orden social de las reducciones será regido por los mismos indios. “Este orden social tiene como cabeza un cristianismo adaptado y peculiar que es verdadero, pues se funda en la profesión de la verdadera fe evangélica, y sin embargo resulta distinto del español, practicado en el orden social del español colonizador y dominador”.<sup>95</sup>

### 3. *Síntesis final: la identidad medular de la cultura popular*

Este conjunto de *valores* constituidos en el hecho inicial que acabamos de analizar, y las subsiguientes situaciones de opresión y dominación que experimentan los pobres del ‘pueblo nuevo’, conforman para Tello la medula de la cultura popular. La pobreza y la dominación engendran en los hombres reales y concretos del continente un núcleo de valores que son constitutivos de la cultura de los pobres. En esa medula ingresa el cristianismo desde sus orígenes, por la predicación de la fe y el bautismo, otorgando sentido y esperanza a quienes comparten esos valores. El cristianismo popular es para Tello el elemento *formador* de la cultura popular.<sup>96</sup> Desde ese núcleo, el ‘pueblo

moral como es la virtud de la religión, de aquel que las considera surgentes de un principio infuso y teologal como es la fe. Cf. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, *Ediciones Volveré* Fasc. Extr. n° I (2015) 1-90 [En línea] <<http://bit.ly/1Qvqbtq>> [Consulta 25-VIII-2015], 43.

94. La cita el catecismo del Concilio Limense en TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n°193. Se hizo bastante hincapié en las dispensas para los indígenas. Por ejemplo, había en ese momento 43 fiestas de precepto más todos los domingos, que para los indios quedaron reducidas a 12 más los domingos.

95. *Ibid.*, n° 199.

96. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 236.

nuevo' crece y se transforma a lo largo de las generaciones. El bienvalor próximo y particular buscado mancomunadamente por esa multitud de pobres y humildes es *el amor de la libertad*, y consiguientemente de la dignidad humana que está en su base.

Todo esto se extiende también a nuestro país, la Argentina, especialmente en las regiones noroeste y noreste, aunque con una repercusión menor que la que alcanzó en Méjico, Perú y los países andinos, y aún el mismo Paraguay, donde la incidencia indígena fue mucho mayor.<sup>97</sup> Esto no obsta a que Tello haya considerado siempre el cristianismo popular argentino en solidaridad de origen y de valores, con el de la patria grande latinoamericana y participe del núcleo ético-mítico de su cultura popular. Es importante comprender también que en la sociedad colonial, la muchedumbre de los indios y los españoles formaba *una sola república* y no dos separadas. Lo propio y específico de los indígenas se fue inscribiendo siempre –no sin dolores y desgarros– en una *unidad mayor que lo envolvía*, pues “todos tienen un mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes, un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino *el mismo para todos*”.<sup>98</sup> De esta *unidad de orden* en la diversidad de estilos y condiciones particulares, con ‘*el amor de la libertad*’ como motor de la historia, parece surgir para Tello la vocación de ‘patria grande’ propia de América Latina, en cuya médula cultural está el anhelo de reconocimiento de la dignidad de todos y de cada uno:

“La libertad está intrínsecamente ligada a lo que hoy llamamos dignidad personal, por eso podemos decir que *el anhelo de dignidad y libertad frente al opresor*, constituye el *valor esencial* y por tanto el núcleo del sistema de valores que caracteriza nuestra cultura, que es *una* en esta parte del continente”.<sup>99</sup>

Esos valores comunes influirán en el “estilo de vida” al constituirse como la médula de la cultura popular. En un largo proceso, comienza a formarse la identidad de nuestro pueblo latinoamericano

97. Cf. *Ibid.* n.º 208.

98. J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute: Educación y evangelización*, Editorial CSIC, 1987. El jesuita José de Acosta, fue redactor de los textos del III Concilio de Lima y de su Catecismo. Cf. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, 63. Cf. A. LEVAGGI, “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* (2001) 419-428.

99. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n.º 371.

que se abre luego a razas y sectores no indios, como los esclavos negros, los mestizos y los criollos empobrecidos, y que hoy continúa su legítima evolución.

La interpretación teológica que Tello ofrece de estos acontecimientos iniciales es constante y reiterada en la búsqueda de los pasos de Dios en la historia. La fe, el bautismo, el anhelo de libertad y dignidad de cada hombre y la esperanza cristiana, al prender en los pobres de esta tierra reclaman al teólogo la explicitación de un sentido. No se trata sólo de un significado *histórico* sino también *teológico* que ha ser considerado:

“Dios quiere el cristianismo acomodado a la cultura popular –lo que se sabe porque es un bien que existe, y si existe es porque Dios quiere–; esto es importante para comprender el proceso histórico que se desarrolló en nuestra América”.<sup>100</sup>

A vislumbrar ese *sentido de Dios* se orienta toda la teología de Tello. ¡Dios, viviente por la gracia en el corazón de este pueblo desde las nacientes de su historia! El amor de la libertad, de un pueblo tantas veces sometido y no reconocido, halla en la fe característica del cristianismo popular un magnífico cauce de expresión. ¿No es esa la *vocación cristiana y católica de América Latina*? ¿La *novísima civilización cristiana* a la que esta llamada? Así parece comprender Rafael Tello esas grandes fórmulas del magisterio pontificio.<sup>101</sup> Una vocación a la verdadera libertad y a la propia identidad desde la cual contribuir a la unión de todos los hombres iguales en dignidad:

“Reconocer un modo particular de vivir la fe y una cultura popular propia y peculiar implica aceptar que hay allí algo positivamente –y no sólo «permitido»– de Dios. Es decir, equivalentemente, que es una verdadera vocación de Dios”.<sup>102</sup>

Dos siglos –o tal vez, más de cinco–, parecen una ocasión propicia para comprender más profundamente esa vocación a la libertad propia de nuestros pueblos hermanos de América Latina y el dinamismo

100. *Ibíd.* n° 345.

101. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso ante la Asamblea del Celam*, 09/III/1983, III. Subrayado nuestro. JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, III, 3; Pablo VI, *Homilía in Petriana basilica*, 3-VII-1966. [En línea] <<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/>> [Consulta 10-X-2015]

102. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, 29.

mo histórico de esa misma médula cultural –cristiana y popular–, que continúa hoy igualmente viva en los pobres que habitan sus entrañas, siempre anhelantes de dignidad y libertad.

FABRICIO FORCAT  
01.04.2016 / 20.05.2016

## *Amoris laetitia* y los divorciados en nueva unión

### SUMARIO

La exhortación apostólica *Amoris laetitia* profundiza en la idea del amor conyugal como alma del matrimonio y de la familia, procurando al mismo tiempo reconocer e integrar las situaciones “complejas” que son susceptibles de madurar en pos del ideal. Para unos y otros, el documento emplea un enfoque dinámico y gradual, viendo en todos los casos el amor como un camino progresivo, que debe ser discernido por los fieles y acompañado pastores, y que no excluye la ayuda de los sacramentos, dejando abierta la posibilidad de la comunión de los divorciados en nueva unión. Este trabajo se plantea en qué medida esta solución está bien fundada y si el procedimiento establecido podrá evitar la separación entre doctrina y pastoral, verdad y misericordia.

*Palabras clave:* *Amoris laetitia*, amor conyugal, familia, indisolubilidad, situaciones irregulares

### AMORIS LAETITIA ON DIVORCED AND REMARRIED

#### ABSTRACT

The apostolic exhortation *Amoris Laetitia* elaborates on the idea of conjugal love as the soul of marriage and family, trying to recognize and integrate at the same time the “complex” situations, which can still grow towards the ideal. The former and the latter are dealt with through a dynamic and gradual approach, in which love is seen as a progression, a path that must be discerned by the faithful accompanied by their pastors, without excluding the aid of sacraments, and therefore, opening the possibility of sacramental communion for divorced and remarried. This paper poses the question of the soundness of the rational for this allowance, and expresses concern about the risk that the chosen procedure might introduce a gap between doctrine and pastoral, truth and mercy.

*Keywords:* *Amoris Laetitia*, Conjugal Love, Family, Indissolubility, Irregular Situations

El 8 de abril se dio a conocer la esperada exhortación apostólica *Amoris laetitia* (“La alegría del amor”, en adelante AL) en la cual el Papa Francisco recoge, desarrolla y completa las conclusiones del Sínodo ordinario sobre la Familia celebrado el año pasado. En este texto, Francisco afronta un desafío que compromete a toda la Iglesia: el de anunciar la verdad del mensaje evangélico sobre la familia, acogiendo al mismo tiempo con misericordia aquellas situaciones que no coinciden con el ideal.

Para alcanzar este objetivo, el documento evita partir de un “ideal teológico abstracto” (AL 36), prefiriendo un enfoque “analítico y diversificado” (AL 32) que procura mantenerse en el nivel de la realidad concreta, haciéndose sensible a su complejidad y ambigüedad irreductibles. Por otro lado, Francisco es consciente del peligro de confundir el ideal evangélico con “la pervivencia indiscriminada de formas y modelos del pasado” (*ibid.*). Más aún, el Papa invita a la Iglesia a la autocrítica por haber presentado con frecuencia el matrimonio “de tal manera que su fin unitivo, el llamado a crecer en el amor y el ideal de ayuda mutua, quedó opacado por un acento casi excluyente en el deber de la procreación” (AL 36), vehiculizada a su vez a través de una pastoral de carácter defensivo, que concentrándose en el “ataque al mundo decadente”, tuvo escasa “capacidad proactiva para mostrar caminos de felicidad” (AL 38).

La crítica sorprende, no porque sea infrecuente, sino porque hasta ahora ningún documento oficial se había aventurado en juicios tan negativos (aunque genéricos) sobre la enseñanza anterior,<sup>1</sup> pero como sea constituyen un signo claro del propósito de profundizar en la relación entre el matrimonio y el amor, procurando no caer en un perfeccionismo excluyente, sino buscando inspirar una “pastoral positiva, acogedora, que posibilita una profundización gradual de las exigencias del Evangelio” (AL 38). Para ello es preciso presentar al matrimonio “más como un camino dinámico de desarrollo y realización que como un peso a soportar toda la vida” (AL 37), camino en el cual es posible experimentar la verdadera alegría del amor.

1. La “autocrítica”, o mejor, la crítica a las deficiencias pastorales de la enseñanza precedente es una constante de este documento: la “idealización excesiva” y “artificiosa” (AL 36), el escaso espacio reconocido a la conciencia (AL 37), la actitud condenatoria y defensiva (AL 38), la falta de conexión del mensaje con la predicación y las actitudes de Jesús (*ibid.*).

## 1. El matrimonio, alianza de amor

El documento toma como punto de partida para su reflexión sobre el matrimonio la definición que de éste da Concilio Vaticano II: el matrimonio es “en primer lugar”, una “íntima comunidad conyugal de vida y amor” (GS 48). Rescatando además la riqueza bíblica del término, recuerda con insistencia que el matrimonio es una “alianza” entre los esposos, inaugurada en la creación y que recibe la plena revelación de su significado en la Alianza de amor entre Cristo y su Iglesia. “El matrimonio cristiano es un signo que no sólo indica cuánto amó Cristo a su Iglesia en la Alianza sellada en la cruz, sino que hace presente ese amor en la comunión de los esposos” (AL 73).

En esta reafirmación de la centralidad del amor conyugal, Francisco parecería continuar sin variantes perceptibles la línea de la exhortación apostólica precedente sobre el mismo tema, *Familiaris Consortio* (Juan Pablo II, 1981; en adelante, FC). Sin embargo, este tema se encuentra más ampliamente desarrollado en AL, en una clave pastoral y existencial novedosa para el lenguaje habitual del magisterio, como puede apreciarse sobre todo en el largo capítulo IV, pero que permea todo el documento.

Al mismo tiempo, también innovando respecto de FC, llama la atención la paralela insistencia en que “la analogía entre la pareja marido-mujer y Cristo-Iglesia es una analogía *imperfecta*” (AL 73), por lo que invita a invocar al Señor “para que derrame su propio amor en los *límites* de las relaciones conyugales” (*ibid.*, subrayados nuestros). El documento muestra una clara conciencia del carácter irrenunciable, pero a la vez problemático de esta analogía: al tiempo que recuerda que el matrimonio es la imagen del amor de Dios, y más precisamente, de la comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, aclara que “no conviene confundir planos diferentes: no hay que arrojar sobre dos personas limitadas el tremendo peso de tener que reproducir de manera perfecta la unión que existe entre Cristo y su Iglesia, porque el matrimonio como signo implica «un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios»” (AL 122, cf. FC 9).

Esta idea es repetida con notable insistencia: “ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino

que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar” (AL 325); no hay que exigirles a las relaciones interpersonales una perfección que es propia del Reino definitivo (*ibid.*).

## 2. La indisolubilidad matrimonial

Desde esta visión general del matrimonio pueden entenderse mejor algunos matices en la presentación de la indisolubilidad matrimonial. FC exponía este tema con un inconfundible énfasis. Sobre todo en su n. 20 se afirma con contundencia el “inestimable valor de la indisolubilidad y fidelidad matrimonial”, “enraizada en la donación personal y total de los cónyuges y exigida por el bien de los hijos”; se considera “un deber fundamental de la Iglesia reafirmar con fuerza (...) la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio”, y testimoniarla es “uno de los deberes más preciosos y urgentes de las parejas cristianas de nuestro tiempo”. Cuando se hace referencia al matrimonio como signo del amor de Cristo por su Iglesia, se lo hace en un modo que parece no dejar márgenes para alguna imperfección de la analogía: “En virtud de la sacramentalidad de su matrimonio, los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de *la misma relación* de Cristo con la Iglesia” (FC 13, énfasis agregado).

En AL el tema, obviamente, no podía estar ausente, y se repite en 10 oportunidades, reafirmando en algunos de ellos aspectos tradicionales de esta doctrina, especialmente, su correspondencia con el designio originario de Dios (AL 62), su renovación y “redención” en Cristo (AL 63). Cita palabras de san Roberto Belarmino, que expresan sin dejar sombra de duda la interpretación más intransigente del concepto de indisolubilidad: “El hecho de que uno solo se una con una sola en un lazo indisoluble, de modo que *no puedan separarse, cualesquiera sean las dificultades*, y aun cuando se haya perdido la esperanza de la prole, esto no puede ocurrir sin un gran misterio” (AL 124, énfasis agregado).

Pero al mismo tiempo, introduce una cierta novedad de enfoque al señalar que el Señor restableció la alianza nupcial a través de la mise-

ricordia, sobre todo, con los pecadores (AL 64). El sentido parece aclararse más adelante: “El amor matrimonial no se cuida ante todo hablando de la indisolubilidad como una obligación, o repitiendo una doctrina” (AL 134). No es por la vía de insistir unilateralmente en la obediencia de las leyes sino por la vía de la misericordia como se puede lograr consolidar la estabilidad del matrimonio. Por eso mismo, dice respecto de los divorciados en nueva unión: “Para la comunidad cristiana, hacerse cargo de ellos no implica un debilitamiento de su fe y de su testimonio acerca de la indisolubilidad matrimonial, es más, en ese cuidado expresa precisamente su caridad” (AL 243).

### 3. Situaciones “irregulares” en FC

La comparación entre FC y AL en su visión del amor y la fidelidad indisoluble muestra una diferencia de tono y de acento que, sin ser muy marcada, puede ayudar al menos en parte a explicar algunas diferencias en el plano pastoral, especialmente en el tratamiento de las situaciones “irregulares”, y dentro de ellas, las de los divorciados y vueltos a casar.

Para entender adecuadamente la cuestión de los divorciados y vueltos a casar (en adelante, DVC) en la Iglesia, y captar el trasfondo de las diferentes posiciones en pugna, es muy importante apreciar cuánto se avanzó hasta hoy en la materia. En el Código de Derecho Canónico de 1917, a los fieles católicos que habían pedido el divorcio y contraído nuevas nupcias no sólo se los excluía de los sacramentos de la penitencia y la comunión, sino que se los consideraba “*ipso facto infames*” (can. 2356) “*publice indigni*” (can. 855,1), es decir, eran considerados públicamente infames.

Juan Pablo II en FC muestra un importante cambio no sólo en el tono sino también, a mi juicio, en el planteo del problema. En efecto, en este documento la situación de los DVC es incluida en el elenco de las llamadas “situaciones *irregulares*”. Es importante advertir que no se habla por ningún lado de “situación de *pecado*” sino simplemente de “irregularidad” canónica: es decir, una situación de convivencia estable entre bautizados al modo del matrimonio, pero que carecen de condiciones necesarias para que la Iglesia las reconozca como tales.

¿Por qué elige este término? ¿Por una simple cuestión de amabilidad, a los efectos de no ofender? Así parece que piensan la mayoría de los intérpretes, para quienes los DVC entran dentro del canon 915 de nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, que se refiere a quienes “perseveran obstinadamente en un pecado grave manifiesto” y a causa de ello no pueden ser admitidos a la sagrada comunión.<sup>2</sup> Pero si quienes así piensan tuvieran razón, sería difícil explicar por qué Juan Pablo, tan poco afecto a los eufemismos, justamente en este caso no llamó a las cosas por su nombre. Y más allá de cuál haya sido la intención de este pontífice, lo cierto es que un concepto canónico (irregularidad) no es un concepto teológico (pecado), y la diferencia autoriza a poner en duda cualquier identificación apresurada.

Por otro lado, el mismo texto impide semejante identificación. Ésta sería evidentemente improcedente en el caso de los divorciados que no contraen nuevo matrimonio (FC 83); podría no ser aplicable al caso de DVC convencidos de la nulidad de su primera unión (FC 84.2); y dejaría de ser aplicable en el caso de personas que ya no podrían abandonar su nueva situación sin pecar contra su nueva familia. Y si se permite el acceso a la comunión a los DVC que viven como hermanos (FC 84.5), ¿no significa eso que su situación, pese a ser irregular, no constituye un pecado objetivo?<sup>3</sup>

Finalmente, sería incomprensible la exhortación dirigida a las personas que se encuentran en esta situación:

“En unión con el Sínodo exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida. Se les exhorte a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad en favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de

2. Cf. J. RATZINGER, Introducción, en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Ed. Palabra, 2000, 12-13. La misma posición adoptó el PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la Sagrada Comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, 4 de junio de 2000, que califica toda interpretación del can. 915 que pretenda negar el carácter de pecado grave manifiesto de la situación de los DVC como “radicalmente errónea”.

3. Se podría alegar que el pecado residiría en las relaciones sexuales, pero ¿alguien estaría dispuesto a sostener que basta la abstención de ellas para cambiar la naturaleza del vínculo?

penitencia para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios. La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa y así los sostenga en la fe y en la esperanza.”

Si estos fieles siguen estando en comunión con la Iglesia, participen de su vida de múltiples formas, y pueden crecer día a día en la gracia de Dios, en la caridad, la fe y la esperanza... ¿qué significaría en su caso la “situación de pecado objetivo”? ¿En qué se diferenciaría de una situación que *no* es de pecado, fuera de la exclusión de los sacramentos?

A mi juicio, la adopción de aquella terminología tenía una función muy clara: al hablar de situaciones “irregulares” se enmarcan los casos aludidos –entre ellos, los de los DVC– en una categoría externa, de carácter jurídico-canónico, lo cual permite dejar a salvo la calificación teológica de la situación de las personas involucradas ante Dios. ¿Qué sentido tendría el llamado dirigido a los pastores a recordar su obligación de “discernir bien las situaciones”? ¿Para qué dedicar un largo párrafo a ejemplificar la gran variedad de casos que pueden encuadrarse en esta categoría? Si en todos los casos se tratara de un pecado grave (y por lo tanto, presumiblemente mortal), cualquier diferencia pierde en buena medida su relevancia práctica. Es además significativo que FC en ningún momento identifica la situación irregular con el adulterio, lo cual hubiera sido contradictorio con el carácter y la extensión que ha querido darse a la definición de estas situaciones.<sup>4</sup>

En una palabra: una “situación irregular” no sería necesariamente una “situación de pecado”. Si los DVC no pueden comulgar no es porque estén necesariamente en pecado grave, sino porque “su estado y situación de vida contradicen *objetivamente* la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía” (FC 84).<sup>5</sup> La “contradicción objetiva”, ateniéndose al tenor literal del texto, reside ante todo en la irregularidad canónica, no en el pecado (aunque de hecho pueda haberlo con frecuencia en los casos concretos).

4. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casa*, 12 de septiembre de 1994, 4. A diferencia de FC, aquí se menciona el término adulterio y la cita de Mc 10,11-12, pero en un discreto pie de página, que sólo cumple la función de ilustrar la base escriturística de la posición adoptada.

5. Cf. *Ibid.*

Se podrá argumentar todavía que en el mismo n. 84, FC se refiere

“a los que, arrepentidos de haber *violado* el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, —como, por ejemplo, la educación de los hijos— no pueden cumplir la obligación de la separación, «asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos»” (subrayado agregado).

Pero esto no hace sino reforzar la interpretación que propongo: una situación irregular pudo haber sido “violación de la Alianza”, pecado (al menos objetivo) en su origen, y dejar de serlo luego, sin desmedro de la persistencia de la irregularidad.

Por otro lado, confío en que quien no esté de acuerdo con estas afirmaciones, al menos verá con claridad que el problema en la disciplina actualmente vigente es planteado desde la perspectiva objetiva. Se sobreentiende que el grado de culpabilidad subjetiva puede ser muy diferente según los casos, pero no es relevante para el tema del acceso a la comunión, porque el problema reside en una incompatibilidad objetiva de una situación eclesial y social con las normas que rigen la comunión eclesial, poniendo en peligro bienes públicos de la Iglesia, la santidad del matrimonio y de la eucaristía.<sup>6</sup>

Por ese motivo, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos rechaza el argumento según el cual,

“puesto que el texto habla de «pecado grave», serían necesarias todas las condiciones, incluidas las subjetivas, que se requieren para la existencia de un pecado mortal, por lo que el ministro de la Comunión no podría hacer *ab externo* un juicio de ese género; además, para que se hablase de perseverar «obstinadamente» en ese pecado, sería necesario descubrir en el fiel una actitud desafiante después de haber sido legítimamente amonestado por el Pastor”.<sup>7</sup>

Cualquier crítica a la disciplina vigente (la que seguirá siendo tal hasta que la aplicación de AL sea adecuadamente instrumentada en cada iglesia local), debería afrontar este desafío: mostrar que otra posibilidad es defendible en el campo de las normas generales y del com-

6. Cf. *Ibid.*, 8-9.

7. Cf. *Declaración*, 1.

portamiento moral objetivo, y no evadirse por los vericuetos de la culpabilidad subjetiva, dejando el problema objetivo irresuelto.

#### 4. Las situaciones irregulares en AL

Luego de haber analizado el acompañamiento pastoral ordinario de prometidos, nuevos matrimonios, matrimonios en dificultades, situaciones de viudez, a partir del capítulo VIII (“Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”) se entra en el difícil terreno de las situaciones “irregulares”, que el Papa también llama “complejas”, “imperfectas” o “familias heridas” (un vocabulario llamativamente impreciso). Prefiero atenerme al concepto de irregularidad que, por las razones referidas, a mi juicio expresa mejor el centro del problema que nos ocupa, aunque es evidente que es éste precisamente el concepto que a Francisco más incomoda, y del cual toma distancia hablando de las “*llamadas situaciones irregulares*”.<sup>8</sup>

El texto parte de un enfoque amplio de estas situaciones, reconociendo que si bien las formas de unión alternativas a la auténtica unión matrimonial a veces contradicen radicalmente el ideal del matrimonio cristiano, “algunas lo realizan al menos de modo parcial y análogo” (AL 293). En efecto, “cuando la unión alcanza una estabilidad notable mediante un vínculo público, está connotada de afecto profundo, de responsabilidad por la prole, de capacidad de superar las pruebas, puede ser vista como una ocasión de acompañamiento en la evolución hacia el sacramento del matrimonio”. Para ello es necesario que el discernimiento pastoral sea capaz de identificar “elementos que favorezcan la evangelización y el crecimiento humano y espiritual” (*ibid.*). Hay que tener en cuenta también que “la elección del matrimonio civil o, en otros casos, de la simple convivencia, frecuentemente no está motivada por prejuicios o resistencias a la unión sacramental, sino por situaciones culturales o contingentes” (AL 294). De ahí la posibilidad y la conveniencia de afrontar todas estas situaciones de manera constructiva, “tratando de transformarlas en oportunidad de camino hacia la plenitud del matrimonio y de la familia a la luz del Evangelio” (*ibid.*).

8. Cf. *Infra*, punto 6, párrafo final, y nota 14.

Es difícil exagerar la novedad e importancia de este enfoque. Hasta FC, el enfoque legal (sea canónico o teológico) llevaba a evaluar dichas situaciones de un modo estático, centrado en su diferencia y distancia respecto del matrimonio sacramental. AL, siguiendo las conclusiones de los sínodos precedentes, supera este planteo binario, en el que todo es “blanco o negro” (AL 305), abordando dichas situaciones en su dinámica interna: algunas están efectivamente orientadas al matrimonio, y otras podrían convertirse en matrimonios o, al menos, alcanzar un nivel mayor de estabilidad y compromiso si cuentan con el acompañamiento pastoral adecuado. Y en orden a poder promover esta dinámica positiva, el texto invita a discernir los valores positivos que ya pueden estar presentes en este tipo de convivencias, y que son susceptibles de ser desarrollados y enriquecidos.

## 5. ¿Gradualidad o crecimiento?

En esto consiste precisamente la “ley de la gradualidad” propuesta por Juan Pablo II, que se basa en el reconocimiento de que el ser humano “conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (FC 34). Pero este reconocimiento de la historicidad del ser humano y de su desarrollo moral se restringe notablemente en su relevancia por la identificación que hace dicho documento a continuación entre “bien moral” (o también “los valores”, la “ley divina”) con las normas generales enunciadas por el magisterio, que por su naturaleza histórica y general sólo logran expresar imperfectamente la voluntad de Dios en la complejidad de las condiciones en que la misma ha de realizarse.

Es esta referencia excluyente a la norma lo que puede advertirse con claridad en la aplicación de la “ley de la gradualidad” al problema de la contracepción: “es propio de la pedagogía de la Iglesia que los esposos reconozcan ante todo claramente la *doctrina* de la *Humanae vitae* como normativa para el ejercicio de su sexualidad y se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal *norma*” (*ibid.*, énfasis agregado). Los esposos que no están en condiciones de abandonar inmediatamente sus prácticas anticonceptivas pueden acceder a la comunión sacramental con la condición de que reconozcan la obligatoriedad de la enseñanza de la Iglesia para ellos y pongan día a día los medios necesarios para el pleno cumplimiento de

la ley. De este modo, la idea de gradualidad pierde su verdadera amplitud como un aspecto de la historicidad del ser humano, para quedar convertida en un simple principio pastoral-pedagógico al servicio de la ley: las conductas que se sitúan por debajo del estándar de la ley siguen siendo objetivamente pecaminosas, carecen de todo valor intrínseco, pero se reconoce la existencia de factores atenuantes de la culpa, invitando a los fieles a un itinerario de conversión y a los pastores a un acompañamiento paciente y misericordioso.

Aún dentro de este marco, cabía preguntarse: ¿por qué restringir la aplicación de la ley de la gradualidad al solo tema de la contracepción? Es verdad que posteriormente se propuso, en el más alto nivel y sin encontrar resistencias, una aplicación de la gradualidad a la situación de las personas homosexuales:<sup>9</sup> aquellas que no pueden abandonar inmediatamente su vida sexual activa, bajo las condiciones antes mencionadas, también pueden acercarse a la eucaristía. Hasta Francisco, sin embargo, fue llamativa la ausencia de interés en explorar posibles nuevas aplicaciones de la doctrina de la gradualidad.

En *Evangelii gaudium*, en cambio, es posible notar una reelaboración de la gradualidad en nuevos términos:

“sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día (...) Un pequeño paso, en medio de grandes límites humanos, puede ser más agradable a Dios que la vida exteriormente correcta de quien transcurre sus días sin enfrentar importantes dificultades” (n.44).

Aquí reside una importante y poco atendida novedad de este documento:

- 1) El punto de referencia no es la ley sino el ideal evangélico. La “gradualidad” tiene por objetivo un resultado preciso: la coincidencia con la ley. La referencia al ideal evangélico libera a la idea de crecimiento de esta estrechez. La ley no es ya el único parámetro para valorar el progreso de la persona en el

9. Cf. B. KIELY, “La atención pastoral de las personas homosexuales. Nota psicológica”, en: *Comentario a la Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Madrid, Palabra, 2003<sup>3</sup>, 53-65 (orig. ital.: “La cura pastorale delle persone omosessuali, Nota psicologica”, *L'Osservatore romano* 14-XI-86).

camino del bien. En este sentido, sería más adecuado hablar de “ley del crecimiento” que de “ley de la gradualidad”.<sup>10</sup>

- 2) El “pequeño paso” que no alcanza el estándar de la ley ya no es necesariamente un pecado (aun uno atenuado en su responsabilidad), sino un verdadero progreso, con valor objetivo para esa persona, aunque no pueda convertirse en una norma general. En esta evaluación *objetiva*, desempeña un rol decisivo la consideración de las capacidades morales de la persona. La primera medida del progreso moral está en el dinamismo personal que, sobreponiéndose a límites humanos a veces muy grandes, responde según sus posibilidades al llamado del ideal moral.
- 3) A diferencia de la “gradualidad”, esta formulación de la ley del crecimiento trasciende la aplicación a ciertos temas particulares, para adquirir el carácter de una ley general aplicable en modo analógico a todos los ámbitos de la vida moral.
- 4) Finalmente, al no tener como referencia única la coincidencia con la ley, el crecimiento es un imperativo que no sólo es aplicable al caso de quienes reconocen la ley como normativa para sí, sino también al de aquellos que por cualquier motivo no la reconocen o de hecho no tienen posibilidad de cumplirla.

Esto parecería a primera vista confirmado en AL. Ésta, luego de aclarar que la “ley de la gradualidad” no debe entenderse como una “gradualidad de la ley” (que alcanzaría a algunas personas y a otras no), define a la primera como: “una gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley” (AL 234). Hablar de juicio o ejercicio “prudencial” es hablar de bien moral, de virtud, de “verdad práctica”, el valor moral *objetivo* para el caso concreto.

Hay que admitir, sin embargo, que AL constituye una cierta involución, en cuanto vuelve a colocar el tema en el esquema de la ley objetiva y la culpabilidad subjetiva. El texto parece suponer generalmente que quienes actúan del mejor modo que les es posible, en aten-

10. Es lo que hace CEC 2343, con referencia a la castidad.

ción a las dificultades de la situación y a sus propias capacidades morales, sin alcanzar a cumplir con la ley, pecan objetivamente, aunque con responsabilidad atenuada según los casos.

Lo dicho no significa negar que “ley de la gradualidad” sea, aun con estos límites, un criterio valioso para hacer efectiva la “lógica de la integración” y de la misericordia, frente a la lógica opuesta, de la marginación, evitando los juicios “que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición” (AL 297). Pero las aplicaciones concretas de este principio así limitadamente concebido, estarán muy lejos de reflejar su verdadera relevancia.

## 6. La debilidad argumental de AL

Lo dicho anteriormente puede ayudar a comprender dónde reside la dificultad en la cual tropieza el documento en este punto tan importante. En efecto, éste implícitamente opta por una separación –de inspiración neoescolástica– entre la dimensión objetiva y subjetiva del obrar. En el plano objetivo se ubica la norma general y su eventual transgresión, el pecado “objetivo”. En el plano subjetivo se sitúa el pecado formal, es decir, el aspecto de la culpabilidad y los factores atenuantes de la misma (los clásicos “impedimentos”). Es éste esquema el que subyace a lo largo de la tortuosa argumentación, que salta constantemente de una a otra dimensión, sea por razones estratégicas o por falta de consistencia lógica.

En apariencia, la exhortación da un paso adelante respecto de FC, al explicitar la distinción entre irregularidad y situación de pecado, que en esta última estaba sólo implícita: “Por eso, ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante” (AL 301).

Pero todavía esta afirmación necesita ser clarificada: ¿por qué motivo, en algunos casos, una situación irregular no es al mismo tiempo una situación de pecado mortal: porque esa situación, pese a ser irregular, es decir, no conforme a la ley canónica, es *objetivamente* correcta en el caso particular, o porque esa situación, siendo objetivamente incorrecta, es *subjetivamente* menos culpable o en el extremo

inculpable? En otras palabras, quien está en una situación irregular, ¿está siempre objetivamente en pecado, aunque haya circunstancias atenuantes de su culpa, o puede darse el caso de que su actuación haya sido objetivamente correcta, aunque no coincida con la norma general? Podría parecer un exceso de sutileza, pero pensemos en el caso ya aludido de una persona divorciada que vive en una segunda unión consolidada: ¿sería indiferente para la persona que su pastor le advierta que está en pecado, que su nueva unión no es conforme a la voluntad de Dios, aunque no sea del todo culpable, o que por el contrario reconozca valor objetivo a su decisión de vida?

Cabría esperar que un documento centrado en la misericordia valore especialmente esta última posibilidad. Y de hecho, algunas afirmaciones parecen ir en esta línea, en especial, cuando señala que “la conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio” (AL 303), y a continuación aclara que la conciencia “puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo” (*ibid.*). Si es lo que “Dios mismo le está reclamando”, es sin duda un obrar objetivamente correcto.

Ahora bien, ¿cómo puede una situación irregular, que por definición no se ajusta a la ley canónica, ser objetivamente correcta? El documento responde citando a S. Tomás:

“Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay (...) En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, esta no es igualmente conocida por todos (...) Cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación”.<sup>11</sup>

Y ya que la necesidad propia de las normas generales no puede trasladarse directamente a las aplicaciones particulares, estas últimas

11. ST I-II, q. 94, a. 4.

forman parte de un discernimiento práctico de la conciencia, cuyos resultados no pueden ser elevados a la categoría de una norma (AL 304). El documento parece decir que la conciencia podría indicar a la persona un camino particular que, sin coincidir con la norma general, pueda ser la respuesta correcta, objetivamente válida, para su situación concreta. Esta interpretación estaría corroborada por otra cita, esta vez, de la Comisión Teológica Internacional: “La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”.<sup>12</sup>

Desafortunadamente, y de un modo contradictorio, AL se decide por otro camino muy distinto: el de partir de la premisa de que *todas* las situaciones irregulares son pecado desde el punto de vista objetivo, aunque ese pecado no sea “mortal”, debido a “circunstancias atenuantes” de la responsabilidad subjetiva, de la culpa, afirmación que apoya con variadas citas del Catecismo. Aunque parezca sorprendente, entonces, AL adopta la interpretación más rígida (y a mi juicio incorrecta) de FC respecto a las relaciones irregulares, cayendo en una confusión entre categorías canónicas y categorías teológicas. Y al hacerlo, parece no advertir que su utilización de afirmaciones FC se torna contradictorio.

Es lo que sucede, por ejemplo, con la diferenciación de situaciones: “Los divorciados en nueva unión, por ejemplo, pueden encontrarse en situaciones muy diferentes, que no han de ser catalogadas o encerradas en afirmaciones demasiado rígidas sin dejar lugar a un adecuado discernimiento personal y pastoral” (AL 298). Pero esta afirmación, que en FC 84 tenía sentido en virtud del encuadre amplio, legal-canónico, del tema, aquí resulta inconsistente: una vez que toda situación irregular es definida como “pecado objetivo”, cualquier diferencia ulterior pierde relevancia.

Por otro lado, AL parece entender que esta identificación irregularidad-pecado objetivo no es obstáculo para la “lógica de la integración” (AL 299). En efecto, el texto afirma:

“A causa de condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio

12. *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), 59.

de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia” (AL 305).

Se podría pensar que este párrafo no es sino la reafirmación en términos ligeramente distintos de lo dicho en FC 84 sobre la posibilidad de los DVC de “implorar día a día la gracia de Dios”. Sin embargo, esta idea tenía sentido en FC precisamente por su caracterización canónica de la irregularidad, pero se vuelve contradictoria cuando se opta por la caracterización teológica “situación de pecado” (objetivo). Un pecado “objetivo” puede no ser imputable en razón de algún impedimento o circunstancia atenuante, pero no puede ser nunca mediador de gracia, a menos que se prive a la noción de pecado de todo significado inteligible.

Por último, como hemos dicho anteriormente, en FC la categoría “situación irregular”, en cuanto estrictamente canónica, podía encuadrar también situaciones que siendo originalmente pecado al menos “objetivo” pudieron con el tiempo dejar de serlo. Esto ya no es posible en AL. Ésta alude por ejemplo, el caso de “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas” (AL 298). Un caso así, en el cual volver atrás sería pecado, difícilmente podría considerarse una situación de pecado, ni siquiera pecado “objetivo”, a menos que se piense que alguien seguirá estando en pecado haga lo que haga. Lamentablemente, AL no deja lugar para esta consideración.

Curiosamente, mientras que por un lado intenta relativizar el concepto de irregularidad, hablando de “las *llamadas* situaciones irregulares” (AL 296, 297, 301, énfasis agregado),<sup>13</sup> por el otro sobredimensiona su alcance, dándole una trascendencia teológica indebida.

13. Así lo interpreta el Card. Schönborn en su presentación de la exhortación: “Mi gran alegría ante este documento reside en el hecho de que, coherentemente, supera la artificiosa, externa y neta división entre “regular” e “irregular” y pone a todos bajo la instancia común del Evangelio, siguiendo las palabras de San Pablo: “Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos misericordia”. (Rom 11, 32)”, cf. <http://www.news.va/es/news/presentacion-del-cardenal-schonborn-de-la-exhortac> [consulta: 22-04-16]. Por las razones apuntadas, entiendo que esta opinión es errónea.

## 7. La comunión de los DVC

Para la exhortación, la aplicación a la situación de los DVC del argumento de la culpabilidad atenuada parece suficiente para abrir el camino a la “lógica de la integración” (AL 299), y su llamado a “discernir cuáles de las diversas formas de exclusión actualmente practicadas en el ámbito litúrgico, pastoral, educativo e institucional pueden ser superadas”. Ahora bien, el acceso a los sacramentos (incluida la eucaristía) está *explícitamente* incluido entre las exclusiones que pueden ser dejadas de lado por los pastores. Curiosamente, algo tan relevante se menciona en una nota a pie de página (¿una ambigüedad deliberada?): “En ciertos casos, (la ayuda de la Iglesia) podría ser también la ayuda de los sacramentos” (nota 351). Y por si no queda suficientemente claro el alcance de este inciso, continúa: “la Eucaristía «no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles»” (*ibid.*).

Lamentablemente el fundamento para este discernimiento pastoral es débil. Como hemos explicado anteriormente, la disciplina anterior nunca puso en duda que en las situaciones irregulares pudiera haber diferentes grados de responsabilidad subjetiva, sólo que consideró tal argumento inconducente cuando se trata del posible acceso de las personas en situaciones irregulares a la comunión, porque el problema reside en una “contradicción objetiva” de su situación con el significado de la comunión sacramental. La argumentación de la exhortación debería haberse orientado a mostrar que *no siempre* se da esa “contradicción objetiva”. Pero al poner el acento en los factores atenuantes de la responsabilidad subjetiva, no sólo redundante en torno a una obviedad, sino que se desvía del foco sin remedio.

La disciplina de la FC no era perfecta por muchos motivos. Pero hay que reconocer que en el esfuerzo por conciliar la solicitud pastoral por los DVC y la doctrina del matrimonio indisoluble en su actual formulación, llega tan lejos como le es posible. No se la puede acusar de falta de misericordia; al contrario, no cabe sino valorar profundamente su esfuerzo por equilibrar misericordia y verdad, en el delicado respeto a las personas involucradas. ¿Es más misericordiosa esta nueva disciplina que asoma? ¿Equilibra mejor aquélla con las exigencias de la verdad? La exhortación da por sentado que sí, pero cabe abrigar algunas dudas.

Por lo pronto, AL no parece mostrar la misma solicitud para con todos. No dedica palabras de aliento para los divorciados que han decidido no entrar en una nueva unión, o que habiéndolo hecho, han decidido vivir como hermanos. Más aún, la exhortación parece considerar esto último una imprudencia, “puede poner en peligro no raras veces el bien de la fidelidad y el bien de la prole” (nota 329, cf. GS 51). Da la impresión de que se busca reforzar la “vía” de la culpabilidad atenuada enfatizando indirectamente la idea de la dificultad para cumplir con la disciplina anterior, e invisibilizando cualquier testimonio en contrario, incluso el de aquellos que lo han asumido libremente en conciencia. Tampoco parece respetarse suficientemente la conciencia de los demás DVC cuando se presupone que su decisión es *siempre* errónea, aunque el error pueda ser muchas veces inculpable. Es la estructura misma de la argumentación de AL lo que requiere un detenido análisis.

## 8. La pastoral evoluciona...la doctrina también

Es inevitable preguntarse por qué, aun sacando a relucir textos importantes para comprender mejor el aspecto objetivo de este problema, se ha preferido finalmente el camino de seguir considerando a todas las situaciones irregulares como “situaciones objetivas de pecado” –un rigorismo sorprendente– para después buscar una salida sacramental a través de “circunstancias atenuantes de la responsabilidad” (cf. AL 301-303, 305, 308, nota 344), –una obviedad inconducente–.

Debe haber sin dudas resabios de la tradición manualística precconciliar. Pero probablemente, la exhortación ha seguido este planteo porque lo ha considerado útil para “blindar” la “doctrina” y las normas generales frente a la posibilidad de cambios, sea esto por convicción, por falta de interés en el tema o por hacer una concesión estratégica a los sectores más conservadores. En cualquier caso, el texto parece postular que todo se puede arreglar dejando la enseñanza oficial como está y dedicándose a graduar las culpas. Con este recurso, la discusión puede ser planteada en términos estrictamente pastorales, de aplicaciones prácticas, individuales, sin repercusiones generales de orden doctrinal o normativo. Reconocer valor moral objetivo a ciertas

situaciones “irregulares” (y no simplemente reconocer valores *en* ellas), no tardaría en plantear un cuestionamiento de orden general. En cambio, con la reducción de todo a una cuestión de responsabilidad subjetiva, la moral objetiva y el magisterio parecen convenientemente preservados. La misericordia se identifica sin más con la “misericordia *pastoral*” (AL 307), prolijamente despojada de cualquier connotación doctrinal.

Pero muchos problemas se originan, precisamente, en dificultades de la doctrina, sobre todo en una interpretación rígida de la indisolubilidad que armoniza más con la idea de matrimonio como contrato, que con la de matrimonio como alianza de amor. No se puede definir el matrimonio como una Alianza de amor, para después sostener un concepto de indisolubilidad absoluta que permanece invariable aunque ya no quede rastro alguno de amor, o de convivencia, ni de nada que una a los cónyuges fuera de ese “vínculo indisoluble” al que no subyace ya ninguna realidad humana discernible, y que termina no siendo otra cosa que una mera prohibición de contraer un nuevo matrimonio. En este sentido, la indisolubilidad aparece cuando el amor desaparece. No se puede afirmar que el amor es la esencia del matrimonio sin que ello obligue a replantearse si puede subsistir un matrimonio que ha perdido toda posible referencia a dicha esencia.

La objeción a esta posibilidad fundada en la prohibición del divorcio expresada claramente por Jesús en el Evangelio es más débil de lo que parece. Supone, por ejemplo, que Jesús habla como legislador o canonista, y que por lo tanto, de sus palabras pueden deducirse directamente aplicaciones legales, cuando Jesús en el texto expresamente deja de lado el problema legal que obsesionaba a sus interlocutores (la función de “Moisés”, que debe hacer cuentas con la “dureza” del corazón humano).<sup>14</sup> Por otro lado, es evidente que Jesús, adoptando la perspectiva del “principio”, no habla sólo del matrimonio “sacramental, rato y consumado”, sino de *todo* matrimonio, por lo cual la objeción valdría también para condenar la secular praxis de la Iglesia en la disolución de otro tipo de vínculos matri-

14. Cf. G. IRRAZÁBAL, “Divorciados en nueva unión: entre la ley y la gracia”, *Criterio* 2409 (2014) 24-28.

15. Para una historia detallada de esta praxis, cf. J.T. NOONAN, Jr., *A Church that Can and Cannot Change*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, 161-190.

moniales.<sup>15</sup> A ello habría que agregar que el requisito de la “consumación” se verifica por un solo acto físico con determinadas características. ¿Por qué motivo se le atribuye a este último la capacidad de transformar ontológicamente el vínculo de modo tal que lo hace absolutamente indisoluble?

Si se concibiera la indisolubilidad de los matrimonios sacramentales en términos análogos a la de los no sacramentales (y recordemos que la indisolubilidad *absoluta* de los primeros no es dogma), la Iglesia podría disolverlos, en determinados casos, “a favor de la fe”, como lo ha hecho al menos desde el s. IV con los vínculos no sacramentales, o los sacramentales no consumados, invocando los “privilegios” paulino y petrino.<sup>16</sup> De este modo, muchas situaciones de DVC, que son hoy “irregulares”, podrían regularizarse reconociendo su valor objetivo, como por ejemplo, cuando el primer matrimonio ha fracasado de modo irreversible, y la persona ha entrado en una segunda unión estable y feliz, vivida en la fe, formando una nueva familia.

Para afrontar la cuestión de los DVC de modo adecuado, sería necesario por lo tanto, distinguir tres niveles. El primero es el nivel de la doctrina y de las normas generales, en especial, la concepción del matrimonio y de la indisolubilidad, y los principios prácticos que se siguen de ellos. El segundo, es el nivel de la conciencia y el discernimiento prudencial, que procuran encontrar la respuesta adecuada (correcta, objetivamente válida) a las exigencias de una situación particular, aunque no se pueda postular como criterio general.<sup>17</sup> Estos dos primeros niveles son de carácter objetivo. El tercer nivel, finalmente, es el de la imputabilidad subjetiva, donde entra la consideración de los eventuales factores atenuantes de la culpabilidad. Una reelaboración del concepto de indisolubilidad podría hacer regulares muchas situaciones que actualmente no lo son (1º nivel), podría dar lugar a un reconocimiento público de ciertas decisiones de conciencia (2º nivel),<sup>18</sup> sin perjuicio de la necesidad de un

16. Cf. Nota anterior.

17. En cierto sentido, sin embargo, aun los juicios prudenciales que se apartan del enunciado literal de las normas generales deben ser universalizables, es decir, aplicables a todos los casos análogos.

18. Se ha propuesto, por ej., la posibilidad de un rescripto por parte del ordinario del lugar y de conformidad con normas de la Santa Sede, autorizando en el caso particular el acceso a los sacramentos, cf. P. A. MCGAVIN, “A Pastoral and Administrative Act under Papal Mandate without

camino penitencial por las propias responsabilidades en el fracaso de la primera unión (3º nivel).

## 9. La puesta en práctica de la nueva disciplina

No puede caber duda razonable de que AL ha establecido una nueva disciplina. En ella, aparentemente el magisterio ha decidido autolimitarse, alegando que “no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales” (AL 3). Así se deja espacio para que en cada país o región puedan buscarse “soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales” (*ibid.*). Por esto mismo, y atendiendo a la complejidad de la realidad, no debe esperarse de la exhortación “una nueva normativa general de tipo canónica, aplicable a todos los casos” (AL 300). La resolución de los casos concretos debe quedar confiada a “un discernimiento personal y pastoral”, este último a cargo de los presbíteros, en el ámbito del “fuero interno” y “de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia y las orientaciones del Obispo” (*ibid.*).

Sin embargo, lo que podría ser aceptable en términos generales –la aplicación de “soluciones inculturadas”– se torna más que dudoso en un tema que afecta tan directamente la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio como el acceso a la comunión de los divorciados y vueltos a casar. Interpretando cada iglesia local a su manera la mentada “inculturación”, una diócesis podría aceptar una admisión amplia y la diócesis vecina, prohibirla en todos los casos, introduciéndose una peligrosa fragmentación pastoral.

Por otro lado, los obispos se verán fuertemente condicionados. Por un lado, quienes pretendan atenerse a la disciplina precedente, quedarán en la difícil posición de oponerse a un camino que ha quedado efectivamente expedito en el texto de la exhortación. Deberán además resistir las presiones ejercidas por la misma exhortación, en base la cual podrán ser acusados de ser “mezquinos” por atenerse a la ley o norma general (AL 304), de “pretender resolver todo aplicando nor-

Doctrinal or Canonical Change”, en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351182?eng=y> [consulta: 20-05-2016].

mativas generales” (AL 2), de adherir a una “pastoral más rígida” (AL 308) o de convertir el Evangelio en “piedras muertas para lanzarlas contra los demás” (AL 49).<sup>19</sup> Por otro lado, AL tiene el efecto de legitimar una práctica que, como es ampliamente sabido, era tolerada silenciosamente en los confesionarios. Si para el obispo esto último era ya difícil de encauzar, lo será mucho más de ahora en adelante.

El hecho de que, en última instancia, todo el tema queda confiado al ámbito fuero interno debe ser en sí mismo un motivo de preocupación. Cuando los obispos de la Provincia Eclesiástica del Oberrhein impulsaron la posibilidad de un acceso caso por caso de los DVC a la comunión sacramental, lo hicieron proponiendo un procedimiento eclesial, no judicial sino de naturaleza espiritual y pastoral, a través de un diálogo de la pareja con el sacerdote con experiencia, contando “la asistencia iluminadora y el acompañamiento imparcial de la autoridad eclesial, que asegure la objetividad y claridad de conciencia y se preocupe de que el ordenamiento de la Iglesia no se vea alterado”, estudiando cada caso concreto “en profundidad”, de modo de “(no) autorizar indistintamente, ni excluir indistintamente.”<sup>20</sup> Mucho dependerá entonces del modo en que se garantice esta seriedad en la aplicación de AL. Habrá que ver de aquí en más qué grado de interés y solicitud mostrarán los obispos en establecer criterios para el discerni-

19. No se debe olvidar la importancia de la sobriedad en la discusión sobre cuestiones normativas. En ellas, la acusación de fariseísmo es fuente de confusión, y además suele perfectamente reversible: el legalismo farisaico se manifiesta no sólo en el rigorismo, sino en las interpretaciones sutiles que buscan evadir la ley de Dios (cf. Mc 7,1-13).

20. O. SEIER; K. LEHMANN; W. KASPER, *Carta pastoral sobre los Divorciados y vueltos a casar: el respeto a la decisión tomada en conciencia* (10-VII-1993). En la misma línea, antes de su retractación, J. RATZINGER, que consideraba aceptable la comunión de los DVC cuando se trata de “situaciones evidentes de emergencia”, en las que “un segundo matrimonio contraído sucesivamente se haya demostrado durante un periodo de tiempo prolongado una realidad virtuosa”, y “después de un tiempo de prueba”, cf. “On the Question of the Indissolubility of Marriage. Remarks on the dogmatic-historical state of affairs and its significance for the present”, (orig. “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” in: *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, Kösel-Verlag, München, 1972, 35-56), <http://pathsoflove.com/texts/ratzinger-indissolubility-marriage/> [consulta: 22-04-16]. La retractación de Ratzinger escrita en el 2014, que cambia el final del artículo anterior, puede encontrarse en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350933?sp=y> [consulta: 22-04-16]. En su relación inaugural en el consistorio extraordinario sobre la Familia, en febrero de 2014, Kasper considera que el sacerdote responsable del procedimiento por él propuesto debería ser nombrado especialmente por su obispo, contando con suficiente “experiencia pastoral y espiritual”, por ejemplo, un penitenciario o un vicario episcopal, cf. W. Kasper, “El problema de los divorciados vueltos a casar”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350729?sp=y> [consulta: 22-04-16].

miento pastoral en sus diócesis, por qué caminos lo harán, y hasta qué punto lograrán acordar entre sí orientaciones comunes. Habrá que ver de qué manera se prepara a los confesores, siendo que el mismo documento reconoce la generalizada carencia de suficiente formación para tratar los complejos problemas actuales de las familias (AL 202).

No es difícil imaginarse lo que sucederá en los confesionarios. AL da un excelente argumento a los sacerdotes “conservadores” para negar los sacramentos, al afirmar que toda situación irregular es pecado objetivo; y da un excelente argumento a los “progresistas” para absolver indiscriminadamente, ya que siempre podrán invocar “circunstancias atenuantes”. Y los fieles peregrinarán hacia las diócesis y los confesores más “benévolos”, denostando a unos y exaltando a otros.

De no conjurarse este peligro de fragmentación pastoral (y no se ve cómo hacerlo), la indisolubilidad significará una cosa en el plano de la doctrina y las normas, y otra muy distinta en la práctica. Se verificará una separación entre la doctrina y las “aplicaciones pastorales”, entre la verdad y la misericordia, que desvirtúa tanto la una como la otra. Paradójicamente, aquello que *Amoris laetitia* se proponía evitar.

GUSTAVO IRRAZÁBAL  
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA  
22.04.16 / 10.05.16



**ADOLPHE GESCHÉ, *La paradoja de la fe* (presentación de Paulo Rodrigues), Salamanca, Sígueme, 2013, 158 pp.**

“El camino de una vulnerabilidad” (p.16)

Este libro recoge cuatro artículos de Gesché, escritos entre los años 1981 y 2003 (el libro indica que un artículo es de 2009: esa es la fecha de su publicación póstuma). Los temas que lo componen hubieran formado parte de un nuevo volumen de la serie *Dios para pensar*, que Gesché no pudo completar a causa de su muerte. El teólogo belga tenía proyectados, al menos, tres volúmenes más: octavo, *La fe*; noveno, *La teología*; décimo, *Diversas cuestiones* (este volumen aún no tenía título propio).

En Gesché hay siempre dos constantes: recoger el pensamiento que le ofrecen otras personas, aún de laderas distintas que la propia; pensar en exceso. Estos dos ingredientes siempre están presentes en el modo en el que Gesché amasa el pensamiento de la teología, y eso es lo que le da especificidad y tono, valía e hidalguía, espesor y novedad. También sigue este camino en este libro que se compone de cuatro capítulos, provenientes de sendos artículos de factura anterior, agrupados aquí bajo el título de “La paradoja de la fe”. Es una buena elección para la edición, ya que la paradoja es un recurso constante en la obra de Gesché. “Las religiones se mueren por falta de paradojas”, es una cita de Cioran a la que Gesché apela varias veces (por ejemplo, en *Dios para pensar. V. El destino*, Sígueme, Salamanca, 2007, 189). No se trata en su teología de un mero recurso estilístico o formal. Se trata de un modo de

vivir la vida, la fe y la teología: “¿No sería mejor, de momento, *vivir* la paradoja y descubrirla como algo sano?” (*El destino*, 201).

En el primer capítulo, “El lugar de la fe”, Gesché afirma que si la fe es una buena noticia, esa noticia debe ser oída. Y que para ser oída necesita re-sonar. Es un juego de palabras que contiene un proyecto epistemológico, ya que a Gesché le preocupa siempre el lenguaje en cual la fe se articula para resultar audible. En este capítulo el teólogo no propondrá el contenido de la fe, sino los lugares y las condiciones en donde la fe puede y debe ser pensada y ejercitada. Sería como una cartografía de la fe. Parte de la convicción de que la fe no es un opcional de lujo de la vida sino “una dimensión del hombre” (p.14). Esa fe tiene dos lugares: uno ajeno, profano; otro propio, cercano. La fe debe articularse en ambos, pero sabiendo que mi lugar propio es también lugar de los otros; y que el lugar de los otros es también el mío propio. Hay una doble interrelacionalidad recíproca desde la cual la fe y teología se ejercitan. Gesché está convencido (y es una constante en su teología) que “el hombre que nos escucha en nuestra inmediata modernidad acaso esté más preparado y más cerca de lo que nos parece para poder entendernos” (p.36).

En el segundo capítulo, “Fe y verdad”, Gesché hace una apuesta osada: “La verdad merece todos los respetos, pero no que se la idolatre” (p.40); “si la verdad fuera suficiente para la salvación, habría que darle la razón a los gnósticos” (p.41); “en materia de fe se podría preguntar si la pretensión de alcanzar la verdad no es algo impertinente” (p.42); “si se entiende bien, la verdad no es un sustantivo, sino un adjetivo. Por esto hoy se prefiere hablar de «verdadero». Lo que es verdadero no es la verdad, sino algo o alguien. Decir la verdad no es invocar una hipóstasis que tenga consistencia propia y en sí” (p.44). Es decir, el campo de pensamiento de la verdad debe articular una preservación de la idolatría; tener una perspectiva soteriológica; considerar una limitación epistemológica; asumir un planteo marginal. “Al decir esto estamos hablando de una auténtica deriva en la manera de entender la verdad. Los viejos esquemas, que se podrían calificar como metafísicos u ontológicos, no se muestran ya como suficientemente eficaces. La deriva hermenéutica y fenomenológica que han tomado tanto la filosofía como la teología nos llevan a una reorientación epistemológica. En ella el pacto con la verdad no queda abolido, sino que se establece

por otro camino. Abandonando una esfera universal, *a priori* y unívoca, exterior, por tanto, a la realidad en cuestión, este camino se recorre en el interior mismo de dicha realidad: donde la verdad aparece (o no aparece) en la *manifestación* misma de la cosa de la que se trata; en la que hay (o no) donación de la verdad” (p.45). Como se puede percibir aquí entre líneas, Gesché elabora el pensamiento teológico en diálogo fecundo y abierto con los mejores filósofos del s.XX.

En el tercer capítulo, “El creyente hoy en una sociedad laica”, Gesché plantea tres cuestiones: que hay una situación nueva; que podemos ensayar nuevos intentos; que debe haber unas palabras nuevas. El hilo conductor es la noción de “novedad”, de algo nuevo. Ya no estamos en la “ciudad de Dios”, ni en la cristiandad, ni en la Ilustración. “Para estar preparados no ya sólo con nostalgia, sino con honradez y satisfacción, para esta situación nueva, la fe y la teología tienen necesidad, también aquí y ahora, de una reflexión que garantice la racionalidad de este (nuevo) proceder y de esta (nueva) presencia” (p.100). Se han ensayado nuevos intentos. Para Gesché el terreno común de esos intentos es el de un humanismo: “Personalmente yo no dudo en afirmar que el hombre sólo tiene un único campo público común, el humanista, no regido ya ni por la Iglesia ni tampoco por una «iglesia» laicista; un solo campo público humanista, en el que todos y cada uno tienen la posibilidad de vivir sus convicciones, de proclamarlas y de compartirlas” (p.106). Para esto hace falta aclarar unas palabras o crear unas denominaciones nuevas, ya que las palabras *secularidad*, *secularización*, *recristianización*, *nueva evangelización* pueden convertirse fácilmente en eslóganes que no porten aquello que dicen. El programa es el siguiente: “deben reinventarse una nueva simbólica y un nuevo vocabulario de las relaciones entre religión y ciudad” (p.111).

En el cuarto capítulo, “Los desafíos actuales y la fe del futuro”, Gesché asegura que estamos ante “una hora decisiva” (p.116) y que su pretensión es “tratar de entender *teológicamente* lo que pasa” (p.116). Ante la ruptura o el fin de las ideologías y el crecimiento de los neoliberalismos (entender lo que sucede); hay que entender nuestros errores: “militantismo”, sacralización, moralización, culpabilización o dolorismo, racionalismo, uso de las ciencias humanas como si fueran normativas. Y entender nuestras riquezas: se trata de no fallar a nuestra hora y de recuperar nuestras palabras. “Combatamos en los com-

bates de todos los hombres, pero también con nuestra simbólica”, pide Gesché (p.149). Quizás este último sea el capítulo menos actual, ya que fue originalmente una conferencia en el contexto de la formación del clero de Bélgica en 1984, y la situación mundial, eclesial y teológica hoy ya no son las mismas.

Según Gesché es tiempo de una nueva alianza entre mundo y fe. Este optimismo traza la matriz de todo su pensamiento. Y ve en esto una oportunidad para volver a encontrar el coraje de ejercer la fe y de pensarla con la teología, para que aquella no sea un mero grito inaudible para los contemporáneos, sino un ejercicio del *Logos* inserto en el tejido de la historia y del hombre mismo. Un libro audaz que invita a vivir con coraje y con pasión.

TRADUCCIÓN: JUAN QUELAS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
03.04.2016 / 18.05.2016

---

## Crónica del año 2015: Centenario de la Facultad de Teología

### *Inauguración del año académico*

El lunes 9 de marzo iniciamos el año académico de nuestra Facultad con una misa en la Parroquia de la Inmaculada Concepción presidida por el Pbro. Julio Miranda, Rector del Seminario Metropolitano. A continuación de la Eucaristía tuvo lugar la lección inaugural a cargo del Decano Pbro. Dr. Fernando Ortega: *Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo.*

### *Colación de grados en la Facultad de Teología*

El 5 de noviembre tuvo lugar en el Teatro del Seminario Metropolitano, el acto de colación de grados correspondiente al período octubre 2014 – octubre 2015. El acto fue presidido por el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Fernando J. ORTEGA, el Sr. Vicedecano Pbro. Dr. José Carlos CAAMAÑO y el Sr. Secretario Académico, Pbro. Dr. Omar César ALBADO. Luego de la toma del juramento y la profesión de fe a los graduados, se dirigieron al público la Profesora y Bachiller en Teología Sebastián CONDOMIÑA por los titulados en carreras de grado, el Pbro. Dr. Andrés DI CIÓ por los recibidos en las carreras de posgrado y la Dra. Marcela MAZZINI en nombre de aquellos que cumplieron veinticinco años de graduados.

### *Colación de grados en la Universidad*

La 53° Colación Central de Grados Académicos de la Universidad Católica Argentina se realizó el 12 de agosto, en el Auditorio Juan Pablo II de Puerto Madero, presidida por el Rector de la Universidad, Mons. Dr. Víctor Manuel FERNÁNDEZ. Asistieron al acto los Vicerrectores de Investigación, Asuntos Académicos e Institucionales y Asuntos Económicos, Decanos y Directores de las unidades académicas, autoridades, profesores, alumnos y familiares de los egresados. Nuestro alumno Sebastián CONDOMIÑA recibió la medalla de oro como mejor promedio del bachillerato y el diploma de honor le fue otorgado a Matías G. GONZALEZ.

### *Doctorado en Teología*

En el mes de diciembre tuvieron lugar dos defensas de tesis doctorales. El 15 de diciembre el Pbro. Lic. Juan Eliseo REINERI defendió su tesis titulada *Cristo Servidor en Grandeurs de Jesús de Pedro de Berulle. Lectura interpretativa de una cristología en función de una espiritualidad de servicio*. El tribunal estuvo integrado por Dra. Virginia Raquel AZCUY, directora de la tesis; el Pbro. Dr. Hernán Giudice, el R.P. Dr. Andrés MOTTO C.M., el R.P. Dr. Leonardo CAPPELLUTI S.C.J.

El 17 de diciembre el Lic. Federico Carlos TAVELLI GOYA defendió su tesis titulada *Las Naciones en el Concilio de Constanza. Castilla en el camino de la unidad*. El director de la tesis fue Pbro. Dr. Fernando GIL y el tribunal estuvo compuesto por Mons. Dr. Juan Guillermo DURÁN, Pbro. Dr. Carlos María GALLI y R.P. Dr. José Luis NAVAJA S.J.

### *Licenciatura en Teología Especializada*

Obtuvieron el posgrado de Licenciados en Teología en diversas especializaciones los siguientes alumnos:

- GONZÁLEZ, Andrés Facundo: *Mirar para amar. En el "Audi, Filia" de san Juan Ávila*. Director: Pbro. Dr. Gerardo SÖDING – Especialidad: Dogmática.
- LEONARDI DELMÁS, Juan Marcelo: *Tres núcleos para una teología del don en Lucio Gera: pobre, pueblo y cultura*. Director: Pbro. Dr. José Carlos CAAMAÑO – Especialidad: Dogmática.

- SÁNCHEZ CANO, Noelia: *Relación entre fe e historia en Lucio Gera. La fe como dinamismo histórico*. Director: Pbro. Dr. Omar César ALBADO - Especialidad: Dogmática.
- TABOSSI, Gabino: *El “corazón” convertido al Señor y al amor del bien es la fuente de los juicios verdaderos de la conciencia (VS 64). Interpretación a la luz de la concepción teológica de la prudencia en la II-II de Santo Tomás de Aquino*. Director: Pbro. Dr. Carlos SCARPONI – Especialidad: Moral.
- TOLEDO LEDESMA, Edgar Armando de Jesús: *“Al verla, el Señor se compadeció de ella”. Lectura de Lc 7,11-17: del MHC al análisis semiótico*. Director: Pbro. Dr. Gerardo SÖDING – Especialidad: Sagrada Escritura
- VOLPE, Gabriel Matías: *El fiat mariano en LG 56. María como tipo y modelo de actitudes eclesiales*. Director: R. P. Dr. Fr. Jorge SCAMPINI O.P. – Especialidad: Dogmática.

### *Designaciones*

El 7 de octubre la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas incorporó como Académico Correspondiente con residencia en la Provincia de Buenos a Mons. Dr. Juan Guillermo DURÁN, profesor de Historia de la Iglesia en nuestra casa. En esa ocasión, luego de la presentación del Académico Presidente, Mons. DURÁN disertó sobre *Fray Justo de Santa María de Oro congresal de Tucumán. Fuentes de su pensamiento republicano*.

### *Restauración del patio central de la Facultad*

Durante el año 2015 -y en el marco del Convenio con el Seminario Metropolitano- se llevó adelante la reparación y restauración del Patio Central de la Facultad. Esta restauración introdujo innovaciones que respetaron el definido entorno neo renacentista de la arquitectura del edificio, como la introducción de canteros que aumentaron la superficie verde y una fuente de agua en la rotonda central. Se reinstaló con materiales nuevos y nobles la antigua escalinata que conectaba el patio con la galería norte. Se comienza así la unificación de un espacio amplio que vincula este lugar abierto con la ampliación de la biblioteca que se concluirá hacia finales del 2016.

## *Congreso del Centenario de nuestra Facultad*

En el año 2015 la Facultad de Teología cumplió cien años. Erigida en diciembre de 1915 por el papa Benedicto XV nuestra casa ha ocupado un lugar privilegiado en la formación teológica de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos de Argentina y América Latina. A lo largo del año celebramos el acontecimiento con distintos actos. Entre ellos el principal ha sido la organización de un Congreso Internacional de Teología que se realizó del 1 al 3 de septiembre. Hemos reunido para esta ocasión dos acontecimientos muy importantes: uno vinculado a la Iglesia universal -los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II- y otro relacionado a la Iglesia local -precisamente el centenario de la Facultad-. Por tal motivo el lema del Congreso fue: *El Concilio Vaticano II. Memoria, presente y futuro*. En calidad de expositores principales contamos con la presencia del Cardenal Walter KASPER y de los teólogos Pbro. Dr. Santiago MADRIGAL SJ y Pbro. Dr. Mario FRANÇA MIRANDA SJ. Sus exposiciones fueron las siguientes:

1. *El Concilio Vaticano II: intención, recepción, futuro* (Card. Walter KASPER)
2. *El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización* (Pbro. Dr. Santiago MADRIGAL SJ)
3. *A configuração eclesial latino-americana: iniciativa do Espírito para a Igreja Universal?* (Pbro. Dr. Mario FRANÇA MIRANDA)

El Congreso contó con espacios para paneles y comunicaciones de profesores quienes expusieron sobre sus temas actuales de investigación. También los alumnos pudieron presentar sus trabajos, fruto de sus esfuerzos y del acompañamiento de profesores de nuestra casa.

Al mismo tiempo tuvimos la oportunidad de compartir la vida y la reflexión con teólogas y teólogos de América Latina. Nos acompañaron en la reflexión colegas de Chile, Uruguay, Brasil, Perú, Colombia y Paraguay.

Un momento importante fue la inauguración de la muestra *Teología, sociedad y cultura* que se expuso en el Pabellón de las Bellas Artes en la Sede Central de la Universidad. Allí el Pbro Dr. Juan Guillermo Durán presentó el libro del Centenario de la Facultad de Teología. Cerró el acto un concierto de Música Barroca Latinoamericana a cargo de la Camerata Ruscello que interpretó Villancicos del Seminario de San Antonio Abad de Cusco. Esta muestra permaneció abierta varias semanas contando con un gran número de visitas.

De este modo el Congreso fue una experiencia de comunión eclesial que nos permitió ahondar lazos con hermanos teólogos y teólogas de Argentina y del Continente y profundizar en la reflexión teológica que nos proponen los textos del Concilio Vaticano II actualizados a la realidad actual que nos toca vivir.

Los festejos por el Centenario culminaron con un acto realizado el 20 de noviembre en el que se invitó de modo especial a los graduados de las últimas décadas. El acto – con la presencia del sr Nuncio Apostólico Mons. Paul TSCHERRIG se desarrolló del siguiente modo:

- 1) Misa presidida por el Cardenal Luis VILLALBA, ex decano de nuestra Facultad.
- 2) Acto Académico en el Teatro del Seminario Metropolitano en el que se presentó un libro dedicado a la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* titulado: *La ecclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía.*
- 3) Ágape fraterno.

### *Incorporación y promoción de profesores*

Este año se incorporó al claustro de profesores el Pbro. Lic. Pablo SAVOIA como profesor Asistente en el Departamento de Teología Sistemática.

Han sido promovidos a la categoría de profesores Extraordinarios Titulares el Pbro. Dr. Gustavo Roque Irrazábal y el Pbro. Dr. Eleuterio Ramón Ruiz; a Extraordinaria Asociada la Dra. María Marcela Mazzini; a Interina Asociada la Dra. María Martha Cúneo; a Interinos Adjuntos el R.P. Lic. Rafael Colomé Angelats, la Lic. Stella María Viticcioi y el Pbro. Dr. Andrés Francisco Di Cío; y a Asistente la Lic. Carolina Inés Bacher Martínez.

### *Publicaciones de la Facultad y de nuestros Profesores*

#### **ALBADO, Omar César**

- “El claustro de profesores y directivos”, en Caamaño, J.C. - Durán, J.G - Ortega, F. J – Tavelli, F, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología-Ágape, 2015, 497-543.
- “La recepción del Concilio Vaticano II en la teología del padre

Rafael Tello”, en *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*, Buenos Aires, Facultad de Teología-Ágape, 2015 603-617.

#### AVENATTI, Cecilia Inés

- (en colaboración con Bertolini, A.) “La alegría como signo de nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton- Edith Stein”, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La caridad y la alegría paradigmas del Evangelio. XXXIIIº Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2015, 233-257.
- “Eres tú quien llama? De la metáfora nupcial a la atestación poética en *Últimos poemas* de Olga Orozco”, en Daniel Teobaldi (dir), *Tesis del mundo y metáfora nupcial. Paul Ricoeur (2005-2015)*, pról. Tomás Domingo Moratalla, Buenos Aires, Agape Libros, 2015.
- (en colaboración con Bertolini, A.) “La alegría como signo de nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton- Edith Stein”, *Veritas* 32 (2015) 37-56.
- “Transcribir un beso. Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio”, en *Cuadernos de Teología. Mística y diálogo* VI/2 (diciembre 2014) 8-24.

#### AZCUY, Virginia Raquel

- *Teología argentina del pueblo*. Introducción y edición de escritos esenciales de Lucio Gera, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- *Meditaciones sacerdotales de Lucio Gera*. Editora en colaboración con C. M. Galli y J. C. Caamaño, Buenos Aires, Agape, 2015.
- *La ecclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*. Editora en colaboración con C. M. Galli y J. C. Caamaño, Buenos Aires 2015.
- “Semillas de espiritualidad sacerdotal”, en: L. Gera, *Meditaciones sacerdotales*. Editora con C. M. Galli y J. C. Caamaño, Buenos Aires, Ágape, 2015, 187-215.
- “La ecclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos”, en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), Buenos Aires, Ágape, 2015.

- *La recepción del Vaticano II en la teología Argentina. Testimonios seleccionados de Lucio Gera, en 100 años de la facultad de Teología. Memoria, Presente, Futuro* (Caamaño J.C.-Durán, J. G.- Ortega F. J.- Tavelli F.), Buenos Aires, Agape, 2015, 465-492.
- “La Iglesia y la Teología en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera (1999)”, en *Teología* LI (2015) 157-187.
- “La reforma y las mutuas relaciones del Pueblo de Dios. Prioridades y propuestas desde la perspectiva de la «Iglesia de las mujeres»”, en *La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento. Riesgos, posibilidades y esperanza, Ecclesia semper reformanda*, Montevideo, Ediciones Amerindia, 2015, 129-154.
- “Propuestas prácticas para la reforma de la Iglesia”, (en colaboración con C. Bacguer, P. Dabezies y R. Arce), en *La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento. Riesgos, posibilidades y esperanza, Ecclesia semper reformanda*, Montevideo, Ediciones Amerindia, 2015, 271-288.

#### **BALIÑA, Luis María**

- “Los pobres”, en *Communio* 2 (2015), 3-5 (en colaboración con A. Espezel).
- “¿La Hermenéutica Analógica puede servir como instrumento de integración de diversidades?”, en Podetti, H. (ed.), *La construcción de ciudadanía suramericana y latinoamericana en el mundo multi-polar del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2015, 13-19.

#### **BERTOLINI, Alejandro**

- “La eterna novedad del Espíritu. La pneumatología pascual como clave de la reforma misionera de la Evangelii Gaudium” en *Estudios trinitarios* XLIX (2015) 377-397.
- “Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la antropología trinitaria”, en *Lateranum* LXXXI (2015), 653-670.
- “Intellectus caritatis: la lógica del agape. Reacción al conferencista principal” en SAT, *La caridad y la alegría, paradigmas del evangelio*. XXXIII Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Agape, 2015, 53-65.

- “La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton – Edith Stein “en SAT, *La caridad y la alegría, paradigmas del evangelio*. XXXIII Semana Argentina de Teología, Agape Libros, Buenos Aires 2015, 233-266 (en colaboración con Cecilia Avenatti).
- “La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica. Christophe Lebreton – Edith Stein”, en *Veritas* 32 (2015) 37-56 (en colaboración con Cecilia Avenatti).

### CAAMAÑO, José Carlos

- *Meditaciones sacerdotales*, Lucio Gera. (Coeditor junto con V. R. Azcuy y C. Galli). Presentación e introducciones. Buenos Aires, Agape, 2015.
- *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*. (Coordinador de la obra junto a Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, Federico Tavelli), Buenos Aires, Agape, 2015.
- “Introducción a la obra”, en *100 años de la Facultad de Teología*, 41-43.
- “Los planes de estudio”, en *100 años de la Facultad de Teología*, 623-637.
- *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, (Coeditor junto a V. R. Azcuy y C. M. Galli), Buenos Aires, Agape, 2015.
- “Introducción a la segunda parte”, en *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, 297-300.
- “La Iglesia de la Trinidad. Misterio de comunión, de misión y de diálogo”, en *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, 357-376.
- “Fe y cultura. La dimensión histórica de la experiencia creyente”, en *Medellín* 162 (Mayo-Agosto 2015) 263-282.

### CHITARRONI, Leandro Horacio

- “Desde el símbolo guadalupano: algunos criterios para el momento pastoral”, en *Teología* 118 (2015) 85-101.

### CORLETO, Ricardo Walter

- “El Breve *Divinum praeceptum* de Benedicto XV (1915). Análisis

diplomático, transcripción y traducción”, en *Teología* 52 (2015) 55-94.

- “El Breve *Divinum praeceptum* de Benedicto XV (1915). Análisis diplomático, transcripción y traducción”, en *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología – SAT – Agape, 2015, 105-146.

### CÚNEO, María Martha

- «Obstinarse en tratar», en *Revista del Hospital de Niños de Buenos Aires* 256 (2015) 26-31.
- «Decisiones, emociones y Bioética. Aportes neurocientíficos» en *Moralia* 145 (2015).
- «La bioética en la formación de la residencia de clínica pediátrica», en *Revista del Hospital de Niños de Buenos Aires* 256 (2015) 13-16 (en colaboración).

### DI CIÓ, Andrés

- «*Sufrimos por la paciencia de Dios*». *La teología de Joseph Ratzinger concentrada en un hápax legómenon de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Agape, 2015.

### DURÁN, Juan Guillermo

- “El Concilio Plenario Latinoamericano y la preocupación por la enseñanza universitaria de inspiración católica (1899)”, en *ENDUC* (2015).
- “La amenaza de la guerra. La peregrinación al Santuario de Luján al recrudecer el conflicto argentino-chileno (1895). Dos sacerdotes hermanados por la misma causa: Jorge María Salvaire y Ramón Ángel Jara”, en *ENDUC* (2015).
- “Orígenes de la Facultad de Teología. Antecedentes y Breve Pontificio (I)”, en *Teología* 116 (2015).
- “Orígenes de la Facultad de Teología. Antecedentes y Breve Pontificio (II)”, en *Teología* 117 (2015).

- *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro.* (Coordinador de la obra junto a José Carlos Caamaño, Fernando J. Ortega, Federico Tavelli), Buenos Aires, Agape, 2015.

### FLORIO, Lucio

- *Documentos y presentaciones del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión*, Buenos Aires, DeCyR, 2015 (Codirector de edición junto a Beatriz Gurevich y Eugenio Urrutia Albisúa).
- *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*, Buenos Aires, Agape, 2015.
- "Trinitarian Perspectives on Ecology", en *Studia Aloisiana* 6 (2015) 17- 31.
- "En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución. Incorporación teológica de este principio biológico", en *Teología* 116 (2015), 2015, 9-27.
- "VIII. latinsko-americký kongres vedy a náboženstva pod názvom. Posvätnos života na zemi obývate nej pre všetkých", en *Studia Aloisiana* 6 (2015), 91-93 (en colaboración con Zlatica Plašienková).
- "Editorial", en *Teología y ciencias* 5 (2015), 3-6.
- "Informe sobre el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión", en *Teología y ciencias* 5 (2015) 90-97.

### GALLI, Carlos María

- "La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de Evangelii gaudium", en *Gregorianum* 96/1 (2015) 25-50.
- "La conversión misionera: clave de la reforma de la Iglesia en Evangelii gaudium", en *Christus* LXXVII/86 (2015) 43-48.
- "Diez claves de la exhortación Evangelii gaudim", en: AA. VV., *Francisco: la alegría que brota del pueblo. Una reflexión compartida de Evangelii gaudim*, Buenos Aires, Santa María, 2015, 95-140.
- "Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología", en: LUCIO GERA, *Meditaciones sacerdotales*, (coeditor junto a V. R. Azcouy y J. C. Caamaño), Agape, Buenos Aires, 2015, 15-43.

- “Franziskus und die argentinische Theologie des Gottesvolkes”, en *Herder Korrespondenz* Sp. 1 (2015) 16-19.
- “El amor y la alegría en Evangelii gaudium”, enj SAT, *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio*, XXIII Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Agape, 2015, 65-103.
- “Il ritorno del Popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa”, en *Il Regno* 5 (2015) 294-300.
- “Acercarse, la clave evangélica de la gira de Francisco”, Diario La Nación, 6/7/2015, 5.
- “El estilo de vida de Jesús. Diálogo teológico con Gabriel Nápole”, en: Asociación Bíblica Argentina (ABA) - J. L. D’Amico; C. B. Mendoza (eds.), *La Palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón... (Dt 30,14). Homenaje a Fray Gabriel Nápole, OP (1959-2013)*, Buenos Aires, PPC, 2015, 19-47.
- “La misericordia maternal de la Iglesia con los pobres, olvidados y ‘sobrantes’ en la pastoral megaurbana”, en: L. Martínez Sistach (ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*, Madrid, PPC, 2015, 234-285 (edición italiana: “Misericordia materna della Chiesa nei confronti dei Boveri, dei dimenticati e degli avanzi nella pastorale megaurbana”, en: *La pastorale della grandi città*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015, 203-244).
- “El Pueblo de Dios en las culturas urbanas a la luz de Evangelii gaudium: Presencia, inculturación, misericordia y encuentro”, en: Consejo Episcopal Latinoamericano – Departamento de Cultura y Educación, *Evangelización en las culturas urbanas. Memorias y compromisos en América Latina y el Caribe*, Bogotá, CELAM, 2015, 105-142.
- “La segunda etapa de la Pontificia Facultad de Teología y su integración en la Universidad Católica Argentina (1960-2015)”, en: Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, 257-308.
- “La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica (1962-2005)”, en: Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología –

- Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, Buenos Aires, Agape, 2015, 341-387.
- “La teología como ciencia, sabiduría y profecía”, en: Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina, 100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro, Buenos Aires, Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, Buenos Aires, Agape, 2015, 721-733.
  - “Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios. Del ‘Pacto de las Catacumbas’ a la *Evangelii gaudium* de Francisco”, en: X. Pikaza; J. Antunes, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 2015, 259-296.
  - “Hacia una comunidad regional de naciones en América Latina. Reflexión teológica desde la cultura del encuentro y la integración”, en: H. Podetti (comp.), *La construcción de la ciudadanía suramericana y latinoamericana en el mundo multipolar del siglo XXI*, Terceras Jornadas Académicas Alberto Methol Ferré, Buenos Aires, Biblos, 2015, 83-112.
  - “Dal basso”, *L’Osservatore romano* (Quotidiano) 21/10/2015, 5.
  - “Una relectura contemporánea de la eclesiología conciliar desde la Argentina”, en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2015, 9-25.
  - “Memoria”, en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2015, 29-36.
  - “El ‘retorno’ del ‘Pueblo de Dios’. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco”, en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2015, 405-471.
  - “Diálogo teológico con Walter Kasper. La recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina”, *Teología* 118 (2015).
  - V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *Lucio Gera, Meditaciones sacerdotales*, Buenos Aires, Agape, 2015.

- V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2015.

### **GIL, Fernando Miguel**

- “Est in Seminario Bonaërensi bibliotheca...”. La Biblioteca del Seminario y de la Facultad de Teología a través del tiempo (1784-2015)”, en *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, (J. C. Caamaño Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, Federico Tavelli coords.), Buenos Aires, Agape, 2015, 195-244.
- “Eclesiologías en tiempos de la revolución: Fray Cayetano José Rodríguez y la Asamblea del año 13”, en: *Sociedad, libertad y cultura en la Asamblea Constituyente del Año XIII*, editado por Juan Guillermo Durán, Buenos Aires, Agape Libros, Fundación Universidad Católica Argentina, 2015, 141-167.

### **GIÚDICE, Hernán Martín**

- “El uso canónico de los Santos Padres a través del De procuranda indorum salute de José de Acosta”, II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano (eds. S. Terráneo - O. Moutin), Junín, 2015, 131–146.
- “La voz de los Santos Padres en la Lumen Gentium ¿Inspiradora o decorativa?”, en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape, 2015, 341-355.

### **IRRAZÁBAL, Gustavo Roque**

- “La hora del consenso”, en *Criterio* 2415 (2015) 8
- “«Matrimonio» civil: bailando sobre el Titanic”, en *Criterio* 2418 (2015).
- “El tiempo de la misericordia”, en *Criterio* 2419 (2015) 24-25.
- “El tiempo de la misericordia” Un nuevo énfasis con implicancias morales y pastorales, en: V.R. Azcuy, J.C. Caamaño, C.M. Galli (eds.), *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape, 2015, 619-642.
- “¿Avanzamos o retrocedimos? A propósito del documento del

Sínodo sobre la familia y la comunión de los divorciados vueltos a casar”, en *Criterio* 2421 (2015) 18-19.

- “La Doctrina Social de la Iglesia, ¿un proyecto fracasado?”, en *Criterio* 2423 (2016) 16-17.

### **LABEQUE, Marcelo Horacio**

- *En busca del Dios de la vida. Una travesía filosófica por el mundo de las religiones*, Buenos Aires, Agape, 2015.

### **LIBERTI, Luis Oscar**

- “Evangelii Nuntiandi y Evangelii Gaudium: ¿el mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades y desafíos”, en *Teología* 116 (2015) 49-71 (en colaboración con Daniel Juncos).
- *Los Obispos argentinos en el Concilio Vaticano II*, SAT-Agape-Guadalupe, Buenos Aires, 2015.
- “Los obispos argentinos y el esquema De Ecclesiae del Concilio Vaticano II”, en Virginia Azcuay, Jose Carlos Caamaño y Carlos M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II, Memoria, Reforma y Profecía*, Facultad de Teología-Agape Libros, Buenos Aires, 2015, 37-60
- “Escuchar, discernir y responder a la voz del Espíritu para vivir como discípulos misioneros de Jesús”, en *Anatélei* 34 (2015) 87-92.

### **MAZZINI, María Marcela**

- “Javier Garrido: una mirada sobre Crisis, Proceso Personal y Transformación Espiritual”, en: B. Caero Bustillos, R. Tomichá Charupá, M. Hurtado (eds.), *Consagración y Humanización. Experiencias, Reflexiones. Propuestas*, Cochabamba, Instituto de Misiónología ILAMIS-Editorial Itinerarios, 2015, 303-321.
- “Mística en la Trama de la Vida Cotidiana”, en *Teología* 116 (2015) 29-48.
- “Teoría y Praxis de una Pastoral Salvífica y Curativa”, en *Theologica Xaveriana* 179 (2015) 77-102.
- “De Santidad, Heridas y Misericordia: Una mística del amor para

pensar la Iglesia como Hospital de Campaña”, en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II, Memoria, Reforma y Profecía*, Facultad de Teología-Agape Libros, Buenos Aires, 2015, 643-663.

#### **MENDOZA, Claudia Beatriz**

- “Algunas consideraciones del ‘silencio’ como lenguaje de la alegría del amor”, en SAT, *La caridad y la alegría, paradigmas del evangelio*, XXXIII Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Agape, 2015, 167-180.
- “Algunas breves consideraciones a propósito de la cita de 1 Juan en el Proemio de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación [Dei Verbum] del Concilio Vaticano II”, en: J. L. D Amico-C. Mendoza, *La Palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón... (Dt 30,14), Homenaje a Fray Gabriel Nápole, OP (1959-2013)*, Buenos Aires, Asociación Bíblica Argentina - PPC, 2015, 55-79.

#### **MOTTO, Andrés Román**

- *El cristianismo y su vínculo con la paz, los derechos humanos y la ecología*, Buenos Aires, Editorial GRAM, 2015.

#### **ORTEGA, Fernando José**

- “Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo”, en *Teología* 117 (2015).
- *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, (Coordinador de la obra junto a José Carlos Caamaño, Juan G. Durán y Federico Tavelli), Buenos Aires, Agape, 2015.

#### **RUIZ, Eleuterio Ramón**

- “‘Feliz quien se pone en el lugar del pobre’ El pobre y la cuestión del ‘yo’ del Salterio a partir del Libro I (Sal 1-41)”, en Marco Pavan-Stefan Attard (eds.), “Canterò in eterno le misericordie del Signore (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno, en *Analecta Biblica. Studia* 3, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015, 259-278.

- Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung, en SBS 232, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2015.
- “‘Y acuérdate de tu Creador...’ (Qo 12,1). Dios y el Predicador en su último gran poema”, en: José Luis D’Amico, Claudia Mendoza (eds.), “*La Palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón...*” (Dt 30,14). *Homenaje a Fr. Gabriel M. Nápole, OP (1959-2013)*, PPC, Buenos Aires, 2015, 187-201.

### **SALVIA, Ernesto Ricardo**

- “Cronología de la Facultad de Teología”, en *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, (José Carlos Caamaño, Juan G. Durán y Federico Tavelli coordinadores), Buenos Aires, Agape, 2015.
- “Elenco histórico de profesores de la Facultad de Teología”, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* (José Carlos Caamaño, Juan G. Durán y Federico Tavelli coordinadores), Buenos Aires, Agape, 2015.

### **SCAMPINI, Jorge Alejandro**

- «The Sacraments in the Ecumenical Dialogue», en M. Levering/H. Boersma (eds.), *Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, Oxford University Press, Oxford, 2015, 675-691.
- «Las iglesias bautistas en Argentina: su historia y su actual presencia », en *Vida Pastoral* 56 (2015).
- «Creemos en la Iglesia, que es una...», en *Communio* (Arg.) 22/1 (2015).

### **SCARPONI, Carlos Alberto**

- “Pedagogía de Dios-Pedagogía de la Iglesia. A la luz del Concilio pastoral”, en *Anthropotes* 2014/XXX/2 (2015), 609-639.

### **SÖDING, Gerardo José**

- “Alegría desde la cárcel. Pablo a los filipenses”, en SAT, *La Caridad*

y la *Alegría: Paradigmas del Evangelio*, XXXIIIª Semana Argentina de Teología, Agape, Buenos Aires, 2015, 193-203.

- “Epílogo. Somos una misión”, en *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* (José Carlos Caamaño, Juan G. Durán y Federico Tavelli coordinadores), Buenos Aires, Agape, 2015, 761-767.
- “La Iglesia, Morada de la Palabra”, en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño, C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape, 2015, 301-319.

### **SUDAR, Pablo**

- “La religiosidad popular como lugar teológico en la Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium de S.S. Francisco”, en *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* (José Carlos Caamaño, Juan G. Durán y Federico Tavelli coordinadores), Buenos Aires, Agape, 2015, 456-462.
- “La eclesiología conciliar en la cultura latinoamericana”, en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño, C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Agape, 2015, 261-263.
- *El Rostro del Hombre más allá del Ser y Tiempo*, Editorial Académica Española, 2015.

### **ZARAZAGA, Gonzalo Javier**

- “Jesús, la persona del Hijo”, en *Teología y Vida* 56 (2015) 161-185.
- “Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea”, en *Sophia* 7 (2015) 31-52.
- “Hablar de Dios en el nuevo escenario científico y cultural”, en *Teología* 52 (2015).

### *Presentaciones de libros*

Durante la 41ª Feria Internacional del Libro de Buenos Aires, la Facultad de Teología presentó las obras publicadas por nuestros profesores. La reunión tuvo lugar en la Sala Alfonsina Storni el día 7 de mayo. Durante el acto,

coordinado por el Pbro. Dr. José C. CAAMAÑO, se presentaron los libros publicados en 2015 por los profesores de la Facultad. El panel estuvo integrado por la Dra. Virginia AZCUY, el Pbro. Dr. Luis ALBÓNIGA, la Dra. Cecilia AVENATTI DE PALUMBO, el Pbro. Dr. Leandro CHITARRONI, el Pbro. Dr. Carlos María GALLI, el Pbro. Dr. Gustavo IRRAZÁBAL, el Dr. René KRÜGER, el Dr. Ángel FURLAN, el R. P. Dr. Luis LIBERTI, el Pbro. Dr. Marcelo LABEQUE, el Pbro. Dr. Gerardo RAMOS, Mons. Dr. Luis Heriberto RIVAS, Mons. Dr. Pablo SUDAR, el Pbro. Dr. Omar César ALBADO y el Pbro. Dr. Fernando ORTEGA.

El miércoles 2 de septiembre el Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán presentó en el Pabellón de las Bellas Artes en la Sede Central de la Universidad el libro: *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, el cual reúne trabajos vinculados a la historia de la Facultad y a su proyección futura.

El 20 de noviembre se presentó en el Teatro del Seminario Metropolitano el libro dedicado a la Constitución Dogmática Lumen Gentium titulado *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*. Los editores de esta obra son la Dra. Virginia AZCUY, el Dr. José Carlos CAAMAÑO y el Dr. Carlos María GALLI. El acto estuvo coordinado por Vicedecano de la Facultad, el Pbro. Dr. José Carlos CAAMAÑO y contó con la participación en calidad de panelistas de la Dra. Virginia AZCUY, el Pbro. Dr. Carlos María GALLI y el R. P. Dr. Luis LIBERTI.

### *Algunas actividades destacadas de nuestros profesores*

Con motivo del primer aniversario de la elección del Papa Francisco la Universidad organizó dos conferencias magistrales sobre la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. La primera la brindó el Pbro. Dr. Carlos M. GALLI y se tituló *Las novedades de la Exhortación Evangelii Gaudium. El pensamiento pastoral y las orientaciones programáticas de Francisco*. La segunda conferencia estuvo a cargo del Dr. Guzmán CARRIQUIRY LECOUR, Secretario General de la Pontificia Comisión para América Latina, quien se refirió a *La alegría del Evangelio en el pontificado del Papa Francisco: responsabilidades y desafíos para la Iglesia en América Latina*.

Del 7 al 9 de abril en la Pontificia Università Urbaniana (Roma) se llevó a cabo el Convegno Internazionale *In escolto dell'America: Incontri fra popoli, culture, religioni. Strade per il futuro*. En dicho marco la Dra. Virginia R. AZCUY expuso sobre *Quale teologia per la città? Pensiero teologico post-moderno, complessità urbana ed esperienza religiosa*.

La Dra. Marcela MAZZINI tomó parte en el Seminario Internacional

Permanente de Teología de las Prácticas Eclesiales que en el año 2014 tuvo lugar en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte, Brasil del 7 al 11 de abril. Su ponencia tuvo como título *El Acompañamiento Espiritual como Práctica Eclesial. De la Práctica Eclesial a las Prácticas de espiritualidad. Las Prácticas según Francisco*.

El Pbro. Dr. Alejandro BERTOLINI fue invitado al Congreso internacional de Mística: Fe y experiencia de Dios. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús. Ávila, 21-24 de abril 2014. Título de la ponencia: “*El Dios empático: alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de E. Stein*”. También participó en el II Seminario de Antropología Teológica del CELAM: “Hacia una antropología trinitaria para nuestros pueblos”, que se desarrolló del 27 al 31 de octubre de 2014 en Cochabamba, Bolivia, con la ponencia titulada *De la opción preferencial por los pobres a la opción por el otro. La irrupción de la categoría de alteridad en la teología latinoamericana*.

El Dr. Luis BALIÑA participó en las IV Jornadas Kusch (UNTREF, 23,24 y 25 de abril de 2014) con la ponencia titulada *Tras Kusch: El rol de lo negativo en la cultura popular*.

En el mes de abril el Pbro. Dr. Ernesto SALVIA brindó una conferencia con el título *Catecumenado en la etapa patrística* en la Sociedad Argentina de Liturgia.

Durante el mes de septiembre el Pbro. Dr. José Carlos CAAMAÑO participó como expositor del Coloquio internacional de investigadores sobre el Vaticano II que se desarrolló en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile con ocasión del 75° aniversario de esta casa de estudios.

El Pbro. Dr. Fernando GIL participó en calidad de comentarista-reactor de las ponencias en el *Simposio Internacional* organizado por la UNSAM y el IDAES, “*Jesuitas, Pensamiento Políticojurídico y Representaciones Simbólicas en el Mundo Iberoamericano*”, realizado en la Biblioteca Nacional Argentina durante el 5 y 6 de diciembre de 2014.

### *Reunión de claustro*

El 16 de julio se realizó la reunión anual del Claustro Docente, a la que fueron invitados los directivos y profesores de la casa como también los directivos y profesores de los Institutos Afiliados. Con ocasión del cincuentenario de la Constitución Dei Verbum, en el marco del cincuentenario del Concilio Vaticano II y del Centenario de nuestra Facultad, se invitó al Rvdo. P. Dr. Martín GELABERT O.P., especialista en Teología Fundamental y miem-

bro de la Real Academia de Doctores de España, para que expusiera sobre el tema: *Dei Verbum y su importancia para el progreso de la Teología Fundamental*. Al término de la disertación hubo un fluido y fecundo intercambio entre los presentes y el expositor.

### *Encuentro con Formadores y solicitud de afiliación*

El 5 de noviembre tuvo lugar la reunión con formadores de seminarios y congregaciones femeninas y masculinas que envían alumnos a nuestra Facultad. El encuentro se realizó teniendo como eje principal los desafíos de la formación teológica en el actual contexto histórico.

A su vez, durante el año 2015 se concretó la aprobación del pedido del Seminario de Nuestra Señora, de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz. Luego de que en el mes de diciembre de 2015 el trámite fuera presentado en Roma, en febrero de 2016 ha sido aprobado por la Sagrada Congregación para la Educación Católica la afiliación del Centro de Estudios del Seminario de Santa Fe.

### *Cursos y jornadas*

La Facultad organizó el curso abierto de reflexión teológica y pastoral sobre la Exhortación Apostólica del Papa Francisco *Evangelii Gaudium*. El curso tuvo como título: “*La dulce y confortadora alegría de evangeliza*” (EG 9) *Encuentros teológicos sobre Evangelii Gaudium* y se desarrolló el 4 de junio con el siguiente programa:

1. *Alegría del Evangelio, alegría del evangelizador*. Pbro. Dr. Gerardo SÖDING.
2. *La Iglesia de la alegría: misericordia y misión para una Iglesia en salida*. Lic. Josefina LLACH, ACI.
3. *La eterna novedad del Espíritu: la Pneumatología pascual de la Evangelii Gaudium como clave de la reforma misionera*. Pbro. Dr. Alejandro BERTOLINI.
4. *Panel con preguntas a los expositores*. Pbro. Dr. Gerardo SÖDING – Lic. Josefina LLACH, ACI – Pbro. Dr. Alejandro BERTOLINI.

El 25 de marzo se realizó en el Aula Magna de la Facultad de Teología

una conferencia con ocasión del año del V Centenario de Santa Teresa de Jesús a cargo de Fray Dr. Maximiliano HERRÁIZ GARCÍA OCD. El título de la misma fue: *Dios en Santa Teresa: caminos de oración, discernimiento y acción*.

El 14 de abril se realizó la Exposición de Biblias presentada por el Prof. Dr. René KRÜGER. A las 9.00 hs se hizo la apertura de la misma y a las 11.15 hs tuvo lugar una conferencia sobre la formación de la Biblia y sus traducciones fundamentales.

El martes 12 de mayo se realizó un acto de homenaje al recientemente fallecido Cardenal Jorge Mejía. El acto contó con dos momentos. En el primero Mons. Dr. Luis H. Rivas expuso sobre el aporte del Cardenal Mejía a la investigación y docencia en la Sagrada Escritura. El segundo momento estuvo a cargo del Pbro. Lic. Damián Nannini quien disertó sobre *La Sagrada Escritura como alma de la teología y de la pastoral*.

El miércoles 20 de mayo el Dr. René Krüger brindó una conferencia en nuestra Facultad bajo el título: *Las misiones jesuítico-guaraníes 1609-1767. Un modelo alternativo de misión*.

El viernes 21 de agosto tuvo lugar una conferencia dictada por el Dr. Daniel JUSTEL con el título: *Infancia y ley en el Antiguo Oriente: el niño como objeto de derecho en la tradición jurídica cuneiforme*. La conferencia fue organizada por el Departamento de Sagradas Escrituras, Cátedra de Antiguo Testamento.

El miércoles 14 de octubre se realizó en la Facultad una Jornada sobre la Encíclica *Laudato si'*, en la cual se expusieron las distintas perspectivas que surgen de la lectura del texto. El orden la presentación fue el siguiente:

- 1) Pbro. Dr. Lucio FLORIO: *Teología y ecología*.
- 2) Embajador Vicente ESPECHE GIL: *El escenario internacional*.
- 3) Dra. Ana DONINI: *Los desafíos educativos*.
- 4) Dr. Néstor CORONA: *La mirada antropológica*.

### ***Retiro para profesores***

Como ya es tradición en nuestra Facultad al inicio de las actividades académicas tuvo lugar el 7 de marzo en la Casa de Retiros San Ignacio (San Miguel) el encuentro fraterno de convivencia, oración y diálogo entre profesores y profesoras.

## *Visitas*

El 5 de mayo nos visitó el Dr. Peter Casarella, profesor de la Universidad de Notre Dame en los Estados Unidos. Participó en la reunión mensual del grupo de investigación sobre historia y perspectivas de la Teología Argentina presentando algunos aspectos de su investigación actual. Con el título “Pueblo de Dios” expuso sobre las semejanzas en las imágenes de Dios en la religión católica popular analizando aportes de algunas figuras de nuestra teología latinoamericana y de otras que representan la teología latina de los Estados Unidos, como Virgilio Elizondo y otros teólogos y teólogas de origen latino.

El 18 de septiembre nos visitó el Prof. Marco RIZZI, profesor de Patrística en la Universidad de Bologna. Presentó el tema *La cristología y la historia. Reflexiones a partir de Eusebio de Cesarea*. Luego de la exposición hubo un intercambio de preguntas y comentarios entre los presentes.

El viernes 6 de noviembre con motivo de la presentación de la primera traducción de la obra del sacerdote jesuita Michel de Certeau, *El extranjero o la unión en la diferencia* (Agape Libros), nos visitó la Dra. Luce Giard (CNRS-EHESS), principal experta en la obra de Michel de Certeau. La Dra. Giard integró un panel junto al historiador Andrés FREIJOMIL (UNGS) y la Dra. Cecilia AVENATTI DE PALUMBO (UCA) y el Dr. Alejandro BERTOLINI (UCA).

## *Investigación grupal*

Se lleva adelante a través de los grupos de investigación del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología (ININTE). Durante el año 2015 se reunieron periódicamente los siguientes grupos de investigación de nuestra Facultad:

- *Seminario permanente de Teología, Estética y Literatura*, Coordinadora: Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo.
- *Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología*, Coordinador: Pbro. Dr. Lucio Florio
- *Grupo de “Práctica de la investigación teológica”* para graduados y estudiantes avanzados de Licenciatura. Coordinador: Pbro. Gerardo Söding.
- *Grupo de investigación y reflexión sobre la Cultura Popular actual*, Coordinador: Pbro. Dr. José Carlos Caamaño.

- *Grupo de investigación sobre historia y perspectivas de la Teología en Argentina*, Coordinador: Pbro. Dr. Carlos María Galli.
- *Grupo de investigación: "Teología urbana: prácticas de espiritualidad popular"*, Coordinadora: Dra. Virginia Azcuy.

## La Biblioteca

La Biblioteca de la Facultad de Teología acompañó la celebración del centenario de la Facultad con una investigación sobre su historia desde sus orígenes remotos (1784) hasta nuestros días realizada por su director Pbro. Fernando Gil. Dicho trabajo fue publicado en el libro *100 años de la Facultad de Teología*.<sup>1</sup>

Asimismo la Biblioteca hizo visible su rico patrimonio en la exposición realizada en el Pabellón de las Bellas Artes de la UCA entre el mes de octubre y noviembre. Con el título *Centenario de la Facultad de Teología. Teología, Sociedad Y Cultura*, la muestra intentó reflejar a través de diversos paneles temáticos, la vida del servicio teológico de la Facultad. Con la curaduría de Cecilia Cavanagh y Raúl Santana, la exposición conjugó la sección pictórica dedicada a motivos religiosos de pintores argentinos del siglo XIX con una muestra de ejemplares significativos del fondo antiguo de la Biblioteca.

Por otra parte desde el año 2012 la Biblioteca viene desarrollando, en espacios cedidos por el Seminario Metropolitano, el proyecto de ampliación con el fin de adecuarlos al crecimiento del fondo bibliográfico, creando también nuevos ámbitos destinados a la consulta, a la lectura individual y grupal. Gracias a la generosa donación de la familia Roemmers, se vienen realizando las obras que terminarán en una nueva y moderna Biblioteca que será complementaria de la histórica biblioteca, con sus salas, Cardenal Mejía y Cardenal Quarraccino. Estas salas seguirán funcionando como Biblioteca especializada para los investigadores y los alumnos de las carreras de postgrado.

1. F. GIL, *La Biblioteca del Seminario y de la Facultad de Teología a través del tiempo (1784-2015)*, en: *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, editado por J. C. CAAMAÑO, et al., Buenos Aires, Agape Libros, Facultad de Teología, Fundación Teología y Cultura, 2015, 195-256.



## **Nuevo Horizonte de Investigación Teológica**

### **Convenio entre la Facultad de Teología de la Universidad de Münster y la Facultad Teológica de la UCA**

En la revista de Teología de nuestra Facultad (Tomo XLIX. N° 108. Agosto 2012) he informado sobre el nuevo horizonte de investigación teológica donde presento el Convenio entre nuestra Facultad de Teología y la Facultad de Teología de Münster, junto con la invitación que he recibido para conmemorar los 50 Aniversario del Concilio Vaticano II en dicha Universidad.

Continuando con el Convenio entre ambas Facultades, he visitado nuevamente la Universidad de Münster y he dictado la conferencia “La historia como lugar teológico en la postmodernidad moderna. Una perspectiva crítica desde la Teología latinoamericana”.

Dicha conferencia se realizó el 17 de noviembre de 2014, en el Aula Magna de la Facultad, con numerosa asistencia de profesores y alumnos, seguida de un diálogo acentuando el tema de la fragmentación, subjetividad y consenso como elemento constitutivo de la postmodernidad.

Anteriormente había sido invitado a la sesión de investigación el 15 de noviembre de 2014 por la Prof. Dra. Judith Könemann que preside dicha comisión.

El mes de marzo de 2016, en la Facultad de Teología se ha desarrollado el II Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas. Han participado en el Congreso las teólogas alemanas: la Decana de

la Facultad de Münster, Prof. Dra. Judith Könemann y la Prof. Dra. Marianne Heimbach-Steins, Directora de Investigaciones; así como la Prof. Dra. Marie-Theres Warcker, Profesora de Antiguo Testamento de dicha Facultad.

Esta presencia está enmarcada en el intercambio que nuestra Facultad de Teología ha realizado desde el año 2006. Desde esta fecha, he realizado un diálogo teológico en la Facultad de Teología de Münster, aprobado por unanimidad por nuestro Consejo Académico, el 6 de noviembre del año pasado, 2015.

Concretando dicho Convenio he realizado una Conferencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster proponiendo el tema de la “la pregunta por Dios en la Teología latinoamericana” como “lugar teológico” desde la perspectiva de la encíclica *Evanlelii Gaudium*, de Su Santidad el Papa Francisco y su resonancia en la teología y cultura latinoamericana.

Esta perspectiva está visualizada desde el horizonte de *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y Documento Puebla (II Conferencia del Episcopado Latinoamericano).

El prof. Klaus Müller, Ordinario de Teología Dogmática hizo la presentación de mi disertación teológica que se realizó el 19 de noviembre, en el Aula Magna de la Facultad, con importante asistencia de alumnos y profesores. Terminada la conferencia se realizó un interesante dialogo teológico con los asistentes.

La visita ilustre de las tres profesoras antes mencionadas colaboran y robustecen nuestro dialogo intercultural e interdisciplinar entre nuestra Facultad y la Facultad de Münster. A su vez, se abren nuevos horizontes de reflexión que revelan la insondable riqueza de la sabiduría de Cristo, presente en su Iglesia pero que supone la creatividad del esfuerzo teológico de abrir nuevos horizontes revelando así la madurez de nuestra reflexión teológica desde América Latina, y concretamente desde nuestra Facultad, como fruto de su Centenario para el bien de nuestra Iglesia auscultando así los signos de los tiempos en este nuevo milenio.

Como culminación de mi visita en Alemania he sido invitada por Margit Eckhol, presidenta de, al Congreso Internacional de Teo-

logas y Teólogos en la ciudad de Munich que se realizó del 6 al 8 de diciembre de 2015, el tema fue “Abrir el Concilio. Teología e Iglesia bajo el dinamismo de Concilio Vaticano II”.

PABLO SUDAR  
15-12-2015/5-02-2016



## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

R. DUS, A. J. MACÍN, G. SÖDING, *Hospedar la Palabra. Resonancias de la Constitución Dei Verbum*, (Ediciones de la Sociedad Argentina de Teología), Buenos Aires, Agape - Editorial Guadalupe, 2016, 173 pp.

---

Esta obra pertenece a la nueva colección de la Sociedad Argentina de Teología *Teología desde el fin del mundo*, iniciada con la Serie *Ecclesia Docens*. El estudio sobre la Constitución Dei Verbum es la tercera presentación de esta Serie, y es antecedida por los títulos *Los Obispos Argentinos en el Concilio Vaticano II*, de Luis Liberti y *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*, de Jorge Scampini y Carlos Schickendantz.

A través de esta Serie, la SAT ofrece el pensamiento teológico escrito desde la modulación de la teología desarrollada en la Argentina; así se quiere prestar un servicio de interpretación y recepción de las enseñanzas de la Iglesia.

El primer escrito cristiano comienza con una acción de gracias. San Pablo ora recordando los inicios de la comunidad de Tesalónica con estas

palabras: “*Ustedes recibieron la Palabra* en medio de muchas tribulaciones con la alegría del Espíritu Santo. Así llegaron a ser un modelo para todos los creyentes de Macedonia y Acaya. En efecto, *desde ustedes ha resonado la Palabra del Señor*, no sólo en Macedonia y Acaya, sino en todas partes...” (1 Ts 1,6-8)

La Palabra de Dios, predicada con las palabras de sus servidores, ha sido recibida en la fe y ha obrado (cf. 2,13), constituyendo una *ekklesia* en la ciudad. Hospedada con la paradoja pascual de tribulación y gozo, que es la marca del Espíritu, ella los ha configurado al Señor Jesucristo para los otros. Sólo entonces, desde ellos, ella es plenamente *Palabra del Señor* que resuena, como en ondas expansivas, en las regiones vecinas y siempre más allá...y aún resuena, hoy como entonces, no siempre fácil de discernir en las múltiples voces de nuestro tiempo, en el que, además, “no hay nada *auténticamente humano* que no *resuene* en el corazón de los discípulos de Cristo” (GS 1).

El Concilio Vaticano II significó un arduo y paciente ejercicio colegial de escucha y de diálogo teológico

pastoral, donde todo lo humano y lo divino resonaron fuertemente, configurando más íntimamente la Iglesia a su Señor Jesucristo. Fruto de ese discernimiento, marca del Espíritu, el conjunto de su Magisterio puede recibirse como una resonancia contemporánea de la Palabra de Dios, siempre viva y eficaz.

En el Jubileo de su clausura, se presentan en este volumen tres colaboraciones, como “resonancias” de la Constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum*. En la primera, “La Casa de la Palabra”, Mons. Ramón A. Dus ofrece una amplia introducción, una ambientación teológica personal y comunitaria, en la que despliega varias dimensiones del “hospedar” la Palabra en la vida y en la misión de la Iglesia, recuperadas o sencillamente experimentadas como nuevas en estos años postconciliares. En la segunda, más analítica, “Aprender el estilo de Dios en su Palabra”, el pbro. Gerardo J. Söding ensaya una aproximación a *Dei Verbum* en dos momentos, uno de carácter principalmente histórico (redacción y recepción), el otro herme-

néutico (estructura y lectura). En la tercera, un aporte temático, “Inspiración y Verdad”, Mons. Ángel J. Macín recuerda estos dos presupuestos claves para la conveniente interpretación de la Escritura, reseñando su historia y la doctrina de *Dei Verbum* y ofreciendo orientaciones para una reflexión en el contexto de la cultura actual.

A la acción de gracias se une la ardiente expresión de un deseo en una súplica en común, como en el principio por los tesalonicenses. El Vaticano II culminaba *Dei Verbum* retomándola. En su celebración jubilar, a la que este libro quiere sumarse, no cabe una mejor: “Por lo demás, hermanos, oren por nosotros, para *que la Palabra del Señor se propague y sea glorificada* como entre ustedes...” (2 Ts 3,1; cf. DV 26).

Deseamos que esta obra permita sumergirse en la novedad permanente de la Palabra y en la enseñanza viva de la Constitución conciliar.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

## MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

### 1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

### 2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

#### 2.1 Texto básico

- |                                       |                                    |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • <b>Título:</b>                      | <b>14 puntos negrita</b>           |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i>  | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i>           |
| • Subtítulos de tercer nivel:         | 12 puntos normal                   |
| • Cuerpo del texto:                   | 12 puntos normal                   |
| • Interlineado texto:                 | sencillo                           |
| • Separación entre párrafos:          | 1,5 líneas                         |
| • Alineación:                         | justificada                        |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos <b>negrita y cursiva</b> )
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos <b>negrita y cursiva</b> )

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]<sup>1</sup>

## 2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.<sup>2</sup>]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:  
    “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.<sup>3</sup>

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.<sup>4</sup>
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

### 2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

## 3. Referencias bibliográficas

### 3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993<sup>6</sup>]
- Repetición de referencias:
  1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCOS, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCOS, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCOS, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

### 3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.<sup>5</sup> [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

### 3.3 Libros

- a) Libro de un autor  
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores  
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores  
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores  
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos  
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981<sup>3</sup>.

### 3.4 Artículos y voces

- a) Artículo en un libro  
 B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.  
 J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.
- b) Artículo en una revista  
 E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.
- c) Voz en un diccionario  
 R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010<sup>3</sup>, 1368-1375.
- d) Recensión  
 C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

### 3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

*aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina*, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

### 3.6 Textos en formato digital

#### Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

#### Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

#### Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) [http://www.tau.ac.il/eial/XV\\_1/drinot.html](http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html) [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

#### Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

## COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

### Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

### Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

### Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5

### **Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)**

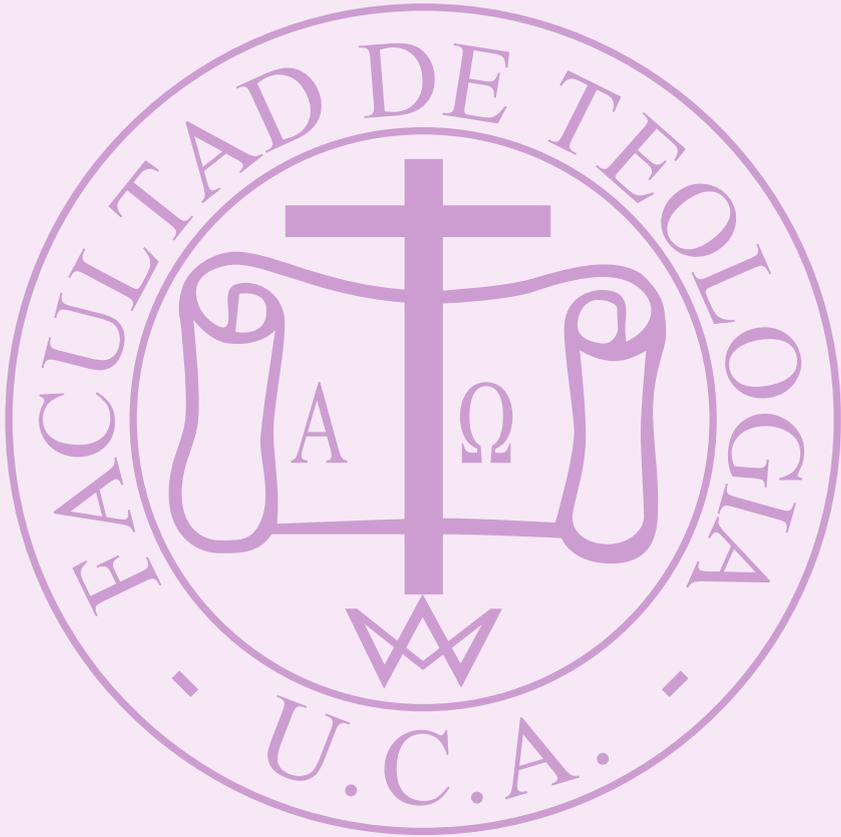
1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teologal*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4

6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina  
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2016  
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.  
Buenos Aires, Argentina





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