

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLII • N° 87 • Agosto 2005

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

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

TEOLOGÍA

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

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

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

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET), y evaluada en el nivel 1 del Catálogo de LATINDEX (www.latindex.unam.mx).

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: ptucho@arnet.com.ar

DIRECTOR

Víctor M. Fernández

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

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

Luis M. Baliña

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

Juan G. Durán

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

Luis H. Rivas

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

Juan C. Scannone

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

Pablo Sudar

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

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

TEOLOGÍA

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

Tomo XLII • N° 87 • Agosto 2005

Con las debidas licencias

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

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2005

Argentina: \$ 30
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22
América: US\$ 28
Resto del mundo: US\$ 35

Cheques a la orden de:

Fundación Universidad Católica Argentina

SUMARIO

Nota del Director.
De Benedicto XV a Benedicto XVI.
Nuestros noventa años 257

Lucio Gera

La teología de los procesos históricos 267

Juan Guillermo Durán

La historia de la Virgen de Luján (1885)
Un libro prometido en "Apremiante Lance" 281

Oswaldo D. Santagada

La conversación con otros religiosos 331

Víctor Manuel Fernández

La dimensión trinitaria de la moral.
I. Aspecto místico 349

Alejandro Llorente

Algunos aspectos del pensamiento sobre el don
como camino necesario de la economía.
Reflexiones a la luz de *Gaudium et spes* 35 363

<i>Ricardo Miguel Mauti</i>	
La recepción de Newman en la teología del siglo XX	417
<i>Luis O. Liberti svd</i>	
Mons. Enrique Angelelli, pastor plasmado en la fragua del Concilio Vaticano II	463
<i>Publicaciones recientes</i>	483
<i>Instrucciones para los colaboradores</i>	497

NOTA DEL DIRECTOR

De Benedicto XV a Benedicto XVI. Nuestros noventa años.

Este número de *Teología* y el siguiente, se insertan en la celebración de los 40 años del Concilio Vaticano II –al que dedicaremos especialmente el próximo número– y de los 90 años de nuestra Facultad de Teología.

Esta Facultad fue creada por el Papa Benedicto XV el 23 de diciembre de 1915, y celebra sus noventa años junto con el comienzo del pontificado de Benedicto XVI, que acompañamos con expectativa y fidelidad. Esta situación providencial puede ser leída como una invitación a recoger la riqueza del pasado y a pensar nuevamente el perfil de la Facultad para los próximos años.

Dada la importancia de Lucio Gera para la teología argentina y para la historia de esta Facultad, es significativo que publiquemos en este número un artículo inédito suyo referido al diálogo con los procesos históricos. De hecho, se trata de uno de los temas que otorgan una de sus notas características a la teología desarrollada en Argentina.

Con el trabajo de Juan G. Durán iniciamos una trilogía dedicada a la Virgen de Luján, patrona de la República, ligada a la identidad cultural de la mayor parte de nuestro pueblo.

El artículo de Osvaldo Santagada, sobre el diálogo con miembros de otras confesiones cristianas y religiones, recoge su experiencia en la materia y sintetiza una interesante exposición suya en la Facultad de Teología, dentro del memorable Seminario intercátedras “La Teología en Diálogo”

(2004). En distintos números de la revista ofreceremos las diversas ponencias de dicho Seminario, realizadas por algunos de los profesores de mayor trayectoria en nuestra Facultad y en la teología argentina. La perspectiva del diálogo es ciertamente una de las notas distintivas que ha asumido nuestra Facultad en los últimos años.

Mi artículo inicia una serie de consideraciones, que se completarán en el próximo número, sobre la dimensión trinitaria de la Teología moral, respondiendo al pedido del Vaticano II de procurar una renovación de esta disciplina. En esta primera entrega nos detendremos en el aspecto místico, pero dando paso a algunas derivaciones éticas prácticas.

Alejandro Llorente, con su contribución, nos une al recuerdo festivo de toda la Iglesia, procurando recoger el aporte siempre vigente de la *Gaudium et Spes*.

Completan este número el artículo de Luis Liberti, reciente doctorado de nuestra Facultad, y el artículo de Ricardo Mauti, que reflejan diversas inquietudes presentes en el pensamiento teológico argentino.

Además, queremos exhibir las más *recientes publicaciones* de nuestros docentes presentadas este año en la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires. La cantidad y la calidad de estas obras es el mejor testimonio de la vida teológica de nuestra Facultad.

LA TEOLOGÍA DE LOS PROCESOS HISTÓRICOS¹

RESUMEN

La Teología de la historia consiste en el conocimiento de las “incidencias” de Dios en el acontecer histórico.

El sujeto propio de la historia es el espíritu encarnado, el hombre. Esta es la razón por la que, para que pueda constituirse el sujeto de la historia, que es un sujeto plural, social, tiene que verificarse una intercomunicación entre los individuos y grupos.

El autor sigue tres fases: la paterna, la de mediación, y finalmente la *resolutoria*, que muestra el fundamento de la intervención divina en la historia y de una teología de la misma, en la misión del Espíritu de Cristo.

El dilema, el punto crítico de la Conferencia de Medellín estuvo, no tanto en el discernimiento de un signo de los tiempos, de la interpretación de la aspiración a la justicia como impulso del Espíritu, ni de la interpelación que dicho signo arrojaba a la conciencia de la Iglesia y de los cristianos, sino en el discernimiento del camino a seguir para que la conciencia así interpelada diera una adecuada respuesta.

Palabras clave: Teología de la historia, discernimiento, signos de los tiempos, Medellín.

1. Tema desarrollado por Lucio Gera en la Facultad de Teología, dentro del memorable Seminario intercátedras “La Teología en Diálogo”, el día 26 de octubre de 2004. En distintos números de la revista ofreceremos las diversas ponencias de dicho Seminario, realizadas por algunos de los profesores de mayor trayectoria en nuestra Facultad y en la teología argentina.

ABSTRACT

Theology of history means the knowledge of God's incidence within historical events.

The subject of history is man, an incarnate spirit. In order to become a social or plural subject, men should be inter communicated.

The author follows three phases: a fatherly one, other of mediation, and an ending phase in which the basis of Divine intervention in history lies on the mission of the Holy Ghost.

Medellín's Conference dilemma was no other than finding which way to follow in order to give a right answer to the questioned conscience.

Key words: Theology of history, discernment, signs of the times, Medellín.

1. La cuestión*1.1. Proceso histórico y vida personal: afinidad y diferencia entre estos dos conceptos*

Afinidad: ambos se refieren al acontecer en el tiempo, al efectuarse (*factum*, que incluye también el 'hablar': *verbum*). Ambos se refieren a lo singular (concreto).

Diferencia: la historia es el acontecer público, es decir, tiene un sujeto colectivo (pueblos, culturas): cuanto más extenso es el sujeto es más histórico el acontecer; por eso lo más denso como historia es la historia universal, que tiene por sujeto a la humanidad. Por "vida personal" entendemos el acontecer privado, propio de un sujeto único (persona) o muy reducido (por ej. la familia); en el orden del relato, más que de historia hablaríamos de biografía. Pero, por cierto, la vida de una persona puede adquirir una trascendencia pública, histórica. Para resumir, diríamos así: la historia es, por definición, un acontecer de orden público. La vida personal, que se desarrolla dentro de un ámbito privado, puede adquirir una dimensión pública, histórica (en el nivel del relato: historiografía y biografía).

1.2. Teología de los procesos históricos y de las vidas personales

Ambas modalidades del acontecer, la histórico-pública y la personal-privada, pueden ser objeto de diversas y respectivas ciencias: la historiografía o la biografía, la psicología social o individual, la sociología, etc. Pero ahora se trata de presentarlas como objeto de conocimiento teológico, lo cual significa que pueden ser conocidas en relación con Dios, a la luz de la revelación y de la fe cristiana. A partir de aquí, de esta perspectiva formal propia podrá y deberá la teología entrar en diálogo con otras ciencias que versan, desde sus propias perspectivas, sobre el mismo objeto.

En este artículo abordo solamente la cuestión acerca del conocimiento teológico de procesos históricos. No desarrollo la cuestión acerca del conocimiento teológico de la vida de personas, dentro del cual habría que incluir prioritariamente el tema de una teología de los santos.

2. El fundamento

Buscamos ante todo situarnos en el amplio campo de una teología de la historia para derivar desde allí *el fundamento* de un conocimiento teológico de los procesos históricos.

2.1. Historia

Historia es el acontecer humano. Sólo el hombre, la humanidad, es sujeto de la historia en un sentido propio. Aunque es habitual hablar de 'historia natural' en referencia a la sucesión temporal (modificación o evolución) de los seres del mundo inorgánico y orgánico, vegetal y animal, sin embargo no hay propiamente una historia de la naturaleza, por el hecho de que la naturaleza no posee 'espíritu'. Tampoco, propiamente hablando, hay una historia de los ángeles: porque son puros espíritus y no poseen cuerpo ni están medidos por el tiempo. Tampoco Dios, como tal, tiene historia; para tenerla hubo de encarnarse en un individuo humano, Jesucristo. El sujeto propio de la historia es el espíritu encarnado, el hombre. Esta es la razón por la que, para que pueda constituirse el sujeto de la historia, que es un sujeto plural, social, tiene que verificarse una intercomunicación entre los individuos y grupos, intercomunicación que no puede realizarse sino a través del cuerpo y de los sentidos corporales,

de signos corpóreos, como el lenguaje, y de formas de interacción, como por ejemplo el comercio u otras formas de intercambio. La historia surge del fondo espiritual del hombre y recae en ese mismo fondo, pero mediante los sentidos. La historia es, por definición, visible, perceptible.²

2.2. Teología de la historia

Una teología de la historia presupone que Dios interviene o actúa en la historia y que nosotros podemos reconocer en alguna medida esas intervenciones: estos acontecimientos de la historia son reveladores. Teología de la historia consiste en el conocimiento de la actuación de Dios en la historia; podríamos decir, usando un lenguaje más matizado, de las “incidencias” de Dios en el acontecer histórico.

Por su parte, toda búsqueda de conocimiento (religioso o científico) de la historia puede referirse a tres amplios interrogantes: la pregunta acerca del origen, acerca del fin (entendido no solo como cesación, sino como meta, cumplimiento) y en tercer lugar acerca del curso intermedio seguido por el acontecer entre el origen y el fin, curso que constituye propiamente la historia, y que es diferenciado por la sucesión de épocas diversas.

Nosotros, los cristianos, conocemos las intervenciones de Dios en la historia a partir de nuestra fe en la revelación, que encontramos depositada en la Sagrada Escritura, y resumida en el *Símbolo de la fe*, calificado precisamente por los Padres de “*Verbum abbreviatum*”. El Símbolo de nuestra fe, de índole narrativa, es un relato histórico de las fundamentales intervenciones de Dios en relación a nuestra historia, que constituyen los principios básicos de una teología especulativa y de una teología de la historia.

En efecto, allí encontramos expresada la intervención de Dios Padre creador y providente, que da origen al tiempo y al sujeto de la historia humana. También se nos propone la resolución final a la que Dios conduce la historia, a saber “la resurrección de la carne y la vida eterna”. Y se nos propone la actuación de Dios en el intermedio del tiempo histórico,

2. La historia se sitúa en la dimensión del “tiempo”. Pero también está en relación con una geografía: el espacio. En ambas dimensiones encontramos la tensión entre unidad y diversidad: en la dimensión del tiempo, diferencia-ruptura o continuidad-unidad entre los períodos o épocas sucesivas (problemas como los de la tradición y los cambios de época como crisis o cambios de cultura). En la dimensión del espacio: las diversas culturas, sus tensiones y una unidad que no suprima sus diferencias auténticamente humanas. La universalidad: el problema acerca del la constitución del sujeto universal de la historia; mutuo reconocimiento de las diferentes culturas (recíprocos “descubrimientos” e intercomunicación).

entre el origen y el fin, mediante las dos misiones: la del Hijo, hecho carne, y la del Espíritu, otorgado por Cristo, para permanecer activo como Su Espíritu, en la amplia distensión de la historia.³

2.3. Historia de la salvación - Historia universal

Sabemos que entre los teólogos han existido diversas orientaciones. Una a distinguir y más bien a *disociar* la historia de salvación –que comprende el período que transcurrió desde el tiempo de la promesa hecha por Yahvé a Israel hasta la Ascensión del Señor Jesús y la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles– de la historia universal, o de la que algunos han denominado “profana”.⁴ Si se quiere hablar de una teología de los procesos históricos actuales, esto es de una intervención de Dios en los mismos, es obvio alistarse en esta segunda concepción que establece una cierta continuidad con el conjunto de la historia universal, del acontecer salvífico fundante figurado y preparado en Israel y realizado en la Encarnación redentora de Cristo.

Volvamos pues a la pregunta con que hemos iniciado este último tramo de nuestra exposición: ¿Cuál es el *fundamento* que nos permite hablar de una reconocible actuación o incidencia de la acción de Dios en la historia universal y, por consiguiente, de una teología de la misma y, dentro del ámbito de dicha teología, de un conocimiento teológico *de determinados procesos históricos*? Resumo la respuesta en tres afirmaciones conexas entre sí:

1. El fundamento, en su fase *paterna*, principiante, está en el hecho de la Providencia y gobierno o señorío con que Dios orienta el acontecer histórico hacia su meta escatológica. La providencia es resultado de la ‘sabiduría’, entendida como pensamiento ordenador de la realidad, por la que Dios procura que la multiplicidad del acontecer histórico no derive en un caos. Si tuviera que apelar al lenguaje bíblico, emplearía el vocablo “*mysterion*”, entendido como

3. También se presenta una profesión básica de nuestra fe, con un estilo narrativo que pone de manifiesto su carácter histórico, en el Concilio Vaticano II: LG 2-4; cf. también *Ad Gentes*, 2-4.

4. Resulta muy instructiva la lectura de la ponencia de Luis H. Rivas “La historia de la salvación o la salvación en la historia”, en FERRARA - GALLI, *El tiempo y la historia*, Buenos Aires, 2001, 77-89. Ya en 1971 X. Tilliette observaba que “la ligazón de la historia universal y de la historia sobrenatural no ha sido firmemente elucidada” tampoco por Cullmann (cf. X. TILLETTE, “Le Mystère théologique de l’histoire”, en E. CASTELLI (ed.), *La théologie de l’histoire, Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier, 75).

designio o plan de Dios sobre la historia.⁵ Por su parte el “*mysterion*” de Dios se liga, en el mismo ámbito bíblico, con la sabiduría.⁶ La teología de la historia se nos presenta así como una participación en la sabiduría con que Dios conduce la historia.

2. En su fase *mediadora* el fundamento que nos permite hablar de una intervención de Dios en la historia y de una consecuente teología de la misma es la misión del Hijo; hecho hombre por la Encarnación, el que por su cruz y con su resurrección obtuvo el poder de donar el Espíritu. Es el señorío de Cristo sobre la historia universal.
3. En la fase, por así decirlo, *resolutoria*, el fundamento de la intervención divina en la historia y de una teología de la misma, está en la misión del Espíritu Santo, que es por cierto el Espíritu de Cristo. Se trata de la actuación universal del Espíritu.⁷

Resta el interrogante acerca de cómo podemos conocer teológicamente los determinados y concretos procesos históricos en los que actúa el Espíritu. Antes de responder a este interrogante recordemos los ámbitos en los que se ejerce la actuación del Espíritu.

3. Ámbitos en que se ejerce la actuación universal del Espíritu de Cristo

¿Dónde y cómo se ejerce esta actuación universal del Espíritu de Cristo?

3.1. Desde luego en y a través de la *Iglesia*, en la que el Espíritu tiene una actuación “peculiar”.⁸ Mediante ella continúa la historia salvífica en este tiempo intermedio entre la Ascensión y el retorno del Señor; lo cual permite hablar de una índole teológica de la historia de la Iglesia, esto es, de una teología del acontecer histórico de la Iglesia y de la índole teológica de la disciplina académica que llamamos “Historia de la Igle-

5. Cf. Dn 2,1-45. O también “oikonomía”: “oikonomía tou mysteriou” Ef. 3,9; cf Ef 1,10.

6. Cf. 1 Co 2,6-9; Ef 1,8-9

7. “La universalidad de la acción salvífica de Cristo no puede entenderse sin la acción universal del Espíritu Santo”, CTI, *El cristianismo y las religiones* 50; cf. también 53.

8. “La Iglesia es el lugar privilegiado de la acción del Espíritu... Si el Espíritu Santo no estuviera presente no existiría la Iglesia; si existe la Iglesia, esto es un signo abierto de la presencia del Espíritu”, CTI, *El cristianismo y las religiones* 56; cf. también 57, 61.

sia”. De esto no voy a hablar y dejo la cuestión a los especialistas de la historia de la Iglesia. Solamente me permito una observación.

Como salvífica, la historia no se continúa en la Iglesia en el sentido que continúen aconteciendo hechos históricos fundantes de una redención objetiva (Cristo murió por nosotros de una vez por todas),⁹ ni en el sentido que acontezcan nuevas revelaciones públicas, cuyo ciclo ha quedado cerrado en el periodo apostólico. La historia salvífica se continúa en el sentido que, a partir del fundamento objetivo y universal puesto por Cristo, el Espíritu actúa en y a través de la sacramentalidad de la Iglesia, sacramentalidad que se concreta en el “signo” que es la palabra de predicación (misión), en el signo del culto sacramental como memoria y profecía, y en el signo que es el testimonio de la vida de los santos, particularmente en el gran signo del “martirio”.¹⁰

3.2. Pero en esta exposición, como dije, no quiero referirme a la historia de la Iglesia y a su correspondiente teología.

Me refiero mas bien a la proyección histórico-salvífica del misterio de Cristo y del Espíritu en la historia universal, entendida como *historia secular*, que algunos llaman profana; y por consiguiente me refiero a una teología de dicha historia, o al conocimiento teológico de determinados procesos históricos seculares o temporales.

Se trata de una teología de la historia secular, es decir, del mundo “como mundo”, para emplear la expresión de Congar. Del “mundo” no tiene el Concilio una visión secularista (cf. GS 2), pero sí tiene en claro que el mundo, la historia de la humanidad posee una dimensión secular, específica, que posee su propia consistencia y autonomía relativa (cf. GS 34,36). Podemos expresar esta dimensión secular con los habituales conceptos de civilización o de cultura, realidades estas que acontecen como historia

9. Cf. Hb 7,27. La ofrenda de Cristo en la cruz, realizada “de una vez para siempre”, es el centro de la historia de salvación.

10. Por cierto una teología de la historia de la Iglesia tiene que integrar, junto con la referencia a la santidad, el hecho del pecado en la Iglesia: “*Casta meretrix*”. Por su parte el acto de pedir perdón por los pecados y ser reconciliados con Dios, es un acto específicamente eclesial. (Cf. G. DURÁN, “El año jubilar: confesión de culpas y pedido de perdón”, en FERRARA - GALLI, *El tiempo y la historia*, 183-188). La Iglesia es una comunidad de penitentes: el ejercicio de penitencia como signo de la actuación del Espíritu. Al declarar absuelto al que confiesa sus pecados, el sacerdote se refiere a la actuación del Espíritu en el sacramento con aquellas palabras: “Dios todopoderoso, que derramó el Espíritu santo para remisión de los pecados...”. Además de la santidad de sus miembros, son expresiones de la sacramentalidad de la Iglesia y, por lo mismo, de la actuación del Espíritu en el curso de su historia, su apostolicidad esto es, la continuidad histórica ininterrumpida de la actual Iglesia con la Iglesia de los Apóstoles, así como su unidad católica.

Si bien el concepto de “secular” o “laico” suele ser definido por contraposición a lo “religioso”, sin embargo me refiero también aquí, junto a la dimensión secular de la historia universal, al acontecer histórico de las *religiones no cristianas*.

Partimos aquí del presupuesto de que se da una actuación universal del Espíritu en las diversas culturas e historias civiles de los pueblos así como en las religiones no cristianas. La encíclica *Redemptoris missio* ha subrayado con más claridad la presencia del Espíritu Santo no solo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también, *en la sociedad y en la historia, los pueblos, las culturas, las religiones, siempre con referencia a Cristo (RM 28,29)*. Existe una acción *universal* del Espíritu, que no puede separarse ni tampoco confundirse con la acción *peculiar* que desarrolla en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Y no se puede pensar que esta actuación del Espíritu de Cristo esté desprovista de orientación salvífica. Habrá que pensar que dicha actuación ha de estar orientada por lo menos a suscitar, en el andar de la historia secular y religiosa no cristiana, una disposición, una orientación hacia un horizonte salvífico. Al respecto es muy sugestivo el siguiente texto de la CTI:

“Dado este explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones no puede excluirse la posibilidad de que estas ejerzan, como tales, una cierta función salvífica, es decir, ayuden a los hombres a alcanzar su fin último aun a pesar de su ambigüedad [...] Sería difícilmente pensable que tuviera valor salvífico lo que el Espíritu Santo obra en el corazón de los hombres tomados como individuos y no lo tuviera lo que el mismo Espíritu obra en las religiones y en las culturas [...] El reciente magisterio no parece autorizar una diferencia tan drástica. Por otra parte hay que notar que muchos de los textos a que nos hemos referido no hablan sólo de las religiones, sino que junto a ellas mencionan las culturas, la historia de los pueblos, etc. También todas ellas pueden ser «tocadas» por elementos de gracia”.¹¹

4. El conocimiento teológico de procesos históricos seculares

La historia de las culturas y de las religiones transcurre a través de diversas épocas y procesos. Empleo el concepto de *época* en un sentido general, entendiéndolo como un período más o menos extenso de tiem-

11. CTI *El cristianismo y las Religiones* 84. Ver en los nros. 81-86 el comentario a textos del magisterio, particularmente de la encíclica *Redemptoris missio* 21-27, 28-29.

po. Y entiendo por “proceso”,¹² la continuidad temporal o el conjunto de las fases sucesivas (no necesariamente evolutivas) de un fenómeno que caracteriza una época. Época, entonces, es un período de tiempo caracterizado por determinados procesos.

4.1. ¿Cómo acceder al conocimiento teológico de estos determinados procesos históricos?

El Concilio ha propuesto al respecto la fórmula “signos de los tiempos”. Sería muy instructivo trazar aquí la historia de la introducción de esta fórmula en los documentos del Vaticano II, a partir de su más antigua fuente (Mt 16, 3), de su empleo todavía preconiliar por parte de Juan XXIII,¹³ de su introducción y discusión en el seno de las Comisiones redactoras de los proyectos de textos conciliares, de su adopción por parte de Pablo VI,¹⁴ y de su ingreso definitivo en los Documentos conciliares ya aprobados, particularmente en la const. *Gaudium et Spes*. Pero el límite de tiempo no nos permite seguir aquí los pasos de esta historia redaccional, sino tan sólo indicar brevemente el significado que el Concilio otorgó a esta fórmula.

Entre los diversos pasajes conciliares en los que aparece una referencia a esta fórmula, hay dos que nos permiten conocer claramente el significado que le atribuyó el Concilio: se encuentran en el n. 4¹⁵ y en el 11 de GS. Este último dice así:

12. Del latín “procedo”, que significa: caminar hacia adelante, proseguir.

13. Bula *Humanae salutis* (del 25/12/61): “sabemos ciertamente que la contemplación de estos males impresiona los ánimos de algunos hasta tal punto que no ven sino tinieblas que piensan que envuelven completamente a este mundo. Sin embargo Nos preferimos poner toda nuestra confianza en el divino Conservador del género humano, quien no ha abandonado a los hombres redimidos por El. Más aun, siguiendo los consejos de Cristo, el Señor, que nos exhorta a reconocer los signos de los tiempos (Mt 16,3) en medio de tinieblas tan sombrías percibimos numerosos indicios que parecen auspiciar un tiempo mejor para la humanidad y para la Iglesia”.

14. *Catechesis* del 16/4/69, en *Oss. Rom.* del 29/4/69: “Esta locución «los signos de los tiempos» se ha hecho, por tanto, de uso corriente y ha adquirido un profundo significado sumamente amplio e interesante: el de la interpretación teológica de la historia contemporánea. Todo el mundo sabe desde siempre, que la historia, considerada en sus grandes líneas, ha ofrecido al pensamiento cristiano la oportunidad, mejor dicho, la invitación a descubrir en ella el plan de Dios. ¿Qué es la «historia sagrada» sino la identificación de una voluntad divina, de una «economía» trascendente, en el sucederse de los acontecimientos que conducen a Cristo y que de El derivan?”

15. “...Corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio... Es necesario, pues, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus expectativas, sus aspiraciones (*appetitiones*) y su índole muchas veces dramática”.

“El Pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura *discernir* (*discernere*) en los acontecimientos, exigencias y deseos (*optatis*) que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio (*consilii*) de Dios. Pues la fe ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el plan divino (*propositum*) sobre la vocación integral del hombre...”.¹⁶

Como se ve, este texto distingue dos dimensiones en los signos del tiempo: en primer término, se trata de “acontecimientos, exigencias y deseos (o aspiraciones) de la época”: esto es, propios de una determinada época; en esta primera dimensión, “signos del tiempo” designa las características de una época, que pueden constatar y explicar las ciencias, la sociológica y la psicología social; estamos en una dimensión propia de las ciencias. Pero hay una segunda dimensión, específicamente teológica: el Pueblo de Dios, a la luz de la fe, ha de discernir cuáles son en esos acontecimientos, exigencias y aspiraciones sociológicamente constatables, los signos de la presencia de Dios.”¹⁷ Se trata por cierto de una presencia activa de Dios, que no es otra cosa que lo que hemos antes presentado como “actuación del Espíritu Santo”, como fundamento de una teología de la historia universal y de un conocimiento teológico de particulares procesos históricos propios de una época.¹⁸ No todas las características sociológicas de una época son signos teológicos, signos de la presencia o actuación del Espíritu. El Pueblo de Dios ha de *discernir precisamente cuáles*, entre todas ellas, son signos que dan acceso a un conocimiento teológico.

Hay pues que discernir aquellos acontecimientos característicos de una época que son signos de que tras ellos actúa el impulso del Espíritu Santo, discernirlos de aquellos otros acontecimientos que no lo son. ¿Cómo discernirlos o interpretarlos? ¿Cuál es la *cualidad propia* de un acon-

16. La CTI (*El Cristianismo* 83) empleaba el mismo giro, al expresar que “las religiones constituyen un desafío para la Iglesia pues la estimulan a reconocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu”.

17. Cf. F. HOUTART, “Les aspects sociologiques des *signes des temps*” en *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps* II, 1967, 171-204; M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique* (*ib.*), 205-225. M. McGRATH, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *II Conferencia gral. Del Episcopado latinoamericano. I. Ponencias*, México, Librería parroquial, 73-100; E. PIRONIO, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” (*ib.*) 101-122.

18. La CTI, en *El cristianismo y las religiones* 83, emplea la misma fórmula, más integrada, al decir que las culturas y “las religiones constituyen un desafío para la Iglesia” —y por lo tanto, a la teología— “pues la estimulan a reconocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu”.

tecimiento epocal, que nos permite interpretar que dicho acontecimiento es resultado de una moción del Espíritu? Es su cualidad ética o moral. Damos aquí con la dimensión axiológica del acontecimiento o proceso histórico. Es el llamado de un valor intensamente vivido o deseado por las generaciones de una época, la aspiración hacia un bien profundamente humano, lo que nos permite interpretarlo como impulso del Espíritu.

¿Hay alguna particular cualidad moral que nos permita interpretar, de una manera prevalente, que algún acontecimiento o aspiración de la época es un signo de la actuación del Espíritu? Sin haber analizado esto con prolijidad, creo que los Padres conciliares se han inclinado a valorar, como signo preponderante de la actuación del Espíritu en esta época, la fraternidad universal. En la fraternidad están involucradas la justicia y la paz o concordia y, más allá de estas, el amor: el amor que superando la justicia, se expresa como solidaridad. El llamado de Pablo VI a una “civilización del amor” y la insistencia en la “solidaridad” por parte de Juan Pablo II, parecen confirmar la suposición de que el criterio prevalente para discernir, en los acontecimientos, exigencias y aspiraciones de la época, los signos del impulso en cuya dirección el Espíritu orienta el curso de la historia presente, es el amor. Esto parece coherente con el nombre propio de la Tercera persona trinitaria, que es precisamente el “Amor”, el amor que crea vínculos.

Civilización del amor, solidaridad. Estos lemas parecen sugerir que la humanidad está llamada a hacer de la historia un tejido de amor. Esto parece demasiado romántico, demasiado utópico. Sin embargo Cristo predicó que nos amáramos los unos a los otros. También es cierto que bien puede ser que la vocación de la humanidad sea la de tejer una historia con los vínculos del amor, pero también es cierto que la humanidad puede fallar a su vocación. Paralelamente al dicho de Juan de la Cruz, podemos decir que en el ocaso de la historia, la humanidad —las civilizaciones— será juzgada sobre el amor.

4.2. *El acto de dicho conocimiento*

Lo dicho hasta aquí se ha referido al conocimiento del *objeto* implicado en la fórmula “signos de los tiempos”. El objeto que ha de ser conocido es el hecho, el acontecimiento o proceso histórico en cuanto signo. Conocer los signos. Hemos de añadir algo referido al *acto* mismo con que los conocemos y al correspondiente *sujeito*.

Además de “conocer” (GS 4), el Concilio habla de “discernir” e “interpretar”. El acto de discernir equivale a un juicio que separa o diferencia: juzgamos que un acontecimiento de la época es signo del tiempo destacándolo de otros que no lo son. Es paralelo con el “discernimiento de espíritus” en el plano de la vida espiritual de las personas. Hay reglas para el discernimiento de espíritus. ¿Las hay para el discernimiento de los signos de los tiempos? Dejo abierta esta cuestión.

También se habla de “interpretar” los acontecimientos, exigencias o deseos, como signos. El Concilio emplea este vocablo en su sentido vulgar, corriente, sin alistarse en alguna de las modalidades de la moderna hermenéutica filosófica. Se trata de leer un acontecimiento, un “hecho” histórico, como signo, es decir, de captar el *sentido salvífico* (teológico) implicado en ese hecho o proceso. Por esto se discernen o se interpretan los acontecimientos (procesos) “a la luz del Evangelio” (GS 4) o bien “de la fe... Pues la fe ilumina todo con una luz nueva...” (GS 11)

4.3. *El sujeto*

¿Cuál es el *sujeto* que puede operar este acto de discernimiento o interpretación? Congar piensa que, salvo carisma profético, que ni los teólogos ni los historiadores están seguros de poseer, no tenemos para interpretar los signos de los tiempos, más que la Revelación-Escritura-Tradición. GS 11 afirma que el sujeto es “El Pueblo de Dios (quien) movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, procura discernir [...] los signos ...”. Por cierto, el teólogo y el historiador participan del “sentido de la fe” propia del Pueblo de Dios (LG 12). Por otra parte, quienes no son teólogos o también los teólogos, además de su propio ministerio teológico, pueden recibir carismas especiales, también de orden profético (LG 12).

En todo caso, no podemos disimular que hay acontecimientos, exigencias, aspiraciones que se presentan en el proceso histórico de la época, que presentan una oscuridad y ambigüedad que no hace fácil su interpretación. Pienso que la interpretación tiene un carácter de *conjetura*. La ambigüedad con que se presentan ciertos acontecimientos pueden otorgar al conocimiento conjetural un mayor o menor grado de probabilidad, y en caso de que hubiera probabilidades contrapuestas, habrá que medir cuál es la que tiene un mayor grado de probabilidad.

5. Algunos signos concretos de la presencia de Dios

A modo de breve introducción, enumero algunos de los acontecimientos o procesos que han sido considerados como signos de la actuación del Espíritu en nuestro tiempo, para pasar luego a presentar, algo más detenidamente, al último, que se refiere al proceso histórico latinoamericano en la época inmediatamente posconciliar.

5.1. Juan XXIII (*Pacem in terris* de abril 1963) señaló tres características de la época, que pueden ser consideradas entre los signos del tiempo:

- La promoción de los trabajadores en el orden económico, social y político (PT 40).
- El movimiento de promoción de la mujer y su presencia en la vida pública (PT 41).
- El proceso de descolonización. Es digno de observarse el optimismo del Papa, en aquel tiempo: “... en breve plazo no habrá pueblos dominadores ni pueblos dominados” (PT 42-45).

5.2. Como ya indiqué, el Concilio Vaticano II ve un signo de los tiempos en “la nueva sensibilidad hacia la fraternidad universal” (Mons. Guano). “... Todo lo que es bueno en el dinamismo social de hoy, particularmente el movimiento hacia la unidad, el progreso de una sana socialización y de la solidaridad en el plano cívico y económico.

5.3. La juventud actual. A ella se refiere *Apost. Actuositatem* 12. El texto conciliar no dice mucho, pero, en relación con este n. 12, un Obispo había pedido que se integrara en el documento sobre laicos un párrafo sobre el papel específico de la juventud, con estas palabras: “El futuro ya está presente en los jóvenes y en ellos, como en un micro-cosmos, se pueden percibir los signos de los tiempos”. La observación es de interés, aunque no se integró en el texto conciliar.

5.4. En el Sínodo extraordinario de 1985 (*Relatio* Daneels) se habló de una manifestación en el mundo de entonces de una tendencia hacia lo sagrado. Habría que verificarlo. En todo caso el mismo Sínodo dejaba entender la ambigüedad de esta manifestación, dado que la búsqueda toma con no poca frecuencia caminos errados (sectas).

5.5. En el proceso de secularización propio de la época moderna, la asunción por parte de la Iglesia de la laicidad como dimensión intraeclesial (y de una búsqueda de recomposición del diálogo con el mundo).

5.6. La lectura de los signos del tiempo en el proceso latinoamericano inmediatamente posconciliar, al que me voy a referir a continuación.

6. El proceso histórico latinoamericano en el período inmediatamente posterior al Concilio: la II Conferencia general del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968)

6.1. La situación histórica

Es conveniente ubicarse en el *contexto histórico general de la época* –las décadas del 50 y del 60– para captar las condiciones que han contribuido a crear el clima civil, eclesial y pastoral propio de América Latina. Tan solo doy rápida y esquemáticamente algunas referencias históricas que nos permitan actualizar nuestra memoria de aquella época.

a) Finalizada la guerra en 1945, sobreviene un período de reorganización mundial, de alianzas continentales (ONU, OEA, CEPAL), que responde a un deseo por mantener la paz, pero también, por parte de las grandes potencias, de mantener una hegemonía (económica, política e ideológica) sobre respectivas zonas de influencia.

El mundo dividido en *tres grandes bloques*: por una parte los localizados sobre todo en el hemisferio Norte, los llamados “primer mundo” y “segundo mundo”; por otra, en el hemisferio Sur, el “Tercer mundo”.

b) Entre los dos bloques del Norte: EEUU/Europa y URSS/satélites: fluctuación entre períodos de fuertes tensiones por una parte (lucha por la carrera del espacio; erección del muro de Berlín en 1961, crisis de los misiles en Cuba, en 1962) y, por otra, deshielo (después de la muerte de Stalin), coexistencia pacífica (Perroux 1957) y guerra fría. Comienzo del desmoronamiento del bloque soviético (Polonia, Hungría). En la base ideológica: contraposición entre liberalismo y marxismo. En 1964, guerra en Vietnam.

c) Entre Norte y Sud. En el Norte, Europa-Oeste: rápida reconstrucción después de la guerra; integración económica desde 1957; sobreviene “la era de la opulencia” (Galbraith 1961). En la Iglesia europea: recepción del tema de la evolución (publicación de las obras de Teilhard de Chardin a partir de 1950). Teología de las realidades terrestres: del progreso (desarrollo) y de la historia. En una sociedad rica surge el llamado

a una espiritualidad de la pobreza: teología espiritual de la pobreza y práctica de la ayuda a los pueblos e Iglesias pobres del hemisferio Sur.

En América Latina: estado de pobreza y subdesarrollo: ¿cómo salir de este estado? (¿Cómo dejar de ser pobre en un mundo pobre?). La propuesta desarrollista. En 1961 Kennedy anuncia su Plan de Alianza para el progreso. Hacia mediados de la década del 60: crisis del desarrollismo e irrupción de las teorías de la dependencia (Cardoso Faletto: “Desarrollo y dependencia en América Latina”).

Aspectos políticos en el hemisferio Sur: proceso de descolonización de pueblos afroasiáticos; Conferencia de Bandung: condenación del colonialismo (1955). En Argelia, de 1954 a 1962: lucha guerrillera por la independencia. Pio XII en un Mensaje de Navidad reconoce la legitimidad de las aspiraciones independentistas. En el hemisferio Sur y América Latina, influencias ideológicas provenientes del Norte: liberalismo/capitalismo y socialismo-marxismo; creación de partidos de orientación marxista. Países no alineados. Castro en 1963 anuncia la tesis de la lucha armada a partir de un foco guerrillero. En el hemisferio Sur, América latina, influencias ideológicas provenientes del Norte: liberalismo-capitalismo y socialismo-marxismo.

América Latina: inestabilidad política. Gobiernos dictatoriales. La aparición de la guerrilla: en 1956 comienzo de la guerrilla en Cuba, con F. Castro. En la década del 60 guerrilla del Che Guevara en Bolivia; surge en Tucumán, Argentina, el grupo guerrillero Uturunco y posteriormente sobreviene la guerrilla urbana. A mediados de la década del 60: paso del sistema democrático a un sistema autoritario de seguridad nacional, contra la subversión (violencia). En Argentina Onganía derroca al Presidente Illia, disuelve el Congreso y los partidos políticos.

d) La Iglesia en América Latina: en 1955, Primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano, previa Carta de Pio XII “Ad Ecclesiam Christi”. Fundación del CELAM. Juan XXIII desde 1958. Carta de Juan XXIII “Ad dilectos” (sobre el desarrollo) a los Obispos de América Latina.

De 1962 a 1965: Concilio Vaticano II. El Episcopado Latinoamericano en el post-Concilio: impulso pastoral y germen de una teología latinoamericana. Teología del desarrollo (CELAM, Mar del Plata 1967: “Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo e integración de América Latina”); espiritualidad de la pobreza y solidaridad con los pobres Llegada de la teología de la secularización (crítica a la religiosidad popular; desacralización de la liturgia; existencia e identidad del sacerdocio ministe-

rial). Argentina: en 1966 Declaración del Episcopado y propuesta de elaboración de un plan nacional de pastoral. Comienzan reuniones autoconvocadas de sacerdotes y formación de agrupaciones sacerdotales (Perú, Argentina, Chile). En 1968 se realiza en Medellín la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano.

6.2. La II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano

Con el título *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* ha sido realizada esta Conferencia en la ciudad de Medellín (Colombia) desde el 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

6.2.1. Instancias de análisis

En el curso de la reflexión pastoral desarrollada por los participantes se pueden discernir *cuatro instancias analíticas*, claramente perceptibles en las *Conclusiones finales*.¹⁹

a) En primer término los Obispos constatan la *situación* (el hecho, la característica sociológica) de pobreza. “Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos” (1.1; cf. 11, 18).

Luego, a la luz de la teología, emiten un juicio sobre la *cualidad moral* de esta situación: “Esta miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (*ib.*). Es indicadora, además, de una “falta de solidaridad, que lleva en el plano individual y social a verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina” (1.2).²⁰ Como se ve la situación es calificada como pecado contra la justicia y la solidaridad y, además, como pecado estructural. Obviamente, el proceso histórico así calificado, no puede ser considerado sino negativamente: como signo no de la presencia sino de la ausencia de Dios. El aliento del Espíritu no pasa por allí.

19. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, II Conclusiones*, México, Librería parroquial, 1968. Las Conclusiones contienen 16 Documentos, cada uno con su enumeración interna; conforme a la cual los citamos aquí; las *Conclusiones* están precedidas por una *Introducción* y por el *Mensaje a los pueblos de América Latina* de los Obispos participantes, como también por el *Discurso* de S.S Pablo VI en la apertura de la II Conferencia.

20. Cf. además 2,1.7; 9,7; 14,4.5.

Pero los Obispos constatan también que, como contrapartida a la injusta situación de pobreza, acontece una creciente aspiración y exigencia de justicia, de superación del fenómeno negativo de la pobreza (1.1). Aquí, en esta aspiración moralmente positiva, discernen un signo teológico-pastoral del tiempo, esto es, signo del impulso hacia donde el Espíritu alienta el andar de la historia en este sub-continente.²¹

b) En una segunda instancia analítica, la II Conferencia buscó las causas o condicionamientos de la constatada situación de pobreza. Siguiendo los análisis de la época, la encuentra en el *sub-desarrollo*. Esta situación, vista en abstracto, no sería susceptible de una calificación moral, pero, considerada en sus condicionamientos históricos, que luego indicaremos, forma parte de la injusticia que pesa sobre la población latinoamericana:

“Si «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (Pablo VI), el subdesarrollo latinoamericano con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (2,1).

Pero genera, como contrapartida, el impulso hacia el desarrollo. Y en este impulso puede ser captado el aspecto positivo de la situación, esto es la aspiración hacia el desarrollo, su promoción:

“No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación” (Introd. 4).²²

c) La tercera instancia analítica. Cuando se realizaba Medellín ya había comenzado la crisis del desarrollismo. Estaba ya sometida a una creciente crítica la teoría sociológica que veía en el estado de sub-desarrollo de América Latina un simple rezago, un estadio de atraso con respecto a los países desarrollados cuya solución estaría en ponerse en camino y esforzarse para llegar a un estadio de desarrollo, como habían llegado otros países de Europa u otros Continentes. Fue tomando cuerpo la consideración según la cual la situación de subdesarrollo y empobrecimiento no

21. “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los *signos de los tiempos*. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una fraternidad universal”, Mensaje. Cf. Introducción 4-5; Conclusiones 1,2.

22. Cf. 1,5; 2,14; 10,9; 13,1 y passim.

consistía simplemente en un estado de atraso con respecto a otros países desarrollados, sino en la dependencia, si no institucional-política, sí económica, que los países subdesarrollados padecían con respecto a los países desarrollados y hegemónicos. Se piensa que el subdesarrollo de América Latina y su consecuencia, la pobreza, como hecho colectivo, es consecuencia de su dependencia de países hegemónicos.

Encontramos en las Conclusiones de la Conferencia episcopal de Medellín un texto de la Comisión “Movimientos de laicos” (10,2) que sintetiza así el análisis:

“Recordemos una vez más las características del momento actual de nuestros pueblos: en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada, en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neo-colonialismo). Desde el punto de vista subjetivo, la toma de conciencia de esta misma situación, que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones a la liberación, desarrollo y justicia social (Cf. Pablo VI, *Pop. Progressio*, 19, 26, 57, 59 otros)”.

Así se expresó el Documento de la Comisión de *Laicos*. A su vez la Comisión sobre *Justicia* expresó lo mismo en términos de neo-colonialismo²³ y la Comisión sobre *Paz*, en términos de “colonialismo interno” (Cf. 2, 2-7) y “neocolonialismo externo” (cf. *ib.* n. 8-10), con apoyos en expresiones de la encíclica *Populorum Progressio*.

Como contrapartida a la situación así analizada, se discierne el signo del tiempo, el signo del impulso del Espíritu en la aspiración e impulso a la liberación que cunde en diversos sectores de la población latinoamericana. Los Obispos recogieron este anhelo en su Mensaje a los pueblos: “Nuestros pueblos aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad... Por su propia vocación, América Latina intentará su liberación a costa de cualquier sacrificio”,²⁴ Encontramos aquí, en el plano del magisterio pastoral de los obispos lo que luego surgirá con el nombre de “teología de la liberación”, con sus variantes diversas.

23. Med. Just. 1,13: “Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida, ni por consiguiente realizarse en libertad, con sus características propias en lo cultural, sociopolítico y económico”.

24. Cf. Introducción, 4: 10,2; 14,2; 5,15; 10,9.3..

d) Por fin una cuarta y última instancia analítica, que surge del llamado al compromiso socio-político, esto es, a la forma concreta que has de adoptar el mismo, del determinado camino a seguir para lograr la liberación y la justicia. Se presentaban dos opciones:

La de la vía violenta, la lucha armada. No era en aquel tiempo una hipótesis teórica; ya estaba en curso y constituía una provocación también para no pocos cristianos.

Otra vía: el camino de la concientización-educación,²⁵ de la denuncia²⁶ y de la organización: organización de las comunidades nacionales en base a estructuras intermedias de participación y decisión (Med. 1,7 enumera: la familia, organizaciones profesionales-empresas, trabajo-industrialización e integración; cf. *ib.* 8,15: la reforma política). Propugnando una u otra de estas formas había quienes hablaban de una no-violencia *activa*.

Yo creo que aquí estuvo el dilema, el punto crítico de la Conferencia de Medellín; no tanto en el discernimiento del signo de los tiempos, de la interpretación de la aspiración a la justicia como impulso del Espíritu, ni de la interpelación que dicho signo arrojaba a la conciencia de la Iglesia y de los cristianos, sino en el discernimiento del camino a seguir para que la conciencia así interpelada diera una adecuada respuesta. Tanto más cuanto que no era simplemente cada cristiano, individualmente considerado, quien debía arribar a un juicio práctico acerca de los medios a emplear, sino un Cuerpo episcopal, representativo de las Iglesias locales de América Latina, el que debía formarse un juicio pastoral, esto es, orientador de la acción de los cristianos en el presente proceso histórico. Lo difícil de la tarea provenía del hecho de que un juicio práctico de esta naturaleza exigía poseer una sabiduría hecha de experiencia histórica (prudencia política, en términos clásicos, en el caso, prudencia o sabiduría “pastoral”) que permitiera intuir las consecuencias de una u otra opción. Era necesario algo de instinto profético.

25. Med. 1,17: “Es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social... Esta tarea de concientización y de educación social debe integrarse en los Planes de Pastoral de conjunto...”. Med. 4,16: “La Iglesia... se comprometerá a la Educación de base, la cual aspira no solo a alfabetizar, sino a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral”. Cf. también Med. 7, 6,9; 8,5.

26. Med. 7,21: “Deberá procurarse que exista entre la Iglesia y el poder constituido, contactos y diálogo a propósito de las exigencias de la moral social, no excluyéndose, donde fuera necesario, la denuncia a la vez enérgica y prudente de las injusticias y de los excesos del poder”.

6.2.2. Declaraciones básicas de Medellín

La Conferencia de Medellín, como conclusión, dejó establecidas dos declaraciones básicas:

1) Tomó posición contra la violencia, reconociendo la gravedad del problema:

“La violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina. No se puede abandonar a los impulsos de la emoción y de la pasión una decisión de la que depende todo el porvenir de los países del Continente... La violencia no es ni cristiana ni evangélica...” (Med. 2, 15).

Algo más adelante (2,19) los Obispos dan su interpretación de un texto en que Pablo VI se refería a posibles situaciones históricas que justificaran la violencia armada:

“Nos dirigimos finalmente a aquellos que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio, ponen su esperanza en la violencia. Con Pablo VI reconocemos que su actitud «encuentra frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y solidaridad»... Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso «de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país» (*Pop. Prog* 31), ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la violencia o «revolución armada» generalmente «engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor»”.

2) Por otra parte, la Conferencia de Medellín dejó constancia de que AL se encontraba entonces “en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada” (2,16).

En definitiva, la Conferencia episcopal asume la posición adoptada por Pablo VI en su Discurso de apertura:

“Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos, repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxis-

mo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía”.

Concluyo observando rápidamente que sería de interés seguir revisando el curso seguido por la reflexión teológica y la acción pastoral desarrolladas después de Medellín: los diez años transcurridos entre 1969 y 1979, recogidos en la III Conferencia de Puebla; luego el período de preparación y celebración de los 500 años del comienzo de la Evangelización en América Latina, asumidos en Santo Domingo; luego, todavía, la reflexión y acción pastoral desarrollada con ocasión de la preparación y celebración del Tercer milenio del cristianismo, para poder, desde un suficiente nivel de conciencia del período de nuestra historia eclesial y de los giros diversos que va tomando en el presente, poder madurar nuestra reflexión teológico-pastoral sobre el presente. No es esto para que se repita actualmente lo que en la visión y tarea pastoral ha sido hecho bien o mal, hace más de tres décadas, sino para que a partir de la experiencia de la historia, de la memoria del pasado, la generación presente pueda orientarse por sus propios caminos.

LUCIO GERA
26/10/04

**LA HISTORIA DE LA VIRGEN DE LUJÁN (1885)
UN LIBRO PROMETIDO EN “APREMIANTE LANCE”
“In memoriam” de Mons. Juan Antonio Presas¹**

RESUMEN

El padre Jorge María Salvaire (1847-1899), escribió su famosa *Historia de Nuestra Señora de Luján*, luego de la aciaga visita que hiciera a las tolderías del cacique Manuel Namuncurá, a fines de octubre de 1875, situadas más allá de Salinas Grandes (La Pampa), en cumplimiento de un voto. El autor estudia la obra de Salvaire y la metodología histórica utilizada por él, que recoge no sólo los aportes de la escuela romántica sino los de SS. León XIII.

Palabras Clave: Nuestra Señora de Luján, Salvaire, voto, historiografía

1. Nació en La Plata (Argentina) el 28 de marzo de 1912. De joven ingresó en el Seminario Hispanoamericano de Comillas (España), donde fue ordenado sacerdote el 25 de junio de 1938. Ejerció el ministerio en la Arquidiócesis de La Plata y en la Diócesis de Morón. En esta última se desempeñó por largos años como párroco de la Catedral y Vicario General. Falleció en Buenos Aires el 29 de abril de 2005. Se lo considera, después de Salvaire, el “moderno historiador de la Virgen de Luján”, pues desde 1960 se dedicó a estudiar críticamente la tradición “marino-lujanense”, convirtiéndose en la voz más autorizada al respecto. Entre sus numerosas publicaciones, se destacan por su importancia historiográfica: *Nuestra Señora en Luján y Sumampa*, Buenos Aires, 1974; *La estancia del milagro*, Buenos Aires, 1977; *Luján ante la ciencia y la fe*, Buenos Aires, 1978; *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico, 1630-1730*, Buenos Aires, 1980; *Nuestra Señora de Luján en el arte*, Buenos Aires, 1981; *Jorge María Salvaire. El apóstol de la Virgen*, Buenos Aires, 1990; *El negro Manuel*, Buenos Aires, 1997; *Luján: el Milagro y su vivencia*, Buenos Aires, 2000; y *Anales de Nuestra Señora de Luján (1630-2002)*, Buenos Aires, 2002.

ABSTRACT

Father Jorge María Salvaire (1847-1899), wrote a well-known *History of Our Lady of Luján*, after his visit to the tents of Indian chief Manuel Namuncurá, beyond *Salinas Grandes* (La Pampa), on October 1875. He did so in order to fulfill a vow taken under such circumstance. The Author studies Salvaire's work and the historical methods he used: not only romantic historiography but one portrayed by Pope Leo XIII.

Key words: Our Lady of Luján, Salvaire, vow, historiography

“... La expedición al seno de las tribus indómitas de la Pampa, donde me ví condenado a muerte, y, puedo decirlo, salvado por milagro, circunstancia a la que debo el haber escrito la *Historia de Nuestra Señora de Luján*; y, por fin, el rescate de 14 pobres cautivos, todo esto tuve yo que hacerlo absolutamente solo” (J. M. Salvaire, *Informe I*).

El padre Jorge María Salvaire (1847-1899), el más ilustre y querido de los capellanes históricos de Luján,² considerado el hijo predilecto de María bajo esta advocación,³ formó parte del nutrido grupo de sacerdotes que en la segunda mitad del siglo XIX llegaron al puerto de Buenos Aires como resultado de las gestiones emprendidas por los Arzobispos Mariano Escalada y León Federico Aneiros, quienes lograron interesar a algunas congregaciones religiosas europeas en abrir un nuevo campo de acción apostólica en la Argentina: lazaristas o vicentinos, bayoneses, salesianos, pasionistas, claretianos, redentoristas, palotinos, etc.

A todos ellos los alentaba el deseo de contribuir con sus esfuerzos a sostener y ampliar el quehacer pastoral en el ámbito de la extensa Arqui-

2. Este título se lo aplicó su entrañable amigo don VICENTE COMAS, director del diario *La Razón* de Luján, al escribir la crónica del sepelio de sus restos. Cfr. *La Perla del Plata*, Febrero 12 de 1899. Nro. 474, 101). En adelante: LPP. Respecto a la decisión de Salvaire de ser conocido, ante todo, como el “Capellán de la Virgen”, el P. Antonio Brignardelli comenta: “El 25 de Mayo de 1889, día glorioso en que se conmemora el feliz aniversario de nuestra Independencia, recibióse oficialmente el nuevo Cura de su feligresía, tomando a un tiempo desde entonces el simpático título de Capellán del Santuario de Ntra. Sra. de Luján” (LPP n. 333, 31 de Mayo de 1896, 375). De esta manera Salvaire, quiso retomar para sí el título empleado por los primeros sacerdotes que sirvieron a la Sagrada Imagen desde la época de Don Pedro de Montalbo (1685-1701), fundador y primer capellán de la Capilla de Nuestra Señora del Río Luján, luego caído en desuso, desplazado por el de cura párroco.

3. *Idem*, n. 475 (19 de Febrero de 1899), 144.

diócesis de Buenos Aires que, a causa de la profunda crisis en que la sumieron por largos años el proceso de la independencia y la organización nacional (situación común a las diócesis del interior del país), carecía todavía de clero suficiente y debidamente preparado como para afrontar con éxito los nuevos desafíos que le presentaban los acontecimientos presentes: obra parroquial, misionera, hospitalaria, educativa, de promoción social y atención de los inmigrantes, etc.

El destino de estos sacerdotes fue diverso: unos permanecieron en la gran ciudad, o se radicaron en los pueblos que con pujanza comenzaban despuntar en el interior de la provincia de Buenos Aires; otros se encaminaron a visitar periódicamente las poblaciones de la campaña y las colonias de extranjeros (irlandeses, vascos franceses, rusos-alemanes, etc.); y algunos quedaron comprometidos, como clérigos itinerantes, en la predicación de misiones en parroquias rurales y poblaciones de frontera, alcanzando con su palabra a alguna tribu de indios mansos o reducidos.

En el caso de Salvaire, la mayor parte de su vida transcurrió en la entonces Villa de Luján, de cuyo famoso Santuario se había hecho cargo la Congregación de la Misión, desde comienzos de enero de 1872, por expreso pedido del entonces Arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Federico Aneiros. Precisamente en este lugar, mientras se desempeñaba como vicario parroquial, escribió su famosa *Historia de Nuestra Señora de Luján*, obra de la cual nos ocuparemos a lo largo del presente artículo.

1. Salvaire en Luján

El padre Jorge María Salvaire dejó la Francia natal a fines de septiembre de 1871, llegando al puerto de Buenos Aires el 24 de octubre del mismo año: era un joven sacerdote, con tan sólo 24 años, deseoso de cumplir con sus ensueños de misionero. Muchos años después, el canónigo Juan A. López, director del periódico *La Voz de la Iglesia*, recordará con estas acertadas palabras el momento de la llegada, destacando los aportes que este hijo de San Vicente de Paul estaba dispuesto a brindarle a aquella Iglesia diocesana que esperanzada lo recibía:

“El R.P. Salvaire no había nacido en este suelo; pero en los designios del Altísimo estaba que aquí, en nuestras playas, encontrará el escenario propio de su vocación. El distinguido religioso de la Misión, muy joven aun, casi apenas sacerdote, vino á establecerse entre sus hermanos de congregación, poniendo sus aptitudes, su clara inteli-

gencia, su seleccionada erudición, y especialmente su gran voluntad para el estudio y su carácter emprendedor; al servicio de la vasta Arquidiócesis de Buenos Aires”.⁴

El 4 de febrero de 1999 se cumplió el centenario de la muerte del Padre Salvaire, *flor de los Lazaristas del Río de la Plata*,⁵ cuya figura ha quedado indisolublemente ligada a Luján en razón del ejercicio de su ministerio sacerdotal y de la construcción de la gran Basílica. En 1872 fue nombrado Teniente Cura del Santuario; y en 1889, Cura y Capellán, cargo que le permitió dedicarse plenamente a concretar su gran sueño: un nuevo templo que albergara la Sagrada Imagen de la Virgen y que pudiera acoger con comodidad a los peregrinos, cada vez más numerosos a causa de la comodidad que les ofrecía el Ferrocarril del Oeste para visitar el viejo Santuario de Lezica y Torrezuri, inaugurado el 8 de diciembre de 1763.⁶

Su paso por Luján es, sin duda alguna, el aspecto de su vida que más se conoce y el que dejó huellas más profundas. De su incansable actividad fueron testigos los vecinos de la ciudad, las personas que lo ayudaron, los peregrinos que lo conocieron y la prensa de la época que publicó sus emprendimientos e iniciativas. Desde el Santuario se proyectó como sacerdote ejemplar, orador elocuente, abnegado catequista, infatigable difusor del culto mariano, promotor de grandes peregrinaciones, periodista, historiador, impulsor de obras sociales y benéficas; y, por fin, arquitecto que planeó e inició la construcción de la monumental Basílica.

Dos momentos en la vida de Salvaire dieron ocasión a que muchas personas expresaran por escrito su pensamiento sobre la personalidad sa-

4. Nota necrológica: *R.P. Jorge M. Salvaire* (De “La Voz de la Iglesia”), en LPP, n. 474, 12 de Febrero de 1899, 107.

5. Así lo llamó el P. Fernando Meister, su antiguo compañero en la misión indígena de Azul, al saber la noticia de su fallecimiento. En carta desde San Juan, donde era Rector del Seminario Diocesano, escribe el 5 febrero de 1899, al Padre A. Brignardelli, entonces a cargo del Santuario de Luján: «...¡Qué golpe fuerte, no digo para la Congregación de Lazaristas de esta Provincia, aunque él sin duda, puede llamarse “la flor de los Lazaristas del Río de la Plata”, sino para esta República entera! ¿Dios mío, qué significa esto no estando aún en la mitad de su obra gigantesca, la Basílica, teniendo sin concluir bajo sus manos, obras históricas de grande importancia, para las cuales difícilmente se podrá encontrar un hombre, que tenga la fuerza y el ánimo de terminarlas? Que Uds. y con vosotros todo Luján y Buenos Aires están sumergidos en el dolor se comprende, y siento mucho que el ferrocarril no sale hoy de San Juan, sino habría dejado todo en San Juan para asistir al entierro y compañeros en vuestro justo dolor» (LPP, n. 475, 19 Febrero de 1899, 135). Algunos ampliaron el título y dijeron de él que era también “la flor de los lazaristas de Sud-América” (Idem, n. 487, 14 de Mayo de 1899, 342).

6. Antonio Scarella sintetiza en estas palabras la benemérita obra de Salvaire en Luján (figurará en el pie del retrato que reproduce): “Apóstol del Culto de Ntra. Sra. de Luján. Su historiador. Promotor de su Coronación. Iniciador del proyecto de su Basílica. Constructor del Colegio de Luján. Fundador de la revista «La Perla del Plata», del primer hospital, del Círculo de Obreros Católicos y de la Conferencia de las Damas de S. Vicente. Trabajó en Luján más de 25 años” (*Historia de Nuestra Señora de Luján*, 346).

cerdotal de este ilustre hijo de San Vicente de Paul: la celebración de las bodas de plata sacerdotales, 4 de junio de 1896; y el fallecimiento, 4 de febrero de 1899.

La revista por él creada, *La Perla del Plata*, recoge en sus páginas abundante información al respecto, a través de la mención de homilias, discursos, adhesiones, artículos, correspondencia, etc. Para percibir en apretada síntesis los rasgos más acentuados que la constituían y expresaban, transcribimos a continuación el comentario que bajo el título *Reminiscencias del Pasado* publicó con ocasión del primer aniversario de la muerte el diario *La Verdad*, cuyo director era el distinguido Julio Jordán, tomándolo, a su vez de un “suelto transcrito” de *La Nación* del año 1887, con motivo de las fiestas de la coronación pontificia en Luján.

Hemos elegido este testimonio por un triple motivo: expresa el fuerte impacto que la persona y la obra de Salvaire producía en la prensa del momento (ya no simplemente entre sus colaboradores y amigos); lo presenta en el momento de su mayor creatividad pastoral; y vaticina la trascendencia que su labor sacerdotal encierra para la Iglesia en la Argentina. El periodista, al referirse a los actos a que dio lugar la coronación de la Imagen, el 8 de mayo de 1887, escribe:

“... La magnificencia con que el templo estaba adornado, sus inscripciones históricas cromográficas, el orden y distribución de las funciones, se debe en todas sus partes al inspirado historiador de la Virgen de Luján, el Reverendo Padre Salvaire, que con infatigable celo supo llevar a cabo cuatro obras que immortalizaran su nombre en los fastos de la Iglesia sud-americana: el Santuario Nacional, la Historia de Nuestra Señora de Luján, la Coronación pontificia de la Imagen y su apostólica predicación... Las virtudes son como el perfume de la modesta violeta que aunque oculta debajo del follaje lo deja percibir a la distancia. El Padre Salvaire, que es un hombre en cuya fisonomía claramente se manifiesta su inteligencia y la bondad de su carácter, ha sido durante las fiestas de Luján, –y lo será siempre sin duda alguna– el amigo en quien todos, conocidos y extraños, doctos e indoctos, católicos o liberales, periodistas o paisanos, encontraban dispuesto a satisfacer cuanto podía exigírsele, animado siempre del espíritu de caridad evangélica sin la menor afectación: jamás se le vio enfadado ni mucho menos manifestarse contrariado en medio de aquella inmensa concurrencia que quería invadirlo y saberlo todo. El Padre Salvaire realizará sus ensueños acerca de la Basílica en la República Argentina y del Santuario nacional de Ntra. Sra. de Luján porque tiene mucha fe, que, como dice el Apóstol de las gentes, la fe es capaz de transportar los montes de una parte a otra”.⁷

7. LPP, n. 525, 4 de Febrero de 1900, 67-68.

Pero existe otra faceta de su vida, que el ejercicio y difusión del “misterio lujanense”, por su mismo peso y trascendencia, dejó prácticamente en la penumbra: el de misionero entre los indios “pampas”, afincados en las cercanías de las actuales ciudades de Azul y Bragado. Experiencia ésta que, si bien breve en cuanto a su duración, dos años (1874-1876), fue intensa, abnegada y de profunda significación para la obra evangelizadora de la época, que ofrecía al Gobierno Nacional la alternativa de integrar a los indígenas a la “vida civilizada” por la vía del sistema pacífico de misiones o reducciones (capilla, escuela, trabajo organizado) con el fin de evitar la instrumentación de una simple “política ofensiva”, que pretendiera alcanzar el sometimiento de las tribus mediante el recurso a campañas militares de persecución y toma de prisioneros.

En este sentido, el Padre Salvaire se sumó al grupo de sacerdotes que colaboraron estrechamente con el Arzobispo de Buenos Aires, monseñor Federico Aneiros, para que la vía pacífica de la misión comenzara a tomar cuerpo, primero, entre algunas tolderías de indios mansos o sometidos; para luego, una vez que alcanzara cierta maduración y contando con suficiente personal, se proyectara “Tierra Adentro”, camino de Salinas Grandes y Carmen de Patagones, rumbo a la lejana Patagonia.

Esta dimensión de la vida de Salvaire, tan rica en vivencias y compromisos evangélicos, de tan profunda raigambre humanitaria, pasó inadvertida para muchos de sus contemporáneos; y hasta el día de hoy, fuera del ámbito de su congregación y de algunos especialistas, permanece prácticamente ignorada.

2. El “voto” mariano

El epígrafe con el cual encabezamos el presente artículo evoca los sucesos que condujeron al lazarista Jorge María Salvaire a comprometerse a escribir la *Historia de la Virgen de Luján*, publicada a fines de 1886 en la prestigiosa imprenta de Pablo E.

Coni. La firme decisión de hacerlo guarda relación directa con la aciaga visita que el misionero hiciera a las tolderías del cacique Manuel Namuncurá, a fines de octubre de 1875, situadas más allá de Salinas Grandes (La Pampa), junto a la laguna y médanos de Chilhué, donde corrió serio peligro de muerte en manos de un grupo exaltado de capitanejos. Circunstancia que lo llevó a escribir este conmovedor párrafo, que fi-

gura en la “dedicatoria” de su futuro libro, donde trasunta toda su tierna y filial de devoción a Virgen de Luján, a quien siempre consideró responsable última de haber podido salir vivo y salvo de las tolderías:

“... [Después de recordar el encuentro con la Santa Imagen en su primera visita al Santuario, en 1871, agrega] Más tarde, yo mismo, dulce Madre mía, experimenté de un modo indecible, las maravillosas influencias de vuestra tierna protección, de vuestro poder y bondad sin límites. ¡Ah! quédese yerta y sin movimiento esta mano derecha; trábese mi lengua y se haga incapaz de proferir una sola palabra, si jamás en mi vida, llegara mi corazón a olvidarse de vuestra portentosa mediación en mi favor y de la promesa que, en lance tan apremiante os hice, de consagrar todas mis facultades á haceros conocer, como merecéis, de no perdonar medios para alabaros y encomiar vuestro poder y maternal ternura, y de esparcir, en cuanto me fuere posible, hasta los últimos confines de esta República, vuestra hermosa y simpática leyenda. Este libro, amable Protectora mía, es el cumplimiento de mi inolvidable promesa; es la flor abierta al calor de vuestra dulce solicitud; es el fruto de muchos años de labores que con tanto cariño os dediqué, es el perfume de mis más íntimos pensamientos, el incienso de mi corazón, el eco sincero de mi alma agradecida y enamorada de vuestra inmarcesible belleza”.⁸

No obstante, convendría volver sobre el hecho en orden a presentar en apretado resumen las principales conclusiones sobre el “voto mariano” formulado por Salvaire en aquella ocasión. Al menos, las que pueden sostenerse como firmes y seguras de acuerdo al estado actual de las investigaciones. Las mismas se refieren fundamentalmente a la existencia del voto y al contenido del mismo.⁹

3. La firme decisión de escribir

En cuanto a la historicidad del compromiso, ya no es posible sostener el juicio terminante de Santiago Copello sobre la no existencia de testimonios escritos fehacientes (tradicción puramente oral).¹⁰ Pues si bien es

8. *Historia de Ntra. Sra. de Luján*, Dedicatoria, I, X. En adelante: HNSL.

9. He estudiado con detenimiento el tema en mi obra *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. En los orígenes de la Basílica de Luján*, 415-450. Allí remitimos para mayor información.

10. *Gestiones del Arzobispo Aneiros a favor de los Indios*. Al respecto escribe: “Ignoramos si el padre Salvaire hizo por escrito la relación detallada de su histórico viaje a Salinas Grandes. Ni en el Archivo del Arzobispado, ni entre los papeles dejados por el intrépido misionero, que se conservan en la Casa de los Padres Lazaristas de Luján, hemos encontrado el menor indicio de esta posible relación” (83).

cierto que Salvaire no dejó constancia escrita, explícita y circunstanciada del hecho –al menos conocida hasta el momento–, sus declaraciones tanto en las páginas preliminares de la *Historia de la Virgen de Luján*¹¹ y del *Manual del Devoto*,¹² como su informe al P. Fiat (éste de manera particular),¹³ no dejan margen a duda alguna sobre la historicidad de su formulación.

Por lo cual debe afirmarse sin titubeo alguno que el voto realmente existió. Es decir, no se trató de una piadosa tradición posterior, divulgada sobre todo a partir del relato novelado de Pastor S. Obligado, una vez muerto su protagonista.¹⁴ Los peligros pasados en el transcurso de la visita al cacique Manuel Namuncurá –“lance tan apremiante”, “milagrosamente salvado”– lo determinaron efectivamente a expresarlo, y a cumplirlo en conciencia, no bien regresó a Luján, a principios de 1876.

Además, estas declaraciones personales fueron reafirmadas constantemente por diversos testimonios contemporáneos que Salvaire nunca se vio en la necesidad de desautorizar o corregir, ni aún en sus detalles, como son, por ejemplo, los del padre Antonio Brignardelli¹⁵ y el doctor Luis V. Varela,¹⁶ personas muy cercanas a su vida y a su obra. Por lo cual queda suficientemente comprobado que para la generación de Salvaire el voto fue un hecho real, verídico, formulado y cumplido por él, según lo prometido, y conocido por sus contemporáneos a través de su propia confesión. La existencia del mismo fue comentada públicamente en artículos y discursos con motivo de su fallecimiento en 1899, sin que se des-

11. Dedicatoria, I, X.

12. Primera edición (Luján, 1890), XVII.

13. *Informe a los Superiores de París* (noviembre de 1886), fol. 4r. Archivo Curia Generalicia (Roma).

14. *Tradiciones Argentinas* (Barcelona, 1903), 370-372.

15. *Bodas de Plata del R. P. Jorge M. Salvaire, Capellán del Santuario de N^{ra} S^{ra} de Luján*, en LPP, N^o 333 (Luján, 31 de Mayo de 1896), 371-376. El padre Antonio Brignardelli, discípulo, confidente y sucesor de Salvaire en el Curato de Luján, en cuyos brazos falleció éste, es el primero en divulgar por el escrito la “promesa formal” de afrontar la redacción de la *Historia* como consecuencia de su permanencia entre los indios, indicando el año preciso de la misma: “En el año de 1875 fue cuando hizo la promesa formal de escribir la *Historia de Nuestra Señora de Luján* si esta poderosa Soberana le libertaba de la muerte a que estaba condenado por los mismos desgraciados naturales. No se hizo esperar la protección de María sobre quien ella había elegido para celebrar sus glorias...”.

16. “... Gravemente en peligro en 1875, ofreció a la Virgen escribir su historia si le amparaba, y desde entonces comenzó a reunir materiales para hacer su trabajo” (*Breve Historia de la Virgen de Luján, su Santuario y su Culto después de 1630 hasta 1897*, 148-150).

pertaran réplicas, ni rectificaciones al respecto, ni de parte de los lazaristas ni de los amigos más comprometidos en el desarrollo de sus emprendimientos marianos.¹⁷

En cambio, en lo referente al contenido, es necesario ser más cautos para no excederse en las conclusiones. Ante todo, hay que dilucidar la vieja cuestión de saber si se trató de un voto parcial (escribir sólo la historia) o de un voto total (la historia, el culto y el nuevo templo). Ateniéndonos a la estricta prueba documental, procedente del mismo Salvaire, debe sostenerse que la promesa en las tolderías se limitó al compromiso de escribir la historia, y por medio de ella difundir el culto, tal como él lo refiere en forma expresa al P. Fiat, máxima autoridad de los lazaristas, en momentos sumamente críticos respecto al proyecto de edificación de la basílica (“circunstancia a la cual yo debo el haber escrito...”).

En esta comprobación se apoya la opinión que sustenta la lectura restrictiva del voto como la única cierta y posible. O sea, no puede afirmarse bajo ningún punto de vista –siempre hablando de prueba documental personal– que la construcción de un nuevo templo (basílica) haya estado incluido en el propósito de Salvaire al instante de afrontar la “suprema prueba”.¹⁸ A no ser que él mismo se hubiese propuesto silenciarlo en un primer momento por razones de prudencia y humildad, actitudes profundas y constantes en él, hasta tanto se crearan a su alrededor las condiciones espirituales y materiales para emprender el estricto cumplimiento.

Tal cosa es muy probable, sobre todo conociendo la tenacidad de su carácter y el arrojo para emprender obras de gran envergadura, frente a las cuales las dificultades, por más serias que fuesen, no lo hacían retroceder. De ello fueron testigos privilegiados monseñor Federico Aneiros y el presbítero Antonio Espinosa, por entonces vicario general del Arzobispado de Buenos Aires, compañero de andanzas apostólicas en algunas ocasiones. Pero con toda honestidad intelectual debe reconocerse que

17. LPP, n. 474. Luján, 12 de febrero de 1899.

18. Incluso para algunos hasta podría aventurarse una razón plausible, a modo de simple hipótesis, destinada a explicar el hecho. La magnitud misma de la obra y el cúmulo de dificultades para lograr ponerla en marcha, por aquellos años, harían impensable un ofrecimiento de este tipo. Salvaire, consciente de ello, no se habría aventurado a empeñar su palabra en tamaña empresa. Por cierto un esfuerzo gigantesco, y al parecer desmedido, para un sacerdote de tan sólo 28 años de edad.

hasta el momento no consta este propósito en referencia alguna, sea ésta escrita por su mano o salida de su boca. Decir algo más, sería forzar simplemente los testimonios.

Sin embargo, el “silencio prudencial o la humildad” es un argumento a favor del “voto total” que no debe pasarse por alto, dejándolo ligeramente de lado, por considerarlo no probatorio bajo ningún aspecto. También es posible pensar que Salvaire habló sobre el contenido del voto con personas muy allegadas a él, que se encargaron de explicitarlo en forma oral y escrita en su momento, como en el caso de sus colaboradores inmediatos y sus amigos más entrañables –Antonio Brignardelli, Luis Varela, Santiago Scarella, Luis Naón, Antonio Scarella, Santiago Estrada, Nicanor Comas, Carlos R. Achua, etc.–, quienes se pronunciaron a favor del triple contenido de la promesa a Ntra. Sra. de Luján.

Precisamente en el conjunto de estas declaraciones se basa la historiografía lazarista para sostener con marcada unanimidad el “voto total”.¹⁹ Tradición constante de cuya veracidad no es posible dudar. Razón más que suficiente para que, al momento del dictamen histórico, se la incorpore como argumento probatorio.

En cuanto a nuestra opinión personal respecto a los alcances de la intención original de Salvaire, debemos decir que después del cuidadoso examen de la documentación existente y de cuanto se ha escrito al respecto, nos inclinamos a sostener como muy verosímil el “voto total”, según se desprende, no de razones piadosas o afectivas, sino del estricto cotejo y complementación de los testimonios conocidos, sumado el argumento de tradición recién mencionado, decisivo en este asunto. Pero lo hacemos con la siguiente salvedad, a nuestro parecer importante. Una cosa es sustentar la opinión que la promesa incluía ya en Chilhúe (Salinas Grandes) la construcción de un nuevo templo destinado a reemplazar el existente –el de Lezica y Torrezurri, insuficiente y deteriorado–, y otra muy distinta es pensar que Salvaire ofreció en esos momentos la actual basílica en su estilo (gótico lanceolado) y con sus proporciones. Tales cosas fueron determinadas posteriormente, de manera particular durante su viaje a Europa (Francia, Italia, España), en 1886, para alcanzar la coronación de la Sagrada Imagen por parte del papa León XIII.

19. HORACIO S. PALACIOS, *La Congregación de la Misión de San Vicente de Paúl en la Argentina (1859-1880)*, 277-284.

4. Acopio de información

Salvaire se reintegró plenamente a la comunidad sacerdotal de Luján a mediados de 1876, tras el regreso de la fracasada misión indígena de Azul. De allí en más, sin descuidar sus múltiples tareas pastorales en el Santuario, comenzó a reunir la documentación necesaria para poder redactar el libro prometido. A tal punto avanzaron sus búsquedas que durante los años 1882-1885 pudo dedicarse especialmente a escribirlo; y en este último año darlo a publicidad en dos gruesos volúmenes, bajo el título *Historia de Ntra. Sra. De Luján. Su origen, su santuario y su culto*. Así recuerda el hecho, el mismo Salvaire:

“En posesión de tantos y tan preciosos tesoros [documentales], estimulado, por otra parte, por las personas más competentes y autorizadas en el dominio de la historia religiosa y política del país, a quienes comuniqué mi proyecto, me determiné, por último, no sin temor, en verdad, y recelo de mis cortos alcances, pero sí, con fe y amor, como persona que cumple con toda conciencia un voto hecho, en un supremo conflicto, a un Ser superior de quien ha recibido evidente protección y amparo, me determiné, digo, a poner manos a la obra y escribir la presente «Historia de Nuestra Señora de Luján», que hoy tengo la grata satisfacción de ofrecer al público”.²⁰

La apoyadura documental que utiliza Salvaire a lo largo de la obra es copiosísima y en gran parte inédita, fruto de su paciente trabajo en varios archivos de la época, como los correspondientes al viejo Santuario, al Cabildo de Luján, a los Cabildos Secular y Eclesiástico de Buenos Aires, respectivamente, y al Arzobispado de Buenos Aires. En este sentido, viajaba con frecuencia a la Capital para dedicarse con ahínco a buscar las pruebas testimoniales e históricas que le permitieran redactar los diversos capítulos del libro sobre sólidas bases heurísticas.

Preocupación que lo llevó a extender sus pesquisas a varias bibliotecas particulares, puestas con particular generosidad a su disposición, en orden a recoger la más amplia bibliografía existente sobre historia argentina, colonial e independiente, relacionada con la Villa de Luján y el origen de su célebre Santuario.

Dejemos que el propio Salvaire nos recuerde el itinerario de sus permanentes pesquisas documentales:

20. HNSL, I, X.

* “[En primer término] hojee con suma curiosidad, y hasta con respeto esos libros capitulares y esos legajos polvorientos del extinguido Cabildo de Luján [cuyo paradero se desconocía], y las muchas e importantes noticias que, por medio de ese estudio adquirí, al paso que me llenaron de singular satisfacción, me estimularon a emprender semejante trabajo con todos los papeles pertenecientes al Archivo del Santuario, donde encontré nuevas e importantísimas noticias”.

* “[Luego] animado con el inesperado éxito de mis primeras pesquisas, me determiné enseguida a indagar en todos los Archivos públicos, eclesiásticos y seculares de la Capital”.

* “Y finalmente facultado, con exquisita generosidad, para hacer prolijas investigaciones en el archivo doméstico de varias familias antiguas del país vinculadas con aquellos personajes que figuran en la historia de Luján y son, por decirlo así, como los héroes del prolongado drama que me proponía escribir, en todas partes vi ampliamente recompensado mi empeño con la adquisición de noticias y documentos de un valor imponderable para el objeto que perseguía”.

* “[De este modo] en posesión de tantos y tan preciosos tesoros, estimulado, por otra parte, por las personas más competentes y autorizadas en el dominio de la historia religiosa y política de este país, a quines comuniqué mi proyecto, me determiné, por último, no sin temor, en verdad, y recelo de mis cortos alcances, pero sí, con fe y amor, como persona que cumple con toda conciencia un voto hecho, en un supremo conflicto, a un Ser superior de quien ha recibido evidente protección y amparo, me determiné, digo, a poner manos a la obra y escribir la presente Historia de Nuestra Señora de Luján, que hoy tengo la grata satisfacción de ofrecer al público”.²¹

Además, para redactar los capítulos dedicados a presentar la moderna devoción lujanense, desde el arribo de los lazaristas a la Villa, Salvaire utiliza la abundante información recopilada en los *Anales del Santuario o Libro de la Virgen*, abierto el 22 de noviembre de 1880, donde los peregrinos consignaban los beneficios recibidos por intercesión de María de Luján, poniendo su nombre o dejando el pensamiento que les sugería la visita al Santuario.²² Valiosos testimonios de peregrinos individuales o de

21. Idem, Prólogo, CVIII-CIX.

22. Sobre el valor informativo de este libro o álbum mariano, Salvaire escribe: “Recorriéndolo encontramos oraciones, cánticos, gemidos y lágrimas. Desde la mujer favorecida con la maternidad, hasta la madre que llora perdido a su hijo bien amado; desde la plegaria del tullido que pide conformidad para su noble e infatigable compañera, hasta la confesión franca y espontánea de algún hijo de este tiempo agitado, que cree y busca el reposo del labriego, que no encuentra amargo el pan ni incómoda la almohada; desde el rico que viene cargado de ofrendas, hasta el pobre que recorre a pié leguas y leguas trayendo a la Virgen una vela o un cobre, desde el cacique araucano [José María Railef], recién convertido, que muere cristianamente en el albergue de los ‘novenantes’ de Luján, hasta el habitante de lejana Provincia que llega al declinar el día, pasa la noche en oración, y, al asomar la aurora, vuelve a montar su caballo fatigado para regresar a su pago; ¡todos, sí, todos, grandes y pequeños, felices y desgraciados, tiene en ese libro una página conmovedora!” (HNSL, LXIV-LXV).

pequeños grupos familiares, a los cuales se sumaba la crónica de las grandes peregrinaciones colectivas, iniciadas desde el año 1871, y mantenidas a lo largo de los últimos años del pontificado del Papa Pío IX.²³

Asimismo, para no verse obligado a viajar con tanta frecuencia a Buenos Aires, con la pérdida de tiempo que ello significaba para su recargada agenda, no obstante el inestimable servicio del ferrocarril, consiguió formar su propia biblioteca. En ella recogió aquellos ejemplares de mayor necesidad de consulta, particularmente fuentes impresas, que pudo conseguir gracias a los buenos servicios de algunos libreros amigos. Esta importante biblioteca –ahora conservada en la Casa Provincial de los Padres de la Misión (Vicentinos), en Buenos Aires–, todavía es posible reconocerla porque en cada uno de los ejemplares comprados figura el sello: *Ad usum Salvaire*.²⁴

5. Es necesaria una Historia de la Virgen

Como lo señala expresamente el arzobispo de Buenos Aires, León Federico Aneiros, en la carta personal dirigida a Salvaire con motivo de la publicación del erudito trabajo, era de lamentar que hasta ese preciso momento no se contara con un libro que ofreciera una narración seria “de todas las innumerables maravillas que, desde los tiempos más remotos de nuestra historia, la voz del pueblo no cesaba de atribuir a la tierna media-

23. Con relación al testimonio de las grandes peregrinaciones o asambleas católicas, Salvaire destaca, entre otras, una circunstancia que imprime un lugar particular al Santuario de Luján dentro del orbe católico, precisamente a causa de los numerosos inmigrantes que lo visitan: “Entre todos los santuarios conocidos –señala–, exceptuando el de Lourdes, el nuestro es el único que ve postrado en sus losas desgastadas centenares de personas que dirigen sus plegarias a la Madre de Dios en todas las lenguas cultas. Debe achacarse esta peculiaridad a que Buenos Aires se ha formado por el aluvión humano de las inmigraciones. Parece que en Luján se renovará el don de lenguas concedido al Colegio Apostólico, para difundir fácilmente el Evangelio en todas partes, contrapuesto a la confusión de hablas producida cuando la soberbia humana pretendió fabricar un refugio elevadísimo, donde no le alcanzaran las aguas de otro Diluvio” (*Idem*, LXVII). Al tema de los inmigrantes dedica Salvaire el cap. XL de su *Historia*...

24. Así figuran, por ejemplo: crónicas de la conquista del Río de la Plata y Tucumán (incluso de México y Perú), legislación colonial e independiente, historiografía jesuítica del Paraguay, crónicas religiosas, viajeros, diccionarios y gramáticas de lenguas indígenas (guaraní, quechua, araucano), historias marianas (imágenes y santuarios), próceres y figuras destacadas de la historia del país, historias nacionales, ocupación del desierto pampeano, literatura argentina, censos poblacionales, informes de inmigración, política educacional, etc.

ción de la poderosa Protectora de todos los hijos” de la inmensa Arquidiócesis de Buenos Aires”.²⁵

Precisamente la nueva publicación venía a cubrir tan imperiosa necesidad, tanto desde el punto de vista histórico como pastoral. A la fecha se conocían pocas y fragmentadas noticias sobre la Virgen de Luján, carencia informativa encargada de alimentar la creencia generalizada, incluso en los círculos cultos, de estar en presencia de una tradición piadosa, de profunda raigambre popular, con más visos de leyenda folklórica que de verdad histórica.

Entre las fuentes se contaba la *Crónica o Relación de Pedro Nolasco de Santa María*, mercedario, escrita en 1737;²⁶ y la *Historia de Felipe José Maqueda*, publicada en 1812, en la Imprenta de los Niños Expósitos.²⁷ A lo cual se sumaba un artículo de Juan María Gutiérrez;²⁸ el discurso panegírico del presbítero Idelfonso García;²⁹ un breve relato de Pastor Servando Obligado;³⁰ y un folleto debido a la pluma de Santiago Estrada.³¹

Esto era cuanto por entonces se conocía y se leía sobre el tema; y en estas únicas referencias bibliográficas descansaba la tradición y la piedad popular sobre la Virgen de Luján, tanto en lo referente al origen de la Sagrada Imagen como a la construcción de las sucesivas capillas y templos que la albergaron. Precariedad informativa que el mismo Arzobispo destaca como grave defecto historiográfico del momento en el saludo que dirige a Salvaire con motivo de la publicación de la obra, cuya aparición viene precisamente a remediar tales carencias:

25. HNSL, I, XIV.

26. Publicada por primera vez por JUAN ANTONIO PRESAS, *Nuestra Señora de Luján* (Buenos Aires, 1980), 226-229 (manuscrito y transcripción). En adelante: NSLP.

27. *Historia verídica del origen, fundación y progresos del Santuario de la Purísima Concepción de N^{ra} S^{ra} de la Villa de Luján; con la Novena a la Ssma. Virgen. Dispuesta por el R. P. Fr. Antonio Oliver, Misionero Apostólico de la Orden de San Francisco; y dada a luz por el Presbítero D. Felipe José Maqueda, tierno devoto de María Ssma. en su sagrada imagen de Luján. Buenos Aires. Imprenta de los Niños Expósitos. Año 1812.* Texto facsimilar en NSLP, 231-239.

28. *Santuarios de América: Guadalupe en México, Copacavana en el Perú, Luján en Buenos Aires*, en el periódico “La Religión”, sábado 5 de diciembre de 1857. Texto en NSLP, 358-359.

29. Este sermón pronunciado en el viejo templo de Lézica Torrezuri, se publicó en el periódico *La Religión* en 1859. Fragmentos del mismo en NSLP, 359-360.

30. *Nuestra Señora de Luján*, en “Revista de Buenos Aires”, tomo V, 83 y ss. Fragmentos en NSLP, 360-361.

31. *El Santuario de Luján. Buenos Aires, 1867.* Folleto de 42 páginas, relata el hecho de Luján y presenta algunos documentos, entre ellos la crónica de Santa María. Véase, NSLP, 361-362.

“Pero el público pensaba generalmente que esas fuentes eran harto escasas y que ya se hacía necesaria una historia más circunstanciada, donde se leyera los orígenes de esa célebre Imagen, la erección de su Santuario y la descripción de sus prodigios y del culto intenso que, en todo tiempo, María recibiera en ese lugar preferido. La luminosa historia que acabáis de publicar viene a llenar debidamente este deseo del público; y ella es tan completa y ordenada que satisface plenamente las ansias de la más tierna devoción y de la más legítima curiosidad; y, por ello, sois benemérito hijo de María no menos que de vuestra ilustre Congregación que, no en vano, fue elegida para cuidar del ilustre Santuario de Luján [... Con este libro] dais un gran ejemplo a los hijos de Buenos Aires, haciendo un verdadero servicio a su Iglesia, que aún no ha podido presentar trabajos de esta clase. El Pueblo de Nuestra Señora de Luján os deberá eterna gratitud”.³²

En síntesis, según el pensamiento de Salvaire tres razones fundamentales reclamaban escribir una historia formal sobre la Virgen y el Santuario: 1º) la falta de una crónica minuciosa sobre los prodigios realizados por su intermedio en la Villa de Luján, quien la reconocía como patrona y fundadora, para así desvirtuar terminantemente ciertas impugnaciones del momento, aparecidas en artículos o folletos carentes de base documental seria; 2º) satisfacer la curiosidad comprensible de los devotos que aspiraban a conocer hasta los más mínimos detalles sobre la secular tradición lujanense; y 3º) ofrecer un libro que sirviera para estimular y difundir la devoción mariana bajo este entrañable título en el seno de las parroquias y de las familias cristianas, a nivel del país entero.

6. Una impugnación gratuita

Asimismo, Salvaire con la publicación del libro –amén de cumplir con su “voto mariano”, fin primordial de tal inquietud–, quiso ofrecer expresamente a la opinión pública una respuesta contundente a un ácido artículo publicado por Juan María Gutiérrez³³ con motivo de la segunda

32. HVLS, XIV-XV, XIX.

33. Poeta, prosista, funcionario público, ejerció cargos políticos de relevancia. Nació en Buenos Aires el 6 de mayo de 1809. Hijo de Juan Matías Gutiérrez, español, y de María de la Concepción Granados Chiclana, argentina de familia patricia. Estudió en la Universidad de San Carlos latinidad, filosofía y matemáticas. Fue agrimensor y posteriormente doctor en derecho. En 1837 participa en la fundación del Salón Literario, en la librería de Marcos Sastre. Al año siguiente, con sus amigos personales Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría, se incorpora a la comisión que redacta el *Credo de la joven generación argentina*. En 1840 en encarcelado en Buenos Aires por la policía de Rosas. Recupera la libertad y se traslada sucesivamente a Montevideo,

gran peregrinación masiva a Luján, llevada a cabo el 10 de junio de 1877, como adhesión a la celebración el quincuagésimo aniversario de la consagración episcopal del papa Pío IX.³⁴

En dicho artículo, Gutiérrez, olvidándose de cuanto antes había escrito a favor de la tradición lujanense, unos veinte años antes,³⁵ expresó una crítica punzante e infundada sobre la misma, de corte volteriano, desautorizando como actitud oscurantista y obsecuente con la religión, rayana en la cerrazón mental, la presencia entre los peregrinos de numerosos universitarios, entre los que se contaban profesores y estudiantes.³⁶ Cosa incomprensible para él en razón de su firme militancia en las filas del positivismo liberal y del laicismo imperantes por entonces en el país, cuya influencia ideológica se hacía sentir en el amplio campo de la ciencia, la técnica y la educación.³⁷

Europa, Brasil y Chile. Después de Caseros regresa al país, pasando a desempeñar varios cargos públicos: ministro en el gobierno de Vicente López y Planes, diputado por la provincia de Entre Ríos al Congreso Constituyente de Santa Fe, miembro de la comisión redactora de la Carta Magna de 1853 (hace triunfar las doctrinas constitucionales de las *Bases* de Alberdi) y ministro de Relaciones Exteriores del Gobierno de la Confederación con asiento en Paraná, cargo al que renuncia en 1856. De regreso a Buenos Aires se dedica por entero a las letras y a la docencia, asumiendo las funciones de miembro del Consejo de Instrucción Pública, jefe del Departamento de Escuelas y rector de la Universidad de Buenos Aires hasta 1873, en que se jubila. La aceptación incondicional del positivismo y del laicismo liberal terminaron por apartarlo de sus convicciones cristianas, asumiendo posturas fuertemente críticas y combativas contra el catolicismo. Murió en Buenos Aires a los 69 años, el 26 de febrero de 1878. Un completo panorama bio-bibliográfico en RAFAEL ALBERTO ARRIETA, *Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, 1960, II, 271-307; y VI, 212-217, 312-316.

34. En esos momentos el Arzobispo Aneiros se encontraba en Roma para participar en las ceremonias centrales. Con tal motivo los católicos argentinos quisieron unirse a la celebración del aniversario, nombrándose al efecto una comisión compuesta por distinguidas personalidades para organizar una peregrinación al Santuario de Luján, donde en enero de 1824 orara devotamente el mismo Pío IX, entonces sólo conocido como Canónigo Mastai Ferreti, secretario de la misión del Arzobispo Muzzi con destino a Chile. El gobierno de la provincia de Buenos Aires, a pesar de la oposición de la Cámara de Diputados, dio a la manifestación un carácter nacional, acordando pasajes en el ferrocarril del Oeste a las personas que quisieran participar en el acto. La peregrinación fue presidida por el entonces gobernador del Arzobispado, monseñor Juan Agustín Boneo. El mismo Salvaire ofrece una crónica detallada de la peregrinación en HNSL, II, 452-462. Véase también JUAN A. PRESAS, *Anales de Ntra. Sra. de Luján*, 248.

35. Ver nota 28.

36. Periódico *La Libertad*, 22 y 23 de junio de 1877.

37. A juicio de Ricardo Saenz Hayes, Gutiérrez además de deísta era un panteísta a la manera de Spinosa, que a semejanza del geómetra de la *Ética* descubre a Dios en la naturaleza y la naturaleza en Dios, convencido que los verdaderos templos de la divinidad suprema son el cielo, la tierra y el mar. Sin necesitar para creer en Dios el recurso a ninguna de las iglesias de Oriente ni de Occidente, pues lo percibe en su propia conciencia y en cuanto lo circunda (R. A. ARRIETA, *Historia de la Literatura Argentina*, op. cit., II, 297-298).

La lectura de aquella nota provocó de inmediato en Salvaire perplejidad y preocupación. Sobre todo por provenir de un hombre que por su pensamiento y actuación pública se había ganado amplio reconocimiento y estima dentro del mundo político y literario de la época. Sus juicios, en este caso infundados y carentes de toda veracidad, venían a herir y cuestionar la base histórica de uno de los sentimientos más profundos de la población en general, como era la Virgen de Luján, reduciendo su tradición al género de simple y piadosa leyenda, incapaz de resistir el mínimo cuestionamiento crítico. En este sentido, era de pensar que la rápida difusión de tales apreciaciones despertaría muchísimas dudas y confusiones injustificadas, tanto entre las personas cultas como entre las gentes más sencillas, quienes tenían por verídica “a pie juntillas” la secular devoción mariana lujanense, tan entrelazada con la historia misma de los argentinos.³⁸

La primera contestación vino de parte de Santiago Estrada, quien de inmediato le replicó por el mismo medio, la prensa escrita, defendiendo la creencia secular con aquellos argumentos que el historiador podía esgrimir a tenor del estado actual de tan delicada cuestión historiográfica. Poniendo de manifiesto, a su vez, la postura prejuiciosa de Gutiérrez en el tema, no exenta de una buena dosis de fastidio infundado y de burla ofensiva hacia personas que simplemente se habían limitado a manifestar en público sus convicciones religiosas, sin ver en ello oposición alguna entre su condición de creyentes y sus opciones de vida ciudadana, dentro del amplísimo campo de la cultura y las profesiones, sin caer por ello en anacronismos censurables.³⁹

Desde este punto de vista el libro de Salvaire trajo consigo una respuesta esclarecedora y decisiva sobre la cuestión ventilada por Gutiérrez,

38. Así recuerda Salvaire las mordientes impugnaciones de Gutiérrez: “Desde entonces [octubre de 1871, primera vez que el misionero visitó el Santuario] muchas veces dimos público testimonio de nuestro amor a Nuestra Señora de Luján, pero principalmente con motivo de la segunda peregrinación que en grupo numeroso visitó el Santuario el 10 de junio de 1877. Un escritor de merecida fama puso la mano sobre la tradición hermosa de Luján, pretendiendo secarla con el sarcasmo, contando que nadie recordaría que esa misma mano, en tiempo no muy remoto, había ofrecido flores e incienso al histórico Altar del Santuario. Cúpole a la literatura pillada en contradicción, iniciar con desventaja una contienda que no ha tenido eco sino en algún inmigrante envenenado por la filosofía barata de los diarujos o el ajeno caro de las tabernas, rozando a penas la dura epidermis de algún mozalbeta silvestre, que por echarla de mono selecto y a la moda, expulsa las necedades ajenas y las propias en presencia de los pacíficos tertulios de las barberías de la Villa” (HNSL, I, LIII).

39. Periódico *La América del Sur*, 27 de junio y 7 de julio de 1877. Igualmente, *La Tribuna* trata el tema los días 2 y 3 de julio. Si bien reproduce en parte el artículo de Estrada días antes: 30 de junio y 1º de julio.

elaborada ahora con criterios historiográficos incuestionables, a partir del acopio de abundante documentación de época, prácticamente desconocida, que no hacía más que confirmar la estricta historicidad de la tradición por entonces controvertida, asentando sobre sólidos fundamentos la devoción mariana más entrañable para el pueblo argentino.

No obstante ello, las opiniones vertidas por Gutiérrez dejaron una profunda amargura en el corazón de Salvaire en razón de constituir un infundio gratuito, lanzado irresponsablemente, al compás de la prédica positivista anticlerical de entonces. Preocupación que lo llevó a volver sobre el tema muchos años después, desde las páginas de *La Perla del Plata*, con la clara intención de advertir a los lectores la equivocación cometida por el polemista, sin que esto fuera óbice para reconocerle la estatura intelectual y los méritos literario indiscutibles que poseía.

En este sentido Gutiérrez, tras perder las convicciones cristianas de otrora, no hizo más que expresar de manera virulenta su postura agnóstica frente a un hecho religioso incuestionable, cuya veracidad histórica Salvaire terminaba de comprobar con sobrados argumentos:

“Un escritor de muchísimo talento, el Dr. Don Juan María Gutiérrez, había escrito años anteriores en el periódico *La Religión* un interesante artículo lleno de fe y tierna piedad sobre la dulce y popular leyenda de Nuestra Señora de Luján. Pero el mundo, la política y la soberbia de la vida, de que habla el Apóstol del puro amor, bien pronto desecan la fuente de las inspiraciones espiritualistas y marchitan las flores de la fe y de la piedad; y con esa pluma con la que trazara poco antes la graciosa tradición de la Virgen de Luján, el ilustre escritor argentino, en el año de 1877 y con motivo de una memorable peregrinación a este Santuario, vertía el acíbar de la burla contra esta misma tradición y contra los numerosos, distinguidos y piadosos peregrinos a Luján. Santiago Estrada dirigía entonces el diario católico *La América del Sur*, y en sus columnas defendió con admirable denuedo la creencia secular del pueblo argentino y redujo al silencio al célebre literato que con la mayor frescura quemaba hoy lo que ayer había adorado”.⁴⁰

7. Modelo historiográfico

Puede decirse con toda propiedad que el libro de Salvaire sobre la Virgen de Luján constituye en sí mismo y en primer lugar la gran “cróni-

40. LP, 26 de julio de 1891.

ca religiosa de la familia argentina” de fines del siglo XIX.⁴¹ La cual a través de este secular título mariano no hacía más que expresar por aquellos años la fe cristiana recibida de los mayores y las convicciones más profundas de su propia memoria histórica, renovadas constantemente en el seno mismo de los hogares o en el transcurso de las peregrinaciones a la Villa –fueran éstas individuales, familiares o colectivas–, cada vez más frecuentes gracias a las comodidades que ofrecía el ferrocarril, quien se encargaba de depositar a los innumerables peregrinos en las inmediaciones mismas del viejo Santuario.

El mismo Salvaire, al momento de señalar los marcados límites de la primitiva producción historiográfica sobre Luján, mencionada más arriba (Nolasco, Maqueda, Gutiérrez, García, Obligado, Estrada), establece la opción metodológica básica de su trabajo, a la cual se sujetará escrupulosamente desde la primera a la última página. Al respecto, escribe con firme convencimiento:

“Pero, sobre ser esos trabajos muy incompletos, eran además escritos según el antiguo método, que se contentaba con describir los personajes, los acontecimientos y las cosas, sin presentar al lector el testimonio de la autenticidad de las aseveraciones que formulara el autor; método que, en las historias de la índole de la que nos ocupa, podía sin duda satisfacer las inclinaciones de una piedad ingenua, pero que ya no basta para llenar las aspiraciones de la moderna crítica, que no se contenta con introducir su implacable escarpelo en las materias científicas, sino que reclama el derecho de ejercer su acción, hasta en el dominio de la historia, y con mucha razón, según mi humilde manera de ver, siempre que no se pretenda llevar este método experimental, hasta los extremos del racionalismo y del abyecto materialismo”.⁴²

Con esta declaración de principios, Salvaire asume como propios los postulados básicos de la “historiografía romántica”, contemporánea a los años de su formación intelectual en Francia, cuyos representantes más conspicuos fueron Leopold von Ranke (1795-1886)⁴³ y Johann Gustav Droysen (1808-1884).⁴⁴ Quienes se encargaron de esbozar los pasos fundamentales del método histórico-científico: hallazgo de las fuentes (heu-

41. HNSL, I, LIV.

42. Idem, *Prólogo*, I, CVII.

43. *Geschichte der romanischen und germanische Völker, 1494 bis 1535* (“Historia de los pueblos romanos y germanos, entre 1494 y 1535”; *Die römischen Papste, ihre Kirche und ihr Staat im 16 und 17* (“Historia de los Papas...”); y *Deutsche Geschichte im Zeitaler der Reformation* (“Historia de Alemania en la época de la Reforma”).

44. *Grundriss der Historik* (“Esquema de lo histórico”), 1858; y *Grundlagen der Historik* (“Fundamentos de lo histórico”), 1882.

rística), análisis de las mismas (crítica), interpretación (hermenéutica), ordenamiento y comprensión (síntesis), y, por último, presentación rigurosa de los resultados obtenidos (exposición).

Por lo tanto, ya no se trata de impartir consejos a los historiadores sobre el modo de encarar sus trabajos, como en otra época lo había hecho el célebre tratadista francés Jean Bodin o Bodinus (1530-1596),⁴⁵ sino de una fundamentación teórica de la preceptiva, señalando en cada caso las posibilidades y límites de la investigación. Advirtiéndose, en cuanto a la manera de presentar los resultados de la misma (exposición), que la misión del historiador es, a la vez, literaria y erudita. Motivo por el cual es preciso tener en cuenta que una obra historiográfica de calidad tiene que llenar todas las exigencias de la crítica y de la erudición, pero simultáneamente debe dar al espíritu culto el mismo goce que la más acabada producción literaria.⁴⁶

Asimismo, con relación al panorama historiográfico argentino del momento, Salvaire se identifica en buena medida con la postura renovadora expresada por Bartolomé Mitre en el ámbito de los estudios referidos al movimiento emancipador americano, dando lugar así a la formación de la “escuela histórica erudita”, preocupada fundamentalmente por documentar sus aseveraciones y someter a riguroso examen las conclusiones de las anteriores investigaciones sobre el tema.⁴⁷ Como lo señala Rómulo Carbia, el credo historiográfico con que Mitre realizó sus dos obras cumbres, *Historia de Belgrano (1887)* e *Historia de San Martín (1887-1888-1890)*, puede sintetizarse diciendo “que era aquel que proclamaba que la correlación, la armonía, el significado, el movimiento y hasta el colorido de los hechos históricos, debía fluir directa y exclusivamente de la construcción erudita, hecha utilizando los documentos inéditos, la bibliografía depurada por la crítica y los elementos testimoniales de la tradición”.⁴⁸

Es de advertir que Mitre bajo la aplicación de esta novedosa metodología histórica optó por focalizar sus investigaciones en los hitos claves de la época independiente (guerras de emancipación, grandes próceres, luchas intestinas, estabilidad constitucional, etc.), prestando escasa aten-

ción personal al período de la dominación española, ciclo donde más tarde se destacaron algunos de sus continuadores. Sin embargo, esta orientación que el avezado historiador le imprimió a los estudios sobre el pasado nacional, señalándole el derrotero de la constante y minuciosa investigación en los archivos, redundó de inmediato en el ámbito de lo colonial, acrecentándose en forma notable el interés por cultivar la crítica de las fuentes editadas y el conocimiento documentado de aquellos siglos, dando lugar a la permanente revisión de cuanto se había escrito sobre determinados temas.

Precisamente dentro del marco de los esfuerzos bibliográficos desplegados por aquellos años con la intención de contribuir a la renovación de los estudios relacionados con lo colonial, debe ubicarse la obra de Salvaire, que por su temática específica corresponde catalogarla dentro de la “crónica religiosa” de época preocupada por fundamentar, en este caso, las tradiciones de un santuario particular de larga data, el de la Villa de Luján, cuyos orígenes se remontan a 1630, tan sólo cincuenta años después de la segunda fundación de Buenos Aires por parte de Juan de Garay.⁴⁹

Para poner de manifiesto la seriedad y trascendencia de esta voluminosa crónica es suficiente con recordar que la misma ha sido incluida entre “los libros que tipifican un momento capital de la historiografía argentina”, al punto de iniciar una “escuela” propiamente dicha, tal como lo señala Rómulo Carbia al pasar revista al pasado bibliográfico de fines del siglo XIX, cuanto señala:

“La obra que concreta y sintetiza esa etapa es la *Historia de Nuestra Señora de Luján* [...], resultado de una tarea larga, prolija y sin precedentes en nuestro país, realizada en los archivos civiles y eclesiásticos de Buenos Aires, en el antiguo Cabildo y en el particular de varias familias porteñas. Publicada en forma anónima, por

49. Conviene tener presente que cuando Salvaire escribe no existía una historia general de la Iglesia en la Argentina, semejante a las escritas por entonces en otros países americanos. Incluso sólo varios años después de su muerte se pudo contar con algunas historias eclesiásticas por regiones (del norte: Toscano y Cabrera; Río de La Plata: Carbia; Cuyo: Verdaguer), que vinieron a sumarse a las historias de santuarios particulares (Luján, Valle de Catamarca), de monasterios y de asuntos religiosos puntuales; y a los estudios biográficos de misioneros o prelados destacados. Tampoco estaban escritas aún las crónicas de las órdenes religiosas de mayor tradición en el país (franciscanos, dominicos, mercedarios, etc.), a no ser algunos intentos dentro de la Compañía de Jesús. En este sentido, para la mayor parte de las regiones del país, cada vez que se intentaba conocer su vida religiosa, había que recurrir a los viejos cronistas coloniales, en especial a la *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* del jesuita Pedro Lozano (mediados del siglo XVIII). Véase: G. FURLONG, “La historiografía eclesiástica argentina desde 1536 a 1943”, en *Archivum* I (Buenos Aires, Enero-Junio, 1943), 72-92; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, I, 28-37; N. T. AUZA, *La Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, 1999, cap. V.

45. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566.

46. Véase, F. WAGNER, *La ciencia de la historia*, México, UNAM, 1958.

47. Véase, A. ACUÑA, *Mitre historiador*, Buenos Aires, 1936.

48. *Historia crítica de la Historiografía Argentina desde sus orígenes en el siglo XVI*, Buenos Aires, 1940, 151.

modestia de su autor, se sabe, sin embargo, que él fue el sacerdote de la Congregación de la Misión, don Jorge María Salvaire. Aunque su tendencia es visiblemente pragmática, y no tiene más interés que la de la crónica, la obra del Padre Salvaire, no obstante, orientada como está dicho, hacia el rumbo que señalara Mitre, supera a todos los trabajos de su género, hasta entonces aparecidos. Ello reside, sobre todo, en la armonía de su conjunto y en lo orgánico de su contenido. La propagación de la escuela de Salvaire, sin el aditamento de su pragmatismo, y en muchos casos bajo la égida titular de [Antonio] Zinny, se halla en muchas crónicas regionales y particulares, posteriores al año 1885. [...] Hurgando en el pasado bibliográfico, es fácil advertir que hasta la publicación del libro del padre Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján*, en 1885, la crónica religiosa argentina no tuvo representación como tal. Y esto digo porque cuando vio luz antes de este año, no pasó, o de simples noticias sueltas, o de reunión de documentos, más o menos bien coordinados”.⁵⁰

8. Presupuestos metodológicos

Para escribir esta “crónica” Salvaire tuvo necesidad de adoptar algunos presupuestos metodológicos, cuya constante observancia vinieran a asegurarle el buen éxito del proyecto que emprendía, sobre todo en lo referente a la seriedad científica del mismo. En este sentido creyó oportuno seguir los consejos de monseñor Félix Dupanloup (1802-1878), obispo de Orleans (Francia), experimentado escritor y figura clave en el Concilio Vaticano I; y las recientes enseñanzas del papa León XIII contenidas en su *Carta Saepenumero considerantes*, publicada en 1883.

En lo concerniente a los consejos de Dupanloup, éste recomendaba a cuantos intentaran escribir la vida de los santos la aplicación de tres reglas básicas al discurso narrativo: 1º) ante todo, es indispensable amarlos; 2º) conocer a fondo su manera de sentir y pensar, sacrificando toda posible retórica a la expresión auténtica de sus personalidades; y 3º) establecer cuidadosamente el enlace natural y lógico de esas vidas extraordinarias con la época, los acontecimientos y el medio en que actuaron.⁵¹

En el caso presente de la Virgen de Luján estas reglas adquieren también importancia decisiva. En cuanto a la primera y la segunda, Salvaire escribe:

50. *Historia crítica de la historiografía...*, 154-155; 213-214.

51. Prólogo a la *Vida de Santa Juana Francisca Fremiot de Chantal* de E. BOUGAUD (“Sainte Jeanne Frémyot de Chantal, sa vie et ses oeuvres”), Paris, 1874.

“[Resulta indispensable] un conocimiento exacto de lo que conviene para esta clase de materias; un amor sincero e intenso del Santo de quien se quiere escribir la historia; el estudio profundo de su alma y de su vida, hecho sobre las fuentes y documentos contemporáneos, tomándose para esto el tiempo y el trabajo necesario; y todo esto trazarlo con sencillez, verdad, nobleza, profunda penetración y vivos detalles, de tal modo que se retrate fielmente al Santo y su época, cuidando siempre de que no desaparezca el héroe, bajo el montón de hechos accesorios de la historia, sino que aparezca en primera línea. Hechos verídicos, auténticos, exactos, numerosos, pero agrupados con gusto y hábilmente dispuestos, con un orden juicioso que prepare e ilumine todo; en fin, un estilo sencillo, grave, tierno y penetrante. Esta es, sucintamente expresada, la idea del verdadero mérito y de las grandes dificultades que ofrece el escribir la vida de un Santo. Tal ha sido, en todo lo que había de aplicable a la materia de mi libro, el ideal que me he propuesto realizar al escribir la historia de la Virgen de Luján”.⁵²

A su vez, la aplicación de la tercera regla le permitió a Salvaire abarcar en su investigación la mayor parte de los acontecimientos de la historia argentina comprendidos entre los siglos XVII y XIX, tanto individuales como colectivos. Destacándose en ese derrotero histórico el permanente patrocinio de María de Luján, que se aparece al lector dominando hombres y sucesos, entre la paulatina decadencia de la colonia y la consolidación de la emancipación, todavía incompleta y trágica. Cuya bendita Imagen, desde el Camarín del Santuario de Lézica y Torrezuri, ha contemplado con permanente solicitud maternal el devenir del siglo XIX, bajo tantos aspectos decisivo para el futuro del joven país.

Años donde se han dado cita las miserias morales y las grandezas materiales del pueblo argentino, las ansias de libertad e independencia, las luchas fratricidas, la organización nacional, las nuevas corrientes de pensamiento, la conquista del desierto, el aprovechamiento de la tierra por parte de los inmigrantes, la supresión de las distancias por el vapor, el ferrocarril y el telégrafo, la anulación del espacio por la electricidad; y tanto otros acontecimientos emblemáticos de la época.

52. HNSL, Prólogo, CIX-CX. Esta misma idea la expresa Santiago Estrada, en su *Introducción*, a la HNSL: “María de Luján ha tenido su cronista en el Capellán Maqueda, y debía tener su historiador en otro de sus capellanes, porque para escribir sobre ella dignamente es necesario conocerla y amarla de cerca, contemplando hora a hora sus mercedes, viéndola realizar, por así decirlo, de su propia mano, los sorprendentes prodigios de su inefable misericordia. No importa que nosotros llamemos aquí el nombre del flamante historiador de Nuestra Señora de Luján. Ella ha de llamarlo por su nombre en presencia de su Hijo, y de los ángeles que rodean su trono en el cielo y su morada en la tierra. Abramos y leamos el libro que se nos ha entregado a sabiendas de que los hijos afectuosos encuentran suavidad y alegría para el alma en la enumeración de las virtudes de sus antepasados. La *Historia de Nuestra Señora de Luján* contiene la crónica religiosa de la familia argentina” (I, LIV).

Pero un tema, sobre todo, atrajo la atención de Salvaire durante el desarrollo de sus investigaciones; y a él le dedicó buena parte de sus esfuerzos y esfuerzos: el pago de Luján, paraje elegido por la Virgen para quedarse definitivamente allí, al correr del año 1630. En este sentido entre las intenciones primordiales que lo impulsaron a escribir, siempre dentro del marco del cumplimiento del “voto”, figura la de hacer comprender al lector, no bien éste da comienzo al relato, la importancia decisiva que el “pago” tendrá de allí en más para la historia civil y religiosa del país. Motivo por el cual pasa a convertirse en el cronista moderno que más atención prestó al tema “lujanense” y el que logra presentarlo con mayor profundidad y acopio de información. Demostrando en el intento las capacidades propias del agudo historiador, dotado a la vez de excelentes recursos narrativos al momento de volcar al papel cuanto le habían permitido confirmar las pacientes pesquisas documentales. Aptitud ésta última que pone de manifiesto, por otra parte, el excelente dominio del castellano que por entonces había alcanzado, no obstante su condición de misionero francés con pocos años de residencia en el país.

Respecto a los alcances de esta inquietud de Salvaire por dar a conocer los orígenes y desarrollo de su querida Villa de Luján, nos servimos de las apreciaciones vertidas por Santiago Estrada en el prólogo de la obra, quien en apretada síntesis pone de manifiesto las contribuciones más notables en tal sentido:

“La tarea de dibujar hombres y lugares correspondía al historiador de Luján, pago desconocido al comenzar su narración, acechado por los salvajes y los animales de la pampa, enclavado en el desierto, árido en tiempos de sequía, fecundo cuando las nubes lo regaban, con la casa de la posta y la cabaña del pastor de vacas, circundadas de foso, que más que posada y albergue parecían improvisadas fortalezas, en las cuales comían poco y dormían menor, sobresaltados por el peligro, los estantes y viandantes, que no separaban por un instante el arcabuz del alcance de la mano. La óptica de la imaginación, como la de los gabinetes de física recreativa, tiene sus cuadros disolventes. Por eso recorriendo las páginas de este libro, hemos contemplado el inmenso cuadro de la llanura pampeana, con sus ombúes escuetos, retostados por el sol, alumbrado en toda su extensión por la luz espectral de la mística aureola que circundaba a la sazón una cabaña de Luján. Los indios retroceden; la civilización avanza; y gradualmente surgen el rancho, el caserío, el pueblo, como si brotaran de semillas que dejara caer al pasar esa fila interminable de peregrinos que va desde el Plata hasta Luján, donde la América derrama sus ofrendas y el cielo abre sus tesoros”.⁵³

53. Idem, I, LVI-LVII.

9. El magisterio de León XIII

La otra fuente de inspiración metodológica la constituye el reciente magisterio del papa León XIII sobre los estudios históricos. Nos referimos a la carta apostólica *Saepenumero considerantes*,⁵⁴ que Salvaire conoce al momento de disponer y ordenar los elementos de su trabajo. En dos oportunidades hace expresa mención de este documento:

* “El sabio León XIII [...] recomienda con sumo encarecimiento [a los historiadores] estudiar, con ánimo sereno y libre de prevenciones, los incorruptibles monumentos de la historia; pues su sola inspección no puede menos que ser una magnífica y espontánea apología de los tiempos en que florecieron la fe y la religión. Estos tan oportunos consejos del Jefe Supremo de la Iglesia Católica, avivaron en mi alma el deseo de hacer del libro que estaba escribiendo, una obra que respondiera, lo mejor que fuera posible, a las sabias indicaciones del Soberano Pontífice, y que fuese al propio tiempo contundente para los adversarios de nuestra fe, provechosa para los creyentes e interesante para todos”.⁵⁵

* “He seguido, pues, en todo el curso de mi trabajo y según las medidas de mis fuerzas, el método tan justamente encomiado por S. S. León XIII, método adoptado, por otra parte por la moderna, o mejor dicho, resucitada escuela historiográfica, desde algún tiempo a esta parte tan altamente conceptuada en el público erudito, merced a los importantes trabajos históricos de los señores León Gautier e Hipólito Taine, por no citar más que dos nombres universalmente conocidos, de la pléyade de los discípulos que siguen con entusiasmo y bien merecido éxito el mencionado inmejorable método. Éste [...] consiste en poner al público en presencia de las verdaderas fuentes originales del pasado, de modo que se vean vivir, hablar y moverse los autores mismos de los sucesos que figuran en aquella página de la historia que se quiere escribir; así que parecen volver un momento a la escena para recomenzar, ante nosotros y para nosotros, el papel que desempeñaron en otro tiempo”.⁵⁶

El Papa promulga esta carta, del 18 de agosto de 1883, en ocasión del anuncio oficial de la apertura del Archivo Secreto Vaticano y de la Biblioteca Apostólica a la consulta de los investigadores de todos los credos y naciones que lo solicitasen debidamente.⁵⁷ Esta decisión personal de León

54. *Acta Sanctae Sedis* (ASS) 16 (1883-1884), 49-57. Conviene tener presente que esta carta inaugura las intervenciones magisteriales sobre los estudios históricos de parte del papado. El mismo León XIII retomó el tema en su carta al clero francés *Depuis le jour*, del 8 de septiembre de 1899, donde aborda la cuestión de la enseñanza de la historia de la Iglesia y el perfil del historiador que se dedica a su cultivo. Texto en *Leonis XIII... Acta*, 19 (Graz, 1971), 157-190.

55. HNSL, Prólogo, CX-CXI.

56. Idem, CXVIII.

57. La carta está dirigida a los cardenales Hergenröther (prefecto del Archivo), Juan Bautista Pitra (protector de la Biblioteca Vaticana) y Antonio de Luca (vice-canciller de la Santa Iglesia Ro-

XIII pasó a convertirse en uno de los gestos más significativos de su pontificado, deseoso de promover una auténtica política cultural de la Iglesia respecto del mundo moderno, donde las cuestiones históricas en torno al papado ocupaban lugar destacadísimo. Sobre todo en razón de los constantes cuestionamientos del cual era objeto por parte de intelectuales y políticos, sobre todo italianos, incluyendo ácidas y encarnizadas campañas de desprestigio a través de ensayos, periódicos, revistas y panfletos.

Al mismo tiempo, se creaba una comisión de cardenales para fomentar los estudios históricos,⁵⁸ cuyo cometido fundamental consistía en plasmar el deseo del Papa de alcanzar la edición de una historia general de la Iglesia en base a documentación abundante y confiable, proyecto que por diversos motivos no llegó a concretarse por aquel entonces.⁵⁹

Este documento, más allá de las preocupaciones apologéticas por defender y ensalzar los méritos del pontificado para con el Occidente, contiene a su vez una serie de valiosísimas premisas y recomendaciones metodológicas, vigentes hasta el día de hoy, que en su momento iluminaron el trabajo de Salvaire, como él mismo lo termina de recordar. Entre ellas figura la así llamada regla de oro del historiador: “*la primera ley es no atreverse a mentir y la segunda no temer decir toda la verdad*”.

Espiguemos por un momento en el contenido de la carta, dejando a un lado las preocupaciones estrictamente apologéticas, que no vienen al caso, y rescatando de la misma las afirmaciones fundamentales sobre el cometido del historiador.⁶⁰ León XIII deja clara constancia de la existencia por entonces de una cultura extraña a los auténticos valores cristianos, particularmente hostil a la Iglesia y al Papado, que se vale de la historia

mana). La apertura del Archivo Vaticano trajo consigo, entre otras, dos consecuencias de importancia capital para el desarrollo de los estudios históricos. Por una parte, la creación de una serie de “institutos históricos” en Roma destinado a promover las investigaciones en este sentido (austriaco, prusiano, francés, húngaro, alemán, belga, etc.); y por otra, la rica proliferación de ediciones de fuentes, estudios y revistas concernientes a la historia de la Iglesia, muchos de ellos verdaderos monumentos de erudición, entre cuyos promotores se cuentan: J. Janssen, L. von Pastor, S. Merkle, J. Hergenröther, H. Denifle, H. Grisar, L. Duchesne, F. Lanzón, etc. Véase: H. JEDIN, *Introduzione alla Storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1979, 107-126.

58. Dicha comisión constituye el antecedente lejano de lo que es hoy el “Pontificio Comité para las Ciencias Históricas”, creado por Pío XII en 1954.

59. Al respecto, véase: G. MARTINA, “L’apertura dell’ Archivio Vaticano: Il significato di un centenario”, en *AHP* 19 (1981), 273-280; y S. CASAS, “León XIII y la apertura del Archivo Secreto Vaticano”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, XII, Pamplona, 2003, 91-106.

60. H. J. MARROU, “*Philologie et histoire dans la période du Pontificat de Léon XIII*”, en *Aspetti della cultura cattolica nell’età di Leone XIII*, Roma, 1961, 71 ss.; y P. CHIOCCETTA, *Teologia e Storiografia della Chiesa*, Roma, 1969, 65-82.

para lanzar el descrédito sobre personas e instituciones eclesiásticas (contexto inmediato de la carta).

Entonces, ¿qué hacer ante estos constantes embates? No queda otro camino que alentar a los intelectuales católicos, sobre todo a los historiadores, para que superando todo complejo de inferioridad se dediquen a la investigación seria, sujeta a las exigencias de la moderna crítica histórica, con el fin de publicar trabajos de carácter verdaderamente científico, capaces de esclarecer la verdad en torno a los temas históricos más controvertidos en el momento.⁶¹ Razón por la cual el Papa recomienda a los historiadores tener muy en cuenta las siguientes premisas metodológicas:

- 1^a La historia debe ser estudiada en sus verdaderas fuentes con espíritu despojado de pasiones y de prejuicios. Oponiendo a las narraciones fantasiosas o débiles, la investigación fatigosa y paciente; a las sentencias temerarias, el juicio maduro; y a las opiniones frívolas, la crítica inteligente.
- 2^a Es deber del verdadero historiador reconocer que “la primera ley de la historia es no mentir; la segunda no temer decir la verdad. Sabiendo, además, que el historiador no debe alimentar ningún tipo de suspicacias ni adulaciones ni animosidades que redunde en beneficio de sus propios intereses.”⁶²
- 3^a El imperativo indeclinable del historiógrafo, conciente y explícito, es la “imparcialidad” que debe llevarlo a evitar escrupulosamente los favoritismos y las aversiones preconcebidas.
- 4^a El desarrollo de la erudición científica requiere contar, entre otros medios, con catalogación de fuentes, edición de documentos, publicación de crónicas y compilación de registros que

61. De hecho en el tratamiento de tales temas o cuestiones las posturas contestatarias y las impugnaciones más frecuentes se inspiraban por lo general en la exhumación de viejas leyendas o fábulas, refutadas cien veces y cien veces puestas de nuevo en circulación; y en aquellos casos donde el discurso intentaba apoyarse en documentos o en hechos recientes, éstos por lo general eran manipulados con habilidad o interpretados en forma tendenciosa, hasta caer en silencios no exentos de malicia. Al respecto, se mencionan en la carta algunos ejemplos recientes: si se habla del poder temporal o civil del Papa; o si se rememora, como recientemente en Palermo, el sexto centenario de las “Vísperas Sicilianas” contra la tiranía mantenida por Clemente IV; o si en Brescia se inaugura el monumento a Arnaldo, todo sirve para avalar una tesis indiscutible: “La Iglesia ha sido siempre enemiga de la civilización de los pueblos y del progreso de la humanidad. Por lo cual —concluye el Papa— hoy se puede decir, mejor que en ningún otro tiempo, que el arte de la historia parece una conspiración de los hombres contra la verdad”.

62. Frase emblemática, tomada en préstamo de Cicerón, *De Oratore*, II, 15.

hagan posible la elaboración de novedosas investigaciones científicas, acorde con la moderna crítica histórica.

- 5^a Es obligación de los especialistas, versados profundamente en sus respectivas disciplinas, poner manos a la obra, en orden a publicar trabajos de reconocida erudición, destinados a divulgar la verdad genuina y refutar las deformaciones más frecuentes. En este sentido, resulta beneficioso retomar el método histórico establecido por el sabio oratoriano César Baronio († 1607), autor de los “*Annales ecclesiastici*” y difundido por el incomparable editor de fuentes L. A. Muratori († 1750); amén de asumir el marco reflexivo general de la filosofía de la historia elaborada por San Agustín de Hipona, la cual lejos de tener miedo a la verdad lleva de suyo al pensamiento humano a buscarla con afán.

10. Aplicación de las premisas “leonianas”

Indudablemente estas recomendaciones “leonianas” gravitaron en Salvaire al momento de fijar las pautas metodológicas sobre las cuales descansaría su investigación. De hecho el apremiante llamado lanzado por la carta a procurar el rápido desarrollo de la erudición histórica, lo convencieron aún más de la importancia decisiva de avocarse al estudio de las “fuentes” para extraer de ellas el máximo caudal informativo en relación a los orígenes del Santuario de Luján y al consiguiente desarrollo de la piedad mariana en torno a la secular Imagen, cuya veneración se remontaba a los orígenes del pueblo argentino. En este sentido tal preocupación se convirtió para él una prioridad metodológica absoluta, a la cual supeditó cuanto pudiera escribir al respecto, tal como lo consigna expresamente en un pasaje de la introducción, cuando recuerda los comienzos de las tareas investigativas:

“Así dispuesto, me dediqué animosamente al estudio de todo lo que pudiera relacionarse con la historia del Santuario y de la Villa de Luján, consultando, como lo dije ya, todos los archivos de la época colonial, porque estaba plenamente persuadido que si, como lo decía Carlos XII, la historia debe ser un testigo y no un adulador, solamente en los documentos originales depositados en los archivos descubriría, juntamente con la verdad, aquel colorido que revela una época y manifiesta una edad, mejor todavía que la más perfecta narración o descripción. La ingenuidad, en efecto, que en tales documentos generalmente resplandece y es su carácter

distintivo, hace siempre preciosas las relaciones de los antepasados, destituidas por lo demás de todo mérito, o mejor diré, de todo aparato literario, por parecer aquella, acento del testimonio verídico, que es, al fin y al cabo, el único objeto que en sus investigaciones ha de pretender el historiador sincero”.⁶³

Tarea por cierto nada fácil para un investigador de entonces, quien veía multiplicarse las dificultades en grado sumo en torno al desarrollo de sus actividades debido al desorden existente en los repositorios documentales a los cuales acudía en busca de información (todavía carentes de catalogación adecuada), al deterioro de muchos documentos de procedencia colonial y a los escollos inherentes a la lectura de los mismos en razón de la defectuosa caligrafía de época. Inconvenientes de los cuales también deja expresa constancia, junto con la férrea voluntad de superarlos en la medida de sus posibilidades:

“Es cierto –señala– que el trabajo de consultar nuestros archivos es sumamente pesado, para muchos poco menos que imposible, así por la dificultad de llegar a ellos como por la forma ininteligible de la letra y el desgreño irreparable de los antiguos papeles, y también «por la confusión, desorden y revoltijo de documentos» de que ya, por los años de 1781, se quejaban los individuos del Cabildo de Buenos Aires; desorden que se ha perpetuado hasta estos últimos años”.⁶⁴

Complicaciones que no sólo le dificultaron grandemente la consulta de los archivos capitalinos, sino también su principal manantial informativo, los libros y papeles del antiguo archivo de la Villa de Luján, los cuales adolecían de los mismos defectos. Incluso en este caso particular

63. HNSL, CXII.

64. A título ilustrativo Salvaire refiere el informe que por esos años el Procurador General de la Ciudad, don Gregorio de Ramos Mexía, presentó al Cabildo y al Virrey sobre el arreglo del archivo de la Ciudad, donde se quejaba “de la letra de mala forma, hecha de prisa y por distintos sujetos, que sólo a fuerza de aplicación ha podido ir comprendiendo”; y que asimismo “había ya muchos folios que estaba comido el papel de ellos, que sólo la inteligencia y lectura de unas letras tan encadenadas, escabrosas y difíciles de entenderse, era asunto capaz de ocupar un tiempo muy considerable”. A lo cual debía sumarse, para colmo, “la enorme deterioración que padecen los libros y papeles antiguos, porque con los muchos años corridos se han puesto blanquísimas las letras, o por los caracteres enredados de éstas, se hacen difíciles de entender, exigiendo indispensablemente el que se traduzcan, cuya operación demanda tiempo, prolijidad y una incesante tarea”. Con el fin de subsanar estos inconvenientes el Cabildo ordenó confeccionar cuadernos de índices (particulares y general), con buena letra y muy clara, hechos en buen papel y con tinta de la mejor calidad, para asegurar su conservación y fácil lectura. Lamentablemente el trabajo no se realizó por entonces ni en los años venideros, por lo cual no se alcanzó a poner orden alguno en el ese *mare magnum* de documentos coloniales. Sin embargo, Salvaire deja constancia “que desde algún tiempo a esta parte, la administración ha introducido notables mejoras en la generalidad de los archivos públicos” (idem, CXVI-CXVII).

incrementados en razón que los “acuerdos” del Cabildo se encontraban, en cuanto a la redacción, sumamente compendiados, por no haber contado esa corporación con un escribano como tal, ni siquiera una “secretario plumario, que estuviese hecho a correr la pluma en semejantes negocios, teniendo forzosamente los Cabildantes el gravamen de extender los acuerdos, sobrellevando estas tareas que los retraían de sus atenciones personales y los recargaban en sus empleos”.⁶⁵

De este modo podemos afirmar que Salvaire se convirtió en un verdadero pionero en cuanto a las investigaciones archivísticas locales en lo referente al pasado colonial de la Villa de Luján. Mérito indiscutible que lo ubica dentro de los representantes más notables de la “escuela histórica erudita” decimonónica, dentro del campo específico de la “crónica religiosa”, preocupada por fundamental en copiosa documentación sus aseveraciones y someter a riguroso examen crítico los elementos provenientes de la tradición oral o escrita sobre determinados episodios o devociones populares.⁶⁶

11. En archivos y bibliotecas

Más arriba mencionamos en general las fuentes informativas de las cuales se valió Salvaire para escribir su obra: archivos oficiales, eclesiásticos y privados, junto con un número representativo de bibliotecas de idéntica índole. Ahora nos parece conveniente individualizarlos sirviéndonos de los datos que el mismo suministra al momento de expresar los correspondientes reconocimientos a las personas e instituciones que lo ayudaron en la tarea investigativa, sin cuya estrecha colaboración le hubiese sido imposible emprender y concluir el proyecto de escribir la *Historia de la Virgen de Luján*.⁶⁷

A la cabeza de la lista figura el nombre del Arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Federico Aneiros, quien con total confianza y generosidad le franqueó las puertas del antiguo “Archivo de la Curia Metropolitana”, custodió de inestimables documentos, autorizándolo a examinar, investigar y extractar todo lo necesario, según las necesidades o con-

65. Idem, CXVII.

66. Véase nota 293.

67. HNSL, CXXIV-CXXV.

veniencias de sus propósitos.⁶⁸ Idéntica actitud asumieron los canónigos del Cabildo Metropolitano, quienes le permitieron cosechar abundantes noticias en su reducido pero interesantísimo “Archivo Capitular”.

Para la consulta de los fondos del “Archivo del Extinguido Cabildo de Buenos Aires”, Salvaire se sirvió de las informaciones que le proporcionó su íntimo amigo Narciso de Estrada, merced al prolijo conocimiento que éste poseía de los libros Capitulares, de donde obtuvo “un sinnúmero de noticias peregrinas y oportunas”, incorporadas a la obra. En cambio, tuvo que aventurarse sin guía alguna por el “mare magnum” de información que encerraban los libros del “Cabildo de Luján” y los del “Antiguo Santuario de la Virgen”. Obra verdaderamente ciclópea a tenor de los recursos de los cuales disponía.

A su vez, un grupo de intelectuales de la época, entre quienes se contaban historiadores de oficio y personas interesadas en el pasado nacional, conocedores ellos de la seriedad del emprendimiento de Salvaire, pusieron a su disposición la consulta de sus propios archivos y bibliotecas con el fin de facilitarle la consulta de los temas referidos a la fundación y desarrollo de la Villa de Luján y a temas conexos con ella. En la lista figuran: D. Andrés Lamas, Dr. Ángel Carranza, Fray Abraham Argañaraz (franciscano), Gral. Bartolomé Mitre, D. Manuel R. Trelles, D. Carlos Guido Spano, D. Antonio Zinny, D. Carlos Casavalle, D. Santiago Olivera y Dr. José M. Real.

Para todos ellos guarda un especial agradecimiento, pues no cesaron de prestarle “la valiosa cooperación de sus consejos y de su experiencia”, para no desmayar en la tarea, al paso que le facilitaron, “sin la menor reserva, antes bien con la mayor liberalidad y con esa fina complacencia que distingue a tan cumplidos señores, los libros, papeles y periódicos de todo género de sus importantes y variados archivos”.

Evidentemente estos asiduos contactos con personalidades tan destacadas del momento contribuyeron a realzar la estatura intelectual y la personalidad sacerdotal del propio Salvaire, quien pasó a convertirse en una figura cada vez más conocida y estimada dentro del ámbito cultural capitali-

68. Conviene tener presente que este Archivo desapareció en su totalidad a raíz del incendio provocado intencionalmente el 10 de junio de 1955 en el contexto del enfrentamiento del entonces presidente de la Nación, general Juan Domingo Perón, con la Iglesia. He aquí otro de los méritos que encierra el libro de Salvaire: sus páginas conservan fragmentos importantísimos de aquella documentación perdida irremediadamente.

no, que comenzaba a proyectarse más allá del estrecho ámbito de la Villa de Luján, hasta llegar a resonar su nombre en el interior del país. Sin duda alguna la publicación de la *Historia de la Virgen* y las tareas que posteriormente le confió el Arzobispo Aneiros hicieron de él uno de los sacerdotes de mayor prestigio intelectual y pastoral de su tiempo a nivel nacional.

A su vez, Salvaire expresa un especial gesto de gratitud a un “respetable y generoso” vecino de Luján, don Domingo Fernández,⁶⁹ a quien reconoce como la persona que más lo ayudó a lo largo de la elaboración y publicación del libro: el “que con mayor liberalidad que ninguno –señala– se ha dignado ayudarme”. Y al redactar de propia mano la nota necrológica, tras el deceso del íntimo y fiel amigo, agrega:

“Cuando tuvo conocimiento de que se trataba de escribir la historia de Ntra. Sra. de Luján, él fue el primero en alentar al autor de esta obra, no solamente con sus palabras y sus consejos, siempre marcados con el sello de la experiencia y de la fe, sino también con sus generosas dádivas que facilitaron el acopio de los documentos y la nítida impresión del libro”.⁷⁰

Asimismo la profunda amistad que ligó por casi veinte años a ambos personajes, en muchos aspectos almas gemelas, le permitió a Salvaire introducirse con excelente aval en el mundo de los intelectuales y políticos

69. Nació en Buenos Aires en 1822. Hijo de un antiguo comerciante español del mismo nombre y de Apolinaria Amoedo, tucumana, de la ilustre familia Arauz de Lamadrid. Cursó estudios preparatorios en el célebre colegio porteño de Juan Peña, donde se formó gran parte de la generación de hombres públicos que tomaron parte activa en los acontecimientos nacionales de la segunda mitad del siglo XIX. Más adelante estudio en el Colegio de San Ignacio de los jesuitas, juntamente con monseñor Aneiros. Se graduó de médico en la Facultad de Buenos Aires; y se desempeñó como cirujano del ejército en las batallas posteriores a la caída de Rosas (Caseros, Cepeda, Pavón). Fijo residencia en Luján hacia 1853, primero en su estancia “San Enrique” y luego en la misma Villa, auxiliando también a los enfermos y desvalidos de las poblaciones vecinas (Pilar, Capilla del Señor, Giles, Areco). Contrajo matrimonio con Irene Béschtedt, hija de un inmigrante alemán afincado en Luján, unión de la cual nacieron tres hijos: Enrique, Irene y Domingo. A él se le debe la primera siembra de trigo en la Villa (1869), la extensión del alambrado (que permitió el arrendamiento de fracciones menores para dedicarlas a la agricultura) y la mecanización de las tareas del campo. Luján lo cuenta entre sus grandes benefactores, particularmente la construcción de la Basílica. Por su hombría de bien y su profundo espíritu cristiano se convirtió en el más estrecho colaborador de Salvaire en la ejecución de todos sus emprendimientos. Falleció en Luján, tras larga enfermedad, el 31 de diciembre de 1892. A modo de homenaje póstumo La *Perla del Plata* le dedicó a su semblanza tres editoriales, redactados por el propio Salvaire: nros. 157 (8 de enero de 1893), 17-21; 158 (15 de enero), 33-36; y 159 (22 de enero), 49-53. Meses antes, cuando ya se encontraba gravemente enfermo, la revista le había dedicado otro, bajo el título *Un insigne bienhechor del Santuario de Ntra. Sra. de Luján*, en orden a poner de manifiesto su amplia y generosa colaboración en todo lo atinente a la edificación del nuevo Santuario (n. 137, 21 de agosto de 1892, 541-544).

70. LPP, n. 159 (22 de enero de 1893), 51.

porteños, muchos de ellos condiscípulos del doctor Fernández en los prestigiosos colegios de Juan Peña y de San Ignacio, o en la Facultad de Medicina de Buenos Aires. Las múltiples relaciones capitalinas del apreciado médico, cultivadas desde la juventud y mediante el ejercicio de la misma profesión, le facilitaron al lazarista una serie de contactos sociales de suma importancia que redundaron en beneficio del presente proyecto y de otros futuros. A su vez, el carácter afable del sacerdote, su entusiasmo contagioso, su bastísima cultura y su providencial capacidad para relacionarse, contribuyeron indudablemente para que muchas puertas se abrieran y muchas personas decidieran apoyarlo tanto en sus investigaciones históricas como en sus grandes proyectos pastorales, en particular la construcción de la magnífica Basílica.

En cuanto al resultado final de las pesquisas documentales en este selecto conjunto de archivos y bibliotecas, Salvaire se fijó como meta ideal la redacción de un libro cuyo signo distintivo fuese la mayor “perfección” posible en lo referente al contenido y a la expresión literaria. En este sentido, concebido ya en la mente el plan constructivo, tenía que darle forma externa por medio de la escritura. Momento crucial donde el lazarista demostró su perfecto dominio del castellano, tanto en la sintaxis como en la propiedad y elegancia del discurso.

Éste debía responder –según la metodología adoptada– a las ideas que emergían de los documentos mismos y en último término a la realidad, evitando cuidadosamente caer en tergiversaciones, exageraciones y expresiones artificiales, fabricadas *ad hoc*, que terminarían por matar lo más valioso para un historiador: todo lo que de personal y característico existiese en los hechos, en los individuos y en las diversas épocas estudiadas, desde los orígenes mismo del Santuario hasta la actualidad.

En cuanto a este aspecto particular de la indagación, la preceptiva “leoniana” –a la cual nos referimos hace un momento–, le indicaba que el material histórico recogido no se debía acomodar a las frases, sino las frases al material histórico. Es decir, que corresponde al historiador adoptar un estilo de expresarse conforme a las reglas de la retórica y la estética, pero sin que sufra detrimento la verdad. Recursos literarios o estilísticos que le permita decir lo que se quiere y se debe, y como se quiere y se debe, de manera clara y objetiva, o sea acomodada a la realidad de lo que efectivamente ocurrió.

Según propias palabras de Salvaire aquella “perfección” a la que pretendía llegar al enfrentar la síntesis y exposición de la investigación, consistiría “en saber hermanar a la erudición de la escuela benedictina, el método analítico de los alemanes, el arte y la gracia de los escritores franceses y la gravedad de los autores místicos españoles, con esa íntima ternura y unción de una alma sacerdotal que atraen más que el mismo genio”.⁷¹ Indudablemente se trataba de un modelo o aspiración puramente ideal que él mismo se fijó –consciente de la imposibilidad de alcanzarlo en plenitud–, con el sólo fin de sentirse permanentemente acicateado a dar lo mejor de sí al escribir cada capítulo o apartado del libro en gestación.

Motivo suficiente para experimentar la necesidad de señalarle a los lectores –no bien decidió entregar los originales a la imprenta–, las diferencias existentes entre el ideal perseguido y el resultado alcanzado, evidenciándose así los límites y las virtudes que caracterizan a los dos gruesos tomos resultantes de la paciente y ardua investigación, en cuyo desarrollo invirtió más de cuatro años.⁷² Si bien a su modesto juicio el balance final podía considerarse altamente positivo en razón del ingente esfuerzo desplegado y la seriedad científica puesta de manifiesto. Convencimiento que, lejos de caer en falsa modestia, le permite escribir con íntima satisfacción:

“Entre tanto las almas sencillas y piadosas y los amantes de la historia nacional, a quienes va más particularmente dedicado este libro, juzgarán como les parezca [...] Pero, a falta de este ideal de perfección, puedo al menos asegurar, que he consagrado a la concepción de esta historia todos los recursos de mi fe y los afectos de un corazón grato hacia mi dulce Protectora; he observado en su composición una laboriosa paciencia en la investigación de los hechos que forman su tejido, una escrupulosa exactitud en las citas, y un verdadero amor al bien público en los juicios que he abierto y en las reflexiones morales que me ha inspirado, siguiendo los sucesos que relato, la comparación de los tiempos pasados con los tiempos presentes; y estas circunstancias me permiten esperar imparcialidad en la crítica e indulgencia de los lectores...”⁷³

71. HNSL, CXXII. Salvaire inspira su pensamiento en lo expresado por el escritor francés Montalembert, en su introducción a la “Historia de Santa Isabel”.

72. Salvaire fecha el prólogo en la Villa de Luján, el 8 de septiembre de 1885, fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen.

73. HNSL, CXXIII.

12. Plan general de la obra

Como lo indicamos en su momento la obra fue publicada en los prestigiosos talleres de Pablo E. Coni, de Buenos Aires, en los últimos meses de 1885, en dos gruesos tomos, debidamente encuadrados, con cantos de cuero y letras doradas: el primero de 584 páginas; y el segundo de 783. En cuanto al contenido es suficiente prestar atención al índice para percibir la amplitud de los temas tratados por Salvaire a lo largo de 44 capítulos, a los cuales se suman varios apéndices documentales, agrupados por orden alfabético (de la letra A a la W).

Desde el punto de vista del desarrollo cronológico de los acontecimientos tratados, la obra se divide en dos grandes partes, aunque Salvaire no lo formule así a nivel de enunciados o títulos, si bien responde estrictamente a su intención: época colonial (capítulos I-XXXIII) y época independiente (capítulos XXXIV-XLIV). En este sentido el lector queda frente a un panorama completo de los orígenes y evolución de la piedad mariana lujanense desde 1630, año del milagro (detención misteriosa de la carreta que portaba las imágenes), a 1885, año de impresión del libro.

Sin pretender repetir el enunciado de cada uno de los capítulos –tarea por cierto tediosa en razón de la extensión–, el contenido fundamental de los mismos se puede compendiar, a título simplemente informativo, en la siguiente secuencia temática: la descripción del pago de Luján; el origen de la Santa Imagen y el inicio del culto en el lugar del milagro (Cañada de la Cruz); el negro Manuel; la intervención de Ana de Matos y el traslado de la Imagen a Luján; el primer capellán, Pedro Montalvo; los comienzos de la Villa de Luján y la creación del curato; las sucesivas capillas y templos (proyectos); el Santuario de Juan de Lézica y Torrezurri (el anterior a la actual Basílica) y el nuevo Camarín de la Virgen; descripción de la Santa Imagen y del nuevo Santuario; relación de milagros obrados por intercesión de Nuestra Señora de Luján; la protección maternal de la Virgen sobre su Villa (malones, sequías, epidemias, tormentas, revoluciones, etc.); donativos y ofrendas de los peregrinos; fiestas y regocijos populares; visitas ilustres al Santuario (gobernadores, virreyes, prelados, patriotas); demostraciones de amor y confianza a la Santísima Virgen; y difusión del culto a Ntra. Sra. de Luján en los tiempos modernos (interior del país, peregrinaciones generales, colectividades extranjeras, cofradías parroquiales, capillas, altares, etc.).

En cuanto a los apéndices (287 pp. del tomo segundo) –soporte documental básico de cuanto Salvaire escribe–, se trata de una valiosa colección de documentos, provenientes en buena parte de los dos archivos existentes por entonces en la Villa: el del Santuario y el del Cabildo. Si bien para la época moderna, el *Libro de la Virgen o Anales del Santuario*, donde se registraban los agradecimientos y beneficios recibidos por los devotos, constituye la fuente primordial de información.

A título ilustrativo mencionamos algunos de estos escritos, agrupándolos áreas temáticas: crónicas de Fray Pedro Nolasco (1737) y de Felipe Maqueda (1812); documentos relativos al testamento del Licenciado Pedro Montalbo (primer capellán); autos episcopales referidos a la Imagen y a su Santuario (fábrica, donaciones, visitas, privilegios, etc.); providencia sobre la donación del terreno que ocupa la Iglesia; relación de Juan José de Lézica y Alquiza, hijo de Juan Lézica y Torrezuri; nombramientos de capellanes y párrocos; documentos relativos a la erección de la Villa; instalación y organización del Cabildo de Luján; documentos relativos a la estancia de la Virgen (donada por Ana de Matos); inventarios de bienes pertenecientes al Santuario; nóminas de capellanes y curas; nómina de cabilantes; breves y privilegios pontificios acordados al Santuario, etc.

Desde el punto de vista tipográfico cabe destacar la cuidadosa edición, que convierte al libro en uno de los más importantes de cuantos salieron de la imprenta de Pablo Coni;⁷⁴ y la profusa ilustración, consistente en: primorosas viñetas al comienzo de cada capítulo; junto con monogramas, escudos, motivos florales o geométricos al cerrarse cada uno de los mismos; y cinco láminas alusivas a circunstancias y personajes claves dentro de la historia lujanense. Todo ello sugerido por el delicado gusto artístico de Salvaire, experto dibujante, y llevados a la plancha por el acreditado grabador H. C. Woodwell.

Las mencionadas ilustraciones llevan por título: Don Juan Lézica y Torrezuri, el gran benefactor del Santuario; el Templo de Luján, inaugurado el 8 de diciembre de 1763; Ntra. Sra. de Luján. El milagro a orillas del Río Luján (1630); Visita de Juan Mastai Ferreti al Santuario de Luján,

74. Al respecto, Salvaire expresa en el prólogo su cálido reconocimiento a la familia Coni: "Sea mi última palabra, expresión de agradecimiento hacia el inteligente y laborioso impresor de esta *Historia*, el justamente apreciado D. Pablo Coni y a sus dignos y simpáticos hijos, que uniendo a su bien reconocida habilidad y experiencia en su noble oficio y a esa nunca tachada honradez que los caracteriza, una culta atención y exquisita distinción de modales, saben desde un principio establecer entre autor e impresor un trato fácil y unas relaciones sumamente cordiales" (HNSL, CXXV).

futuro papa Pío IX (17 y 18 de enero de 1824); y la Villa de Luján se salva de una invasión de indios de la pampa (27 y 28 de agosto de 1780).⁷⁵

13. Una finalidad complementaria

Con la publicación de su crónica Salvaire perseguía otra finalidad, amén de cumplir con la parte esencial del "voto mariano" pronunciado en Chilhué, diez años antes, en las toderías del cacique Manuel Namuncurá. No olvidemos que el mismo contemplaba el compromiso de trabajar sin desmayo por difundir la devoción a Ntra. Sra. de Luján en todo el país y contemplar la posibilidad de iniciar la construcción de un nuevo Santuario, más importante y amplio que el edificio colonial. Precisamente para poder concretar estos otros dos aspectos del "voto", Salvaire juzgó indispensable hacer conocer primero la verdadera historia de la Virgen de Luján para despertar por este medio un amplio y fervoroso espíritu de colaboración de parte de la feligresía católica del país, sin cuya generosa ayuda económica resultaría imposible pensar la construcción de un nuevo Santuario de las proporciones y magnitud soñadas por él.

En cuanto a la edificación del nuevo templo se conjugaron providencialmente los anhelos y la fuerza de voluntad de dos personalidades que unidas por los fuertes lazos de la amistad y la profunda devoción a Ntra. Sra. de Luján, resolvieron apoyarse mutuamente para concretar el ambicioso proyecto: el arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Federico Aneiros y el padre Jorge María Salvaire. Sin el encuentro de estos dos grandes hombres –cuyos corazones sacerdotales latían al unísono en todo lo atinente a la Villa de Luján y su progreso–, aquello no hubiese pasado de ser la laudable expresión de una utopía, fruto del sueño piadoso de dos almas profundamente marianas, deseosas de ensalzar la secular presencia de la Virgen en el lugar.

75. Solamente en uno de los grabados se encuentra el nombre de H. D. Woodwell ("Ntra. Sra. de Luján": dos escenas del milagro, tomo I, entre pp. 344-345). No obstante, Salvaire le atribuye a éste la totalidad de las ilustraciones: "De igual modo –señala–, encomiaré aquí con particular satisfacción, la competencia y concienzudo esmero del Señor Don H. D. Woodwell, acreditado grabador que ha ejecutado con raro éxito las láminas y viñetas alusivas al texto que adornan este libro" (Idem, CXXV-VI). A nuestro entender, sólo la ilustración recién mencionada pertenece a la pluma de Woodwell y por tal razón figura su nombre; el resto, junto con las viñetas y demás adornos, son fruto de la propia mano de Salvaire, quien por modestia silencia la procedencia. En el Archivo de la Casa Provincial de la Congregación de la Misión se conserva un precioso cuaderno con dibujos suyos (muchos de ellos firmados) que confirman esta certeza. En este sentido, creemos que Woodwell confeccionó las planchas en base a los modelos ejecutados por el propio Salvaire.

En este sentido, el Arzobispo guardaba entre sus deseos más íntimos dos aspiraciones referidas a la Imagen de Luján: alcanzar del Papa la coronación pontificia de la misma, favor que la convertiría en la primera Imagen del continente americano en contar con este privilegio pontificio; y concretar cuanto antes el proyecto del nuevo templo, que viniera a reemplazar al ya vetusto de Lezica Torrezuri, con la intención de convertirlo en Santuario Nacional en cuanto a la proyección pastoral. Precisamente estas íntimas aspiraciones toman pleno estado público en la carta dirigida a Salvaire en ocasión de la publicación del esperado libro:

* “Es asimismo un vivo deseo, que desde tiempo acaricio en mi corazón, solicitar del Soberano Pontífice, el Señor León XIII, tan amante de la Virgen María, alguno de esos privilegios u honores que acostumbra la Santa Iglesia discernir a imágenes distinguidas de la cristiandad [coronación pontificia]. La muy oportuna publicación de vuestro libro, en el que consagrais unas páginas tiernas a la visita que allí hizo el inmortal Pío IX, no podrá menos, así lo espero, de inclinar favorablemente hacia el objeto de mi solicitud el piadoso ánimo de Su Santidad”.

* “Cuán grato sería para mi corazón, si antes de cerrar los ojos a la luz de este mundo, me fuera dada ver ya realizado el grandioso proyecto que tantos a argentinos acarician con predilección y del cual os hacéis, en vuestro libro, celoso y entusiasta prosélito: se entiende que aludo aquí al proyecto de la erección, en ese bendito paraje de Luján, de un hermoso Santuario Nacional que, en días luctuosos como los que atravesamos, sería para todos los patriotas cristianos, como el faro radiante que a todos indicara el puerto de la salvación social”.⁷⁶

De lo dicho se desprende que en la mente del Arzobispo el libro en cuestión estaba “destinado a despertar poderosamente en el corazón del pueblo un sincero amor a la Virgen”, que con su propio dinamismo encausaría y facilitaría las ayudas morales y económicas para lograr la concreción eficaz de ambos proyectos. Así también lo creyó y asumió el propio Salvaire al recibir las primeras confidencias del Prelado sobre el asunto. Como bien lo señala el lazarista Antonio Scarella, uno de los estrechos colaboradores de Salvaire en Luján, “mucho podría escribirse a favor de este monumento intelectual y concienzudo, pero basta decir que fue la poderosa palanca de que se sirvió el piadoso escritor para levantar el monumento moral de la coronación Pontificia de María de Luján, y el otro monumento físico de la magna Basílica”.⁷⁷

76. HNSL, XVII-XVIII.

77. *Historia de Nuestra Señora de Lujan*, 304.

Prueba palmaria de la verdad que encierra este juicio, lo constituye el acto de entrega del libro al papa León XIII por parte del propio autor. En el año 1886, al año siguiente de la edición, Salvaire resolvió ir a Roma comisionado por el episcopado argentino de entonces y los obispos de Uruguay y Paraguay, y en nombre de los fieles católicos de las tres Repúblicas Rioplatenses, para presentar al Papa la ya famosa y ponderada historia de la Virgen y solicitar la especial gracia de la coronación pontificia de la Sagrada Imagen de Luján.⁷⁸ Acto éste último que, a la vez de avivar el espíritu cristiano y la devoción mariana en las tres naciones mencionadas, sumergidas en una profunda crisis religiosa y moral a causa del laicismo reinante, otorgaría a la Villa de Luján un novedoso y potente motivo de convocación para el pueblo católico del país, cuya proverbial generosidad contribuiría a levantar el nuevo Santuario, generándose cuantiosas donaciones y limosnas entre todas las clases sociales, incluidos los inmigrantes europeos que ya acudían en buen número a venerar la milagrosa Imagen.

El jueves 30 de septiembre de 1886 se produjo el anhelado encuentro con el Sumo Pontífice. Salvaire, tras cumplir con las pautas del protocolo papal, quedó a los pies de León XIII, dispuesto a expresarle el cometido de su misión. Conocemos los entretelones de la audiencia a través del relato escrito por el mismo Salvaire que remitió al Arzobispo para imponerle del resultado satisfactorio de la misión; y publicado, meses más tarde, con motivo de los actos previstos para celebrar la coronación de la Imagen. Dejemos que sea el mismo Salvaire quien recuerde el preciso momento en que puso en manos del Papa el precioso tesoro de su crónica:

“Santísimo Padre –dije entonces– vengo hasta los sagrados pies de Vuestra Santidad, en nombre del Excelentísimo Arzobispo de Buenos Aires, de los Obispos sus sufragáneos, y del Ilustrísimo Señor Obispo de Montevideo en la República del Uruguay, y de Asunción, en la del Paraguay, a implorar de su benevolencia algu-

78. En la súplica episcopal que Salvaire portaba se lee: “... De esta Sagrada Imagen que se venera en Luján, el R. P. don Jorge María Salvare, sacerdote de la Congregación de la Misión, acaba de escribir la preciosa historia, que hemos determinado con sumo agrado depositar a los pies de Vuestra Santidad, por conducto del mismo autor. En este libro encontrará Vuestra Santidad muchas relaciones que llevarán una grande alegría a su piadoso corazón. Entre ellas, es dable leer y se prueba claramente que el inmortal antecesor de Vuestra Santidad Pío IX, al ir a Chile como secretario de la legación pontificia, visitó dicho Santuario, y allí postrado ante la Imagen de la Inmaculada Virgen de Luján, *derramó sus oraciones junto con sus lágrimas...*”. Creemos que este antecedente histórico fue decisivo para que el Papa otorgara con amplísima magnanimidad todas las solicitudes que Salvaire le presentó en aquella memorable oportunidad (Texto completo en L. V. VARELA, *Breve Historia de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, 1897, 153-154).

nas importantes gracias a favor del antiguo Santuario de Nuestra Señora de Luján del que, con auxilio del Cielo me ha sido dado escribir la Historia con que tengo, en este momento, el sumo honor de obsequiar a Vuestra Beatitud. Ofrecí entonces al Santo Padre el ejemplar ricamente encuadernado de la Historia, en tres volúmenes, que le tenía reservado, y su Santidad, tomando uno, considerólo hojeándolo un momento. Mientras tanto, dije al Sumo Pontífice: –Santo Padre, este Santuario de Luján es el único de América que haya sido honrado con la visita del glorioso antecesor de Vuestra Santidad, el inmortal Pío IX. –Es cierto, explicó León XIII, ya me habían informado de ello... y luego añadió: ¿Y es usted, hijo mío, quien ha escrito esta voluminosa obra? –Así es Santísimo Padre. – ¡Ah! Pero es esta una obra magnífica. Felicito a usted; le felicito muchísimo y le agradezco con todo mi corazón este precioso ofrecimiento. –Y entregó la obra a uno de sus camareros”.⁷⁹

14. Juicio de los contemporáneos

Por cierto que una obra tan llena de méritos y sacrificios, mereció elogiosos comentarios de parte de los episcopados de Argentina, Uruguay y Paraguay,⁸⁰ al igual que de varios historiadores argentinos y de otros sinceros admiradores de Salvaire. En orden a una valoración crítica de la obra nos interesa en este momento transcribir las opiniones de algunos de tales historiadores contemporáneos, cuyo conceptuoso juicio pone de manifiesto los valores intrínsecos de la investigación, más allá de las apreciaciones puramente piadosas a que dio lugar su publicación.

Comencemos por conocer la opinión al respecto de Santiago Estrada, quien en dos oportunidades se refiere expresamente al tema. En el folleto *La Coronación. Recuerdo del 8 de mayo de 1887*, aparecido a los pocos meses de publicado el libro, comenta:

“Dominado por estos sentimientos [la profunda devoción a la Virgen], por el convencimiento de los milagros operados, por la gratitud a los favores recibidos, el Pa-

79. J. M. SALVAIRE, *Coronación de Nuestra Señora de Luján. Documentos, Ceremonial, Misa y Oficio propios de esta Festividad*, Buenos Aires, 1887, 42.

80. En el primer tomo, al comienzo, figuran algunas cartas episcopales de salutación que así lo demuestra: León F. Aneiros, Arzobispo de Buenos Aires; José Wenceslao Achával, Obispo de San Juan de Cuyo; Juan C. Ticera y Capdevila, Obispo de Córdoba; José María Gelabert, Obispo de Paraná; Inocencio María Yereguí, Obispo de Montevideo; Juan Pedro Aponte, Obispo de Asunción del Paraguay; y José Salvador de la Reta, Obispo Auxiliar de Cuto. A ellas se suman las cartas de Jorge E. Révellièrre, Visitador de la Congregación de la Misión; Carlos D' Amico, Gobernador de la Provincia de Buenos Aires; José M. Estrada, Presidente del Comité Nacional de la Unión Católica; y Mariano Soler, Vicario General de Montevideo.

dre Jorge M. Salvaire había hecho voto de escribir la historia del Santuario de Nuestra Señora de Luján. Hasta que él realizó su proyecto, no eran conocidas sino las relaciones concretas de Maqueda, del Dr. D. Idelfondo García, y del que esto escribe, que tuvo el valor de singularizarse entre los escritores de su generación, difundiendo la piadosa leyenda de Luján [...] El Padre Salvaire es el único verdadero historiador de la Virgen de Luján, porque con la piedad esforzada por la laboriosidad, ha llevado a cabo una obra que puede considerarse única en la crónica y en la literatura de estos países. Casi se puede asegurar, si se reflexiona en los medios de información de que han podido valerse los historiadores de otros santuarios, que el de Luján los aventaja. Además de las gracias concedidas por la Santa Sede al Templo de Luján, y de las informaciones del Ordinario Argentino [monseñor Aneiros], el libro del Padre Salvaire ha contribuido eficazmente a allanar las dificultades con que la prudencia de León XIII, habría tropezado antes de conceder la Coronación de la Imagen de María de Luján. Apenas terminó el Padre Salvaire la impresión de su obra, monumental en el Río de la Plata, por la nitidez, la corrección, los adornos y las viñetas, concebidos y dibujados por él mismo, se preocupó de que la corona que ambicionaba para su querida imagen, fuera, hasta cierto punto, digna de ella, y costeadada por el pueblo...”.⁸¹

A su vez, en la presentación del libro, bajo el título *El Santuario de Luján*, tras adelantar a los lectores los principales hechos que jalonan la historia de la Virgen y su Santuario –desde la detención de la carreta en la Cañada de la Cruz, lugar del milagro, allá por 1630, hasta la llegada de los lazaristas a Luján, en 1872–, deja expresa constancia del mérito fundamental que sus páginas atesoran. El cual consiste en probar, “con la más completa prueba testimonial e histórica”, la estricta historicidad de los elementos contenidos en la pretendida “leyenda” sobre la Virgen de Luján, hasta esos momentos desconocidos en muchos aspectos o cuestionados por algunas interpretaciones interesadas en desvirtuarlos. Dice así:

“Entre los Padres de aquella ilustre Comunidad –señala– se cuenta el autor de la *Historia de Nuestra Señora de Luján*, cuyo estudio y cuya ciencia, ora se les encare desde el objetivo de lo sagrado, ora desde el punto de mira de lo profano, recuerdan las labores intelectuales de los antiguos monjes. Adelantándose el propio deseo a la curiosidad o a la desconfianza del indiferente, él ha producido la más completa prueba testimonial e histórica que se pudiera desear para comprobar hechos del orden sobrenatural”.⁸²

81. El folleto o suelto está dedicado “A los huéspedes de Luján”, o sea a los numerosos peregrinos que asistieron al acto de la Coronación.

82. HNSL, I, LXIV.

Por su parte, Pedro Goyena, en la introducción que escribió como prólogo de la obra, señala con particular detenimiento los principales logros de la misma, tanto desde el punto de vista histórico como literario y artístico:

* “El presente libro contiene el relato exacto y fidedigno del portentoso origen de tan venerado Santuario, del culto tributado allí a María, de las maravillas operadas en las ermitas, oratorios y templos levantados en su honor, merced a la intercesión de aquella criatura incomparable de quien he dicho con verdad un santo doctor de la Iglesia (San Buenaventura), que el Creador, al formarla, llegó a lo sublime de su poder, pues ninguna madre puede concebirse mayor que la Madre de Dios [...] El libro mismo a que sirven de introducción estas breves páginas, es un monumento histórico y religioso: expresa la devoción y la gratitud populares en las formas de la palabra impresa, más duradera todavía que el bronce y el mármol en que la piedad argentina sabrá algún día honrar debidamente a su Bienhechora [...] El historiador del Santuario se ha propuesto, en los dos nutridos y extensos volúmenes que ven ahora la luz pública, estimular el sentimiento religioso de los fieles...”

* Digamos ahora algo sobre la presente Historia, apreciándola como trabajo de investigación erudita y también como trabajo literario [...] El presente libro no es un producto de la fantasía, no es la creación antojadiza de una imaginación en delirio; es la obra de un erudito, de un teólogo, de un crítico, de un artista, porque todas esas calidades reúne su autor [...] ¿Qué falta en este libro? ¿Datos geográficos y cronológicos? ¿Noticias sobre la sociabilidad argentina en los tiempos en que se produjeron los sucesos narrados? ¿Noticias sobre la administración civil, sobre la eclesiástica, sobre los recursos de que se echó mano para construir el templo, sobre la construcción misma del Santuario? Nada de eso. Este libro tiene la prolijidad de un inventario, sin tener su virtud dormitiva. Ninguna cosa se afirma en él a la ventura. Documentos fidedignos abonan las aserciones del historiador, cuando la tradición recogida con toda prudencia no es el fundamento en que sólidamente se apoya [...] Así, en este libro, nada se avanza sin pruebas; nada se asegura como cierto sino en cuanto exhibe el fundamento de la aseveración...”

* “Este cuidado exquisito en no aventurar nada ligeramente, esta diligencia especial en procurar cuantos datos pudieran recogerse para aclarar el asunto de que se trata, no ha transformado esta historia en una crónica indigesta, no ha hecho de ella uno de esos trabajos que sólo pueden leer los eruditos. Un soplo de vida circula por todo el libro [...] El estilo en que está escrito este libro corresponde a la materia de que trata; es abundante en la narración, animado en las descripciones [...] La *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Luján* es ante todo lo que debía ser: un libro piadoso; pero es además un libro de erudición y de arte, –erudición de buena ley, diligente, perspicaz, expuesta en formas que no riñen con la amenidad, sin la cual aquella no es tolerable sino para los iniciados,– arte noble, inspirado en un ideal sublime, que anhela por traducir en formas materiales conceptos elevados, por dar expresión en la palabra a sentimientos generosos”.

“La competencia del escritor se revela, sin jactancia y con la mayor naturalidad, en los capítulos de la *Historia* que conciernen a la arquitectura y a la pintura. En cuanto es posible que la palabra supla al pincel para la reproducción artística de los objetos, el autor lo consigue: él sabe agrupar diestramente los detalles, expresar fielmente lo que podría llamarse la fisonomía de las cosas, aptitud rara y tanto más digna de notarse en persona dedicada, por su carácter sacerdotal, a estudios de otro género. Dotes naturales poco comunes, una estudiosidad infatigable, el celo por la gloria y el esplendor del Santuario, han hecho posible una obra como la que motiva estas líneas, una obra de aspectos variados e interesantes y en todos los cuales el autor se muestra igualmente informado. Nacido en Francia [...] y entregado a las tareas del apostolado, se dedicó, hace tiempo, a estudiar la lengua castellana, con éxito que raros compatriotas suyos han alcanzado entre nosotros; y este libro es una prueba de la facilidad adquirida por él en el uso de nuestro idioma. Más todavía. Sus estudios del castellano hechos en escritores de antigua data y la lectura abundantísima de documentos antiguos, han influido para dar una sabor arcaico a muchas de las páginas que van a leerse; lo cual, como no excede ciertos límites y no se produce sino en cuanto lo permite el genio francés, es un atractivo y contribuye eficazmente al más genuino y fiel relato de lo sucesos ya lejanos”.⁸³

Por su parte, Luis V. Varela, comenta:

“Gravemente en peligro en 1875, ofreció a la Virgen escribir su historia si le amparaba, y desde entonces comenzó a reunir materiales para hacer su trabajo. Durante los años de 1882 y 1883 se dedicó especialmente a esa obra científica y literaria, y en 1885 daba a la estampa los dos gruesos volúmenes que, con el título de *Historia de Nuestra Señora de Luján*, puede considerarse el más importante monumento y la más trascendental obra hecha por un creyente a favor de la Virgen de Luján [...] Su *Historia* servía para justificar sus aspiraciones. Allí estaba documentada toda la progresiva marcha del culto tributado a esta Imagen, y allí podrían los Prelados de América y el Pontífice Romano, estudiar los prodigios y los milagros de la nueva advocación de la Madre de Jesús, para la que se pedía corona y altar. Trabajando con constancia y con fe, el éxito coronó sus esfuerzos”.⁸⁴

15. Historiadores posteriores

En cuanto al juicio de los historiadores posteriores al fallecimiento del Salvaire, rescatamos el nombre de cuatro de ellos, todos de fuste, que se ocuparon expresamente del tema: Rómulo Carbia, Guillermo Furlong,

83. HNSL, LXXIV-CI.

84. L. V. VARELA, *Breve Historia de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, 1897, 150-151.

Raúl Molina y Juan Antonio Presas. El comentario crítico del primero, el doctor Rómulo Carbia, ya lo hemos adelantado al comienzo del presente capítulo; allí remitimos al lector.⁸⁵ El padre Guillermo Furlong, por su parte, menciona expresamente a Salvaire en un artículo dedicado a estudiar el desarrollo de la historiográfica eclesiástica en el país desde la época colonial hasta mediados del siglo pasado. Allí señala que las monografías históricas relacionadas con santuarios o imágenes marianas constituyen un aporte apreciable a la historia eclesiástica de cada período, pues en general no se reducen a presentar una reseña escueta de la imagen, su origen y sus prodigios, sino que se trata de visiones históricas de positivo valor que refieren los hechos culminantes de épocas enteras y de regiones importantes del país.⁸⁶ Al respecto, escribe:

“Tres son los grandes cultores de nuestra historia eclesiástica en las postrimerías del pasado siglo: Monseñor Zenón Bustos [...],⁸⁷ Baltasar Olaechea y Alcorta [...]⁸⁸ y el Padre Jorge María Salvaire [...] cuya monografía se levanta inconmensurablemente sobre todas las de su género, que no hacinó sin discreción y crítica los materiales que pudo reunir, antes los estudió y valorizó cuidadosamente, separando la paja del grano, y dando jerarquía a los documentos y a las fuentes de información. Nada tiene que ver la *Historia de Nuestra Señora de Luján* con los libros de esa índole aparecidos con anterioridad a 1885, y ninguno de esa índole desde entonces hasta acá, le ha superado en sentido crítico”.⁸⁹

Pero Furlong, al mismo tiempo de resaltar los aportes positivos y trascendentes, para su momento, del emprendimiento historiográfico de Salvaire, pone a la vez de manifiesto con particular claridad los límites del mismo, a la luz de las investigaciones posteriores realizadas por Raúl A.

85. Apartado 6. *Historia crítica de la historiografía...*, 154-155; 213-214.

86. Así, por ejemplo: *La milagrosa Imagen de N. Sra. del Milagro* (Uladiaslao Castellano, 1891); *La Virgen del Valle y la conquista del Tucumán* (Pascual Soprano, 1889); *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y N. Sra. la Virgen del Milagro* (Julián Toscano, 1901); *La Virgen de Itatí* (Simón Berticoli y Esteban Bajac, 1900); *Breve reseña histórica de la imagen y santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* (Ramón Lassaga, 1900), etc.

87. *Anales de la Universidad de Córdoba* (Córdoba 1901-1902), obra voluminosa y documentada referida a la actuación de los Franciscanos en dicha Universidad, desde 1767 has 1807, tras la expulsión de los jesuitas.

88. Autor de múltiples monografías de índole eclesiástica referidas a la provincia Santiago de Estero, entre ellas, *La vida religiosa en Santiago de Estero, 1791-1904*, Santiago del Estero, 1904.

89. *La Historiografía Eclesiástica Argentina desde 1536 a 1943*, en “Archivum”, Tomo I, Cuaderno I, Buenos Aires, 1943, 76-77.

Molina y Juan Antonio Presas, quienes dispusieron de nuevos aportes documentales desconocidos por aquél. El jesuita sintetiza así su juicio crítico:

“La lectura de la magna obra del padre Jorge María Salvaire sobre Nuestra Señora de Luján, no nos infundió tanta seguridad [respecto al sudor milagroso de Ntra. Sra. de los Milagros de Santa Fe], aunque no había argumento alguno negativo. Veíamos los hechos y su fuerza probativa, pero envueltos en una neblina londinense, veíamos a los actores que se movían en el escenario lujanense, pero lo veíamos algo desdibujados, así como fuera de foco. En Salvaire, y antes de él en la *Historia de Nuestra Señora de Luján*, que escribió el padre mercedario Nolasco de Santa María, en la primera mitad del siglo XVIII, y en la que publicó en 1812 el presbítero Felipe José Maqueda, estaba toda la necesaria prueba, pero segmentada, fraccionada, y no era fácil ver cómo esas partes formaban un todo rigurosamente probativo. El diligentísimo Salvaire mucho hizo para mostrar la continuidad y univocidad de la prueba, y cuando publicó, en 1885, su magna *Historia*, la crítica aceptó complacida las pruebas por el aducidas. Pero lo que bastaba en esa lejana fecha, no basta treinta años más tarde. Teodoro Mommsen, premio Nobel en 1902 y fallecido en 1903, había llevado tal rigor a las pruebas históricas, que historiadores de las prestancia de un Macaulay, en Inglaterra, de un Thiers, en Francia, apenas merecían ser considerados como reconstructores del pasado”.⁹⁰

A su vez, el recién mencionado doctor Raúl A. Molina, allá por 1962, emprendió una minuciosa investigación sobre el culto a la Virgen de Luján, alentado de cerca por el padre Guillermo Furlong, su amigo y colega en la Academia Nacional de la Historia. Pero antes de referir las trascendentes comprobaciones efectuadas por este talentoso historiador, conviene conocer su juicio acerca de la obra de Salvaire, paso previo que pondrá de manifiesto los límites de la misma antes señalados por Furlong. De ello se ocupó en una conferencia pronunciada a fines de 1967, donde dio a publicidad los novedosos alcances de las nuevas pesquisas documentales. Pero previamente, se detuvo a recordar la figura de Salvaire y los indiscutidos méritos que el viejo libro aún atesoraba, no obstante el paso de los años:

“[Al investigar el tema –escribe– experimenté] el mismo proceso, el mismo estado de ánimo que conmovió hace ya ochenta años al ilustre sacerdote, que se dedicó con sin igual entusiasmo a esta misma obra, dando a luz un hermoso libro en dos tomos,

90. Prólogo a *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico, 1630-1730*, Buenos Aires, 1980, 17-18.

donde recopiló todo cuanto pudo, para destruir “en tiempos de poca fe, la creencia vulgar, muy extendida entonces, de que se trataba de una simple leyenda. Nosotros esta tarde, trataremos de ayudarlo en su propósito tan piadoso, al reconstruir ese marco histórico, que tanto preocupó al ilustre sacerdote ¿Quién no ha leído alguna vez el libro de Salvare sobre la Virgen de Luján, la imagen más venerada del país? [...] Esta obra fue publicada en nuestra ciudad en el año 1885, y conserva aún, después de sus muchos años de su andar histórico, toda la autoridad del libro sólidamente fundado, y continua siendo hoy, el libro preferido entre las obras notables y la fuente de todos los opúsculos menores encargados de la difusión del milagro”.⁹¹

No obstante ello, la obra con el correr del tiempo, al encontrarse nueva documentación experimentó una marcada desactualización respecto a algunas cuestiones particulares, referidas de modo particular al lugar preciso del milagro y a los personajes relacionados con el hecho, cuya historicidad en algún caso todavía no se había podido comprobar plenamente. He aquí precisamente el mérito fundamental de las investigaciones de Molina, tal como lo señalaremos un poco más adelante.

En este sentido, Salvaire utilizó como fuentes primarias las crónicas de Nolasco (1737) y Maqueda (1812), que constituían las noticias más antiguas sobre la Virgen de Luján. Instrumentos informativos fundamentales, sobre los cuales descansa y descansará siempre la tradición de la Virgen, hasta tanto aparezca alguna otra referencia más cercana que se ocupe del suceso. Y no obstante la nueva y abundante documentación que el esforzado lazarista pudo incorporar al tratamiento de la cuestión, ésta no pudo solucionar en forma satisfactoria –como él hubiera deseado– la totalidad del marco histórico primitivo, por carecer precisamente de aquella apoyatura documental que lo pusiera de manifiesto. Cosa que Molina sí pudo hacer, debido a sus nuevos hallazgos en varios archivos: General de la Nación, del Antiguo Cabildo y del Arzobispado de Buenos Aires. Motivo por el cual, éste puedo decir con sobrada razón:

“Los otros documentos agregados por el P. Salvaire, aunque de mucha importancia, en el fondo no resuelven los hechos primitivos, sino simplemente los posteriores. De tal manera que Salvare, a nuestro juicio no resolvió el problema histórico del milagro de la Virgen, como fue su propósito, y pese a su buena voluntad y empeño, apenas si lo esbozó en sus lineamientos generales, y que por otra parte, eran documentos bien conocidos y publicados ya por Santiago Estrada en 1867, en el

91. Conferencia del Académico de Número Dr. Raúl A. Molina, “Leyenda e Historia de la Virgen de Luján”, Sesión del 31 de octubre de 1967, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 40 (1967), 152-153.

apéndice de su importante libro, *El Santuario de Luján*. [Y advierte con suma delicadeza]: No es nuestro objeto destruir o menoscabar la obra que comentamos, ni mucho menos, sino poner las cosas en su lugar, para que el auditorio comprenda y valore lo que nosotros hemos de agregar, que sino rectifican para nada la leyenda tradicional, va a proporcionarle ese matiz histórico que le faltaba”.⁹²

¿Y qué es lo que en el fondo “agrega” Molina a la vieja cuestión, que Salvaire no pudo resolver, no por incapacidad sino por falta de instrumentos adecuados? Sin pretender entrar en engorrosos detalles, propios de un estudio pormenorizado del tema –cosa que escapa a nuestro interés actual–, podemos decir que los hallazgos de Molina fueron principalmente dos, pero de importancia capital, pues los mismos han cimentado para siempre la verdad crítico-histórica del origen de esta antigua devoción mariana. Pero dejemos que lo exprese en apretada síntesis la voz autorizada de Guillermo Furlong:

“Primero, gracias a sus estudios en los distintos repositorios locales y de España para reunir noticias de todos los vecinos de Buenos Aires que vivieron en aquel pretérito siglo XVII, con el fin de llevar al éxito un índice biográfico de sus pobladores,⁹³ logró probar y evidenciar que los protagonistas que rodearon el hecho milagroso, fueron verdaderamente sujetos históricos. Segundo, tuvo la suerte inmensa de encontrar dos documentos que mencionan y localizan la estancia de Rosendo, propietario de las tierras donde la tradición había ubicado hasta el presente el suceso del hecho milagroso lujanense. Es éste, sobre todo, un descubrimiento de primera magnitud; y sin él hubiese sido siempre problemático dar solución satisfactoria a ese hecho milagroso lujanense, tan trascendental en la vida religiosa, política y social de nuestro pueblo argentino”.⁹⁴

92. Idem, 153.

93. Se trata de *Diccionario biográfico de Buenos Aires*, verdadero padrón de vecinos, obra monumental, de 145.000 fichas consultadas y más de treinta años de trabajo sobre la época comprendida entre los años de 1580 y 1725 principalmente. Hasta ahora representa el mayor esfuerzo intentado en la materia. Lamentablemente aún permanece inédito.

94. *Prólogo* (o.c.), 18-19. En cuanto a los mencionados personajes, el apéndice que figura al final del texto de la conferencia, Molina ofrece novedosa información, sobre: Diego de Trigueros y Caro (el abuelo); Tomás de Rosende y Francisco Trigueros, los padres de Diego de Rosende y Trigueros, única persona conocida hasta el momento del milagro de la Virgen de Luján; Lázaro Matos de Silveyra y Francisca de Encinas, los padres de Ana de Matos; Marcos de Sequeyra, esposo de Ana de Matos, etc. En el apéndice también figura el texto de “la mensura de las estancias del Río de Luján por la parte sud hacia Buenos Aires”; y la nómina de navíos que entraron en el puerto de Buenos Aires en el quinquenio comprendido entre 1645 y 1650, entre los cuales podía figurar la nave que trajo las dos imágenes de la Virgen (Luján-Sumampa). Al respecto, Molina, por eliminación, cree que se trató del llamado “Santísima Trinidad”, que arribó el 18 de enero de 1648. Argumento que utiliza (entre otros) para fechar el milagro en ese mismo año; y no en 1630, como sostiene Salvaire, junto con la tradición. Un cuidadoso e ilustrativo resumen de las investigaciones realizadas por Molina, en CAYETANO BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, III, 135-139.

Finalmente nos resta ocuparnos del cuarto investigador mencionado, monseñor Juan Antonio Presas, el sucesor de Salvaire en cuanto a la divulgación de la historia de la devoción lujanense. Profundo admirador del abnegado lazarista y autor de una obra “magnífica, definitiva y enciclopédica”,⁹⁵ que contiene en sus páginas cuanto la ciencia y la historia pueden exigir en la actualidad sobre los orígenes y culto de la Virgen en su imagen de Luján en sus primeros cien años. La misma, citada ya varias veces por nosotros, lleva por título, *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico, 1630-1730*.⁹⁶

¿Qué valoración hace Presas del libro de Salvaire? Veamos. Tras consignar los datos biográficos fundamentales del lazarista y precisar el motivo primario que lo impulsó a escribir, Presas se detiene a enjuiciar el contenido de la obra. Y lo hace desde la óptica específica de las consecuencias que se siguieron de los hallazgos alcanzados en su momento por Molina; como, asimismo, desde las importantes novedades que con posterioridad él mismo pudo sumar a la presente cuestión historiográfica, a través de un novedoso y fundamental replanteo crítico de las fuentes disponibles en torno a la devoción lujanense.⁹⁷ Conjunción de notables aportes que le permite a Presas expresar con encomiable agudeza y ecuanimidad:

“Nosotros suscribimos totalmente y reafirmamos estos juicios [los de Federico Aneiros, Santiago Estrada, Pedro Goyena], que aún hoy la crítica respeta en su integridad. Sin embargo, debemos hacer a su *Historia* algunas observaciones. Abarca un período que va desde el año 1630 hasta el de 1885, fecha de su impresión. Y aún cuando todavía hoy la obra conserva la gravedad de un libro bien documentado, no todas sus partes tienen el mismo peso ni gozan de igual autoridad. Así los primeros capítulos que tratan del origen y culto de Nuestra Señora de Luján, por

95. Expresiones empleadas por G. Furlong.

96. En la novena parte de la obra, se incorpora, a modo de complemento, la historia de la imagen compañera de la de Luján: “Nuestra Señora de Sumampa” (459-509). En primer adelanto de su investigación, Presas hermanó a las dos imágenes mediante el empleo de otro título: *Nuestra Señora en Luján y Sumampa (1630-1730). Estudio crítico-histórico*, Buenos Aires, 1974.

97. En este sentido, Presas se confiesa discípulo agradecido del doctor Molina, quien mediante el frecuente diálogo le amplió considerablemente el horizonte de la propia investigación, dotándolo con total desinterés del instrumental necesario en orden a escribir y publicar la magna obra que nos ocupa, quedando así en inmejorables condiciones para hacerlo con todo éxito. Al respecto, se puede afirmar que la contribución más notable y decisiva de Presas consiste en puntualizar y esclarecer aún más las indagaciones de su maestro en cuestiones capitales, como ser: los primitivos escritores lujanenses, los puntos quiciales y las bases de la historia, el lugar y año del milagro, los personajes intervinientes en los primeros cien años, los temas fundamentales del culto, la crónica mariana y la cartografía de época.

haberle faltado al padre Salvaire la documentación primaria contemporánea de los hechos, carecen de aquella vivencia que imprimen al relato la impronta de la autenticidad. La parte más valiosa es la que corre de los años 1730 a 1815, pues para ello disponía de todo un arsenal de documentación de primera mano en el mismo Santuario y en el Municipio de Luján. La que va desde los años 1815 hasta su publicación asombra por la cantidad de datos que refieren mercedes y gracias de la Virgen de Luján, lo mismo que de actos de culto cumplidos por sus devotos; pero por faltarle al autor la perspectiva del tiempo muchos otros hechos de aquella época han quedado en el olvido, al no ser registrados”.

* “Hoy nosotros sabemos mucho más de Nuestra Señora de Luján de lo que sabía el religioso Salvaire, pues el tiempo no corre en vano. Pero esa ciencia y conocimiento que al presente tenemos de los hechos lujanenses son fruto y gracia de la inquietud, estudio, empeño y celo que animaban el espíritu de Salvaire. Su obra en aquella época fue la labor de un gigante: un himno colosal de amor y gratitud a la Madre de Dios; un toque de clarín que resonó hasta los confines de la Patria y del orbe, en el afán de hacer conocer y estimar cada vez más a esa Virgencita, Madre y Reina de Luján”.⁹⁸

De nuestra parte no podemos menos que suscribir también estas apreciaciones críticas, pues las investigaciones de Molina y Presas constituyen en la actualidad los únicos motivos de peso que autorizan al historiador a señalar en el trabajo de Salvaire omisiones y deficiencias, bajo algunos aspectos medulares, sobre todo en lo atinente a los orígenes mismos de la devoción. Éstas, por cierto, exigen introducir pertinentes complementos o necesarias correcciones con el único y loable fin de completar y enriquecer el libro, a fin de brindarle aquel matiz histórico del cual en ciertos aspectos carecía, no por impericia o descuido del autor sino por limitaciones involuntarias de orden documental.

Razón por la cual éstas dos últimas y definitivas contribuciones historiográficas, constituyen en sí mismas un sorprendente afianzamiento de cuanto se sabía, mediante el aporte de noticias desconocidas que, lejos de invalidar, refuerzan y vigorizan las intuiciones del propio Salvaire en torno a la secular tradición lujanense.

JUAN GUILLERMO DURÁN

22/01/05

98. *Nuestra Señora de Luján...*, 50.

LA CONVERSACIÓN CON OTROS RELIGIOSOS¹

RESUMEN

El A. propone tener en cuenta la distinción entre problemas y cuestiones.

La primera cuestión es volver a pensar la noción de “racionalidad” para que sirva en la solución de los problemas y no ocasione nuevos.

La segunda cuestión es comprender que una racionalidad consciente está atravesada por el lenguaje y lo histórico.

La tercera cuestión es repensar la noción del “ego”, para comprender las nuevas antropologías.

El modelo hermenéutico de la *conversación* es el mejor intento de ser fieles al paso del “yo moderno” al “otro post-moderno”.

Pasos: a) toma de conciencia de que se parte de prejuicios, b) reconocimiento del exceso de sentido, c) juego de la conversación, d) someterlo a crítica, e) finalmente ponerlo a disposición de la comunidad. Es ésta quien mantiene las tradiciones históricas en su lenguaje, en sus ritos, símbolos, íconos, y en los modos habituales de actuar.

Palabras clave: Diálogo interreligioso, cuestiones, racionalidad, lenguaje, ego, conversación.

1. Trabajo expuesto en nuestra Facultad, dentro del Seminario Intercátedras “La Teología en diálogo”, el día 28/09/04.

ABSTRACT

The Author intends to take the distinction among issues and problems as a starting point.

The first issue is to re think rationality in order to solve problems instead of creating new ones. A second one is to understand that conscious rationality is mediated by language and historicity. A third issue is to re think ego in order to understand new anthropologies.

Conversation, in a hermeneutical mode, is the best way to pass from modern ego towards post modern ego. Some steps are: a) to become conscious of prejudices; b) to become aware of the excess of sense in religious matters; c) the game of conversation; d) being criticized; e) make it allowable for community, for it is community who saves historical traditions by means of language, rites, symbols, icons, and usual ways of acting.

Key words: Dialogue, issues, rationality, language, ego, conversation.

1. Los cambios culturales

Uno de los principales cambios que nos han instalado en la post-modernidad es el cambio de la cultura y de los protagonistas de la cultura.² Para los “modernos” la cultura, la única cultura posible era la cultura “occidental”. Por consiguiente, los africanos, afganos, chinos o indígenas de cualquier parte eran “primitivos”, sin cultura o sólo poseedores de pedañitos hacia la “verdadera cultura”. El ejemplo clásico es la asamblea organizada para celebrar en Dehli el título de “emperatriz” de la India, asumido por la reina Victoria de Gran Bretaña en 1877. Ya desde 1824 los británicos habían inventado estandartes, banderas, collares y pendones para cada príncipe o reyezuelo de la India; inauguraron edificios con rituales masónicos y decidieron cuales eran los monumentos principales de la India.³ Los “post-modernos”, por el contrario, aceptan que ha terminado la época de la superioridad cultural de occidente.

Un cambio semejante ha sucedido con el tema de la relación del cristianismo con las otras religiones. Los esquemas “modernos” de muchos filósofos y teólogos desde el s. XVIII al XX parece que están ya superados.

2. Sobre los nuevos protagonismos en la cultura puede verse OSVALDO D. SANTAGADA, *Una cultura con olor a dinero*, en *La voz del Peregrino* (octubre 2004), 2.

3. B. S. COHN, *Representing authority in Victorian India*, en *The invention of tradition* (ed. Eric Hobsbawn y T. Ranger), Cambridge, University Press, 1982, 165-209.

Asimismo, se da un cambio teológico debido a la nueva situación de la Iglesia. Desde la Argentina se puede afirmar que el carácter eurocéntrico de la teología cristiana se está acabando. No porque nosotros seamos ahora interlocutores de la mesa teológica, sino porque ahora la teología cristiana se ha vuelto euro-norteamericana. El pensamiento teológico argentino no es tenido en cuenta. Casi un milagro sería que los europeos y norteamericanos citaran alguna obra de un pensador de estas regiones. A lo sumo, alguno más despierto, menciona en citas a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Juan Luis Segundo. El hecho sociológico es que hay más católicos en América Latina que en Europa. ¿Cómo es posible que nuestras voces católicas no se hagan oír en una Iglesia cuyos límites han superado a Europa y quiere ser una Iglesia “globalizada”? ¿Nos hemos acostumbrado a que otros piensen por nosotros, a ser repetidores, que consideramos que no tenemos nada original que proponer? En 1966 hablé en Herstelle con el P. Wolff S.I., director de la famosa revista teológica de los jesuitas alemanes “*Stimmen der Zeit*”, para lograr canje con nuestra revista “*Teología*”, nacida en 1962. Con franqueza brutal me dijo que no era posible por dos motivos: primero, porque esa revista lo más que podría durar serían cinco años, y segundo, porque ellos no podrían obtener nada valioso de lo que allí apareciera. Unos años después, me armé de los originales de los cursos de L. Gera, R. Ferrara y E. Briancesco y me encontré en Salamanca con los directores de las ediciones *Sígueme*, que se negaron a publicar cualquier trabajo nuestro porque “quedaría en los depósitos, ya que a nadie le interesarían esas obras”. Sin embargo, ningún teólogo post-moderno puede aceptar hoy que los únicos modos de pensamiento cristiano pertenecen a los teólogos varones europeos y norteamericanos. Desde hace veinte años, comenzó una crítica a esa teología unilateral –especialmente con las obras de Elizabeth Schüssler Fiorenza⁴ y actualmente hasta la revista de los jesuitas norteamericanos *Theological Studies* se anima a editar un número con algunos aportes de la teología que llaman “latina”. Está naciendo una Iglesia que vive en todas partes del mundo; y, además, con cambios históricos importantes. En este momento hay más anglicanos y reformados en Africa que en Inglaterra y Holanda; hay más presbiterianos en Corea del Sur que en Escocia.

4. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins*, New York, Crossroad, 1983. Id., *Bread not stone. The challenge of feminist biblical interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984. Id., *Jesus and the politics of interpretation*, New York, Continuum, 2001.

2. Las cuestiones

Es muy importante tener en cuenta la distinción que hacen los psicólogos entre problemas y cuestiones.⁵ Los problemas son muchos y dispares; las cuestiones son pocas y decisivas. Por ese motivo, los pensadores post-modernos están más interesados en las cuestiones intelectuales, e.d. en las *questiones disputatae*, los temas de debate, o *issues*, que en los cambios culturales o eclesiales de orden sociológico, histórico o político.

1. La primera cuestión es volver a pensar la noción de “racionalidad” para que sirva en la solución de los problemas y no ocasione nuevos. Así se podrá formular la metafísica clásica en términos trascendentales y accesibles a los científicos contemporáneos (como hicieron Rahner y Lonergan).⁶
2. La segunda cuestión es comprender que una racionalidad consciente está atravesada por el lenguaje y lo histórico, así como por factores inconscientes. Cuando digo inconscientes o pre-conscientes me refiero a los presupuestos o ideas previas que son vehiculados por la lengua y vienen de la historia. Por eso, la teología actual es mucho más difícil de lo que estamos acostumbrados a entender, pues no puede eludir la compleja historia que solemos llamar “tradición”. Para comprender necesitamos del lenguaje, porque comprendemos a través del lenguaje y metidos en el lenguaje. La noción de lenguaje como instrumento o herramienta debe superarse. “El lenguaje no es un instrumento que yo pueda utilizar o abandonar a voluntad; está siempre ahí, rodeando e invadiendo todo aquello que yo experimento, comprendo, juzgo, decido y sobre lo que actúo. Pertenezco a mi lenguaje mucho más de lo que él me pertenece a mí, y a través de ese lenguaje me encuentro a mi mismo participando en esta historia y en esta sociedad concretas”.⁷
3. La tercera cuestión es repensar la noción del “ego”, para comprender las nuevas antropologías. El lenguaje teológico de pecado y gracia podría comprenderse bien en tiempos en que el

5. C. FLORIA, “¿En nombre de qué?”, en *La voz del Peregrino* (octubre 2004), 1.

6. Para esta cuestión se puede consultar a SCHUBERT M. OGDEN, *The reality of God and other essays*, New York, Harper and Row, 1966.

hombre no estaba tan centrado en sí mismo. Por eso, hoy la espiritualidad cristiana está ávida de “experiencias místicas o milagrosas”, conducida por los videntes o soñadores, pese a la sospecha de los responsables de las Iglesias.

Estas tres cuestiones dominan también a las teologías anti-modernas o post-modernas. En los anti-modernos reina un profundo pesimismo que los lleva a proponer la restauración tridentina. En los post-modernos, como Gustavo Gutiérrez, aparece la desestabilizadora noción del pobre “no-persona”, el excluido, el oprimido, el encorvado, en esta globalización que nos hace entender el sufrimiento incalculable de millones de personas. Para los post-modernos ya no interesa el “no creyente”, sentado cómodamente en su casa o en una cafetería, sino la realidad de las “no personas”. Por eso, han surgido teologías feministas, mujeristas, africanas, liberacionistas. Pero, sobre todo, ha aparecido una nueva praxis de la solidaridad, que mueve multitudes.

Según afirma B. Lonergan,⁸ el primer paso de la inteligencia que conduce a la verdad y a la iluminación es la atención. Por consiguiente, debemos prestar suma atención a las otras culturas y a los “otros”: las tradiciones sometidas, los excluidos y marginados por la cultura euro-norteamericana. Asimismo hay que prestar atención a las ambigüedades de nuestro propio ser e historia.

Para esta tarea –volver a pensar nuestra situación y la ambigüedad y el pluralismo de nuestra herencia occidental–,⁹ puede ayudarnos la hermenéutica actual. La aparición de una “conciencia hermenéutica” es parte de los cambios actuales. Esa conciencia hermenéutica vive o muere en la medida en que admite o rechaza dos elementos: primero, toma en serio el lenguaje (y la historia contenida en él); segundo, permite que prestemos atención a personas,¹⁰ acontecimientos, textos, símbolos, ritos, músicas en cuanto “otros” existentes con propia realidad (no sólo en cuanto proyecciones de nuestros deseos y miedos).

7. D. TRACY, *Plurality and ambiguity. Hermenutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper, 1987, 80.

8. B. J. F. LONERGAN, *Method in theology*, Minneapolis, Seabury Press, 1973, 53. Los conocedores de la obra de Lonergan reconocerán que debo mucho a su pensamiento y estoy profundamente agradecido a sus obras.

9. D. TRACY, *op. cit.*

10. Al decir personas, entendemos también a los artistas de vanguardia, locos, místicos, etc.

3. Los métodos

El modelo hermenéutico de la *conversación* es el mejor intento de ser fieles al paso del “yo moderno” al “otro post-moderno”.¹¹ La conversación nos permite interpretar. Necesitamos interpretar para poder comprender. Sin interpretación no hay comprensión. Cuando un autor escribe, su obra se desprende de él; ya no interesa quién escribió, sino lo que escribió. Por eso, cuando intentamos comprenderlos vamos a interpretarlos de modo diferente a como ellos mismos entendieron sus expresiones. La conversación nos ayuda a hacer las preguntas correctas que nos lleven a una interpretación lo más acertada posible.

La conversación es uno de los fenómenos más estupendos en la experiencia de cualquier persona. Una de las causas de la angustia de nuestros estudiantes en la Facultad de Teología es no haber podido “conversar” sobre todo el inmenso bagaje recibido. Me refiero a la conversación estrictamente académica que dura más que un recreo, y sólo se puede comparar a las conversaciones con los amigos, de noche. Incluso cuando van a las parroquias, a la vida que titulan “pastoral”, pasan dos años sin conversar en serio con quienes deberían facilitar este método de comprensión de la realidad divina y humana. Porque la conversación exige tener la capacidad intelectual, moral y religiosa de escuchar al “otro”, especialmente sus preguntas, sus cuestionamientos e intentar responderle. Cada uno está esperando respuestas. No importa si las respuestas son críticas o sospechosas. Lo que importa es considerar que los “otros” son *reales*. La Conversación no es debate, ni “enfrentamiento”, sino un movimiento que sigue a una cuestión hasta donde la cuestión pueda llegar.

3.1. La conversación con algunos “otros”

En nuestro país somos capaces, en cuanto Iglesia, de entablar una conversación con los judíos, pero ¿qué decir de nuestra relación con las comunidades marginales de mapuches, guaraníes, tobas o maticos a los que, a menudo, consideramos “paganos” o “primitivos”, y cuyo lenguaje nadie se ha preocupado por difundir? Resulta significativo que los católicos con cuatro o cinco siglos de presencia en estas tierras de América

11. H. G. GADAMER, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1989², 367-388; D. TRACY, *op. cit.*, 37ss.

Latina no hayamos podido tener obispos, presbíteros y diáconos de esas comunidades excluidas, de modo que apareciera visiblemente el aprecio de la Iglesia por los indígenas. Al menos, los anglicanos desde 1875 en Salta, tienen la jerarquía completa de maticos y su vida se desarrolla en idioma matico.

Ahora bien, incluso nuestra conversación con los judíos no puede realizarse sin tener presente una terrible realidad histórica que trastoca todo. Me refiero al Holocausto en la Segunda Guerra Mundial (la *Shoah*). Debemos tomar en serio a la historia como lugar donde Dios interviene y el hombre actúa. En esa historia, se dio el Holocausto, la mancha negra de la civilización occidental cuando la humanidad fracasó en su obligación de mantener el “bien del orden”¹² de la sociedad civil y se desintegró. Hay que hacer teología desde nuestra solidaridad con lo que sucedió en esas naciones “cristianas”.

3.2. La conversación con todo el mundo

Para poder entrar en conversación con los “otros” debemos dejar que San Francisco de Asís, ese santo loco del s. XI, nos hable de nuevo y nos permita entrar en solidaridad con todo el universo. En realidad, aunque san Francisco es el personaje más conocido del cristianismo después de Jesús, ni sus discípulos, ni nosotros le hemos dado demasiada importancia teológica.

3.3. La conversación según el método hermenéutico

Para entrar en el método hermenéutico será necesario indagar a los místicos/as como Hildegarda de Bingen, Gertrudis la Grande, Catalina de Siena, y volver a reflexionar sobre los clásicos cristianos, textos, símbolos, ritos, cantos, tradiciones populares, tan alejadas de nuestro libros de teología.

Esa indagación nos llevará a plantearnos preguntas importantes sobre nuestra tradición, nuestros clásicos y nuestras interpretaciones. Y quizás lleguemos a la conclusión de que ni nuestras tradiciones son tan claras, ni nuestros clásicos son tan transparentes, ni nuestras interpretaciones tan exactas.

12. B. J. F. LONERGAN, *op. cit.*, 48-50.

De este modo, sólo mediante el impulso de solidaridad con los “otros” podremos liberarnos de nuestro espíritu de dominación; de nuestros sesudos monólogos racionales; de nuestro ego posesivo; de considerar a los “otros” como si no fueran “reales”, sino “ideales”, sacados de alguna descripción tipológica.

3.4. *La conversación según el método de la crítica y la sospecha*

Otro método que puede permitirnos encontrarnos con los “otros” es la *crítica* y la *sospecha*. Debemos comenzar por criticarnos nosotros cuando sólo aceptamos como “teología” lo que aparezca en el formato académico, sin emoción y sin participación en lo que sucede en el mundo. Sospechar, también, que nuestra teología es inexacta, porque no tiene en cuenta lo que pueden pensar los representantes de las asignaturas secundarias. Todo eso impide la conversación y mantiene el monólogo. Por eso, nuestros estudiantes no hacen trabajos propios, sino escritos con muchas notas de decenas de libros en donde han buceado. Piensan que hay un solo tipo de teología y lo que no se parezca a lo que hacen los “monstruos sagrados” y sus discursos, no tiene entidad teológica. El aporte de Elizabeth Schüssler Fiorenza, en ese sentido es grande, porque ha criticado a la teología de varones, clase media y color blanco, usando el mismo método, y haciendo las preguntas epistemológicas sorprendentes: ¿cómo han llegado a su conocimiento? ¿qué presupuestos y prejuicios tienen cuando interpretan los textos? ¿quién se beneficia con sus conclusiones particulares?

Hay muchos otros que hacen teología desde las conversaciones y la solidaridad, sin preocuparse sobre la teoría de la interpretación (hermenéutica). Es una teología práctica que se manifiesta en la exageración como la de los profetas, la de Jesús y la de los místicos o poetas. Por eso mismo, originan los conflictos. Es una teología en donde –como hemos intentado hacer en nuestra Facultad– entra con pleno derecho la espiritualidad. Recuerdo que Jorge Mejía, cuando era profesor de Antiguo Testamento desde hacía veinte años, hacia 1975, llegó a un punto en que se dio cuenta de que los alumnos le reclamaban una teología bíblica espiritual y no esas largas disquisiciones exegéticas. Con honestidad me dijo que no estaba preparado para eso; que eso exigía otro método y entrar en otras dimensiones. Al año siguiente dejaba para siempre su cátedra y partió para el Vaticano, en donde se encuentra hoy.

4. Un ejemplo de difícil conversación

Cuando me inicié en el diálogo judeo-católico, en 1968, pensaba que lo importante era reunirnos, porque según mis estudios en la Facultad de Teología, los judíos eran muy parecidos a nosotros, porque tenían la Tanah (Biblia hebrea). Así caí en la tentación de considerar a los judíos como “primos” alejados, pues así los veían mis colegas católicos. Me extrañaba que los judíos no estuvieran satisfechos como nosotros. Debí pasar muchos años en estos diálogos para comprender que los equivocados éramos nosotros, por que no considerábamos que estábamos delante de “otros”, de creyentes de otra religión.

Esto tiene una explicación psicoanalítica: se trata de la categoría de “proyección”, por medio de la cual proyectamos hacia los demás lo peor que nosotros pensamos de ellos (y de nosotros mismos) y no lo que ellos son en realidad.

La conversación con los judíos es muy difícil porque no se trata de hablar sobre la Trinidad –aunque el tema ha aparecido a veces–, sino de buscar la manera de borrar o deshacer la historia de los cristianos. En efecto, la “enseñanza del desprecio” hacia los judíos explica la triste historia del antisemitismo. El Papa ha dado ejemplo de arrepentimiento de esto, no seguido por los protagonistas del odio a los propios padres y abuelos, proyectado hacia los judíos. Los judíos son semejantes a nosotros en su fe, pero son realmente “otros”. Reconocer al “otro” significa que nosotros somos capaces de valorar y admirar al “otro”. Después del Holocausto, la conversación con los judíos es uno de los hechos sobresalientes de la teología actual.

Sin embargo, tanto para los católicos como para los judíos, hay una noción que nubla la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad. Consiste en etiquetar con la palabra “paganos” a quienes no son católicos o judíos.

Los “paganos” eran los habitantes de los “pagos”, vid. del campo como opuesto a la urbe. Los “paganos” eran aquellos que sostenían las tradiciones primitivas. La historia de los misioneros católicos está repleta de desastres ocasionados por la teología que tenían y que menospreciaba a los paganos y primitivos. En el momento actual –con los genocidios entre cristianos en África– es urgente considerar atentamente la parte reprimida de las tradiciones arcaicas. Ya no es posible repetir la triste histo-

ria de la evangelización de América Latina (y Europa también, como se ve claramente en lo sucedido en Irlanda y Escocia). Hay que ser sinceros y reconocer que las tradiciones antiguas siguen viviendo en nuestra propia tradición cristiana de modo semi-oculto, a través del lenguaje.

5. La cuestión de la interpretación de la religión

Es sumamente difícil interpretar la religión, porque la religión invade muchos campos (arte, metafísica, moral, política, ciencia) y, por lo tanto, hay que interpretar también esos campos.

La primera dificultad es definir a la religión de modo que satisfaga a todos, sin excluir ningún fenómeno religioso. Habría que describir la pluralidad del fenómeno religioso. Habitualmente cuando decimos “religioso”, entendemos el interés por aspectos últimos (la Realidad Última) y universales de la existencia humana que permitan satisfacer el deseo de liberación y de verdad.

Esa pluralidad de lo religioso se manifiesta en los distintos modos de ser religioso: profeta, sabio, sacerdote, místico, reformador, artista, metafísico, moralista con sus correspondientes vertientes femeninas. Podemos formular algunas preguntas desde el punto de vista de la interpretación (no del contenido religioso en cuanto tal) ¿Cuál es la característica más típica de una religión? ¿Lo central del judaísmo es el profetismo o el misticismo? ¿Lo central del cristianismo es lo doctrinal o lo litúrgico? Cuando un intérprete elige un fenómeno de su religión (doctrinas, símbolos, ritos, cantos, eventos, personas) como la llave que permite entrar en el ser religioso, encierra a su religión en límites estrechos. Por eso, los estudiantes –salvo rara excepción– sospechan de las interpretaciones de los profesores de Teología y se quedan con las de sus “amigos”, “congregaciones”, etc. Incluso existe una noción que todavía complica más el panorama: somos una de las religiones “principales”. Eso significa, en la práctica, que no tenemos en cuenta a las culturas primitivas ni las capas de esa cultura primitiva en nuestra conciencia o memoria histórica. ¿Cuáles son las raíces culturales antiguas sobre las que se han injertado nuestras religiones? Si pudiéramos hacer ese rastreo de lo propio nuestro en las regiones argentinas, probablemente encontraríamos más fácilmente el camino hacia lo universal, como decía Chesterton “hay que buscar la propia casa para

encontrar al mundo y hay que peregrinar por un planeta entero para poder volver a la propia casa”.¹³

Para interpretar la religión es preciso analizar los clásicos de cada religión, a condición de no privilegiar sólo los textos, pues existe una variada gama de expresiones clásicas: ritos, deseos, miedos, símbolos, cantos, mitos y narraciones, eventos, imágenes e íconos sagrados, personas y textos.

Cuando vamos a interpretar las religiones, corremos un riesgo. Es el riesgo de repugnancia frente a lo que es completamente “distinto”, “otro”, como en el caso del canibalismo u otros ritos. Eso nos lleva al tema de la distancia temporal y psicológica con respecto a los “otros”.

6. La cuestión de la “distancia”

La unilateralidad de las interpretaciones de la religión cristiana (casi siempre en función de textos clásicos, aunque el evangelista Lucas interpreta hechos, p.e.) manifiesta al mismo tiempo nuestra incapacidad para interpretar los clásicos (no sólo textos) de otras culturas y religiones. Cualquiera de nosotros siente hoy la “distancia” que nos separa de nuestros clásicos y de los clásicos de los “otros”. Debemos evitar la incompreensión de lo nuestro y de lo “ajeno”. Para eso podría ayudarnos el método que propone B. Lonergan: presta atención, interroga para interpretar, juzga racionalmente, actúa con responsabilidad y ama.¹⁴ Ordinariamente las interpretaciones se someten a la crítica histórica para evitar la etiqueta de “anacrónicos” en sus interpretaciones, y por lo tanto de incompreensión de los clásicos. Sin embargo, permítanme decir que evitar sólo el ahistoricismo en una época en la que ha brotado la conciencia histórica, no es garantía de buena interpretación, pues en cada clásico hay muchos otros elementos, además de la historia, por poder hacer las preguntas necesarias y comprender las respuestas que se dan.

Por otra parte, los historicistas creían solucionar el problema de la distancia temporal asegurando que debíamos transportarnos al espíritu de “aquellos tiempos”, pensar con las ideas de los otros y ponernos en su lugar: eso nos daría la objetividad histórica, una imposibilidad sostenida

13. G. K. CHESTERTON, *Hombrevida*, Buenos Aires, La espiga de oro, 1946, 254.

14. O. D. SANTAGADA, “Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable. Los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan”, Buenos Aires, Facultad de Teología (2005, a publicar en una obra colectiva en homenaje a Ricardo Ferrara).

por el romanticismo. Por eso, admiten que cuanto más alejado en el tiempo mejor para la interpretación. Sin embargo, el descubrimiento del verdadero sentido de un texto, obra de arte, rito, nunca se acaba: es un proceso infinito que tiene sus pasos.¹⁵

El lenguaje nos permite superar la distancia de los hechos. Cuando expresamos con palabras una experiencia alegre o traumática, podemos manejarla. La amenaza y sensación de muerte de lo inmediato son colocadas en su proporción y comunicadas mediante el lenguaje. Aún así el lenguaje nunca podrá darnos la completa objetividad, hasta que se descubran los procesos involucrados y las ciencias naturales (no las del espíritu) los puedan manejar.¹⁶

Esto nos conduce a analizar los pasos de una hermenéutica: primero, un conocimiento inicial de la temática; segundo, una captación de resonancias en el texto; tercero, un diálogo con el tema; cuarto, una presentación a la comunidad académica, y quinto, el descubrimiento del carácter del texto para el bien común.¹⁷ Seguimos en esto a los maestros Hans Georg Gadamer y David Tracy.¹⁸

El primer paso, pues, es reconocer que los intérpretes entramos a interpretar con algún “pre-conocimiento” del fenómeno elegido. Este pre-conocimiento está formado por los pre-juicios que nos han llegado a través del lenguaje (y por lo tanto de la historia) de nuestra propia tradición y a través de nuestros propios atavismos que nos vienen de los sedimentos arcaicos en nuestra propia conciencia. Esto significa que ningún intérprete es tan libre como afirma, porque iniciamos el momento de la interpretación con la carga consciente o inconsciente de la tradición a la cual pertenecemos.

El segundo paso es el reconocimiento que los clásicos de cualquier religión poseen un exceso de significado¹⁹ que se resiste a ser encorsetado en una interpretación completa y definitiva. Los clásicos nos provocan, y enjuician nuestros pre-conocimientos. ¡Nos llaman a prestar atención! Este

15. GADAMER, *op. cit.*, 297-8.

16. *Ibid.*, 453.

17. O. D. SANTAGADA, “El concepto de pluralismo en Cristianismo y política de Eduardo Briancesco”, en V. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003, 117ss.

18. H. G. GADAMER, *op. cit.*, 385ss.; D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 2000, 118ss.

19. P. RICOEUR, *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, 12-19.

segundo paso nos permite sentir la “resonancia” que deja en nosotros el contacto con el clásico. Esa resonancia puede ser positiva o negativa: de reconocimiento o de repugnancia (como los sacrificios humanos de los aztecas cuando sacaban el corazón de los jóvenes vírgenes).

El tercer paso es lo que Gadamer denomina el “juego” de la conversación. Sirve para explicar el proceso de interacción entre texto (u otro elemento clásico) e intérprete. Este paradigma de la conversación describe lo que nos pasa concretamente cuando interpretamos a los clásicos. Ante todo, si la conversación es un juego, hay que analizar los elementos del juego.

1. Lo primero en el juego es que los jugadores²⁰ dejen su autoconciencia fuera del ámbito del juego para autoliberarse de sí mismos, y se pierdan a sí mismos en la seriedad del juego. Lo importante no son los jugadores, sino el juego que tiene primacía por sobre la autoconciencia de los jugadores. No juegan los jugadores, sino el juego los juega a ellos. Hay que dejarse llevar por el ritmo del juego mismo, sin incluir fuerzas represoras al movimiento. Estuve hablando con jugadores de fútbol y le pregunté: ¿qué es lo más importante en el fútbol? Nadie contestó: “La pelota”.
2. Lo segundo es que cuando el movimiento comienza a deteriorarse las reglas del juego permiten volver al movimiento del juego. Los niños dicen claramente, cuando alguno sale del juego, y gritan: “No vale, no vale”. Las reglas permiten dejarse ir espontáneamente y jugar. Eso remite a la “seriedad” del juego. Sin esa “seriedad” no hay juego.²¹
3. Lo tercero es que al entrar al juego no sabemos lo que va a pasar: cada juego es diferente, y a veces, muy extraño. Cada uno está frente a su libertad y tomará las decisiones exactas si –aun rápidamente– sigue el proceso tan elegantemente descrito por Lonergan. Entonces descubrirá ciertas resonancias que parecían perdidas o inexistentes.

Pues bien, el juego de la conversación –necesario para la interpretación– posee también esas características: primero, no pueden entrar los personajes; segundo, lo más importante es la pregunta, no la discusión. La

20. GADAMER, *op. cit.*, 101: distingue entre juego y comportamiento de los jugadores.

21. *Ibid.*, 102.

cuestión es la protagonista.²² El uso metafórico de la palabra “juego” nos ayuda: el “juego de las luces”, el “juego de las olas”, el “juego de los colores”, el “juego de las palabras”. Significa que el juego no tiene un fin que lo haga terminar (inclusive en los campeonatos). El juego se renueva en una constante repetición, porque es broma, diversión, danza.²³ La verdadera conversación es dejarse llevar por la “lógica” de las preguntas y sus respuestas. Aunque desde ya afirmo que las preguntas de la auténtica conversación no se responden por sí o por no, sino por otro tipo de respuestas. El sí y el no implican una respuesta que es ya un juicio acabado. Ese tipo de preguntas y respuestas interrumpen la conversación. Por eso, cuando las preguntas comienzan por cuándo, quién, por qué, para qué, dónde, entonces la conversación permite el diálogo con alguien que realmente es “otro”, y diferente de nosotros. Tercero, surgen resonancias y reconocimientos. Si nos dejamos llevar por el ritmo de la conversación somos “copados” por ella y adquirimos un sentido de que algo “nuevo” está ocurriendo, algo que hace superar la monotonía y el aburrimiento. En su punto máximo, este juego de la conversación nos conduce a entrar en un momento “religioso”, porque al atisbar la verdad y su complejidad, nos sentimos inmersos en el movimiento del mismo mundo y de lo más humano en nosotros.

El cuarto paso de la interpretación es una presentación a la comunidad académica, para someternos a la crítica y a nuevas preguntas. *El quinto paso* y último es el descubrimiento del carácter del texto (o cualquier otro elemento analizado) para el bien común.

Cuando seguimos estos pasos de la interpretación de la religión, podemos comprender el sentido de la religión como la aparición de unas manifestaciones de Dios experimentadas en el mundo. Esa manifestación ocurre antes de pronunciar cualquier palabra (aunque no sin ellas en nuestro interior), y en ese momento y ese lugar entramos en lo sagrado, opuesto al tiempo y al espacio de lo ordinario o profano. La manifestación extraordinaria de algo clásico: el agua, una roca, un árbol, un rito, un texto, un mito, nos pone de frente a lo religioso. Sucede algo especial cuando entramos en el rito religioso, cuando proclamamos los mitos de las religiones, cuando analizamos los símbolos religiosos, cuando evocamos los hechos o personas desde otro punto de vista. En ese momento y en ese sitio, desapare-

22. *Ibid.*, 103.

23. J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid-Buenos Aires, Gredos, 1961, 340.

cen las pesadillas de nuestra historia personal y se apagan los miedos de la vida cotidiana. Ese es el *kairos* de lo religioso, no el *chronos* de lo profano. Por eso, antes de proclamar el Evangelio se dice una frase separada del texto y que no pertenece al texto: “En aquel tiempo”, vid. en el tiempo primordial donde la realidad es sagrada, sucedió esto o se oyeron estas palabras. Lo más hermoso es que lo sagrado se manifiesta a través de las cosas más ordinarias, como un cirio que tomamos para encender delante de una imagen, o como el agua con la cual nos signamos, o como una procesión que intenta involucrar a toda la comunidad.²⁴ Y mediante esas cosas, ritos, movimientos, cantos repetidos sin cesar podemos ingresar en el momento ahistórico y atemporal del origen del mundo.

Los judíos ingresan en el *Iom Kippur* (“día del perdón”) al mismo tiempo que la naturaleza entra en el otoño (según el hemisferio norte) y en la Argentina sucede la incongruencia de hacerlo al comenzar la primavera (aunque incluso así podemos interpretar el símbolo).

Los cristianos ortodoxos no están embebidos de historia y moral como nosotros. Ellos aman el cosmos y lo bello. No les interesan tanto las palabras de la Biblia, sino las manifestaciones sagradas en un ícono o en un rito, o una tradición. Es otro modo de ser cristiano que nosotros no podemos comprender completamente, como quedó patente en 1986 cuando los patriarcas se retiraron de la reunión ecuménica de Bari sobre “La iniciación cristiana”.²⁵

El juego religioso es una totalidad en sí misma, pero adquiere su pleno significado cuando se abre a los espectadores. Por eso, la religión es pública y no privada. Los “de afuera” captan el “ideal religioso” en toda su fuerza, como cualquiera sabe por los testimonios de los “no religiosos” cuando observan y oyen nuestros ritos y cantos.²⁶ Hay otros, las “no

24. Por eso el Domingo de Ramos aparecen cientos de cristianos que “no participan” en la liturgia “de los sacerdotes”. Los que marchan no necesitan espectadores. Sin embargo, los espectadores de las procesiones completan lo que el juego es, como los hinchas en una cancha. El juego tiene un significado que debe ser comprendido y por eso puede aislarse de la actitud de los jugadores. Lo mismo sucede en la conversación, aunque se haga a puertas cerradas: la conversación existe para otros: por eso algunos levantan la voz cuando hablan.

25. Cuando el cardenal J. Ratzinger afirmó que el orden de los tres sacramentos, alterado por los católicos, no era tan importante, los catorce patriarcas se retiraron de la reunión, que quedó suspendida hasta 1987 y había costado ingentes esfuerzos de preparación. Cf. “Relations entre Communions. Orthodoxes”, en *Irénikon* 60 (1987) n. 2, p. 229ss., aunque esta crónica intenta dar otras razones del levantamiento de la reunión.

26. Es bien conocido que Paul Claudel obtuvo la gracia de la conversión mientras se entonaban las vísperas de Navidad.

personas” que no entran en este juego (salvo en los Bautismos) por miedo: por eso gritan en las iglesias, hablan y se distraen. Tienen terror de entrar en el juego para desespero de los obispos, presbíteros y diáconos.

7. La cuestión de la comunidad religiosa

La noción de conversación como juego nos hizo comprender que la interpretación de la religión no puede hacerse en función de individuos, sino de una comunidad, porque la experiencia religiosa –por más íntima que fuere– se hace en comunidad.²⁷

La comunidad religiosa se constituye por unos mismos imperativos (nos manda amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos); unas mismas narraciones (que nos relatan los orígenes de la comunidad); unos mismos medios ascéticos y místicos (nos enseña el camino hacia Dios y nos ayuda a superar las tentaciones); unas mismas doctrinas (nos presenta los atributos de Dios y su designio). O también puede constituirse por una mezcla de los cuatro constitutivos y variar a lo largo de los tiempos o permanecer igual. Cuando morimos y otros nos suceden, las expresiones de la comunidad se hacen tradiciones, que es una manera de decir que la religión se hace historia.²⁸

Ahora bien, cuando la experiencia religiosa es auténtica, se orienta al amor y a la admiración. Mediante ese amor, la comunidad religiosa puede manifestar y proclamar lo que es bueno. Mediante ese amor, la comunidad religiosa se une, es guiada, juzga y se purifica. En cada religión, la comunidad religiosa tiene diferentes creencias. Hay que descubrir por la conversación la unidad más profunda, más arcaica. Cada comunidad religiosa tiene sus creencias que provienen de los juicios de valor. Pues bien, cuando esos juicios se refieren a Dios, los miembros de la comunidad se acercan a la fe, que prepara el amor de Dios y se capacitan para discernir la revelación de Dios.

27. Sobre el tema de la comunidad puede verse mis opiniones últimas en “¿Cómo constituir una asamblea litúrgica vital?”, en *Revitalizar al Pueblo católico. Jornadas de verano 2005*, Buenos Aires, Fundación Diakonía, 2005, 8-20.

28. B. LONERGAN, *op. cit.*, 118ss.

Conclusión

El poderoso Imperio romano se desintegró. Otros imperios siguieron la misma suerte, antes y después. Hay gente actual que tiene miedo a causa de la decadencia de Occidente, manifestada en la corrupción de los gobernantes, y el proyecto inmoral y ateo de los medios de comunicación.

La comunidad religiosa no puede suplantarse las relaciones de amor que corresponden a la familia. Sin embargo, hay en las comunidades religiosas una espontánea vinculación entre creyentes, sin necesidad de repetir los cánones del Derecho eclesiástico. Por eso, la comunidad religiosa emprende tareas en la que intervienen sus miembros juntos. También los miembros se auxilian y socorren, fortaleciéndose entre sí. Lejos del cinismo contemporáneo, en la comunidad hay movimiento de simpatía hacia los sentimientos de los demás. La comunidad religiosa mantiene las tradiciones históricas en su lenguaje, en sus ritos, símbolos, íconos, y en los modos habituales de actuar.

Mientras las sociedades civiles se desintegran en la política y la economía, y van a la decadencia, las comunidades religiosas espontáneamente se fortalecen. Eso se hace por un proceso de constante reinterpretación de la propia realidad. Por ese motivo, están en condiciones de entablar las conversaciones necesarias que ayudan a comenzar todo de nuevo.

OSVALDO D. SANTAGADA
28/09/04

LA DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA MORAL. I. ASPECTO MÍSTICO

RESUMEN

Este artículo propone un modo de pensar la dimensión trinitaria de la Moral. Muestra cómo el dinamismo de la caridad, que saca a la persona de sí misma en el obrar, se convierte en el criterio hermenéutico fundamental del discernimiento. Al mismo tiempo explica cómo, a partir de este dinamismo del amor, el obrar humano proporciona una experiencia directa de cada una de las tres Personas divinas e introduce al ser humano en el núcleo más profundo de la realidad. Este artículo será completado por otro que se detendrá en las consecuencias éticas concretas de este planteo.

Palabras clave: Moral trinitaria, autotranscendencia, primado de la caridad, discernimiento.

ABSTRACT

This article introduces a new way of thinking on a Trinitary axis of Morals. It shows how Charity acts: it pulls a person out of herself when acting, and so becomes the fundamental hermeneutic criterion of discernment. On the same time, it explains how human acting provides a direct experience of each of the three divine Persons by means of this dynamism of love, and draws human being into the deepest nucleus of reality. The article is to be followed by another one considering particular ethical consequences of this point of view.

Key Words: Trinitary moral, self-transcendence, Charity's first place, discernment.

La integración entre la moral teologal y la moral fundamental es una de las cuestiones actuales de la Teología moral. Un camino para plantear esta integración es pensar la dimensión trinitaria de la moral. Dedicaremos dos artículos a proponer un modo de entender esta dimensión trinitaria, íntimamente ligado al primado de la caridad. En este primer artículo nos detendremos en el aspecto místico del planteo, y en el siguiente desarrollaremos sus consecuencias éticas concretas.

1. Dimensión trinitaria del obrar y primado de la caridad

El Dios infinitamente perfecto es, en sí mismo, comunión infinita; porque la plenitud del ser sólo puede realizarse en forma de amor que une personas. En el Cristianismo esto se explicita cuando se concibe a Dios como Trinidad, Tres que están completamente referidos el uno al otro sin perder su distinción:

“Si existe la máxima bondad, y ya que la bondad es comunicarse máximamente a sí mismo, y esto se da sobre todo produciendo otro igual del propio ser y dando el propio ser; y si existe la suma caridad, que no es amor privado, sino hacia otro, entonces en Dios debe haber pluralidad de Personas”.¹

Por eso la persona humana, creada según ese modelo trinitario, sólo se realiza en la comunión. Podemos asumir, siguiendo a Santo Tomás, que el constitutivo formal de la noción de persona es la *subsistencia*, el ser subsistente en una naturaleza racional (existe en y por sí, no en otro). Porque más allá de su estado de conciencia, de su desarrollo, de sus capacidades psíquicas de relación, una naturaleza espiritual también subsiste en el feto, en el anciano o en quien está dormido; y esa *subsistencia de un ser anímico corpóreo* (este ser anímico corpóreo que subsiste) es la persona humana. Pero en Dios la Persona es la relación, ya que en él la relación no es accidental sino subsistente. Es una relación que subsiste, no se pierde en la comunicación, y por eso se distingue. Vemos así que la noción de persona es análoga; pero en todos los casos implica una unión indisoluble de dos elementos: *subsistencia y relación*. La persona humana, creada a imagen de las Personas divinas, es constitutivamente relación, y “ser persona, a imagen y semejanza de Dios, significa existir en relación a otra

1. S. BUENAVENTURA, I Sent. 2, art. ún., 2.

persona”.² No es una relación subsistente, pero sí una “subsistencia relacional”, ya que no se realiza, no desarrolla su dimensión más honda ni puede encontrar su propia plenitud “si no es en el don sincero de sí mismo a los demás” (GS 24). La finalidad última de ese individuo racional único, que subsiste en sí y por sí, es el ser-para. En la realización de ese dinamismo de autotranscendencia hacia el otro, la Trinidad es causa, modelo y fin.

Siendo esto así, el actuar humano más excelente será el que mejor exprese el misterio de relación entre Personas, conforme al cual hemos sido creados. Esto de hecho aparece en la cima del obrar virtuoso, es decir, en el dinamismo autotranscendente que imprime la caridad a la acción humana.³ A partir de allí, a mi juicio, puede desarrollarse adecuadamente una dimensión trinitaria de la Moral⁴ que intervenga también en el dinamismo de la razón práctica y de las potencias apetitivas, es decir, que se dirija a construir la conducta.

Desde otras perspectivas, ciertos textos de Teología moral, con una articulación trinitaria meramente esquemática, corren el riesgo de otorgar un peso dogmático (trinitario) a posiciones discutibles de ética normativa o a determinados criterios que, lejos de poder exigir el mismo sometimiento que debemos a la Trinidad, requieren un amplio debate teológico.

2. C. SCHICKENDANTZ, “Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis”, en C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Religión, género y sexualidad*, Córdoba (Arg.), 2004, 142-143; Cf. J.-D. ZIZIOLAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York, 1985.

3. Sobre el primado de la caridad cf.: R. CARPENTIER, “Le primat de l’amour dans la vie morale”, en *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 3-24; 255-270; 492-509; Ph. DELHAYE, “La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d’un thème classique”, en *Le Supplément* 41 (1957) 135-170; G. GILLEMANN, *Le primat de la Charité en Théologie Morale*, Bruxelles-Paris, 1954; P. J. WADELL, *The Primacy of Love. An introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York, 1992.

4. Menciono algunas obras que tratan la dimensión trinitaria de la Moral: D. J. BILLY, “The Person of the Holy Spirit as the Source of the Christian Moral Life”, en *Studia Moralia* 36 (1998) 325-359; B. FORTE, “La Trinità, fonte e paradigma della carità”, en *Anspreas* 32 (1985) 398-402; E. FUCHS, “Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire”, en *Études Théologiques et Religieuses* 61 (1986) 533-540; T. GOFFI, *Ética cristiana trinitaria*, Bolonia, 1995; L. G. JONES, *Transformed Judgment. Toward a Trinitarian Account on the Moral Life*, Notre Dame, 1990; L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, 2001, 123-200; J. NORIEGA, “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, 2000; G. RINANDI, “La domanda ética. Per una fondazione trinitaria dell’etica”, en VARIOS, *Una teologia come storia*, Cinisello Balsamo, 1998, 185-194; N. SILANES, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Salamanca 1991; R. TREMBLAY, “La paternité de Dieu, fondement de la morale chrétienne et de l’éthique humaine”, en *Studia Moralia* 37 (1999) 73-94; *Radicati e fondati nel Figlio*, Roma, 1997; M. VIDAL, *Nueva Moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, 2000, 25-197.

En mi propuesta procuraré recoger las mejores intuiciones de algunas grandes síntesis medievales, donde más allá de las consideraciones secundarias o condicionadas por la cultura, hay profundos ejes que coinciden con los mejores frutos del pensamiento contemporáneo.

2. La experiencia del Espíritu en el encuentro con el otro

En la magnífica teología de las misiones trinitarias, Santo Tomás indica que la procesión eterna de una Persona se prolonga en la historia por un término producido fuera de lo divino. Es entonces esa novedad, esa modificación *en la criatura*, lo que puede referirse a una Persona divina como *término* peculiar, permitiendo acceder a una relación real y distinta con esa persona, gozar de ella y poseerla *distintamente*.⁵ No se trata de una similitud estática de ese efecto creado con respecto a Dios, sino de una experiencia –y por lo tanto de una *operación*– que lo alcanza directamente, lo cual es mucho más que una similitud. Sucede cuando, por la gracia, el hombre se adhiere a la verdad primera por el conocimiento sobrenatural y a la bondad suma amando (I Sent. 37, 1, 2), y así experimenta una sublime intimidad con las Personas de la Trinidad:

“Se dice ciertamente que las divinas Personas inhabitan, en cuanto, estando ellas presentes de manera inescrutable en las almas creadas dotadas de inteligencia, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor”.⁶

No estamos hablando entonces de la gracia sin más, en la cual comunican todos los hábitos sobrenaturales. Hablamos más bien de los dones operativos sobrenaturales que se derivan más inmediata y directamente de la gracia, los dones más nobles que alcanzan directamente a Dios: el amor y la sabiduría.⁷ Estos dones, originando operaciones distintas y residiendo en distintas potencias, nos permiten establecer una distinción (ST I, 43, 5, ad 3).

5. S. TOMÁS DE AQUINO, I Sent. 30, 1, 2: “Ex eo quod creatura refertur in ipsum *ut in terminum*, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt *uni tantum* convenire personae”. En adelante, las citas de S. Tomás se indicarán entre paréntesis, con la sigla de la obra: *Suma Teológica* (ST), *Comentario a las Sentencias* (Sent.), *Contra Gentiles* (CG).

6. PIO XII, *Mystici corporis* (DS 3815).

7. Cf A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927; M. BELDA – J. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona, 1998, 247-279; S. DOCKX, *Fils de Dieu par Grâce*, Paris, 1948.

Así, afirmamos que en los actos de la caridad hacemos una particular experiencia de la tercera Persona, que procede como Amor. No significa solamente que la Persona es el modelo conforme al cual se produce el efecto creado, sino que “las mismas Personas divinas, por un cierto sello, dejan en nuestras almas los dones por los cuales *gozamos formalmente*, es decir por el amor y la sabiduría” (I Sent. 14, 2, 2, ad 2). Por eso se dice que en la caridad la Persona del Espíritu es enviada, ya que en ese efecto se prolonga su procesión eterna, y así el hombre accede realmente a la experiencia de la tercera Persona. Es decir, la Persona no es enviada para *producir* un efecto determinado –que es común a las tres Personas– sino que en tal efecto esa Persona se da a sí misma como don a gozar. Las tres Personas crean ese efecto sobrenatural (el amor o la sabiduría), pero lo unen directamente sólo a una de ellas como su término peculiar.

Esta experiencia del Espíritu no requiere grandes conocimientos teológicos, y puede realizarse también en un no cristiano. En el amor que nos inclina hacia otras personas humanas puede hacerse una verdadera experiencia del Espíritu Santo, ya que él es inclinación de amor que une al Padre y al Hijo en cuanto Personas distintas. Esta experiencia se realiza en nosotros cuando amamos genuinamente a otro, aunque nunca hayamos oído hablar del Espíritu Santo ni podamos expresar quién es, ya que la caridad reproduce en nosotros la “inclinación hacia otro” propia de la tercera Persona. Porque el Espíritu es “Dios que está presente en la voluntad como lo amado en el amante, y como *inclinando hacia* el amado” (CG IV, 19), por una “cierta impresión” del amado en el afecto del amante (ST I, 37, 1). Análogamente, como reflejo perfecto y prolongación adecuada del Espíritu en nosotros, “la caridad es una unión afectiva entre el amante y el amado, en cuanto el amante *se mueve hacia* el amado considerándolo como uno consigo” (ST II-II, 27, 2).

3. El Hijo en el obrar moral:

La percepción del núcleo de la realidad

Si la caridad se refiere exclusivamente al Espíritu como ejemplar y término suyo, de ella misma, cuando ésta impregna el intelecto, brota el don de la sabiduría. En este don se vive la experiencia de un verbo mental que prorrumpe en amor, que se refiere exclusiva y directamente al Hijo como ejemplar más adecuado y término peculiar, ya que él es “Verbo del cual pro-

cede el Amor” (ST I, 43, 5, ad 2). Así “nos unimos al Verbo por la conveniencia de ese efecto con él” (I Sent. 15, 4, 1, ad 3) y poseemos una verdadera experiencia de la segunda Persona, aun cuando no tengamos un conocimiento expreso de ella. El conocimiento mínimo requerido, que procede del hábito de la sabiduría, no se identifica con el conocimiento expreso de la Persona; porque en realidad es un conocimiento experimental *del don mismo*, en el cual hay una captación “cuasi experimental”⁸ de la Persona divina (I Sent 37, 14, 2, 2, ad 3). El don de la sabiduría, puesto que es un efecto de la caridad en el intelecto, produce una captación intuitiva *del núcleo de verdad más profundo de la realidad*, según el modelo trinitario, que es la *relación*, realizada de modo pleno en las Personas divinas y participada de modo diverso en todo lo existe, ante todo en la humanidad de Jesucristo. Esta relación, que es subsistente en las Personas divinas, se prolonga en la afectividad humana cuando la caridad imprime su *inclinatio ad alterum* y así refleja a la tercera Persona orientándonos al Hijo y al Padre. La sabiduría es una intuición intelectual gustosa, no siempre intelectualmente “tematizada” pero siempre saboreada, donde se capta por connaturalidad que *la perfección de la realidad está en la relación*. Esta experiencia intelectual suprema estimula a amar más (es verbo que espira amor), porque la persona que la vive desea adecuarse a ese dinamismo relacional. Por eso, según Buenaventura, toda la realidad y todas las ciencias se orientan a un acto de caridad.⁹ En este don de la sabiduría, puesto que no prescinde de la historia salvífica, hay una experiencia del Hijo *encarnado y resucitado*, la expresión humana más perfecta de la *inclinatio*, por lo cual lleva en sí un permanente llamado al conocimiento explícito, a la amistad con Jesucristo y a su seguimiento. Pero dicha experiencia siempre termina, al menos implícitamente, en la Persona misma del Hijo en cuanto Verbo que espira amor.

Puesto que la sabiduría es ante todo esta captación “gustosa” del valor moral supremo de la *inclinatio*, entonces deberíamos decir que en una obra de misericordia se realiza también una actuación de la sabiduría. Si,

8. Cabe advertir que cuando S. Tomas dice “*quasi experimentalis*” no está afirmando que esto sea menos experimental que la experiencia sensible, sino que hay una distancia infinita con respecto a la experiencia que podamos tener de cualquier realidad creada, *tanto natural como sobrenatural*. Para relativizar la expresión “*experimentalis*” se utilizaría más bien “*quodammodo*”. Cf el excelente artículo de A. PATFOORT, “*Cognitio ista est quasi experimentalis*”, en *Angelicum* 63, 1986, 3-16.

9. S. BUENAVENTURA, *De reductione artium ad Theologiam*, concl., 26: Aquí, luego de explicar cómo todas las artes y ciencias se ordenan a la S. Escritura, culmina en un elogio a la caridad, “*hacia la cual se ordena toda la S. Escritura y, por consiguiente, toda iluminación...*”.

para Buenaventura, todas las ciencias y ante todo la Revelación se ordenan a que amemos,¹⁰ y si las verdades teológicas se han hecho accesibles a nosotros “para que nos hagamos buenos”,¹¹ hay una conexión inseparable entre la captación de la verdad y la orientación autotranscendente hacia el otro que se vive en una obra de caridad. Siguiendo esta lógica, Buenaventura expresa afirmaciones tan contundentes como estas:

“La mayor sabiduría que puede haber es que quien da, dé fructuosamente lo que tiene para distribuir, lo que se le dio para repartir [...] Así como la misericordia es amiga de la sabiduría, la avaricia es su enemiga”.¹²

“Hay un tipo de acción que, unida a la contemplación, no la detiene, sino que la hace más fácil, como son las obras de misericordia y piedad”.¹³

La sabiduría, por su parte, enriquece de sentido contemplativo a la obra de misericordia, puesto que, al auxiliar a otro, impide que la mirada se concentre más en la miseria que en la nobleza de la persona que es auxiliada. La sabiduría “no descubre tanto la miseria en la imagen, sino más bien la imagen en el miserable”.¹⁴

4. El Padre en la operación humana: La atracción de la fuente

En esta cima elevada de nuestro obrar moral, ¿hay alguna otra operación que pueda referirse al Padre como término, de manera que se produzca en el sujeto una experiencia peculiar de la primera Persona? Porque en la gracia el Padre se dona a sí mismo al ser humano “para que goce de Él” (ST I, 43, 4, ad 1). Dijimos que el sustento antropológico que nos permite hablar de una donación de la Persona para ser gozada debe ser un *dinamismo* espiritual (alguna operación). Y ya que en el origen del amor y de la sabiduría no hay ningún otro hábito *operativo*, no es posible encontrar otros efectos creados que puedan ser el término creado en nuestra asimilación al Padre. No hay en la inteligencia o en la voluntad otro don que, como estos, provoque un contacto *directo* con lo divino. Cualquier otro don “no alcanza a Dios mismo según su substancia (non

10. S. BUENAVENTURA, I Sent., Proem., 3, ad 1; III Sent., 36, Dub 5.

11. S. BUENAVENTURA, Brevil., Prol., 5, 2; I Sent., Proem., 3.

12. S. BUENAVENTURA, *De Septem Donis*, 9, 15.

13. S. BUENAVENTURA, IV Sent., 37, 1, 3, ad 6.

14. S. BUENAVENTURA, I Sent., 35, 1, 6.

attingit ipsum Deum: I Sent., 37, 1, 2)”, no produce una “conjunción inmediata” con Dios (I Sent., 14, 2, 2). Los demás dones, también la virtud de la fe, establecen una relación con lo divino que está llamada a ser superada por la inmediatez gloriosa (ST I-II, 66, 6). Sólo la caridad, junto con la sabiduría, realiza una inmediatez con lo divino, anticipo de la gloria, por lo cual sólo ella pueda ser fuente de mérito en el crecimiento cristiano de la persona gratuitamente justificada. Entonces decimos más bien que el término creado que nos refiere al Padre y nos brinda una experiencia peculiar de él, son *los mismos* hábitos de las misiones –la caridad y la sabiduría– *en cuanto testimonian un origen*. Ese origen último, que es el Padre, es también el término del retorno a Dios. En el amor y en la sabiduría se vive la experiencia de la atracción hacia ese origen último, porque “la procesión de las Personas divinas puede considerarse en cuanto es razón del *retorno* al fin, lo cual sucede sólo según aquellos dones que nos unen próximamente al fin último” (I Sent. 14, 2, 2). De este modo, se produce una experiencia del Padre como plenitud fontal, manantial fecundo que atrae: “Así como el Espíritu Santo procede invisiblemente al alma por el don del amor, así el Hijo por el don de sabiduría, en el cual se realiza la manifestación del Padre mismo, quien es *el último al cual nos dirigimos*” (I Sent. 15, 4, 1). Advirtamos así que en la perspectiva del *retorno* a Dios se da el orden inverso al del origen. Por el origen, el Padre se manifiesta en el Hijo y el Hijo es Verbo que espira Amor. Pero en nuestro retorno a Dios, la caridad (Espíritu) antecede a la sabiduría (Hijo),¹⁵ y en la sabiduría se manifiesta el Padre. Es Lo expresamos al decir: “en el Espíritu, por Cristo, al Padre”. Es la experiencia de atracción que se patentiza en los místicos. Ignacio de Antioquía, cercano al martirio, la manifestaba diciendo: “*Hay dentro de mí un manantial que clama y grita: ¡Ven al Padre!*”¹⁶

5. Un dinamismo trinitario en el obrar moral

Puesto que, como vimos, la caridad es la raíz que hace posible esta experiencia trinitaria, esto permite explicar teológicamente por qué pode-

15. S. TOMÁS DE AQUINO, ST I-II, 45, 2 y 5: Aquí se sostiene que la sabiduría presupone la unión con lo divino que realiza la caridad, y se dice que la caridad es “causa” del don de sabiduría. Esto tiene un claro correlato trinitario que se advierte en I Sent. 15, 4, 2, ad 2: “*Ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio Spiritus Sancti est prior datione Filii*”.

16. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Romanos* 6, 1 - 9,3.

mos decir con propiedad que el Espíritu es quien nos introduce en el seno de la Trinidad; es él quien, de un modo peculiar suyo, eleva nuestro obrar a una dimensión sobrenatural, participe de lo divino. El Espíritu, *a través de la caridad* que se une peculiarmente a él, nos orienta al Hijo y al Padre. Así la caridad hace posible una dimensión *propriadamente* trinitaria (no simplemente apropiada por conveniencia) del obrar moral. Pero la caridad –raíz, inicio, forma e impulso de esta orientación trinitaria– es un éxtasis, una orientación al otro, una *inclinatio ad alterum*, un nexo que une personas distintas. Y lo es porque también lo es el Espíritu, su término directo y modelo adecuado.

Para Buenaventura, en toda la realidad, no sólo en el orden moral, hay una dimensión trinitaria *objetiva*. Lo sostiene al decir que el hombre antes del pecado podía descubrir espontáneamente cómo cada creatura, por su misma constitución, “testifica que Dios es trino”. La naturaleza era testimonio eficaz de la Trinidad “cuando ni ese libro era oscuro para el hombre ni el ojo del hombre se había enturbiado; pero como por el pecado se oscureció la mirada del hombre, aquel espejo se hizo enigmático y oscuro”.¹⁷ Más allá de pretender reconocer un reflejo trinitario diferente en cada cosa, lo importante es esta convicción de fondo: *toda creatura lleva en sí una estructura propriadamente trinitaria*, tan real que podría ser espontáneamente contemplada si la mirada del hombre no fuera oscura y frágil. Si esto es así en el único proyecto divino, entonces toda la vida nueva que produce la gracia en nosotros es trinitaria en su misma estructura íntima. Pero más que pretender descubrir de qué manera se refleja cada una de las Personas divinas en el dinamismo de la vida cristiana, la clave está en advertir *una estructura trinitaria básica y nuclear*, que atravesando todo lo que existe, se realiza de un modo peculiar y supremo en la vida nueva de la gracia santificante. Esa estructura es, en definitiva, lo que llamamos “autotrascendencia”: la orientación de sí mismo hacia el otro. Hay en cada creatura –participada de diversas maneras– cierta orientación a la comunión, que procede del seno de la Trinidad, contrapuesta a esa tendencia a replegarse en el propio bien que procede del límite de lo creado. Si Dios sólo puede pensarse como comunión, y si ninguna de las tres Personas divinas puede ser pensada si no es en relación con las otras, este dinamismo de relación culmina cuando el Padre y el Hijo, en cuanto Personas distintas, inclinándose amorosamente el uno

17. S. BUENAVENTURA, *QQ DD de Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl.

hacia el otro, espiran el Espíritu de amor. Ese es el dinamismo que, participadamente, estructura toda la realidad, creada por la Trinidad y según el modelo trinitario. Por todo esto el ser humano, a imagen de ese modelo, sólo se realiza cuando permite que la gracia imprima en su obrar ese dinamismo de éxtasis permanente:

“La esencia del amor se realiza lo más profundamente en el don de sí mismo que la persona amante hace a la persona amada... Es como una ley de éxtasis: *salir de sí mismo para hallar en otro un crecimiento de su ser*”.¹⁸

“En cualquier caso el hombre tiene que llevar a cabo esta empresa: *salir de sí mismo... El corazón se posee verdaderamente a sí mismo en cuanto se olvida de sí mismo en el obrar, en cuanto que sale, y perdiéndose se posee verdaderamente*”.¹⁹

Pero es necesario decir también que esta *inclinación hacia otra persona*, dinamismo específicamente trinitario del obrar, en el orden de los actos *externos* se realiza, ante todo, en determinadas acciones que proceden *más directamente* de ese dinamismo, es decir en los actos *proprios* de la caridad (la beneficencia, la limosna generosa, la lucha por el bien del pobre, etc.).

Es cierto que la caridad, movilizándolo y dirigiendo las demás virtudes, imprime en sus actos este dinamismo autotranscendente, y de ese modo las orienta eficazmente al Sumo Bien; por ello se le considera “forma” de todas las virtudes. Pero este dinamismo participado se realiza *análogamente*. Por ello no todas las acciones virtuosas tienen la misma perfección, y hay una *jerarquía* en las virtudes y en los actos que de ellas proceden (ST I-II, 66, 4-6). Teniendo esto en cuenta, advertamos que la fortaleza y la templanza corren el riesgo de ocupar un lugar desproporcionado en la moral cristiana, con lo cual se desnaturaliza el dinamismo trinitario del obrar. Por otra parte, para orientar adecuadamente los actos de las virtudes morales, es necesario ante todo considerar en qué medida cada uno de esos actos realiza esa “*inclinatio*” hacia otra persona que produce la caridad. En este sentido, una abstención sexual o una opción por la sobriedad pueden ser más o menos trinitarias o pueden no serlo. En un acto de cualquier virtud moral puede haber, en mayor o menor medida, una expresión de la *inclinatio* de la caridad, o puede no estar presente esta *inclinatio*, en cuyo caso el acto no es meritorio y propiamente tampoco

es virtuoso. En esta línea, dice Tomás que la templanza del avaro no es meritoria (ST II-II, 37, 7) ni virtuosa (ST II-II, 23, 7), y Buenaventura sostiene que las otras virtudes, sin la caridad, estrictamente no cumplen los mandamientos *tal como Dios los entiende*.²⁰ De cualquier manera, destaquemos que los actos que la caridad impera en las otras virtudes (actos imperados) son en sí mismos más imperfectos que los actos o efectos propios (elícitos) de la caridad misma. En estos actos *proprios* internos (la dilección) y externos (las obras de misericordia) de la caridad, se realiza *principal y directamente* el dinamismo trinitario del obrar humano.

6. La clave trinitaria del discernimiento moral

Entonces, dentro del edificio moral, los actos externos propios de la caridad son los actos externos más excelentes, y constituyen *el paradigma de la excelencia* ética. Por ello, son el criterio principal, la *clave hermenéutica* del discernimiento (ciertamente más que “la virtud” o la orientación “al bien” en general, más que los actos de cualquier otra virtud).

Santo Tomás ha tenido una clara visión de esta preeminencia. Para él, la bondad o la malicia de un acto se mide considerando en qué medida es un acto de amor o contradice al amor: “El pecado mortal es propiamente lo que repugna a la caridad, por la cual el alma vive unida a Dios” (ST II-II, 110, 4). No cabe aquí objetar que un acto contrario a cualquiera de las virtudes es igualmente un acto contra la caridad. Tomás, teniendo en claro la jerarquía de las virtudes, dice claramente que se refiere a actos que se oponen directamente a los actos o efectos propios de la caridad: “Cuando la voluntad se mueve a algo que *en sí mismo (secundum se)* repugna a la caridad, por la cual el hombre se ordena a su fin último, este pecado es mortal por su objeto. Ya sea contra el amor a Dios... o contra el amor al prójimo...” (ST I-II, 88, 2). “El *recto* uso de la gracia se verifica mediante las obras de caridad” (ST I-II, 108, 2). “Se llama pecado mortal al que quita la vida espiritual, que se realiza *por la caridad*, por la cual Dios habita en nosotros; por lo tanto, es pecado mortal por su género propio el que por sí mismo, *por su razón propia*, contraría a la caridad... Como la acedia, ya que el gozo de Dios es un efecto *propio* de la ca-

18. K. WOJTLA, *Amor y responsabilidad*, Madrid, 1978, 136.

19. K. RAHNER, *El año litúrgico*, Barcelona, 1966, 28.30.

20. “Secundum acceptionem divinam”: S. BUENAVENTURA, III Sent., 27, 1, 1, ad 4.

ridad, y la acedia es la tristeza del bien espiritual o divino. Por eso, según su propio género, la acedia es pecado mortal” (ST II-II, 35, 3).²¹ Esto se puede confirmar con otro texto que no deja dudas: alguien objeta que no puede medirse la gravedad de un pecado por el daño que acarrea, porque haciendo fornicar a una mujer se la priva de la vida de la gracia, mientras matándola se le quita sólo la vida natural. Santo Tomás responde a esta objeción diciendo que lo importante es lo que la persona intenta *directamente*; de modo que la gravedad de la fornicación es menor porque no se intenta directamente *el daño del prójimo*, como sucede en un pecado contra la caridad: “No vale la objeción, porque el homicida *intenta directamente el daño del prójimo*, pero el fornicario que provoca a una mujer no pretende el daño de ella sino su propio deleite” (ST I-II, 73, 8, ad 3). Queda claro entonces que más grave es un pecado mientras más directamente se busque dañar al hermano con esa acción, lo cual contradice propiamente a la misericordia, que es *la más perfecta de las virtudes* (cf. ST II-II, 30, 4). Los actos propios de la caridad, como la dilección o la limosna, son los únicos propiamente, y por sí mismos, salvíficos, mientras las demás virtudes sólo tienen una operación salvífica en razón de la caridad, porque sin ella no hay mérito alguno en el ser humano (ST I-II, 65, 4). Podría decirse que la prudencia debe regir los actos externos, considerando si responden o no al orden virtuoso. Es verdad; pero para que la prudencia sea recta, mucho más necesaria que las demás virtudes morales es la caridad (*ibid.*, 2.); hasta el punto que la prudencia sin ella ni siquiera es verdadera prudencia (*ibid.*, 4, ad 1).

La primacía absoluta de los actos o efectos propios e inmediatos de la caridad, es a menudo olvidada en lo referido al *discernimiento* moral de los actos y opciones. Así, la insistencia tradicional en que no hay parvedad de materia en lo que respecta al sexto mandamiento, pudo llevar a colocar los pecados contra el sexto mandamiento en la cumbre de la gravedad de

21. Es cierto que Tomás dice también que no querer someterse a Dios *en sus mandamientos* contradice el amor a él y es por lo tanto un pecado mortal que hace perder la caridad (ST II-II, 24, 12). Pero en esta misma cuestión aclara que “no cualquier desordenada afición respecto de los medios o bienes creados constituye pecado mortal, sino sólo cuando es tal que se enfrenta a la voluntad divina. Este es el desorden que directamente contraría a la caridad” (ad 4), ya que, implicando una expresa voluntad de contradecirlo, no es compatible con el amor a él. Es más, Tomás se refiere a un modo “indirecto” de perder la caridad, que por ello puede ser recuperada inmediatamente (“*cito*”), puesto que no hay una intención directa de oponerse a Dios mismo, sino que se debe a “alguna pasión de concupiscencia o de temor”, como fue el caso de la negación de San Pedro (ad 3).

materia. Sin embargo, Santo Tomás, fiel al primado de la caridad, afirma que los pecados carnales encierran menor culpa que los espirituales, ya que los espirituales tienen más de aversión a Dios, “de la cual procede la razón de culpa”, mientras los pecados de la carne no brotan de una oposición a Dios sino de un impulso más vehemente, “que es la misma concupiscencia de la carne, que es innata” (ST I-II, 73, 5). Pero, con la misma coherencia, se preocupa por hacer una salvedad en lo que se refiere al adulterio, ya que allí se añade una injusticia contra el cónyuge engañado (*ibid.*, ad 1). Este lugar preeminente de la caridad fraterna como criterio hermenéutico principal en el discernimiento ético, se deriva de que al *precepto* de amar “como a su fin, quedan reducidos los demás” (ST II-II, 23, 4, ad 3).

También en Buenaventura encontramos esta misma concentración del bien en el dinamismo del amor fraterno. Para él hay una obra de la gracia que se manifiesta en todas las actitudes cristianas: *sacar al hombre de sí mismo*, romper la cárcel de su yo, hacia el cual está como encorvado: “Por ser creado de la nada, limitado y pobre, el hombre está encorvado *sobre sí mismo*, amando el propio bien... Y por sí mismo no puede erigirse”.²² El mal, en definitiva, es un desordenado amor a sí mismo: “Por ser creado de la nada, el hombre puede obrar deficientemente, y esto sucede cuando se ama desordenadamente *a sí mismo*”.²³ El amor desordenado al propio bien es lo que reina en todo pecado: “El deseo que reina en todo pecado se entiende cuando lo que se desea es lo propio... Como, el envidioso, cuando le molesta el bien ajeno, se deleita en algo del bien ajeno que le atrae poseer para sí... Nadie envidiaría si no amara desordenadamente el *propio* bien”.²⁴ Así es el ser humano sin la caridad: una desordenada autocontemplación, una enfermiza búsqueda de sí mismo. Sin la gracia, todo lo que hace es por interés egoísta, y sólo por la gracia puede obrar “gratuitamente, para el bien del prójimo o para la gloria de Dios”.²⁵ Sanando a la persona de su “*curvitas*”, el Espíritu Santo consigue que se eleve, para dejar de mirarse morbosamente a sí misma, de manera que pueda reconocer al otro,²⁶ porque “el bien es difusivo de sí, pero la difusión en cuanto tal es *hacia otro*. Por lo tanto el bien en cuanto

22. S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, 5, 2, 3.

23. S. BUENAVENTURA, *De Regno Dei*, 43.

24. S. BUENAVENTURA, II Sent. 36, 1, 2, ad 1-5.

25. S. BUENAVENTURA, II Sent. 26, 1, 2.

26. S. BUENAVENTURA, *De Septem Donis* 1, 15.

tal es *hacia otro*".²⁷ La caridad fraterna prolonga fuera de lo divino, ese dinamismo extático infinito que culmina *ad intra* en la infinita "inclinatio" del Espíritu. Por ello la caridad fraterna es el gran paradigma hermenéutico. Lo desarrollaremos más extensamente en un próximo artículo.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

09/02/05

ALEJANDRO LLORENTE

ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO SOBRE EL DON COMO CAMINO NECESARIO DE LA ECONOMÍA. REFLEXIONES A LA LUZ DE *GAUDIUM ET SPES* 35

RESUMEN:

GS 35 nos invita a poner la economía al servicio del desarrollo integral del hombre subordinando la técnica a la ética. A la luz de este texto conciliar y ayudados por la reflexión contemporánea sobre el don, critico ciertas tesis simplificadoras que están presentes tanto la teoría como en la práctica de la economía actual. A la luz de la antropología católica, estos reduccionismos económicos esconden una manera de concebir al hombre que obstaculiza su auténtico desarrollo.

Palabras clave: ética social, don, economía, *Gaudium et spes*, *homo oeconomicus*

ABSTRACT:

GS 35 invite us to foster full human development by subordinating having to being and technology to ethics. In the light of this council text and helped by the present reflection about gift I criticize some simplistic economical thesis seen both in theory and practice of today's economy. According to our catholic anthropology these economical reductionisms hide a way of conceiving man that impedes his authentic development.

Keywords: social ethics, gift, economics, *Gaudium et spes*, *homo oeconomicus*

27. S. BUENAVENTURA, I Sent. 42, un., 1, sed c. 1 y concl.

“Nos podríamos preguntar si el movimiento de la economía moderna no esconde la pretensión de terminar con los dioses, con el don y con la deuda. Si reducir todo a la cuestión de lo cuantificable no apunta a desterrar la idea de «lo que no tiene precio». Si no existe una búsqueda velada de un estado de inocencia material en el cual no hay falta ni pecado, don ni perdón...”. (Marcel Hénaff, *El precio de la verdad*)

1. Introducción

Nuestras economías –en muchos aspectos– se han convertido en lugar de ejercicio de un poder abusivo y de una violencia disimulada, un ámbito impersonal y anónimo que favorece la disociación de la persona de sí misma y de los otros. Debido a una cierta manera de entender al hombre y a los bienes materiales, a menudo se termina convirtiendo al otro de la transacción en un objeto subordinado a los propios intereses económicos. Si la economía se regula sólo por un uso de la razón que margina de los intercambios todo lo que no sea buscar un beneficio económico, el hombre se reduce al rango de cosa (materia) y de medio (instrumento). La cuestión del “valor” muta en la del “precio”. De esta manera las relaciones económicas, un modo de actividad humana, pervierten la fundamental dignidad del hombre. Por ello, siguiendo la inspiración de GS 35, urge volver a pensar a partir de una razón integradora, sapiencial, que pueda articular las cuestiones del sentido con las cuestiones de la eficacia, los fines con los medios, el desarrollo de las personas con el desarrollo económico.

Es necesario pensar los intercambios económicos como fenómenos multidimensionales, complejos, integrados en horizontes de sentido más amplios. Las transacciones económicas son una manera de vincular personas. En la huella de GS 35, habrá que discernir esos vínculos para establecer en qué medida promueven la vocación integral del hombre. Hoy asistimos a la difusión de un cierto modo de concebir la economía que excluye cualquier consideración que no provenga de una cierta concepción instrumental, utilitarista y materialista de la razón. Asimismo, pretende hacer de su propio discurso el eje rector de otros ámbitos de la vida: la parte intenta erigirse en criterio del todo.

¿Son las transacciones económicas el reino del puro interés? ¿Hay algún espacio para la gratuidad? Para muchos, la lógica del interés y la ló-

gica de la gratuidad son antagónicas e irreductibles. Aún más, corresponden a ámbitos separados como el mercado y la familia. A lo sumo, si se acepta introducir valores en el mercado, será siempre en función del mismo. En esta visión el valor de la honestidad, por citar sólo un ejemplo, no será nunca un altar del sacrificio del propio interés. Al contrario, es lo que permite su libre despliegue. La ética se convierte en mero accesorio: la esencia del proceso económico permanece inalterada.

Si la economía no es únicamente el lugar del puro interés, es necesario pensar si hay lugar en ella para la gratuidad y cómo articular ambas dimensiones. Para esta tarea hay que liberar ambas cuestiones (gratuidad e interés) de aquello que no les permite dialogar: ciertos modos puros, incontaminados y antagónicos de concebirlas. El don puede ser atravesado por un “cierto interés”, sin poner en riesgo su carácter específicamente gratuito; la economía puede ser atravesada por una “cierta gratuidad” respetando su naturaleza interesada. Según mi entender, existe un modo de comprender las transacciones económicas que, sin absolutizar el aspecto del interés y del beneficio económico, puede integrar algo de lo gratuito. El binomio “interés-gratuidad” se relaciona respectivamente con la doble dimensión material-espiritual del hombre. El desafío es articular sabiendo que la integración nunca será plena.

Procederé de la siguiente manera. Comenzaré exponiendo el aporte de GS 35 y su articulación con el capítulo tercero de la Constitución pastoral para ver de qué manera el texto provoca y orienta en la reflexión (I). Luego haré un breve recorrido sobre cinco aspectos fundamentales que caracterizan el pensamiento del don. La selección de los mismos la hice como contrapunto de algunas características de la relación económica tales como equivalencia, impersonalidad, etc. (II). En un tercer momento, analizaré algunas facetas de lo que denomino el “anti-don”, centrado en la figura del *homo oeconomicus*. El anti-don es una manera cerrada e individualista de concebir al hombre y su actividad: excluye toda posibilidad de gratuidad. Esta sólo será posible si se parte de una antropología abierta y relacional (III). Finalmente, propondré un modo de pensar la acción económica que permita integrar aspectos que van más allá del puro y simple interés (IV).

2. El texto en el contexto

Como se sabe, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se divide en dos grandes partes: la primera de carácter más doctrinal: “La Iglesia y la vocación del hombre”; la segunda de carácter más pastoral: “Algunos problemas más urgentes”. Si la primera parte sienta las bases doctrinales, la segunda trata algunas cuestiones particulares que los padres conciliares consideraron relevantes. Los temas que trata la primera parte dan cuenta –en cierto modo– de la razón del interés de la Iglesia por el mundo.¹

En el centro de las consideraciones doctrinales se encuentra la dignidad de la persona humana individual y socialmente considerada (capítulos 1 y 2). La mirada sobre el “ser” del hombre en su doble dimensión individual y social culmina cristológicamente (cf. GS 22; 45).² Asimismo, pone los fundamentos para pensar la actividad humana (capítulo 3), ya que el obrar expresa y acrecienta al hombre en su humanidad.

El capítulo tercero, “La actividad humana en el mundo”, abarca los números 33 a 39. Estos se pueden dividir en tres. A) El número 33 pone la pregunta fundamental que regirá el resto del capítulo: ¿Cuál es el sentido y el valor de la actividad humana? B) Los números 34 al 36 tratarán de la actividad humana en sí misma. Esta tiene un valor que le compete como tal (34), está ordenada al hombre (35) y goza de una autonomía heterónoma, relacional o abierta (36). C) Finalmente, los números 37 al 39 versarán sobre la actividad humana al servicio del Reino. Aunque el estigma del pecado marca la actividad del hombre (37), ésta está llamada a perfeccionarse en el misterio pascual (38). No obstante, es importante no confundir progreso temporal con crecimiento del Reino, aunque el progreso interese en gran medida al Reino (39).³

1. Cf. J. MEJÍA, “La Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Génesis - Elaboración - Crisis y resultado”, en AAVV, *Gozo y esperanza. Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1968, 18-19.

2. “Una característica más de la nueva redacción merece ser destacada, si bien no procede exactamente de las normas de la subcomisión central. Es la orientación antropológica de todo el esquema. Monseñor Garrone, entonces arzobispo de Toulouse, relator de la comisión mixta en el cuarto período conciliar, dirá, al presentar el nuevo texto, el 21 de setiembre de 1965, que el núcleo más íntimo, más o menos explícito pero siempre vivo de todas las cuestiones del mundo presente es el problema del hombre mismo, y así, conforme a la intención de los Padres, la antropología cristiana ha de constituir un elemento esencial del esquema”. J. MEJÍA, “La Constitución pastoral”, 23-24.

3. Cuando la Constitución trata de establecer qué valor tienen las realidades temporales en relación con el Reino, el lenguaje es oscilante. GS 39 dice que “interesan en gran medida” (mag-

Para poder abordar el número 35 es necesario entender la preocupación que subyace en el capítulo tercero. El avance de la técnica permite que el hombre obtenga por sus propias manos lo que antes le venía dado o simplemente no existía. Dado que el hombre se dignifica a través de su actuación, es pertinente preguntarse cómo usar el poder técnico del que dispone y hacia dónde orientar el esfuerzo por el progreso. Dentro de esta preocupación el número 34 dejará sentado que –como tal– el mejoramiento de las condiciones de vida forma parte del designio divino.⁴

El número 35 pone al hombre como origen y fin de la actividad humana. Esta centralidad del hombre se funda en la consideración de la acción humana en su doble carácter transitivo (técnico) e intransitivo (ético). La actuación humana integralmente considerada no es neutra: el hombre mediante su actuación transforma las cosas y se perfecciona. En este número, el cuño antropológico de la actividad humana se trata desde dos puntos de vista. Por una parte, se afirma la prioridad del ser sobre el tener: “*Magis valet homo propter id quod est quam propter id quod habet*”. Por otra, la de la ética sobre la técnica: “*Pariter, omnia quae homines, ad maiorem iustitiam, amplioem fraternitatem, humanioremque ordinationem in socialibus necessitudinibus obtinendam agunt, plus quam progressus technici valent*”. Por consiguiente, la norma central que rige la consideración de toda la actividad humana es que ésta permita al hombre como individuo y miembro de la sociedad cultivar y realizar su íntegra vocación. Este principio antropológico es el criterio central de juicio del valor de las distintas realizaciones humanas (cf. GS 36).⁵

nopere interest), lo cual subraya la gran importancia que el progreso humano tiene para el advenimiento del Reino, sin precisar su estatuto. GS 35 y 38 emplearán la expresión “materia” de distinta manera. GS 35 compara progreso técnico con un modo más humano (justo y fraterno) de plantear los problemas sociales. En este caso el progreso técnico es como si fuese la materia para la promoción humana (quasi materiam humanae promotionem). En este caso el progreso (técnico) es materia de la promoción humana, no del Reino. En cambio, en GS 38 el servicio temporal de los hombres es materia para el Reino (materiam regni caelestis). En ambos casos la expresión parece evocar la relación metafísica entre materia y forma.

4. La Constitución es realista en tanto distingue el hecho de sus efectos. En principio, en sí mismo, todo progreso humano es bueno. En sus efectos, en el uso que se haga de él, no siempre. Por eso, el progreso técnico es “materia” del Reino en la medida que se integre en fines superiores (cf. GS 35; 38). La subordinación del hacer (poiesis-tecné) al obrar (praxis-areté) es una constante en el pensamiento social de la Iglesia.

5. Análogamente, GS afirma que la legitimidad de las diversas ciencias no se basa sólo en la correcta aplicación de su método científico, sino también en la conformidad con la norma moral. Para la Constitución este doble criterio de legitimación respeta la legítima autonomía de la ciencia.

3. Aportes desde la reflexión contemporánea del don

En este punto destaco algunos de los aspectos más salientes del pensamiento del don provenientes principalmente de la reflexión filosófica, sin excluir la sociología y la teología. El desarrollo no se organizará a partir de los saberes mencionados, sino a partir de algunos aspectos que considero importantes en función de este trabajo. Aunque no dejo de tener en cuenta los debates suscitados en torno a la reflexión sobre el don, especialmente en el ámbito filosófico y sociológico, no entro en ellos. No obstante, la caracterización que hago del don mostrará mi posición al lector interiorizado en los mismos.⁶

Como señala Chiara Fumagalli:

“El lenguaje corriente indica habitualmente por “don” el gesto por el cual una persona transmite un bien a otra sin reclamar nada a cambio. Sin embargo, se señala universalmente que a un don sucede normalmente el intercambio de otro don, el «contra-don», aparentemente no debido –del mismo modo que el don anterior– pero entendido por los actores como la respuesta apropiada a éste. Así, una simetría diferida nace de una asimetría inicial; de allí provienen numerosas relaciones que estructuran nuestras comunidades sociales”.⁷

Aunque expresiones como “contra-don” y “simetría” necesiten ser aclaradas ya que se pueden prestar a malentendidos, este primer acercamiento a la comprensión del don que propone la autora plantea algunos interrogantes. Si el don significa –en el uso habitual– el traspaso gratuito de un bien de una persona a otra, emerge inmediatamente la pregunta sobre el motivo (¿por qué?) y el propósito (¿para qué?) de dicha transferencia.

Lo que resta de este punto se concentrará en torno a cinco rasgos presentes en la reflexión sobre el don: a) objetivo: transmite un bien real, aunque éste no coincida necesariamente con un objeto (cosa); b) excesivo: excede la búsqueda de equivalencia en la relación; c) deudor: no se agota en el intercambio porque siempre queda un resto imposible de saldar; d) relacional: gesta vínculos que promueven el encuentro entre per-

sonas; e) subjetivo: reconoce al otro como sujeto, gestando su alteridad y su carácter inapropiable (libre).⁸

3.1. El carácter “objetivo” del don

Tanto Heidegger como Marion y Derrida han intentado con distinto resultado garantizar la presencia del don separándolo de una ontología concentrada en el objeto: el don se encuentra propiamente en esta no coincidencia o hiato respecto de aquél. Estos autores temen que la gratuidad sea absorbida y metamorfoseada por la cuestión del interés, dado que para ellos el tipo de relación que se establece a través de la circulación de los objetos es siempre estratégica. En este tipo de vínculo el *partner* de la relación ejerce un rol que define su estatuto ontológico: su identidad es su rol. Asimismo, los roles se definen en función de los objetos y centran la relación en el primado de los mismos: la identidad se concentra en el rol y éste en los objetos.

No obstante, siempre y cuando se hagan algunas precisiones, opino que la mediación del objeto es, aún a pesar de los riesgos, positiva y necesaria. El don no se identifica con el objeto pero es mediado por él. Cuando se compra un objeto para regalar, el objeto entra en cierto modo en una relación estratégica e interesada: la compra. No obstante, ese tipo de relación es transfigurada por el destino que se le dará al mismo: el regalo. La relación instituida al comprar ese objeto no se basa en su posesión ni en su uso. Por tanto, lo que decide que un objeto sea un don no es su valor económico (uso o cambio) ni su valor estético, sino su pertenencia a un orden distinto de relación no finalizada a la producción, uso o consumo. Al contrario, estos aspectos económicos están orientados al aspecto relacional. Aún pudiendo ser un objeto, el ser del don no es el ser del objeto.⁹

Si el don se reduce a la simple presencia del objeto, su valor dependería de la producción y de las expectativas de uso y de cambio que se proyectan sobre el mismo. Si el don excede la mera objetualidad, el ser y el valor del objeto se transfiguran. En ciertas formas de entender la relación económica el valor de uso concentra la mirada en el objeto, hacien-

6. La bibliografía es abundante. Sólo a modo de indicación, cf. S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004.

7. C. FUMAGALLI, “Instruments de travail”, en P. GILBERT - S. PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003, 79. La traducción es mía.

8. Como señalé, la selección de estas características sobre el don las hice por oposición. En mi opinión, expresan rasgos que forman parte de la comprensión de las transacciones, aunque estén ausentes para ciertas visiones de la economía.

9. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 276-280.

do irrelevante la identidad de los protagonistas de la transacción: es lo mismo un conocido que un desconocido. En la relación de don los sujetos no son indiferentes: el valor del don tiende a coincidir con el valor afectivo del lazo, más que con el valor material del objeto. Lo que decide la verdad del don es el lazo con el otro que ese don simboliza.

Sin embargo, la vida cotidiana suele ser un donar, recibir e intercambiar dones. ¿Cómo librar el intercambio de una deriva hacia la lógica económica? Hay dos aspectos que custodian el intercambio de dones de una desviación hacia un puro interés económico. Por una parte, la praxis simbólica garantiza la identificación ontológica del don con el objeto y sitúa el don en los términos de reconocimiento de un lazo que trasciende al objeto donado. El objeto “anuncia” algo que se ubica más allá de la mera objetualidad. Se encuentra simbolizado de una manera más profunda por el acontecimiento del don.¹⁰

Por otra, la liberación del parentesco con lo útil de las cuestiones del retorno y la circularidad, según el cual el “único” móvil de cada retorno sería un cálculo egoísta. Esta manera de pensar equipara interés y utilidad forzando al don a ubicarse en el registro del más absoluto desinterés. Sin llegar a ese extremo, se puede decir que la experiencia del don se encuentra “entre” el interés utilitarista y el absoluto desinterés del sacrificio. No se puede negar que cuando alguien dona prevé y desea un retorno bajo la forma de gratitud o refuerzo del lazo (social). Esperar una devolución no significa hacer de ella el móvil del don. Una cosa es el interés por el otro, por el vínculo que se pueda gestar, y otra bien distinta el interés ligado a lo útil como móvil y fin del obrar. La donación está al servicio de los sujetos de la relación.¹¹

3.2. *El carácter “excesivo” del don*

Lo propio de la economía es la equivalencia. El modelo de reciprocidad que caracteriza las relaciones económicas se basa en una contabilidad de retorno. Se trata de un modelo que pretende el equilibrio. El retorno es simbolizado por una unidad de cambio –la moneda– que busca emparejar las cuentas cerrando el círculo. No obstante, se debe tener en

10. Como se verá más adelante (punto IV), la misma economía es una praxis simbólica. Los hechos de la economía no están al margen de la producción de sentido. Decir que algo es nada más que un “bien que se comercia” también supone tomar posición y asignar un valor.

11. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 303-308.

cuenta que la reciprocidad modelada sobre el equilibrio del sustituto económico es imposible: nunca se puede lograr un perfecto equilibrio de cuentas.

Lo propio del don es trascender, desbordar la equivalencia. Cuando la reciprocidad se piensa no ya como equilibrio sino como plus, se la puede concebir ligada a un retorno sin condición. El valor que pone en juego el don es irrecuperable en el orden económico. Dado que el móvil del obrar oblativo es “el otro”, es decir un sujeto, la reciprocidad se desliga de la medida económica del objeto. El don postula un tipo de reciprocidad que no decae en el retorno mercantil o en el afán de estricta equivalencia.¹²

Si el don se interpretase dentro del paradigma del intercambio comercial, se reduciría a un débito de tipo económico postulando una devolución de igual valor para dejar saldadas las cuentas. Sin embargo, en el caso del don, si se decidiera devolver o contra-donar sólo se devolvería un objeto: nunca el don que no tiene precio. El don comporta una lógica de “más” que no significa un “menos” para el donante. Su naturaleza no se ubica en el rango de la “pérdida”, como si fuera un objeto que al entregarse ya no se posee más. La pérdida no afecta ni al donante ni al beneficiario. El donante incrementa su valor de ser, confirmándose más allá de la mera subsistencia empírica. El beneficiario no pierde su libertad; al contrario, tiene la posibilidad concreta de actualizarla. Esto se debe a que el don instauro otro tipo de deuda en la cual el beneficiario, aún reconociéndose deudor, sabe que su deuda no se cancela.¹³

Podría suceder que el carácter permanente de cualquier deuda ligada al ser (deuda de existir) se haga insoportable y se convierta en motivo de angustia. Empero, si la deuda se entiende y resuelve bien, no es constricción sino invitación a ser dando a su vez. El don no se constituye por una dinámica de degradación, sino por una dinámica de expansión: más se entrega, menos se pierde. La relación de don reconoce la propia medida ontológica en el incremento de ser, no en su mera persistencia.

12. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 199-200.

13. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 285-286. En el caso de la relación padre-hijo la mutua donación de la filiación produce una profundización de la dependencia que no se percibe como deuda. Cf. S. PETROSINO, “Le fils” ou «du Père». Sur le don reçu”, en P. GILBERT - S. PETROSINO, *Le don*, 71.

3.3. El carácter “deudor” del don

El carácter excesivo del don se puede convertir en una carga difícil y hasta imposible de llevar. Por ende no es raro que se pretenda cancelar el débito por la reducción del don a lo cuantificable. La mercantilización del vínculo intenta saldar el débito para volver la cuenta a cero. De esta manera se recuperaría el equilibrio a través de una reciprocidad cuya simetría es total y aparentemente inocua. Dado que este intento descansa sobre el fondo de una ilusión, la simetría absoluta es imposible, se trata de salir de la posición de deudor donando más de lo que se recibió: “si te doy más de lo que recibí, tú eres el que tiene una deuda conmigo”. Uno de los *partners* (beneficiario) busca una posición de ventaja en la asimetría.

Como las figuras se intercambian, el nuevo deudor, antes donante, intenta revertir su deuda. De este modo, se instaura un ir y volver interminable a través del constante movimiento de don y contra-don. En definitiva, lo que secretamente anima este tipo de reciprocidad es el ansia frustrada de simetría. Si la simetría perfecta no se logra, siempre habrá uno que aventajará al otro. Por tanto, cada uno buscará salir de la posición asimétrica desventajosa.¹⁴ Esta modalidad se halla presente en el don agonístico en el que la circulación de bienes está competitivamente ligada a su progresiva fastuosidad.

Estos intentos de cancelación se yerguen sobre el trasfondo de una imposible distancia de trasponer y revelan una errónea resolución de la cuestión. No obstante, el querer dar más a su turno muestra, por la vía negativa, la borrosa percepción que lo que se ha recibido es impagable, no ya cuantitativa sino cualitativamente. El don, en cuanto don del otro, no pertenece a la categoría de lo igualable (¿algo lo es?): sólo el exceso pue-

14. Otra versión de esta metamorfosis se puede encontrar en el Tercer Libro de Gargantúa y Pantagruel. La obra de Rabelais describe un personaje que dilapida no para crear lazos como en los antiguos dones ceremoniales, ni generosamente para reforzar los lazos de amistad personales y cívicos como en el don de carácter moral. Se trata de una prodigalidad demagógica que busca hacerse amar. Panurgo intenta convencer a Pantagruel de las buenas razones que fundamentan su malgastar haciendo un elogio de las deudas. Entre ellas, se encuentra una inversión del concepto de deuda. El don es identificado con la deuda crediticia: para poder devolver necesito que me vuelvan a dar (préstamo). De esta manera hay un don siempre impago, lanzado al futuro y un acreedor (donante) en manos de un deudor (beneficiario). Si la deuda es la que funda el crédito hacia delante, suceden dos cosas: 1) se niega el don pasado, auténtico fundamento de la deuda; 2) la deuda se presenta como si fuese don y de este modo lo absorbe. El deudor obliga al donante a darle otra vez para poder devolverle. Se produce una doble inversión: el deudor se convierte en donante y el donante en deudor obligado a dar otra vez. Cf. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 306-312.

de custodiar el exceso. Si la reciprocidad tiende al equilibrio se verá sometida al paradigma económico: las únicas relaciones posibles serán las que den cuenta de este tipo de simetría.

Es posible hablar de reciprocidad asimétrica en todos los vínculos que no estén sólo medidos por una regla objetiva (precio) y cuyos sujetos no estén únicamente equiparados en los roles (comprador-vendedor). Es decir, hay relaciones de reciprocidad que están más allá de toda objetivación, cálculo o medida común. Las relaciones intersubjetivas, aquellas que comprometen el ser más hondo de la persona (familiares, de amistad, etc.), son relaciones recíprocas que se basan en la insuperable asimetría de los *partners*.¹⁵

3.4. El carácter “relacional” del don

Una de las críticas en sede filosófica que se hace a la presentación del don en “*Essai sur le don*” de Marcel Mauss es que concentra la mirada en el “qué” (don) y no en los “quiénes” de la relación (sujetos). Esta explicación tautológica, necesaria y debida del don no da cuenta del carácter heterogéneo del otro (*autrui*).¹⁶ En el centro del móvil de la gratuidad se halla el otro: el valor del don reside en aquél a quien se dona. El don está signado por la cuestión del interés, en el sentido de “estar entre” los otros (*inter-esse*), gestando la relación. El interés no se actúa únicamente en vista de un retorno, sino también en función de una responsabilidad por el otro.¹⁷

La dinámica del don auténtico gesta un tipo de libertad que no es incondicionada, equidistante o indiferente: ya está originariamente afectada por el don que se le ofrece. El don se puede aceptar o rechazar, pero siempre sobre la base de un hecho que ya se ha producido: el rechazo es la con-

15. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 319-323.

16. P. GILBERT, “Donner”, en P. GILBERT - S. PETROSINO, *Le don*, 16-17. Paul Gilbert, tal como lo hace Françoise Mies (De l’«Autre»). *Essai de typologie*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1994, 23-25; 177-178), distingue dos tipos de alteridad: el otro como “autrui” y el otro como “autre” que corresponden respectivamente a los pares grecolatinos heteros-alter y allos-alius. El segundo par indica una alteridad más general: envía a un tronco común en el cual unos y otros constituyen variaciones secundarias. El otro, “uno entre otros”, se encuentra en una relación de proporción. En cambio, el primer par señala el carácter insuperable de la diferencia con el otro, la irreductibilidad de uno a otro, la desproporción. En este caso el otro es “otro entre dos”, el “otro que no soy yo”. Rompiendo toda identificación con un “otro mismo”, se sitúa frente a él como su alternativa. Cf. *ibid.*, 12-13.

17. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 198-199.

firmación por la vía negativa de este evento. El beneficiario es libre respecto de su acogida, pero no respecto del mismo acontecimiento del don. El rechazo o la aceptación son formas de reconocimiento necesarias. Así dicho, queda la impresión de que el don es una realidad que se impone.

Sin embargo, el verdadero don libera la libertad dándole un espacio: la vincula sin negarla.¹⁸ La libertad no es neutra porque no lo es su inicio: ni donante ni beneficiario donan y reciben por nada. El “por” y “para” algo, motivo y fin del don, es lo que cualifica las libertades implicadas. El don verdadero apunta a suscitar la respuesta desde una intencionalidad oblativa que se dirige al otro por él mismo. Se distingue del falso don porque no está motivado por una intencionalidad interesada que se dirige al otro en función del propio interés. El falso don jamás dona la libertad al otro.¹⁹

Pero la libertad no caracteriza sólo al destinatario del don, sino también al donante: éste sólo puede donar libre y gratuitamente. No obstante, como en el caso del beneficiario mencionado más arriba, la libertad también es condicionada. No se dona arbitrariamente, no se dona de manera irrelevante, por el simple hecho de donar. Se dona por y para algo, un motivo y un fin que de alguna manera son razones que dan cuenta del donar. El amor, en tanto cuidado del otro por el otro, afecta positivamente la libertad del donante y la expande en un incremento de su ser.²⁰

La verdad del don se halla en el acrecentamiento del ser de los *partners* a través de la relación que se instaura. La circulación del don gesta una relación de reconocimiento recíproco que supera la mera funcionalidad del rol. El vínculo va más allá del “otro en cuanto otro”, si por “otro” entendemos una alteridad genérica o vaga. Se dirige a un “quién”, a un “tú” inserto en una trama de relaciones con rostro y biografía. El amor es factor de particularidad, una suerte de cincel que esculpe el rostro del otro. La dinámica del don busca suscitar la reciprocidad: se dona para dar tiempo y espacio a una relación, para posibilitarla y, llegado el caso, profundizarla.²¹

18. El don verdadero se distingue del que no lo es porque —antes de la relación con el objeto— lo que se juega es el vínculo con el otro signado por un principio de libertad. Este —contrariamente al principio de coerción que obliga al contracambio restringiendo el don al campo del débito negativo— no excluye el contracambio, sino que lo inserta en una circularidad positiva (débito positivo). Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 279.

19. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 294-297.

20. En este punto me distancio de Sergio Labate el cual sostiene que, contrariamente a la libertad del beneficiario, la libertad del donante es de una gratuidad absolutamente incondicionada. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 298-299.

21. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 309-318.

3.5. El carácter “subjetivo” del don

Por carácter subjetivo entiendo la capacidad intrínseca que posee el don no ya de generar alteridad, sino “tuidad”. Con este neologismo quiero señalar que el don no sólo gesta al otro en cuanto otro, es decir al otro en su “mera” alteridad, sino también al otro en cuanto “tú”. Esto es, al otro con un rostro concreto, inscripto en una historia y en su más radical particularidad. Lo más otro que tiene el otro, lo más irreductible, no es su alteridad o su ser “otro”, sino su tuidad o su ser “tú”. El tipo de vínculo recíproco que gesta el don se dirige a esta magnífica obra de acrecentar el ser en su inimitable e inapropiable particularidad.²²

Cuando las relaciones sociales se reducen al horizonte de lo idéntico no sólo no se acoge la diferencia, sino también se la aprisiona en una inmanencia que ejerce un dominio violento. Del mismo modo, la relación interpretada sólo desde el régimen económico incrementa el valor de lo idéntico, instrumentaliza y ejerce violencia respecto de la diferencia. El otro es subsumido en la utilidad individual.

Acoger la diferencia del otro como don no es mera pasividad, como si el otro imprimiese un sello en mí. Lo inapropiable del otro, su misterio, es una realidad dinámica, tanto como lo inapropiable que me constituye. Al entrar en comunión se producen una serie de transformaciones sinérgicas que alcanzan de diverso modo a sendas unicidades y al vínculo que las une. Si acoger es sólo pasividad, el don dejaría de ser redundante: quien recibe no podría jamás donar a su vez a quien le ha donado. Acoger significa recibir, asumir, incorporar y recrear desde sí.²³

La medida del don no se encuentra en la abundancia, sino en el deseo del otro. El donante tiene sed del otro, lo busca incesantemente, percibe su ausencia. Donar no es un accidente del bien respecto de su esencia, sino su misma bondad. El carácter bondadoso del bien es donar: a través del don percibimos lo propio del bien, su bondad. Donar es encontrar al otro poniendo en juego el ser de los *partners* de este encuentro. El acontecimiento del don revela la bondad del bien y la radical intimidad con el otro. El bien es “para” el ser porque su misma esencia consiste en donar el ser. El don manifiesta la bondad del bien porque gesta el ser. Es-

22. El carácter único del “autrui” no está dado sólo por su diferenciación negativa (“no soy otro”), sino principalmente por su diferenciación positiva (“soy yo”).

23. Cf. C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (Argentina) 2/2 (1995) 48.

to sería imposible en una antropología clausurada en lo fáctico e incapaz de trascender al sujeto en su manifestación empírica.

Esta donación del ser adviene por una parte mediante el reconocimiento y, por otra, mediante el mantenimiento y acrecentamiento en el ser. Por medio del don se reconoce al otro en su ser “otro” sin objetivación ni juego de roles. El don no se dirige al otro por “lo que es”, sino porque “es” y para que “sea”. Asimismo, por medio del don se mantiene al otro en su ser, no sólo en su estar sino en su bien-estar (grados en el nivel biológico de la existencia) y se aumenta su ser en el nivel individual, colectivo e intergeneracional.²⁴

3.6. *El don “impuro”, una herida en el corazón de la simetría*

Los aspectos que he destacado del pensamiento del don se pueden resumir en las siguientes afirmaciones: el don no se identifica con un objeto, aunque se transmite mediante él; comporta un interés por la relación que no se identifica con la lógica interesada del *do ut des*; su reciprocidad es redundante: supera los estrechos límites de la equivalencia; instauro un tipo de deuda que es invitación a dar a su vez; se interesa por la libre relación de los participantes; apunta a un incremento del ser de los mismos a través de la promoción de su irrepetible subjetividad.²⁵

En las antípodas de esta caracterización se encuentran quienes entienden que las transacciones económicas se agotan en los objetos de intercambio y en el precio fijado: la operación queda completamente cerrada una vez pagado el precio por el bien (servicio) recibido. Si algo queda abierto en la misma es la memoria satisfecha del propio interés. Cualquier nueva búsqueda de satisfacción estará desgajada de lo anterior: las nuevas condiciones serán el único criterio para que una nueva operación sea posible. De esta manera las operaciones son como átomos ligados de manera única y extrínseca por la perspectiva del propio beneficio. Este modo de concebir los intercambios presenta a la libertad sólo como marco que permite el libre desarrollo de las operaciones y el libre ejercicio del rol. No está en función de acrecentar el ser de los involucrados; no existe una historia de la libertad que permita ligar biográficamente la sucesión de actos inconexos.

24. Cf. S. LABATE, *La verità buona*, 328-348.

25. Por “reciprocidad redundante” entiendo el efecto de multiplicar y de abrir a otras dimensiones que comporta el donar. Esto, como se verá más adelante, se manifiesta en la relación paternidad-filiación.

No obstante, también es verdad que la descripción dice –al menos en parte– la naturaleza de las transacciones económicas. Las relaciones de mercado son así. Si son así, ¿dónde reside el problema? El problema no está en reconocer que los intercambios son interesados, impersonales y regidos por criterios cuantitativos, sino en su pretensión de totalidad. Ellos son así, pero no únicamente así. En otras palabras, esa caracterización no agota todo lo que se pueda decir sobre ellos. Quitada la pretensión de exhaustividad, es necesario abordar las relaciones económicas desde una mirada más amplia y compleja. ¿No se puede decir que en la relación de intercambio hay algo “objetivo” que trasciende la medida de valor económico? ¿Es el precio la equiparación perfecta que agota la transacción?

Si la transacción no se agota en el precio establecido, entonces se emparenta con un cierto carácter excesivo y deudor. Si bien en la relación económica la deuda tiende a equilibrarse so pena de ruptura del vínculo, el exceso y la deuda atentan contra la noción de balance, eso no impide pensar la relación económica más en la línea de equilibrios inestables que en la de ecuaciones cerradas. Si la relación queda en cierto modo abierta, habrá que preguntarse si esa apertura no es el lugar por donde se puede filtrar otro modo de pensar el interés, es decir como interés relacional o recíproco (*inter-esse*).

Entre las notas que destaco sobre el pensamiento del don, el binomio “trascendente-deudor” corresponde a un tipo de pensamiento abierto: una herida en el centro de cualquier pretensión de equivalencia perfecta. Se trata de una concepción caracterizada por lo asimétrico, por lo que está fuera de la medida. El carácter de lo que no se puede devolver ni, por tanto, equivaler empuja a un límite del cual se desprenden dos actitudes: la expulsión o negación de lo asimétrico o su asunción en una lógica de dar a su vez lo recibido multiplicando el don.

Para escapar al problema que presenta lo asimétrico, algunos intentan separar las cuestiones: asimetría y simetría pertenecen a universos inconexos. De este modo se evitan riesgos de contaminación. Ciertas maneras “puristas” de pensar, tanto la problemática de la gratuidad como la del interés, obedecen a esto. Su pretensión de separar totalmente, el don no es la economía y viceversa, obedece finalmente a lo mismo: escapar de los problemas que plantea la paradoja de vincular lo que parece fuera de toda medida común o proporción.²⁶

26. Un ejemplo de la radicalización y trascendencia del don se puede ver en la concepción de la predestinación en Calvino. Su predicación presenta la gracia como el gesto de un donante

Otros intentan expulsar la idea de asimetría reafirmando la ilusión de una perfecta simetría. Toda deuda implica una cierta asimetría entre acreedor y deudor, pero no siempre ésta es soportable. La atracción de lo Uno suele traducirse en pretensión de uniformidad y en negación de cualquier “resto”. Se trata, en fin de cuentas, de un pensamiento saldado que no tolera fugas. El temor que provoca lo asimétrico, lo sin proporción o medida común, puede desembocar en lo mismo que teme: el miedo a lo imposible termina consagrándolo.

La búsqueda de normalizar la asimetría convirtiéndola en simetría se verifica de dos maneras aparentemente opuestas. Por una parte, el pensamiento filosófico del “puro don” hace de la asimetría algo tan sublime que termina esfumándola: no es encarnada, no pertenece al modo humano de donar. Lo asimétrico es tan elevado e inalcanzable que deviene indiferente y, por tanto, inexistente: lo que “no es diferente” termina consagrando la irrelevancia de “lo que da igual”. Por otra, el pensamiento economicista del “puro interés” pretende reducir toda asimetría a simetría. Este modo de ver las cosas no procede por exceso, sino por defecto. El problema se termina cuando se lo simetriza, se lo devuelve a la medida, se lo proporciona igualándolo a través de magnitudes cuantificables e intercambiables. Sin embargo, ambas maneras inducen a la indiferencia: una por exceso de separación (sacralización del don), otra por exceso de unión (fusión de lo asimétrico en lo simétrico).

Es verdad, el concepto de don gratuito alude en principio a un gesto sin retorno, unilateral, incluso anónimo, que excede la medida y no se puede inscribir en una lógica de equivalencia. Pero esto no debe entenderse de una manera absoluta. La asimetría originaria que caracteriza la noción de don no obsta para reconocer asimismo la dependencia que ins-

tan soberano y trascendente que hace vana y arrogante toda respuesta. Esta transcendencia crea un foso infranqueable entre Dios y el hombre con distintas consecuencias. Por una parte, al quedar el don sólo del lado de Dios, la doctrina de la predestinación deja el terreno de las relaciones sociales al cuidado de la actividad laboriosa y de los negocios. La pura fe culmina en la autonomía total de los asuntos humanos: la actividad de intercambio comercial puede prosperar sin que la relación de don se mezcle con ella. Las relaciones de la gracia no pueden intervenir en el campo de los intercambios útiles sin el riesgo de pervertirlos. Por otra, la urgencia para el creyente de asegurar su salvación deviene angustia que buscará ser calmada mediante ciertos signos que sirvan como indicios de pertenencia a la comunidad de los elegidos. Si la gracia depende de un puro decreto inaccesible y arbitrario sin posibilidad de intervención humana, ¿cómo saber si se pertenece a la comunidad de los elegidos? La respuesta será un voluntarismo erguido sobre los cimientos de una confianza vaciada de motivos: independientemente de la salvación, hay que hacer el bien para honrar la majestad divina. Cf. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 354-380.

taura. El don no se da en vano, sino “por” y “para” algo. La dependencia es en cierta manera una exigencia de retorno. ¿Cómo? ¿A quién? ¿Cuándo? ¿Por qué? La clave se encuentra en entender qué tipo de devolución postula cada donación y de qué manera compromete la libertad entre donante y beneficiario.²⁷

La hipótesis del “puro don” plantea el problema acerca de cómo pagar lo impagable. ¿Qué sentido tiene un don que está en la inalcanzable trascendencia de un designio incomprensible o de una voluntad caprichosa? Un don irracional genera una deuda que no interesa devolver. La irracionalidad (incomprensibilidad; arbitrariedad) es una distancia imposible de recorrer. El don concebido de esa manera es su misma negación: la absoluta distancia se torna la “no distancia”, una invitación a no transitarla.

Viceversa, si nos situamos en la hipótesis del “puro interés” la pretensión de cancelar totalmente la deuda oculta su misma imposibilidad: la deuda nunca podrá ser totalmente pagada. ¿No oculta la obsesión por no deber nada a nadie, tan presente en las culturas de mayor desarrollo económico, la angustia por deberlo todo? Tanto el dinero como los bienes que representa son realidades atravesadas por la subjetividad, el transcurso del tiempo y lo simbólico. En esta perspectiva la transacción nunca quedará cerrada, aún si se comercian objetos materialmente iguales. La

27. Si se aborda la impureza desde el punto de vista de la gratuidad (interesada), ésta apunta a inscribir la imposibilidad en una cierta posibilidad y viceversa. Rescatada de su origen al cual nunca podrá volver de la misma manera –en el origen hay algo de irrecuperable– sólo le resta apuntar a otras posibilidades de donación que continúen con la lógica hacia adelante. “Dar a su turno lo recibido” constituye el reconocimiento del sentido de este don. Esta dinámica circulatoria permite al deudor convertirse en donante y hacer de la memoria de su deuda un espacio de gestación de vínculos. La exclusión del concepto de don de la exigencia de retorno directo al donante, ¿significa que se debe romper con toda idea de intercambio y de lazo entre sujetos? Se puede pensar una idea de intercambio y de reciprocidad que se oponga al esquema dual de retorno directo a quien ha donado. Así sucede con el hijo respecto del padre, cuando aquél se convierte a su vez en padre. El hijo devuelve indirectamente: el don se redobla. En este caso se produce una repetición del don y una reciprocidad sin retorno directo al primer donante; el don suscita el deseo de dar a su turno mirando directamente hacia delante (futuro) e indirectamente hacia atrás (pasado); no hay donante y beneficiario cara a cara (A D B), sino intersubjetividad de tres términos. El don está siempre abierto a un tercero: padre “hijo (padre)” nieto (hijo). El padre, al ver a su hijo dar la vida, recibe a la vez la verdad de su paternidad y de su propia filiación. A través de la relación de su hijo a él como padre, descubre la relación con su propio padre. Dando la vida, recibe un doble don: su ser padre y su ser hijo. La apertura a la alteridad se da en dos dimensiones. Hacia atrás, remite a una dependencia de todos respecto de un origen familiar, social y metafísico (el origen último o primero de la donación). Hacia delante, remite a la multiplicación de una comunión de personas en la que el don no puede nunca ser fijado en la devolución al donante. Cf. E. GABELLIERI, “Un don sans retour? Pour une «analogie» et une «catalogie» du don”, en J.-N. DUMONT (ed.), *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Dijon-Quetigny, Éditions de l’Emmanuel-Le Collège Supérieur, 2001, 78-79.

igualdad material deja de ser tal, cuando está mediada por las experiencias de los sujetos que intercambian. Sobre el trasfondo de esta imposibilidad, la economía necesita igualmente cuantificar y reducir a medida común: poner criterios de referencia que hagan posible la transacción.

Cabría entonces preguntarse si se puede pasar de la imposibilidad absoluta a una más relativa; si reconociendo que siempre hay algo que no se puede devolver, no obstante hay algo que sí puede ser devuelto. Admitir esta instancia de “no retorno” al origen no significa negar todo retorno. Para poder transformar este sesgo paralizante en invitación movilizadora, el pensamiento del don necesita una cierta simetría y el del interés una cierta asimetría, es decir cada uno necesita moverse en dirección del otro.

La simetría significa poner en el don la posibilidad de devolver (entregar) algo de lo recibido, sea hacia atrás (beneficiario “donante”) sea hacia adelante [beneficiario (donante) “otros beneficiarios”]. También significa poner en la economía la imposibilidad de devolver todo, constituyendo esta imposibilidad una posibilidad de abrir la relación económica a otro nivel de sentido. Siendo en cierto sentido todos deudores, los bienes del mercado se transferirán generando vínculos que van más allá del limitado campo de los criterios económicos. Pensar el don y el interés desde la perspectiva de una gratuidad mezclada con el interés o de un interés mezclado con la gratuidad libera ambas cuestiones de los problemas mencionados. La deuda necesita ser rescatada de su pretensión de equivalencia: devolver lo que ha sido recibido en idénticas proporciones y condiciones; el don necesita ser salvado de su pureza irrelevante: sacralizar de tal modo lo gratuito que se lo escinde irremediabilmente de la realidad humana.

De este modo, lo gratuito conlleva dentro de su carga significativa el interés y viceversa. Empero, no se trata de cualquier interés ni de cualquier gratuidad, sino del interés recíproco y de la gratuidad interesada. En esta visión el don y la deuda se encuentran en un estado de asimetría simétrica en un movimiento que no se cancela nunca. La asimetría circula y se balancea entre donante y deudor: el deudor de ayer es el donante de hoy y viceversa. Su equilibrio –nunca plenamente logrado– no es otra cosa que la reciprocidad que se instaura.²⁸

28. Entender el don como interés recíproco conlleva el riesgo de reducirlo a los criterios del intercambio económico y, por tanto, privarlo de su esencial dimensión gratuita. No entenderlo, comporta el peligro de situarlo en una trascendencia tal que pierda todo sentido para nosotros. Si bien el concepto de interés comporta una connotación de “auto-referencia”, esto no supone

4. La lógica del “anti-don” o el puro interés

Denomino lógica del “anti-don” a una manera de entender (nivel teórico-epistemológico) y de hacer economía (nivel práctico-cotidiano) que excluye toda posibilidad de gratuidad. Esto es, pensar y vivir las transacciones como si se agotaran en los objetos (cosas) que se intercambian; buscar la equivalencia en las mismas a través de medios de intercambio que permitan homologar los bienes y dejar saldada la operación; no aspirar a establecer ningún otro vínculo que el estrictamente económico; agotar al otro de la transacción en su rol comercial (vendedor, comprador, proveedor, cliente, etc.) y no tener con él más responsabilidad que lo acordado en la transacción.

Focalizaré la lógica del anti-don en la figura del *homo oeconomicus* cuya existencia se encuentra repartida entre los libros y la práctica cotidiana. Cabe destacar que algún lector podría hallar que el uso de esta imagen es parcial y carga demasiado las tintas en algunos aspectos. Esto se debe a los cambios que se dan entre la “criatura” que sólo habita en la tinta de los libros y la que cobra vida en la realidad diaria. Por eso, cada vez que caracterizo al “hombre económico” no estoy sólo pensando en sus rasgos teóricos o librescos, sino también en la forma que adquiere en la vida de los mercados.

Ante ciertas conductas del mundo de las transacciones, cabe preguntarse si las mismas son espontáneas o si obedecen a alguna suerte de “adoctrinamiento” universitario o post-universitario. Probablemente la respuesta se halle entre ambas opciones: entre saber y vida cotidiana hay una mutua interacción e influencia. Las doctrinas que se enseñan parten de lo que se vive en la realidad y también la modelan. Al tiempo que intentan hacer comprensible eso que llamamos “mundo”, lo transforman. De este modo se ejerce una suerte de doble causalidad recursiva: un mismo hecho puede ser causa según un aspecto y efecto según otro.²⁹

siempre y necesariamente una clausura egoísta, es decir privada de referencia a un otro distinto de mí. Por tanto, auto-referencia no excluye la hetero-referencia. Más aún, en el interés recíproco ambas dimensiones se hallan compenetradas y sin confusión.

29. “Language matters. Language profoundly shapes who we are, how we think and what we do. It is essential that we remain continually aware of the dominant metaphors we use to describe ourselves and our practices because they often shape us in ways that we don’t initially recognize or desire. By examining old metaphors and considering them alongside new and enriching possibilities, we can lay the groundwork for constructive change. This type of change need not entail a wholesale rejection of current understandings and practices, but can function to re-

Además, hay que considerar que el hombre es fundamentalmente un ser “hermenéutico”. La vida, el mundo y él mismo constituyen un exceso de sentido (misterio). El tránsito histórico de la ciencia se inscribe dentro de ese gran esfuerzo por entender y explicar el sentido de su existencia. Dentro de este contexto, todo saber es provisional: la búsqueda de saber es un *in fieri* permanente. Pero también el hombre es un ser “histórico”. Su esfuerzo no se puede desgajar de los problemas y dramas de su tiempo, de sus ilusiones y aspiraciones, de la reacción ante sus temores pasados, presentes o futuros. Esto hace que el saber sea no sólo provisional, sino también situado. Por tanto, si se quiere interpretar el pensamiento de una época y sus teorías, habrá que tener en cuenta que los móviles y los fines no son siempre el puro interés científico. La ciencia económica no escapa a estos hechos.

Todo pensamiento se inscribe en el seno de una cultura y no es inmune a ella. La cultura es el conjunto de asunciones compartidas por el grupo –tácitas o explícitas– respecto de la vida, la muerte, la trascendencia, el tiempo, el espacio, el hombre, los vínculos, etc. A través de sus instituciones, expresa la experiencia común del grupo que se ha ido forjando con el tiempo. Este tejido común de valores, instituciones, modos de vinculación, etc., es la experiencia vital, lo que sirve al grupo para vivir y habitar humanamente este mundo. Es lo que da sentido al comportamiento individual y social. Este conjunto institucionalizado de experiencias y creencias condiciona las maneras de percibir, los patrones de pensamiento e influye en los objetivos individuales y sociales, las estrategias de vida y los modos de operar.³⁰

wise or extend the values we share and the possibilities they generate in how we live. Such a way of thinking about language has been articulated best by postmodernists who suggest that attention to metaphors, grammar, and ways of speaking is not an obscure intellectual exercise, but a central task to developing alternative vocabularies that open up new possibilities and ways of living”: A. C. WICKS - D. R. GILBERT - R. E. FREEMAN, “A feminist reinterpretation of the stakeholder concept”, *Business Ethics Quarterly* 4/4 (1994) 475. “Rorty maintains that language and metaphors are far more powerful in shaping our sense of «rationality» than any analytic conceptions of «reason» or logic. Indeed, he suggest that it is through new and innovative ways of speaking that we can alter the «logical space of reasons» to include the descriptions and metaphors of oppressed groups in a way that make «sense» [...]”. *Ibid.*, 494 (nota 1).

30. Ross Poole es lapidario respecto de un rasgo fundamental de la cultura actual: el desencantamiento del mundo. La razón instrumental en su versión capitalista es uno de los ejes de este vacío existencial. Ya no interesan los fines en sí, sino como medios para ulteriores fines. La rueda gira incesantemente: el fin nunca se alcanza. Se produce para producir, se consume para consumir, se gana para ganar. La producción el consumo y el beneficio fueron desgajados de las preguntas fundamentales de la vida. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, London-New York, Routledge, 1994, 65-67.

El contenido de este punto se divide en dos. Por una parte, trataré algunas cuestiones de epistemología con especial acento en la cuestión de la economía como *value-free* o *Wertfrei* que se condensan en una manera de entender al *homo oeconomicus*. Por otra parte, arriesgaré una posible interpretación sobre el punto primero. La hipótesis de base es que la figura del *homo oeconomicus* no se explica sólo por una necesidad de método, sino también por una cosmovisión (imagen del mundo y del hombre) o presupuesto poco explicitado. ¿No expresa esta figura una pretensión prometeica de reducir, simplificar, cerrar y –en definitiva– controlar el misterio? ¿No estamos ante la vieja tentación de Babel de reducir todo a una sola lengua? ¿No es este un gigante con pies de barro que acapara por miedo a perder(se) y opera sobre la base de una desconfianza desesperante? ¿No tiene relación este hombre sin esperanza con la desacralización del occidente desarrollado? ¿No estamos tal vez ante una forma velada de ateísmo práctico?

En lo que sigue procederé del siguiente modo. Primero, trataré la problemática del hombre económico en la ciencia económica: ésta es una de las cristalizaciones del proceso de la modernidad. Luego, abordaré la problemática del hombre económico desde una perspectiva bíblica. La modernidad es, en ciertos aspectos, la reedición actualizada de las mismas tentaciones del origen.

4.1. Cuestiones epistemológicas

4.1.1. El fenómeno de la modernidad

La modernidad se ha caracterizado, entre otras cosas, por una búsqueda de objetividad a través del método. La atención se desplaza de los contenidos (fines) a las cuestiones de forma, tales como los procedimientos, las reglas y los métodos de constitución del saber.³¹ La ruptura con la filosofía práctica aristotélica se explica por el llamado “proyecto de la modernidad” caracterizado como universal, autónomo y pluralista. La experiencia negativa del recurso a una religión, tradición o autoridad determinadas llevó a tratar de fundar la filosofía moral sobre razones accesibles, compartibles y válidas para todos, con prescindencia de cualquier

31. Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral. Nuevas perspectivas de la teoría económica*, Buenos Aires, Educa, 1997, 116.

identidad particular. El desarrollo de la ciencia y de la técnica fue dotando al individuo de un poder que antes no tenía. Aparece el sujeto autónomo y desvinculado de los lazos sociales, naturales o históricos, absolutamente libre en la definición de la propia identidad.³²

Se gestará un tipo de individuo que algunos denominan “sujeto utilitario”. La metáfora que lo caracteriza procede de un doble movimiento: el progresivo eclipse de la causalidad final (tal como la concebían Aristóteles y Santo Tomás) y el rol creciente de la causalidad eficiente con la consecuente deriva la pragmatismo. El criterio normativo de esta figura es la naturaleza humana de hecho, actual, tal como ella es. El objetivo es la consecución de aquellos bienes que satisfacen sus deseos. El ideal al cual tender se confunde con un tipo de sujeto movido por sus pasiones en orden a la conservación y afirmación de sí mismo. Este sujeto es la imagen viviente de un cambio de coordenadas. Ahora los bienes asociados a la felicidad están subordinados al régimen deseante de un tipo de persona cuyo instrumento eficaz es una libertad vinculada con otros objetos. La función que antes ejercían las inclinaciones naturales ahora la ejercen los deseos del sujeto. Lo que antes estaba ligado de un modo, ahora se liga de otro.³³

Las transformaciones que se operan en la modernidad son múltiples y abarcan distintos ámbitos. Se trata de un fenómeno complejo que puede ser visto desde distintos ángulos. El despertar de la ciencia económica también forma parte de este acontecimiento. Hay rasgos comunes que funcionan como ejes o coordenadas que atraviesan todos los campos. Esto explica los vínculos que existen entre el emergente capitalismo y el pensamiento de ciertas figuras emblemáticas. Peter Koslowski señala que entre algunos postulados kantianos y el individualismo económico, que propugna la ideología liberal del mercado competitivo, existe un estrecho correlato.

“El problema del individualismo económico es el siguiente: Dadas unas ciertas limitaciones, ¿qué debo hacer para alcanzar óptimamente mis fines, logrando los demás simultáneamente los suyos? El problema ético es, ¿qué debo querer? ¿Cuáles son las preferencias razonables? La respuesta del individualismo ético está en *La crítica de la Razón Práctica* de Kant, quien puede ser considerado como el fundador de la ética filosófica correspondiente a una economía del mercado: «Obra de

32. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale-1*, Roma, LAS, 1995, 205-206.

33. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, 220-221.

tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Esta ética corresponde a las características estructurales del capitalismo: individualismo, autonomía y universalidad. Como en el caso de una economía cataláctica, no se dirige a un fin sino a la mediación entre metas formales e individuales. Procura proporcionar un criterio con el que se pueda determinar si unos fines individuales son compatibles o no con los de los demás. Si los fines individuales pasan esta prueba, se plantea otra cuestión: la de la posibilidad de coexistencia real de los mismos en el campo económico. A la ética kantiana se le podría objetar lo mismo que al criterio de Pareto. Ésta tampoco es capaz de proporcionar una respuesta al problema básico de la filosofía práctica: ¿Qué debemos hacer? El imperativo categórico es más un criterio de rechazo negativo que un procedimiento para la selección de fines. No se puede vivir sin valores que guíen la elección entre los cursos alternativos de acción. Aquí aparecen las limitaciones del pensamiento orientado metódicamente a normas”.³⁴

Esta deriva de los fines a los métodos tuvo consecuencias en diversos ámbitos. En la primera mitad del siglo XX la economía, la política y la sociología dominan el campo de la praxis. Substituyen a la filosofía práctica provocando la pérdida de su específica racionalidad práctica. Se hace la distinción entre “hechos” y “valores”. No se puede tener respecto del valor aquél conocimiento cierto que posee la ciencia cuando estudia los hechos y los explica mediante leyes. Para Max Weber las ciencias sociales son avalorativas: deben permanecer neutras respecto de los valores.³⁵

La concepción de la economía como una ciencia de hechos (*facts*) desgajada de la cuestión de los valores (*Wertfrei*, *value-free*) significó –entre otras cosas– el reemplazo de la racionalidad práctica por la teórica en el sentido que les daba Aristóteles. El proceso comienza más veladamente en Adam Smith y se manifiesta claramente en Nassau Senior y en John Cairnes. Este último considera que la economía es una ciencia posi-

34. P. KOSLOWSKI, *La ética de capitalismo*, Madrid, Rialp, 1997, 64-65. “Economía cataláctica” indica la aparición de un modelo de cambio en la economía. La economía centralmente dirigida de la casa (*oikonomia*) –en la cual el uso de los recursos está en función de una jerarquía homogénea de fines– es substituida por la economía del orden espontáneo del mercado (*katallaxia*). Cf. *ibid.*, 51. Ross Poole también encuentra conexiones entre los principios kantianos y la estructura del mercado. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 21; 23-24.

35. En sede ética, la metaética analítica estudiará el sentido de los términos y la lógica de los razonamientos morales, pero será estrictamente neutral desde el punto de vista normativo. El lenguaje moral no tiene valor cognoscitivo; por lo tanto, no es susceptible de verdad o falsedad. Se produce lo que se llamó la “gran división” entre el “ought”, lo que se debe, y el “is”, lo que es. Las proposiciones que indican un deber moral (ought) no pueden ser deducidas de las proposiciones que indican la naturaleza de las cosas (is). Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, 207-208.

tiva abstracta y deductiva. Senior y Cairnes se ubican en los albores de la teoría neoclásica y la revolución marginalista.³⁶

El paradigma de pensamiento que adopta la teoría neoclásica del mercado competitivo se representa un mundo estático, cerrado y determinista, abordado desde métodos propios de las ciencias naturales, físicas o biológicas. Esta teoría tiene en mente una sociedad formada por individuos libres que persiguen sus propios fines. Las acciones de estos sujetos se coordinan y ajustan por medio de sus respuestas a las señales enviadas por los precios formados en el mercado. Esta coordinación conduce al equilibrio general.³⁷

El tratamiento mecanicista de la economía llevó a postular un modelo antropológico (*homo oeconomicus*) enclavado en el propio interés, “único y necesario” móvil de la acción económica. El *homo oeconomicus*, como sucede con los modelos que las ciencias construyen para explicar los hechos, es una abstracción que reduce y fija el objeto, simplificando la realidad. Uno de los problemas principales de la transposición de métodos es que llevó a considerar a la economía como un sistema cerrado, a la manera de una física hoy superada. Los problemas de método y de modelo antropológico del modelo neoclásico descansan finalmente en la cosmovisión de fondo.³⁸

36. Muchas de las críticas que recibe esta concepción parten del interior de la misma ciencia económica. Todos coinciden en lo irreal de los supuestos y en la univocidad de los resultados. Según Ricardo Crespo, hay dos grupos de cuestiones que condensan las críticas dirigidas a la corriente principal o mainstream (standard or conventional economics). El primero, referido a cuestiones metodológicas variadas; el segundo, a la neutralidad valorativa. Dentro del primer grupo, las críticas tratan temas como el método, la concepción del modelo, las imperfecciones del mercado, la concepción de la acción humana individual, la lógica de la acción colectiva y el equilibrio. Dentro del segundo, el citado autor destaca la discusión en torno al “hombre económico”. Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, 131-143.

37. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, 62-63.

38. En una interesante crítica, Charles Wilber señala que la economía neoclásica –mal que le pese– también comporta una cosmovisión y, por ende, juicios de valor derivados de la misma. Su pretensión de asepsia, objetividad y precisión es sólo una ilusión. No es posible hacer ciencia ignorando los presupuestos de los que parte. Esos presupuestos hay que estudiarlos en el conjunto de la cultura, si se desea acceder a una comprensión más acabada de los mismos. La concepción del hombre y de la sociedad, el modo de articularlos, etc., indican una concepción de la vida. Esta concepción puede venir de una comprobación de hechos, de una proyección de un deber ser en función de una imagen ideal o de una combinación de ambas. Lo que interesa es que siempre se trata de racionalizaciones imbuidas en una imagen de la realidad que interactúa con la lectura de los hechos. Objetividad y subjetividad son facetas indisolubles de todo el esfuerzo científico. Cf. C. K. WILBER - R. HOKSBERGEN, “Ethical values and economic theory: a survey”, en C. K. WILBER (ed.), *Economics, ethics and public policy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, 17-32.

Se podría decir, *mutatis mutandi*, que este modelo incurre en una suerte de “falacia naturalista”. Partiendo de un dato real –¿quién puede negar que el propio interés es el móvil de gran parte de los procesos económicos?– se pretende agotar toda explicación posible. No sólo se trata del propio interés, sino del interés concebido de manera egoísta y materialista. Si esta es la única respuesta posible al móvil de la acción, entonces la economía retorna –pero de un modo muy distinto– a su carácter prescriptivo. Si no existe otro nivel que el descriptivo, éste se convierte en necesario. Si la economía sólo puede ser así, entonces “debe ser” siempre así. El plano ético (deber ser del Ideal) desaparece para dejar lugar al plano fáctico (deber ser de la necesidad). Como la ley de la gravedad, los hechos se imponen como un dato necesario.³⁹

Hausman y McPherson advierten sobre la consideración en la economía contemporánea del *homo oeconomicus* como *homo rationalis*. La racionalidad utilitaria que los economistas adoptan puede no ser compatible con la conducta moral y no proveer un marco satisfactorio para discutir el carácter, las causas y las consecuencias de dicha conducta.⁴⁰ Aunque no se puede esperar de los economistas una teoría general sobre la acción humana, éstos no deberían encogerse de hombros ante las dificultades que resultan de articular comportamiento moral y racionalidad económica.⁴¹

39. “Economics portrays agents as choosing rationally. Many generalizations concerning how people do in fact choose are also claims about how agents ought rationally to choose. This fact distinguishes economics from the natural sciences, whose particles do not choose at all, and who theories have no similar normative dimension”. D. HAUSMAN - M. MCPHERSON, “Taking ethics seriously: Economics and contemporary moral philosophy”, *Journal of Economic Literature XXXI* (1993) 679-680.

40. “Las ciencias de la conducta han puesto de manifiesto los múltiples y refinados mecanismos, conscientes o inconscientes, que modelan y configuran las preferencias: desde la cruda manipulación exógena hasta los oscuros procesos endógenos de racionalización, sublimación, adaptación, auto-engaño, reducción de la disonancia cognitiva, etc. Siendo ello cierto, a los estrictos efectos de la decisión del agente, todos estos factores se toman no obstante como dados. Por hipótesis se hallan ya representados en su función de utilidad. La teoría de la elección racional obedece a la misma lógica del análisis del equilibrio característico de la ciencia física. Para la mecánica clásica la trayectoria de la partícula, al minimizar alguna magnitud, revela la optimidad de la naturaleza; la predicción es posible porque abstrae las relaciones causales de la trayectoria previa de la partícula. El cálculo diferencial permite hallar los máximos y mínimos de una función y medir la velocidad y la aceleración de una partícula en un punto dado abstrayendo de su “historia” precedente. De manera análoga, la conducta del agente racional es concebida como maximizadora de su función de utilidad tal y como está dada en el instante de su decisión presente; en él quedan subsumidas toda su historia anterior y toda la información subjetivamente disponible. Desde la perspectiva de su decisión todo comienza en el presente: su historia es sólo futura”. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, 79-80.

41. Cf. D. HAUSMAN - M. MCPHERSON, “Taking ethics seriously”, 688-689. A la misma conclusión llega Jon Wisman. Citando a Alfred North (“The function of reason”), entiende que la razón

La ortodoxia responde a las críticas aduciendo que no ignora el carácter abstracto del *homo oeconomicus* y que se acude al mismo sólo con fines metodológicos. Sin embargo, cuando se identifica al *homo oeconomicus* con todo el hombre y se olvida que es sólo un paréntesis metodológico útil para explicar sólo ciertos aspectos, el reconocimiento de la ortodoxia se queda en una mera declaración de principios. Si el paradigma sigue vigente, pese a la oposición que encuentra dentro y fuera de la ciencia económica, habrá que preguntarse si de alguna manera ese discurso no es funcional a un cierto imaginario del poder.⁴²

Del carácter inevitablemente instrumental de la naturaleza humana en tanto finita y carente, se pasó al carácter metódicamente instrumental para explicar las motivaciones del hombre en cuanto operante. Lo racional es perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás. Lo que no entra dentro de esa maximización es irracional. De esta manera, la razón instrumental se convirtió en principio hermenéutico único para explicar la decisión humana. La cuestión, según Amartya Sen, es saber si los seres humanos se mueven por una pluralidad de motivaciones o exclusivamente por egoísmo.⁴³

Si se concibe la identidad del individuo abstrayéndola de sus relaciones con los demás, será inevitable que el egoísmo domine la escena. En el razonamiento del sujeto los demás están presentes sólo en calidad de medios que facilitan o dificultan (impiden) la consecución de los fines que se propone: el contenido de los mismos está centrado en la utilidad y satisfacción que le brindan. Es imposible pensar –dentro de esta estructura– que pueda haber lugar para el altruismo, es decir que también se considere como fin de la acción el bienestar o malestar de los otros. El egoísmo necesario para una conducta mercantil óptima emerge como parte de la misma estructura de la actividad intencionada.⁴⁴

debe promover el arte de vivir. Cf. J. D. WISMAN, "Values and modes of rationality in economic science", *International Journal of Social Economics* 7/3 (1980) 146.

42. Cf. R. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, 170-178; P. BOURDIEU, "El campo científico", en *Id.*, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 75-110.

43. Cf. A. SEN, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 32-39. El debate sobre la ampliación de las motivaciones y su consecuente estructuración teórica es inmenso. Entre los promotores de la ampliación están los psicólogos y los institucionalistas. Cf. S. B. LEWIN, "Economics and psychology: Lessons for our own day from the early twentieth century", *Journal of Economic Literature* XXXIV (1996) 1293-1323.

44. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 7.

La imagen del hombre egoísta, individualista y materialista, es ciertamente real: los hechos que corroboran su existencia no están en discusión. Lo que se debate es el alcance de los mismos y las condiciones que impiden otra alternativa al sujeto que los performa. La pregunta por el *homo oeconomicus*, más allá de si explica satisfactoriamente o no la decisión económica, es si dice todas las posibilidades del hombre en el ámbito de la economía. Si esto fuera así, habría que decir que, al menos en el campo de las transacciones económicas, el hombre se comporta indefectiblemente según la metáfora del *homo oeconomicus*. Ahora bien, esto elimina toda ética que no sea un tipo de utilitarismo materialista e individualista. La mecánica del comportamiento está establecida y la decisión se limita a este marco fáctico y necesario.⁴⁵

4.1.2. Problemas en el origen

El *homo oeconomicus* encarna la clausura del hombre en sí mismo, sus dificultades para trascender y su reducción a la materia. Es un hombre que se presenta herido en su identidad, anónimo, angustiado en un presente sin futuro, ciudadano de lo inmediato, violento depredador y acaparador por temor. Lleva el estigma de una imagen pesimista y desesperanzada del hombre (*homo peccator*) encerrado y atrapado en el propio interés personal.⁴⁶ La economía, uno de sus tantos campos de acción, se convierte en un lugar privado de la amistad, de cualquier tipo de gratuidad, dominado absoluta y exclusivamente por la lógica del propio interés. Una suerte de zona liberada donde se puede –dentro de cierto marco ético y legal como pretenden algunos– liberar la naturaleza competitiva.

45. Gilberto Gutiérrez sostiene que sería superficial poner al egoísmo como único móvil de la conducta racional. Esto no condice con la historia del desarrollo del utilitarismo que no es una teoría de la utilidad privada o individual, sino una ética para los agentes con responsabilidades públicas. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional*, 65. Sin embargo, no todos están de acuerdo. "Modern critics are no doubt right to argue that psychological hedonism, i.e. the claim that each individual seeks to maximise his own pleasure and minimise his own pain, is logically distinct from the utilitarian moral principle that each individual ought to maximise total pleasure and minimise total pain. However, if the self-interest which is characteristic of market behaviour is conceived to be the way in which pleasure maximising behaviour is translated into the currency of commodities and exchange, then there is a causal relationship between hedonistic behaviour and the utilitarian goal". R. POOLE, *Morality and modernity*, 9.

46. Peter Koslowski señala que el interés económico personal está relacionado a un sí-mismo estrecho. El interés personal se ensancha cuando el yo incluye a otras personas e interioriza efectos más amplios del obrar. La ética tiene como objetivo ampliar las fronteras del interés personal, sacando al sí-mismo de los estrechos márgenes de un yo pobremente concebido. Cf. P. KOSLOWSKI, *Principes d'économie éthique*, Paris, Cerf, 1998, 70-71.

Habría que analizar en profundidad qué falló en ese *homo oeconomicus* que vio la luz en la teoría económica acompañado de tantas promesas. ¿Por cual razón dejado a su libertad no promovió el mayor bien posible para sí y para los otros? ¿Habrá sido el contexto y las circunstancias en que operó? ¿Traía consigo incorregibles fallas estructurales que lo condenaban *ab initio* al fracaso? Ciertamente este modelo teórico no tuvo en cuenta las pasiones humanas. La mano visible de sus intereses terminó diluyendo la mano invisible de sus promesas. Por tanto, es imposible tornar a lo que en realidad nunca fue. El estado de inocencia que lo cubrió desde los orígenes en la teoría económica fue sólo apariencia: nunca buscaría el interés de los otros y el interés común animándose a ir más allá de la necesidad de su propia subsistencia. La falla de este modelo epistemológico y antropológico se remonta al origen de la ciencia económica.⁴⁷

Si las críticas no lograron derribar a este gigante con pies de barro, esto podría significar que el *homo oeconomicus* excede el plano del discurso científico para poner en juego otras cuestiones. En mi opinión, se trataría de la pregunta por el sentido del hombre y de su vida a través de la articulación “ser-tener”. Respecto de la cuna que lo vio nacer, sostiene Hugo Mujica:

“La Modernidad, nuestra época, nace cuando el hombre centra su reflexión sobre su propia subjetividad, cuando su reflexión se vuelve su propio reflejo. Subjetividad identificada cada vez más con un yo consciente de sí mismo, un yo frente y enfrentado a todo lo que no sea él. Podríamos inscribir en la partida de nacimiento del hombre moderno, del Sujeto, la definición que Descartes, el padre de la nueva criatura, dio de sí mismo: «pienso, por lo tanto soy». Convicción, certeza o conocimiento de sí, al que llega después de haber dudado de todo, luego de haber hecho de esa duda la relación con todo lo que no es él. Luego de haberse quedado con una única seguridad: él mismo. O, al menos, una parte de sí que en adelante será todo su ser: su yo pensante. En el fondo del hombre, en su última realidad, se encontrará ese mismo hombre pensándose a sí. El hombre, cada hombre y mujer, se dirá a sí mismo quién es: monólogo, reflejo y reflexión... En verdad, creemos, ese fondo de sí, eso último con que se encontró, fue tan sólo lo último de sí, fueron los límites de la razón, no lo límites de su ser, no su ser más que lo

que es, su ser más allá de sí. Pero no fue esto lo que creyó, creyó sólo en lo que llegó a razonar. El hombre comenzaba a creer sólo en él... Monólogo, espejo y especulación, reflejo y reflexión... Narciso: la soledad había nacido, era el nuevo fundamento de la humanidad. Siempre el hombre se había sentido solo, pero siempre la soledad había sido un lugar de paso, un desierto purificador, para seguir adelante, para encontrarse con lo que comenzaba más allá de él: su semejante, el mundo o su Dios. Ahora, por vez primera el hombre no iría más allá de sí, ya no sería hijo de nadie, y, sin padre, difícilmente se sentiría hermano de nada y de nadie”.⁴⁸

4.2. Un intento de interpretación

Como dije, no pocos se preguntan por qué el *homo oeconomicus* intenta tanto poder a pesar de las críticas a la que es sometido. ¿Por qué se defiende una matriz tan estrecha para explicar la decisión? ¿Tendrá que ver con lo que representa para el imaginario de las personas? ¿Qué sucedería si ampliamos esa matriz? ¿Por qué una parcialidad deviene totalidad? ¿Qué es lo que está en juego? Si bien son preguntas que no tienen respuesta fácil, intentaré dar alguna ayudado por la reflexión de otros autores y por mi propia experiencia personal. Dado que la existencia del “hombre económico” no se justifica sólo desde una teoría científica, recurriré a explicaciones complementarias. Si algunos economistas no quieren discutir sus presupuestos ni sus conclusiones, esto podría ser un indicio de que lo que está en juego es algo más que una simple discusión científica. No se trataría únicamente de la certeza empírica de un conjunto de hechos, sino –sobre todo– del marco que los interpreta y les da sentido.

4.2.1. La génesis en el Génesis: el Adán desnudo, simbiótico y babélico

El “hombre económico” no es una figura exclusiva de la economía: donde la maximización del propio beneficio –del tipo que éste sea– se procure al margen de cualquier otra consideración, emerge este sujeto. Su racionalidad fragmentaria desemboca en un autocentramiento prescindente de cualquier vínculo que no esté en función de sus intereses y pro-

47. No entro en este tema que es muy extenso y excede mi propósito. Carlos Hoevel ve serias dificultades de orden epistemológico y metodológico en el empirismo racionalista de Adam Smith. La razón fundamental se encuentra en el vaciamiento de sentido del concepto de naturaleza. Por tanto, la simpatía y la benevolencia de Teoría de los sentimientos morales terminan siendo sólo paliativos respecto de los presupuestos de Riqueza de las Naciones. Cf. C. HOEVEL, “Adam Smith y el marco ético de la economía”, *Valores* 42 (1998) 40-46.

48. H. MUJICA, “La nueva era del viejo yo”, en AAVV, *La ética del compromiso. Los principios en tiempos de desverguenza*, Buenos Aires, GEA-Fundación OSDE, 2002, 118-119.

yectos. Autista consumado, reduce la realidad al rango de objeto-cosa destinado a su excluyente satisfacción personal.⁴⁹

El resultado es una reducción patológica de todo a sí mismo: no hay trascendencia hacia el otro o lo otro “en cuanto otros”. Ignorante de la alteridad, sólo puede ver su propia imagen espejada en la idealización omnipotente de su yo. Todo lo que haga, aún los actos más altruistas, estarán comandados por esta lógica. Por tanto, experimenta una seria dificultad para gestar vínculos que le permitan articularse con lo que está fuera de sus deseos frecuentemente anclados en una etapa infantil.⁵⁰

¿Qué cuestiones trae esta figura? Sin pretensión de exhaustividad destaco tres: la identidad (yo), la alteridad (el otro) y la cultura (vinculación simbólica a través del lenguaje). Estas hacen a las identidades y su coherente articulación en función de un proyecto humano. Cada una –a su modo– pone de relieve a su modo la problemática de los vínculos. El desnudo como ocultamiento de sí nos remite a la pregunta (retórica) de Dios: “Adán, ¿dónde estás?”; la borradura del otro nos remite a la pregunta de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?”; el intento de Babel nos remite a la unificación desacralizante del mono-lenguaje.

El Adán desnudo: la degradación de la propia identidad (Gn 3, 1-24). La trasgresión adamítica de la prohibición constituye el perenne intento

49. Para todo este apartado y parte del siguiente, cf. A. C. LLORENTE, “El homo oeconomicus reducción del misterio de la envidia”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: ensayo de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 211-222.

50. “[...] si la sociedad no presenta como absoluto un sentido del otro que trascienda al individuo, no se ve muy bien en nombre de qué debería el narcisismo autolimitarse para darle cabida. Conviene recordar aquí que el Ideal del Yo es un efecto, entre otros, de uno de los primeros reajustes de la sexualidad infantil, que se produce cuando, gracias a la prohibición del incesto, el niño se da cuenta de que él no puede ser el centro de interés exclusivo de sus padres, y que debe transformar y diferir para el futuro sus deseos iniciales, en el seno de elaboraciones superiores. [...] de este modo relativiza su narcisismo y se vuelve hacia los demás y hacia las diversas realidades de la vida. [...] sin este reajuste de la sexualidad omnipotente del niño, el Ideal tendrá serias dificultades para emerger, y el Yo se tendrá a sí mismo como el ideal de todo. [...] Es comprensible que el niño sea narcisista y que, para despertar a la vida, se considere a sí mismo como único objeto de interés y trate de retener la atención de los adultos, a fin de recibir de ellos el afecto, la seguridad, la nutrición y todos los elementos culturales que vayan a favorecer su bienestar y su crecimiento; pero perpetuarse en un narcisismo exclusivo significa condenarse a no existir en el reconocimiento del otro. Freud ha mostrado perfectamente [...] que el amor necesita restringir su narcisismo para dar al otro cabida dentro de sí; restricción que es vivida a menudo como una amputación, sobre todo por parte de personalidades que no han logrado transformar su complejo de castración. El otro es aprehendido a través del temor a verse desestabilizado en la propia identidad o reducido a una relativa impotencia por el hecho mismo de su presencia. [...] se sabe, por ejemplo, que ni el niño ni el adolescente púber aman en el sentido objetal, sino que lo hacen de un modo autoafianzador, más para reducir al otro que para buscar un entendimiento con él”. T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Santander, Sal Terrae, 1994, 84-86.

del hombre de apropiarse de sus orígenes: “serán como dioses” (cf. Gn 3, 5.22). La cuestión del origen inapropiable lo remite insoslayablemente a la de su deuda. Decir lo indecible, apropiarse de lo inapropiable, cancelar lo incancelable: he aquí la cuestión. La soberbia (*super viam*) es ir por un camino que no es el propio, negando su propia verdad. En este sentido, Adán oculta a Adán su verdadero rostro. Adán pretende lo que no puede: agotar, ser la razón de su propio misterio, apropiarse de lo inapropiable: su origen. De esa manera, develarlo, desnudarlo. Deseando lo que no posee y no podrá jamás poseer –excepto que le sea donado– la falta de Adán inaugura el misterio de la envidia.⁵¹

Apropiarse del origen, eliminarlo, es apurar los acontecimientos, adelantar el tiempo. Para el derecho romano el hijo debía esperar la muerte del padre para acceder a la autonomía jurídica. La filiación legal imponía el hijo depender del derecho del padre hasta el último límite del tiempo en que se operaba la transmisión (la muerte del padre). El hijo seguía siendo hijo hasta que el padre le transmitía, con su último aliento, sus atributos: ni antes ni después de la hora señalada por el destino. Para tomar el lugar del padre había que respetar el tiempo de la filiación. Constantino definirá el parricidio como el acto por el cual se “precipitan los destinos” (*fata properare*). El parricidio es una autoinvestidura que se apropia del tiempo del padre.⁵²

La falta adamítica es –entre otras cosas– trasgresión del tiempo de la espera. Adán quiere apropiarse de su pasado. En este sentido, se apropia del tiempo transcurrido. Contrariamente a la pulsión que quiere ir derecho a la meta aboliendo el tiempo, la ley supone la inscripción en una temporalidad y en unas mediaciones que fundan lo humano.⁵³ Cuando, saliendo de su verdad (humildad), hace suya la margen exterior de sus propios márgenes, Adán se desborda, trasgrede (excede) los límites de la

51. Según el diccionario de la Real Academia, “envidia” –en una de sus acepciones– significa “desear algo que no se posee”. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, I, Madrid, 1992²¹.

52. Cf. F. GEBEROVICH, “La filiación en tiempos de éxtasis: malestar en la filiación”, en AAVV, *Deseo de ley*, I, Buenos Aires, Biblos, 2003, 26-27.

53. La entrada en la filiación es también entrada en la temporalidad. Lo que nos hace humanos es haber salido de un tiempo primordial, inapropiable: el tiempo de los orígenes. Esto nos remite a un acto que cuya última –o primerísima virtualidad– no nos pertenece. Hacerlo nuestro, en tanto recibido, constituirnos en hijos, supone acoger e inscribirse en una estructuración, unas mediaciones y unos tiempos. Cf. F. GEBEROVICH, “La filiación en tiempos de éxtasis”, 19-20.

ley. Aparece la mentira como ocultamiento (velo) de lo que es, poniendo al desnudo lo que él no es.⁵⁴

Adán se encuentra desnudo. Esto es, la representación objetivada (cosificada) de su cuerpo se substituye a la evocación: él es más que cuerpo, es presencia. Es la trágica reducción del deseo al funcionamiento pulsional de sus órganos, del valor al precio, del misterio a la experiencia fáctica, de la alteridad al rol, de la Palabra al discurso científico. Al cubrir la desnudez humana, el pudor revela la verdad de una alteridad originaria e irreductible: el pudor es a la presencia lo que el lenguaje al sentido. Asimismo, es custodio de esa alteridad: invita discretamente a entrar en un proceso de simbolización, a inscribir lo parcial (el gozo, el placer, etc.) en el deseo del reencuentro con la alteridad del otro, con su misterio más hondo.⁵⁵

El pudor es resistencia al develamiento del cuerpo que sería desvío del deseo. Empero, más profundamente todavía, es resistencia a develar lo que habla en el cuerpo: es la marca de un conflicto entre la verdad y la imagen que vemos. Mostrar la desnudez del cuerpo como la totalidad de la persona es una flagrante mentira. La carne desprovista de la presencia provoca la vergüenza: el cuerpo desnudo de Adán es metáfora visible de su mentira. Un mundo sin pudor es un mundo sin fe ni ley, sin Dios ni maestro, librado a una multiplicidad cuyo desorden manifiesta la pérdida de la unidad y el sentido originarios. En este mundo el hombre regresa a la violencia instintiva del animal (¿no decimos que el mercado es la ley de la selva?) o a la violencia anónima de la máquina identificándose con su automatismo pulsional. Una carne sin rostro, sin genealogía, sin palabra, abandonada a la desesperante ceguera del destino.⁵⁶

54. La época actual nos presenta un Adán vertiginoso para quien “todo es posible”; un Adán sumido en una velocidad que no le permite esperar el mañana porque “todo era para ayer”; un Adán atrapado en la aberración del tiempo metamorfoseado en dinero: “el tiempo es oro”. Para los Padres y la teología de la Edad media el tiempo –opuesto a la eternidad– define la vida mortal y más precisamente la vida, el primero de los dones. Nadie podía apropiárselo sin arruinar el orden de las cosas querido por Dios ni decidir su movimiento y su término. Capturar el tiempo y hacerlo trabajar para obtener ganancias significaba pervertir lo que había sido donado gratuitamente a todos. El pensamiento del don experimenta su peor retroceso con el Calvinismo. Se libera el campo para extender el intercambio contractual y el tiempo totalmente instrumentalizado de las inversiones. Aparece la fórmula que altera las concepciones de Aristóteles y de la teología tradicional: “el tiempo es oro”. Lo que era sólo objeto de don abandona el dominio de lo invendible. Cf. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 132-134.

55. Cf. D. VASSE, “Un monde sans pudeur?”, *Études* 3962 (2002) 199-202.

56. Cf. D. VASSE, “Un monde”, 204-205.

La figura del mercader que nos presenta la literatura encarna de alguna manera la trasgresión, omnipotencia y desvinculación del Adán desnudo. Ubicado en la intersección de las transacciones e intercambios, cumplía la función de puente entre personas distantes y desconocidas. Entre sus poderes se contaba la posibilidad de equiparar personas, tiempos y espacios distintos; la capacidad ilimitada de traducir reflejada en el poner precio a lo invaluable encerrándolo en el dominio de las transacciones; la facultad de hacer aparecer al otro (productor, comprador) de la transacción a través suyo.

Unía y separaba. Por una parte, al asemejarse al dinero que circulaba por sus manos, funcionaba como intermediario y sustituto uniendo espacios, personas, tiempos e intereses diferentes. Su intermediación –mediante el acopio y venta de mercaderías– constituía una función de representación y de equiparación. Por otra, al vender lo que no había producido y comprar lo que no consumiría, se ubicaba fuera de la *oikonomia* como un “advenedizo”, extranjero y marginal respecto del orden de la ciudad. Poderoso errante, sin ligadura, irrumpía en el orden tradicional y era capaz de engendrar un lazo distinto del vínculo político. Aunque este lazo era privado, estaba más allá del ámbito de la familia. En la medida que encarnaba un deseo no limitado a los fines de la familia y de la ciudad, se convertía en figura de la desproporción que alteraba el orden natural.

Figura cuasi-divina, manejaba el tiempo, algo privativo de los dioses: compraba y vendía en un instante lo que costaba años de trabajo. Podía hacer aparecer y desaparecer en un abrir y cerrar de ojos el fruto de un gran esfuerzo. La reventa (especulativa) lo ponía en el mismo lugar que el préstamo a interés (usura). Para los antiguos el interés era inconcebible, ya que lo único que había transcurrido entre el préstamo y su devolución era el tiempo. Pedir una suma mayor equivalía a apropiarse de ese tiempo transcurrido para venderlo, atribuyéndose algo que sólo correspondía a los dioses. Encarnación de la mala crematística, su imagen se asociaba a su propiedad más valuada: el dinero.

La mala crematística era para Aristóteles una producción (*poiesis*) que no se integraba en ninguna acción (*praxis*) y suscitaba un ilimitado impensable. Hay que tener en cuenta que para el estagirita el mundo es una totalidad cerrada y la realidad un dispositivo rigurosamente homeostático. En la mala crematística, la moneda no era la medida de una necesidad dentro de un orden de fines, sino la medida del deseo de sí misma:

lo que era medio se convertía en fin. Su medida era el deseo ilimitado de gozar y de vivir. El deseo desarraigado de los grandes fines de la vida se puede convertir en una espiral centrífuga y devoradora que arrasa todo a su paso. Si los límites no son otros que el deseo mismo, se rompe la reciprocidad. El sujeto se auto-extasía en una complacencia narcisista. Desvinculado de los otros, del otro cósmico y del Otro trascendente, se convierte en razón última de todo.⁵⁷

El Adán simbiótico: el avasallamiento del otro (Gn 4,1-16). Las disputas (envidias, celos) entre hermanos por la cuestión de la primogenitura o de la elección divina (la preferencia puede recaer en el segundo: Abel y Jacob) nos servirá como clave de lectura para ensayar otra aproximación al *homo oeconomicus*. La elección (predilección) despierta lo peor entre los que se sienten excluidos de la misma. Si pensamos en el primogénito, éste concentraba los bienes (subsistencia) y la memoria (existencia) paterna: los restantes hijos quedaban a merced suya. La afirmación de uno (perdurabilidad del padre en la tierra de los vivientes) significa la exclusión de los otros (hijos restantes). Los frutos de esta lógica, en la que no hay lugar para todos, son división, exclusión y envidia.⁵⁸

Frédéric Boyer analiza el episodio de Caín y Abel desde la cuestión de la genealogía. La muerte de Abel altera el orden genealógico tocando un punto que hace a lo esencial, al vínculo entre los hombres. Caín ha matado a un hermano y a un hijo: filiación y fraternidad son las figuras que hacen posible toda comunidad. Como en las películas policiales, la víctima es la que detenta los móviles del crimen: la investigación se arma sobre su memoria. La pregunta reveladora no es “por qué” Caín mató a Abel (cuestión que los comentaristas no pudieron aclarar), sino “qué ha hecho” Caín al matar a Abel.

La rivalidad fraterna apunta al otro hijo ocultando en la violencia y los celos su dignidad de hijo. La muerte de Caín está destinada al padre: la paternidad es el verdadero móvil del crimen (fratricidio ò filicidio ò parricidio). Lo que es común a los hermanos, aquello en lo cual son estable-

57. Cf. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 84-134.

58. En el relato de Caín y Abel, la existencia de los hermanos pone la cuestión de sus desigualdades y constata la aparición de la envidia: entre ellos hay diversidad y comparación en muchas cosas. La percepción de ser privado de lo que el otro tiene es a veces insostenible. En Gn 4,4-5 la envidia de Caín es motivada por la preferencia de Dios por Abel. En otros relatos del Génesis (que tienen valor de relatos de los orígenes) la predilección parental suscita los celos (Esaú-Jacob; José-hermanos). Cf. P. BOVATI, *Justicia e injusticia en el AT* (versión mimeografiada), Roma, 1994, 19.

cidos en una relación de unión y de desdoblamiento, es lo que los singulariza y, por tanto, los divide y los opone. Lo que tienen de idéntico es su incompatibilidad. El hermano es para su hermano la imagen del hijo que es y, al mismo tiempo, que no es: no es el único y solo hijo. La fraternidad en este relato será el deseo de ser “uno”, en el sentido del “único” no referenciado. El asesinato es, antes que nada, un rechazo que se vuelve sobre la propia elección. Cada hermano estaba en cierto modo llamado y los lugares no eran intercambiables: la elección tenía sentido para ambos, no para uno solo.

La fraternidad está en las bases de la tradición monoteísta, la cual –en cierto modo– es la que pone el deseo del Uno. Si la muerte original es fratricidio, indica que toda violencia de un hombre contra otro hombre toca el principio mismo de la filiación. Probablemente la redacción de este texto tuvo como fin revelar a los hijos que también son hermanos. El relato me dice “tú no eres el único hijo”. El valor de la elección radica en reconocer en el hermano que no me basto solo, que soy también allí donde él se encuentra y no se encuentra más: lo que has hecho con tu hermano, lo has hecho contigo. Caín no soporta lo que será objeto de la revelación del Primogénito en el NT: se puede ser “hijo único” sin ser el “único hijo”.

El fratricidio es la figura extrema y distorsionada del deseo de ser único. La fraternidad supone asumir la diferencia en el corazón de la genealogía. Los hermanos están llamados a reconocerse como otros para fundar –en el desequilibrio– un futuro común. Se trata de una diferencia que no se iguala jamás. Mi existencia implica la del otro, la del no-yo. La palabra “hermano” abriga al mismo tiempo la rivalidad y el lazo. Es una presencia en el interior del pensamiento del Uno y de su melancolía. Detrás de la muerte del hermano se perfila igualmente la cuestión del incesto, de la confusión de lo mismo. Matar al hermano es, en cierto modo, rechazar el no ser como él, rechazar la diferencia. Caín mata por no haber podido soportar la diferencia entre hermanos. Se pone en juego la cuestión del otro como distinto y la fantasía omnipotente del yo.⁵⁹

El Adán babélico: la clausura del sentido (Gn 11, 1-9). Santiago Kovadloff presenta el episodio de Babel como la pretensión de instaurar una lengua monocorde y acallante de la alteridad. La lengua del país de Senaar

59. Cf. F. BOYER, “«Depuis le sang d’Abel...». Fraternité, violence et transcendance”, en P. BOVATI - R. MEYNET, *Ouvrir les Ecritures*, Paris, Cerf, 1995, 53-64.

reclama un único sentido colectivo, literal, privado de su densidad simbólico-interpretativa, monopólico y condenatorio de toda alteridad. El proyecto de la única lengua representa el deseo de callar la resonancia de lo distinto en la palabra. Deseo de tomar lo inaferrable, de silenciar la Voz que resuena en la articulación de la lengua. Ilusión de agotar el sentido de lo real en la identidad absoluta de significante y significado. El relato de Babel representa el efímero triunfo de lo indiferenciado.

Esto indiferenciado es lo que la Escritura llama “caos”, un “cosmos” aún no discernido. El auténtico discernimiento del mundo consiste en apreciarlo a la luz del enigma del origen que palpita en él. En este sentido, el lenguaje como sentido alberga aquello que lo excede. Es lo opuesto a la literalidad que identifica de manera absoluta *verbum* y *res* expulsando toda analogía. La tentación de lo literal cree que todo es descifrable y por ende reductible. Amante de la homología se resiste a su destino metafórico. Seducida por la equivalencia abriga la intención totalitaria de diluir la singularidad en el todo (“uno”) y, luego, confundir el todo con el “único”. De allí que no resulte extraño que la reedición de Senaar se encuentre allí donde un lenguaje pretenda agotar el sentido de lo real. La antigua tentación se metamorfosea: reaparece como idolatría del segmento con pretensión universal.

El Adán que propone el proyecto babilónico busca lo homogéneo, muestra una voluntad concentracionaria e intenta pulverizar la última disonancia: Yahveh. Se resiste a creer que su desvelo por la totalización, su sed del “Uno”, no acaba nunca. Intenta alcanzar al “Único” borrando la singularidad de Dios, su no ser imagen de nadie, su última irreductibilidad y, por ende, su definitiva e inalcanzable alteridad. Sin embargo, la caída de la torre frustra el intento: produce la conversión del doble idéntico en alguien traumáticamente diferenciado. El carácter traumático se muestra allí donde la irreductibilidad del otro se convierte en el eco de su propia inconclusión. El hombre babilónico es global, uniforme, sin atributos, acorazado en el monolingüismo y unidimensional en el sentido. Hoy no intenta como antaño menoscabar la singularidad de Dios, sino la de los otros. Del rechazo de la dependencia pasó al rechazo de la interdependencia.⁶⁰

60. Cf. S. KOVADLOFF, “La torre inconclusa”, en AAVV, *Habitar la tierra*, Buenos Aires, GEA, 2002, 21-38.

4.2.2. El móvil de los móviles: el deseo de vivir

La economía no es únicamente una compleja estructura ligada al cálculo. En tanto racionaliza los medios de subsistencia/existencia, revela el fondo de lo humano. Se trata del hombre y sus desafíos racionalizados en un discurso que articula recursos escasos (limitados o finitos) y necesidades ilimitadas (in-finitas) en función de la supervivencia. Interesante articulación de “eso que no tiene límite”, de la fuerza insaciable y sin rostro del Deseo de vivir, con el límite representado por los otros, la realidad finita de las cosas, yo mismo. Se trata del arte de vivir, de dar un rostro, aunque provisional, a esa fuerza viviente y deseante en nosotros: la construcción de la propia imagen (identidad).⁶¹

Reubicar el discurso económico significa bajar sus pretensiones salvíficas y hacer justicia al sentido del hombre. La economía no puede asegurar lo que sólo puede recibirse como don. Cuando por la vía de asegurar niveles de subsistencia se cree asegurar la totalidad de la existencia, se pulveriza el misterio lo humano. Este querer aferrar lo inaferrable culmina en la degradación instrumental de la existencia. El *homo oeconomicus* representa la caricatura de este intento a través de la degradación de su misterio, la borrada del otro y la instauración de un pensamiento erigido como único sentido para vivir.⁶²

El *homo oeconomicus* es la caricatura de esa fuerza de vivir en tanto encarna la desconfianza y el temor de que la vida no le sea dada, sino quitada. Esto explica su carácter desvinculado y autosuficiente. Teme

61. El Deseo puede ser descripto como impulso que mueve secretamente hacia la consecución de la vida y apunta a un más allá de los objetos y de las representaciones. Nostalgia de “algo más” que no se apaga en la satisfacción de la pulsión. Algo análogo aparece en Lacan: lo “real imposible” especifica el deseo del hombre. Lo “real” se revela permaneciendo siempre “barrado”. Sólo puede ser pensado en la medida que es indicado por un objeto sensible, imaginario, o por una representación nunca equivalente a la Presencia originaria. Cf. D. VASSE, *La Vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckensturm*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 41. Añadirá que el deseo no se puede identificar con la tendencia, la pulsión o el goce. Uno de sus componentes es la esperanza. El deseo mira a lo real que no conozco: sólo lo puedo esperar como algo que me es dado y que me constituye como sujeto. Aunque parece tener su origen en el sujeto, apunta a lo que es imposible imaginar: la Vida. ¿Qué es eso que empuja al sujeto desde dentro como viniendo “de afuera”? En una perspectiva teológica se puede decir que el origen del deseo es el Espíritu en nosotros. Cf. *ibid.*, 47-48.

62. Cuando uno de los miedos fundamentales del hombre es el advenimiento del otro como aquél en quien y por quien soy; cuando el dinero simboliza un deseo sin prohibición, ilimitado, sin alteridad, entonces se entiende por qué su posesión entranña para tantos el olvido de los otros. Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné. La structure temporelle de l'action collective*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 79-98.

atravesar ese espacio que lo pone en dependencia de otro; teme su carácter precario y necesitante. Por eso, será seducido por cualquier saber o instrumento (dinero) que ilusoriamente le asegure el control de la existencia. Como igualmente ésta se le escapa, vive en la ansiedad y la angustia que busca calmar consumiendo. Si se deja arrastrar por el temor de vivir, su forma puede ser simbiótica, fusional, devoradora, violenta y excluyente.⁶³

El *homo oeconomicus* encarna “un” intento de resolución del deseo de vivir. A esta manera, ciertamente degradante, hay que oponer otra, la del *homo frater*, cuyo modelo por antonomasia es Cristo. En Él se verifica una lógica generadora de vínculos en la cual la preferencia divina no es una prerrogativa excluyente ni privatizadora de los beneficios. La predilección del “Hijo único” no da lugar a la envidia. En Cristo, la primogenitura concentra los beneficios para distribuirlos entre todos. Es una lógica de servicio incluyente. El “Primogénito” es el lugar donde cada uno tiene la garantía de ser amado y preferido como único. Empero, no hay generación de vínculos sin el riesgo de confiar. La fe invita a creer que existe una dimensión donde la alteridad no es una amenaza para la propia identidad, sino su auténtica posibilidad; un espacio donde el “tú” de la relación no empobrece sino, al contrario, posibilita la emergencia del “yo”.

5. ¿Gratuidad versus utilidad?

Tanto el hombre como su accionar pueden ser entendidos de una manera más “integrada”. Las dimensiones gratuita y utilitaria no son opuestos condenados a no encontrarse nunca, aunque algunos intenten confinarlas disociándolas en espacios separados e independientes entre sí. Cualquier intento por captar una realidad compleja primero separa sus diversos aspectos. No obstante, una cosa es separar para volver a unir y otra, bien distinta, sólo separar. La primera opción distingue para poder comprender mejor en qué medida se articulan lo particular y lo universal, las partes y el todo: la preocupación se centra en la comprensión del fenómeno como integralidad. La segunda opción distingue las partes que

63. Cf. R. PETRELLA, “L'économie actuelle: une logique de guerre et d'exclusions sociales”, *Lumen Vitae* 47 (1992) 25-37.

permanecen como totalidades independientes entre sí, agotando cada parte una porción de sentido sin integrarse en una lógica o proyecto más amplios.⁶⁴

Sin embargo, el problema se agrava aún más cuando la parte no des cansa en su parcialidad, sino que pretende erigirse como totalidad abarcadora que da sentido y explica las restantes partes. Un ejemplo de esto lo tenemos en la misma ciencia económica. Existen en ella intentos de expansión a otros ámbitos de la vida. La lógica ligada a las cuestiones de subsistencia no se limitó al mercado, sino que intentó permear –al menos en el pensamiento de algunos teóricos– los restantes escenarios.⁶⁵

La división de funciones en nuestras sociedades occidentales no es casual: responde a la evolución, tamaño, complejidad y concentración que las caracteriza. Aunque rescatemos algunos aspectos, no es posible concebir las relaciones tal como lo hacían las sociedades tradicionales. En este sentido, la impersonalidad del mercado es en cierto modo necesaria y sana: permite mantener fuera del circuito de las transacciones dimensiones de la persona que es necesario proteger.⁶⁶

¿Cómo integrar evitando insanas disociaciones y respetando al mismo tiempo la especificidad propia de las partes que se integran? Dado que

64. Marshall Sahlins intenta leer la existencia humana a partir del carácter simbólico que caracteriza a las distintas culturas. En su opinión, hay que disolver la distinción tradicional que polariza la comprensión entre un orden económico (razón práctica) propio de la sociedad burguesa occidental y un orden simbólico (razón cultural) propio de las sociedades tradicionales o primitivas. “Un punto evidente –tanto para la sociedad burguesa como para la llamada primitiva– es el de que no resulta útil separar los aspectos materiales de los sociales, como si los primeros pudieran ser remitidos a la satisfacción de las necesidades mediante la explotación de la naturaleza, y los segundos a problemas de las relaciones entre los hombres. Consumada esa fatídica diferenciación de los componentes culturales –disociado el orden cultural en subsistemas que persiguen distintos fines–, nos vemos forzados a soportar para siempre las consecuencias intelectuales de esa operación. Es decir, cada «subsistema» es sometido inicialmente a un tipo distinto de análisis, en función de las propiedades materiales y sociales respectivamente, y a continuación es remitido a una teleo-lógica distinta: la articulación de la naturaleza al servicio de un interés práctico por un lado, y el mantenimiento de un orden entre las personas y grupos por el otro”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1997, 203.

65. Cf. C. HOEVEL, “El habitar y el mercado”, en AAVV, *Habitar la tierra*, 212-214.

66. El mercado es un emergente de las nuevas configuraciones de identidad. Permitió el acceso a un cierto grado de reconocimiento social (status) a quienes estaba vedado en las sociedades griega y medieval. Se pasa de un tipo de pertenencia jerárquico y vertical de configuración de identidad a un tipo horizontal, basado en las interrelaciones económicas. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 60-61. No obstante, hay que señalar que la impersonalidad no sólo comportó algunos beneficios, sino también daños. A menudo, la necesaria distancia llevó a un ocultamiento perverso detrás del rol usado como fachada para obrar inmoralmemente.

el *homo oeconomicus* se presenta en las antípodas del *homo donator*, cabe preguntarse si no existe un modo de articular ambas figuras complementando racionalidad económica con otras racionalidades. Esta ardua y difícil tarea requiere redimensionar la imagen del hombre para, desde ella, repensar la acción económica.⁶⁷

El hombre es siempre un “decir”, sea que calle sea que hable, sea que cometa sea que omita. Desde el momento en que viene a la existencia es palabra que intenta articularse en lenguaje con sentido (*logos*). Se trata de traducir su hablar para que sea inteligible y pueda convertirse en un decir. El no actúa sólo para satisfacer necesidades básicas, sino también para vivir su existencia con sentido. Esta ulterior necesidad anima y colorea todo lo que hace, más allá de su grado de conciencia al respecto. No le basta al hombre subsistir (dimensión biológico-material): necesita existir (dimensión cultural-espiritual).⁶⁸

La existencia es la subsistencia finalizada en un sentido. No entender así la actuación humana significa reducirla a una suerte de empirismo pulsional. Por consiguiente, resulta necesario pensar las relaciones económicas de una manera más integrada, es decir más allá de su inmediata fac-

67. “El utilitarismo, empero, es la forma en que se vive la economía occidental, y por cierto toda la sociedad occidental: la forma en que el sujeto vivencia estar participando de ella y en la cual piensa el economista. Bajo cualquier punto de vista, el proceso parece ser de maximización material: la famosa asignación de medios escasos a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible, o, como lo dijo Veblen, obtener algo por nada a costa de quien corresponda. [...] Las principales relaciones de clase y política, así como las concepciones que los hombres tienen de la naturaleza y de sí mismos, son generadas por esta búsqueda racional de la felicidad material”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 167.

68. “En efecto, las condiciones materiales, si bien siempre indispensables, son potencialmente «objetivas» y «necesarias» de muchas maneras distintas, de acuerdo con la selección cultural por la cual se convierten en «fuerzas» efectivas. En un sentido, desde luego, la naturaleza tiene siempre la supremacía. Ninguna sociedad puede vivir de milagros, ni pensar que existe engañándose a sí misma. Nadie puede abstenerse de proveer a la continuidad biológica de la población por el hecho de determinarla culturalmente: nadie puede dejar de proveerse de refugio mediante la construcción de casas, o de alimento mediante la distinción entre lo comestible y lo incomible. Sin embargo, los hombres no se limitan a «sobrevivir». Sobreviven en una forma definida. Se reproducen a sí mismos como determinados tipos de hombres y mujeres, clases y grupos sociales, no como organismos biológicos o acumulaciones de organismos («poblaciones»). Es cierto que al producir así una existencia cultural la sociedad debe permanecer dentro de los límites de la necesidad físico-natural. [...] Dentro de estos límites, todo grupo tiene la posibilidad de una amplia gama de intenciones económicas «racionales», por no mencionar las opciones de estrategia de producción que pueden concebirse a partir de las técnicas existentes, el ejemplo de otras sociedades o la negación de ambas cosas. [...] Ni siquiera el capitalismo, a pesar de estar ostensiblemente organizado por y para la ventaja pragmática, puede escapar de esta constitución cultural de una praxis aparentemente objetiva. En efecto, tal como también lo enseñó Marx, toda producción, aun cuando sea gobernada por la forma de mercancía, por el valor de cambio, sigue siendo producción de valores de uso”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 168.

tividad. Para escapar de la trampa de lo fáctico inmediato es necesario captar su naturaleza simbólica. Toda obra humana es una producción de sentido en la que en última instancia se juega el mismo hombre. Este es el horizonte último que permite integrar las restantes problemáticas de la vida, especialmente las ligadas a la eficacia. Por tanto, la economía como asignación eficaz de recursos forma parte de esta producción de sentido. En esta última parte del trabajo abordaré dos temas íntimamente ligados: el hombre como animal simbólico y la acción económica como producción de sentido.⁶⁹

5.1. *El hombre como animal simbólico*

No es nuevo que la antropología estudie al hombre como un ser atravesado por la cuestión del sentido. Ser de la palabra, excede la mera articulación de sonidos para convertir los fonemas en lenguaje, es decir articulación de sentido, *logos*. Vive su existencia material y espiritual como constante búsqueda de luz, de desentrañamiento del misterio de un mundo del cual forma parte indisoluble. Percibe el mundo como *cosmos*, algo “más” que simple materia bruta. El lenguaje es uno de los aspectos fundamentales del carácter esencialmente simbólico del hombre. A través de su construcción simbólica el hombre el hombre aumenta su percepción, advierte en la realidad una nueva dimensión. El ser humano no puede acercarse a la realidad sino mediante los símbolos. Por eso, Ernst Cassirer llega a decir que se caracteriza más por ser “animal simbólico” que por su racionalidad.⁷⁰

El carácter simbólico es un rasgo distintivo y exclusivo del hombre. Preguntándose sobre el carácter simbólico de los animales, Joseph Donceel sostiene que para captar un símbolo el animal debe ser capaz de captar un significado. Cita a Max Scheler para quien el animal no tiene “objeto”. La objetivación es la categoría más formal del aspecto lógico del espíritu. Dado que el animal está demasiado sumergido en aquello que res-

69. Entiendo por simbolización la operación que sitúa un objeto, cosa o realidad de nuestro mundo en un sistema de referencias que amplía su nivel de significación. La resignificación del objeto provoca el advenimiento de un sentido ulterior en relación con el sistema de referencias (horizonte de sentido). Cuando se va más allá del carácter “dado” o natural de las cosas para entenderlas desde el ámbito de lo humanamente construido (cultura), se está ante una operación de simbolización.

70. Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 47-49 (especialmente 49).

ponde a sus necesidades orgánicas, no capta ni experimenta las actualidades de la vida como objetos.

Sólo el hombre es capaz de trascender la materialidad de las cosas del mundo que lo circunda y ampliar su campo de significación respecto de la mera satisfacción de necesidades primarias. Esa ruptura, abstracción u objetivación de la cosa le permite relacionarse con ella más allá de un mero vínculo de “consumo-subsistencia”. Sólo el hombre es capaz de conocer la cosa como objeto, es decir como no-yo. Sólo él es capaz de conciencia, de auto-reflexión, de percibirse como un “yo” distinto de las cosas que le rodean. Sólo él es capaz de liberar a las cosas de su carácter de “cosa” e inscribirlas en un horizonte más amplio de comprensión. El lenguaje es en sí mismo interpretación y construcción de sentido. Representa la capacidad de comunicación intencionada, de participación en los contenidos mentales e intencionales de los otros.⁷¹

5.2. La economía: una producción de sentido

La obsesión por los hechos abrumadoramente simplificados, al margen de toda otra consideración, que se observa en algunos economistas da cuenta de una operación que –más que una real necesidad de método científico– revela una toma de posición ante la realidad. Esta obsesión se agrava por la voluntad de no querer ahondar en los presupuestos que fundan sus posiciones y por no preguntarse si sus racionalizaciones agotan los hechos que reportan. ¿Cómo entender la negativa a revisar los propios presupuestos y darlos por sentado? ¿Estamos ante una claudicación del sentido? Se trata en fin de cuentas de un tipo de pensamiento fundamentalista que deja de lado toda complejidad que afecta el equilibrio del sistema. Los aspectos de la realidad que no dan razón a la teoría jamás se piensan como un posible error en la misma teoría, sino sencillamente como un defecto o falla de aplicación. La realidad compleja de los hechos se subsume en la idealidad simplificadora de los esquemas.

71. Cf. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1969, 118-124. “[...] Cuando demandamos una marca de cigarrillos, automóviles y zapatillas demandamos el producto genérico y también mucho más. Incluso en el genérico mismo demandamos más que el simple pedido referencial de un elemento apto para una función determinada. La demanda espera y la oferta le brinda, a través de los productos, cosas que sólo existen en el orden simbólico. «Cosas» que no es posible expresar a través de palabras mediante un lenguaje directo [...]. En los negocios son tan importantes los objetos presentes (productos) como los ausentes (significados)”. A. L. WILENSKY, *Marketing estratégico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, 260.

Asimismo, en la vida real de los mercados es común y frecuente observar una especie de empirismo pulsional en los comportamientos: personas que satisfacen sus deseos e impulsos sin preguntarse por el sentido de lo que hacen. Lo peor es que para muchos no hay necesidad de preguntas ulteriores porque sus actos están avalados por un difundido “carácter científico” que –en cierto sentido– otorga racionalidad a toda decisión pulsional al resignificarla como “preferencia”. Tal como nota un estudio de Wolfe y Cowles la elección de los chimpancés guarda mucha semejanza con la racionalidad fines-medios en la cual el hombre –abandonado a su instintividad pulsional– no se pregunta por el sentido de sus decisiones.⁷²

Marshall Sahlins sostiene que tanto las sociedades primitivas como la sociedad burguesa están constituidas simbólicamente. Lo que las distingue entre sí no es su naturaleza simbólica, sino los núcleos de simbolización. En las sociedades primitivas el centro simbólico estaba conformado por las relaciones de parentesco y de religión; en la sociedad burguesa el *locus* determinante de definición cultural de los procesos simbólicos es la economía. Esto significa que el interés práctico por la producción material es ya constitución simbólica. El significado –consciente o no– atribuido a las cosas es lo que subordina la funcionalidad de las mismas a la cultura.

La naturaleza es a la cultura lo que lo constituido es a lo constituyente. Para explicar lo dado, no basta que haya sido dado; tampoco cuando en eso dado se puede descubrir un orden o finalidad propios. Es

72. “Wolfe y Cowles, de la Universidad de Yale, entrenaron a los chimpancés de modo que utilizaran las fichas de poker para obtener comida u otros premios. Los animales aprendieron a poner las fichas en una máquina expendedora de alimentos. Aprendieron no solamente a hacer funcionar la máquina sino también a evaluar las «monedas». Algunas de éstas no tenían valor, y los chimpancés rápidamente aprendieron a dejarlas de lado; otras producían una mayor cantidad de alimento, por lo que tenían un valor mayor, de modo que los animales aprendieron a esforzarse por obtenerlas. Los animales también llegaron a distinguir, entre las fichas diferentes, las que podían producir alimento o bebida u otro objeto agradable para el animal. Las fichas llegaron a adquirir así un cierto valor por sí mismas, ya que los animales se esforzaban por obtenerlas también en aquellas circunstancias en que no podían usarlas inmediatamente y debían acumular un cierto número de ellas (de 10 a 30) antes de poder utilizarlas. ¿Son estas señales verdaderos símbolos? ¿Representan o significan el alimento, o la posibilidad de comprarlo? Aquí también cabe una explicación más simple. Las fichas son meros instrumentos por medio de los cuales el animal puede obtener lo que quiere. El chimpancé que ve una banana fuera de su jaula, trata de tomar un palo para alcanzar la banana. El palo no es un símbolo de la fruta sino un medio para alcanzarla. Del mismo modo, podemos suponer que las fichas son medios o instrumentos con los que se puede lograr el alimento. Habrá que eliminar la explicación simple como posibilidad, antes que podamos hablar de captación de símbolos en el chimpancé”. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, 115-116.

necesario integrar lo dado en un proyecto humano que lo resignifique. El hecho material asume un nuevo modo de existencia como hecho simbolizado. La acción simbólica es como la acción del tejedor que une los puntos de la lana en un tejido: éste es el que articula los puntos. Se ha difundido entre no pocos economistas la ilusión de que las economías están constituidas pragmáticamente, es decir sólo en función de sus registros materiales. Esta “inocente ignorancia” de otros registros tal vez se deba a la proximidad con el fenómeno: en la cultura occidental la economía es el primer y principal ámbito de construcción simbólica. Esto es, la misma economía es el símbolo: ella determina la estructura de nuestras vidas. La expansión que han adquirido las expresiones materiales de la economía nos puede hacer perder de vista que allí hay “algo más” que materia.⁷³

“[...] la producción capitalista es, tanto como cualquier otro sistema económico, una especificación cultural y no meramente una actividad natural-material; en efecto, por ser el medio de un modo total de vida, es necesariamente la producción de significado simbólico. Sin embargo, debido a que al productor se le presenta como una búsqueda de ganancia pecuniaria, y al consumidor como una adquisición de bienes «útiles», el carácter simbólico básico del proceso pasa inadvertido para sus participantes, y generalmente también para los economistas, en la medida que la estructura significativa de la demanda figura como algo exógeno, «dado» en sus análisis. La diferenciación del valor simbólico es mistificada como la apropiación del valor de cambio. Pero no es suficiente desenmascarar este engaño; desde el punto de vista antropológico, lo importante es que en el sistema burgués no hay por cierto diferencia entre los dos, porque la lógica de la producción es una lógica diferencial de los significados culturales. [...] La producción para la ganancia es la producción de una diferencia simbólicamente significativa; en el caso del mercado de consumo, es la producción de una distinción social apropiada por medio de un contraste concreto en el objeto. Este punto se encuentra implícito en la aparente ambigüedad del término «valor», que puede referirse al precio de algo o al significado de algo (como concepto diferencial de una palabra), o en general a aquello que para la gente es «caro», sea moral o monetariamente”.⁷⁴

Un poco más adelante, continúa diciendo el autor:

“En el capitalismo todo conspira para ocultar el ordenamiento simbólico del sistema, en especial esas teorías académicas de la praxis mediante las cuales nos conce-

bimos a nosotros y al resto del mundo. Una teoría de la praxis basada en intereses pragmáticos y condiciones «objetivas» constituye la forma secundaria de una ilusión cultural [...]”.⁷⁵

El carácter simbólico de los intercambios es común a todas las sociedades. El simbolismo en los intercambios quiere decir que lo que está en juego no es la cosa en sí, sino lo que representa. Reducir los bienes económicos a objetos materiales fuerza la naturaleza de los mismos. Los problemas que presenta el mercado no encontrarán una explicación satisfactoria, si no se amplía la mirada. La provisión de la subsistencia material es algo más que generar recursos para la vida del cuerpo: comporta dimensiones como el ser reconocido, el deseo de vivir y el miedo a la muerte, la tensión entre las fuerzas eróticas y las tanáticas, etc. En un mundo globalizado donde la economía ocupa un lugar dominante, el mercado dejó de ser esa realidad tranquilamente definible por sus propias leyes.⁷⁶

Por tanto, es necesario concebir el mercado de manera compleja, como una dimensión y no como una parte. Las partes coexisten unas con otras; las dimensiones, sin perder lo propio, se interpenetran (como el hombre es materia y espíritu enteramente). Sin este principio antropológico básico de “composición” (el hombre es un compuesto y sus actos también) es difícil entender que no existen actos cuya lógica es la sola utilidad y otros cuya lógica es la sola gratuidad. En mi opinión, esto explica por qué ciertas teorías económicas proponen un modelo antropológico y de decisión racional que tiene en cuenta un solo motivo para la acción: la búsqueda del propio beneficio personal.

La acción humana es compleja: utilidad y gratuidad son dimensiones que atraviesan todos los actos, aunque lo hagan de manera e intensidad distintas. El problema es cómo se las entiende, qué lugar se les da y cómo se las articula. Aunque existen actos más gratuitos y otros más utilitarios, todo acto comporta algo de gratuito y algo de utilitario. No podemos confinar los primeros a la familia o a los amigos y los segundos al

75. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 215.

76. Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné*, 91. El mercado representa mucho más que un lugar de transacción de bienes. “El marketing y la economía suponen implícitamente la existencia de un medio o espacio simbólico en el cual se desarrollan las relaciones de las que dan cuenta. «Su tema está lejos de ser sólo un conjunto de transacciones económicas y de desplazamiento de bienes; es, además, y muy centralmente, un campo simbólico o, más precisamente, una serie de ‘lenguajes’ o estructuras simbólicas impregnadas”. G. A. O’DONNELL, “Semiótica, marketing y mercado. Comentario a Alberto R. Levy” en *Crítica a Levy*, Buenos Aires, 1980, 35, citado por A. L. WILENSKY, *Marketing estratégico*, 239.

73. Cf. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 204-209.

74. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 210-211.

mercado. Los actos conjugan distintas dimensiones que usualmente se dan entremezcladas. Estas dan cuenta de la polisemia de la actuación humana.⁷⁷

5.2.1. La importancia de articular

Tal como destacué, así como el pensamiento del “don puro” termina frecuentemente en la vanificación del don (no-don), la excesiva distancia termina esfumándose y deviniendo una no-distancia, así el pensamiento de la sola utilidad puede convertirse en un pensamiento inútil para promover la dignidad integral del hombre (no-utilidad). La economía no versa sobre una inexorable ley natural (“las cosas son así”), sino sobre una manera construida de vincularnos mediante la provisión de bienes. Pensarla como posibilidad de relación humanamente digna es lo que abre a la posibilidad del don y de la gratuidad.

La búsqueda del “interés propio” es algo inherente al hombre. El problema no está allí, sino en el contenido que se le otorga. En otras palabras, lo que se entiende por “interés propio” y el modo de articularlo o no con otros intereses dependerá fundamentalmente de la comprensión que tenemos del hombre, si es cerrada o abierta, independiente o dependiente, etc. El contenido que demos al concepto de hombre fundará la manera de pensar su actuación.⁷⁸

La concepción de hombre no está aislada: está ligada a la visión general de la vida (cosmovisión). David Hume, corrigiendo opiniones vertidas en el “Tratado de la naturaleza humana”, opinaba que el cambio de orientación del deseo interesado no podía venir desde sí mismo, si se quería producir un bien social. No obstante, el hiato que se produce entre el

77. Paul Fustier distingue entre socialización primaria y secundaria. La primaria es la que generan los lazos familiares, de amistad, etc., y su esencia es el desequilibrio en el intercambio. La secundaria es la generada por los lazos mercantiles y su esencia es el equilibrio en el intercambio. Sin embargo, esta distinción no es oposición. Nuestros actos son mixtos: dan cuenta de ambas dimensiones de socialización, aunque haya actos que se acerquen más a una dimensión que a otra. Cf. P. FUSTIER, “Don et crise du lien social”, en J.-N. DUMONT (ed.), *Le don*, 153-155.

78. “La identidad humana no está cerrada sobre sí misma, no es clausura sino apertura. Una apertura que no es neutra, no es una ventana que es ventana por el mero hecho de abrirse en un muro, es sed, deseo, intencionalidad. Deseo e intencionalidad encarnados en mi sensibilidad, en mi exposición a los otros. Proximidad al otro y, en tanto que tal, vulnerabilidad. Sed del otro como hueco en mí y, en ese hueco, el espacio para que resuene la presencia del otro en mí, su reclamo, no a mí, sino de mí. Su clamar por mí que resuena en mi interioridad, en el espacio abierto hacia él, el espacio, el hueco, que me constituye como posibilidad de ser más allá de mí. Así, mi subjetividad contiene más que lo que soy, contiene mi propio desborde: la sed de ser en otro”. H. MUJICA, “Hacia una ética de la debilidad”, *La Nación* (suplemento Cultura) 10/07/1994.

hombre humeano y el bienestar general de la sociedad proviene de la misma visión humeana de la realidad.⁷⁹

Si la acción interesada indica lo carente y finito, la acción gratuita muestra lo desbordante e infinito en el hombre. El hombre es una conjunción de ambas: necesita comer para crear cultura y necesita crear cultura para comer humanamente. No hay relación de interés que no comporte un cierto *exitus* como no hay relación de don que no conlleve un cierto *redditus*. La gratuidad previene a la utilidad del peligro de clausura o ensimismamiento y la utilidad previene a la gratuidad del riesgo de desencarnación. Si una le dice a la otra que ser humano no es sólo ser carne, la segunda le responde que ser humano también es carne. La integración a la cual están llamadas estas dimensiones supone una permanente tensión. Entender la acción humana acorde con GS 35 supone evitar cualquier clausura en la unidimensionalidad.⁸⁰

79. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 11.

80. “[...] Sin embargo, el valor de uso no puede ser específicamente entendido en el nivel natural de las «necesidades» y «carencias», precisamente porque los hombres no producen mero «alojamiento» o mero «refugio»: producen viviendas de tipos definidos, como la choza de un campesino o el castillo de un noble. Esta determinación de los valores de uso, de un tipo particular de casa como tipo particular de vivienda, representa un proceso continuo de la vida social en que los hombres definen los objetos en términos de sí mismos y, recíprocamente, se definen a sí mismos en términos de los objetos. La producción, en consecuencia, es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su único modo de existencia. [...] Para formular una respuesta, para dar una explicación cultural de la producción, es decisivo advertir que el significado social que hace de un objeto algo útil para cierta categoría de personas no se torna patente en sus propiedades físicas más allá de lo que se hace palpable el valor que se le puede asignar en el intercambio. El valor de uso no es menos simbólico o menos arbitrario que el valor de mercancía. En efecto, la «utilidad» no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas. La razón por la cual los norteamericanos consideran que los perros son incomedibles y la carne vacuna es «alimento» resulta tan poco perceptible por los sentidos como lo es el precio de la carne. [...] En la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle”. M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica*, 169-170. “Bajo cierto aspecto, por estar menos sujeto a una situación específica, el valor de uso es más arbitrario que el valor de cambio, si bien se encuentra en relación más estricta con las propiedades concretas del objeto. Marx estaba con seguridad en lo cierto al entender el valor de la mercancía como un significado diferencial establecido en el discurso de las cosas, es decir, el valor de la mercancía como concepto (le significé) de un objeto dado sólo por relaciones desarrolladas en el discurso comercial y no por referencia a propiedades concretas. En este último sentido, el valor de la mercancía es más abstracto. Para entrar en esas relaciones determinantes, empero, el objeto debe ser un valor de uso, o sea, tener un significado convencional que, asignado a sus propiedades objetivas, sea tal que lo torne «útil» para ciertas personas. Puesto que ese significado constituye una valorización diferencial de sus propiedades, no puede ser aprehendido por los sentidos; pero siempre tiene conexión con lo sensible, de allí que el valor de uso sea el más concreto de los valores. Por otra parte, el significado-utilidad puede ser invocado al margen de cualquier acción específica, siendo tomado como el

La relación de don siempre espera algo. El don se da con un fin, aunque ese fin no comporte esperar algo “a cambio”. Un hijo no puede devolver a su padre lo que éste le dio; no obstante, siendo hijo y en su tiempo padre, devuelve al padre al misterio primero de su propia filiación: el padre fue antes hijo. Existe una devolución del don que no es un estricto intercambio como sucede con los bienes en la economía. Este “esperar algo” emparenta la relación de don con la relación económica.

Por su parte, la relación económica o de interés permanece abierta y excede la materialidad del bien cambiado. Dado que los bienes materiales movilizan cuestiones de supervivencia y de existencia, su valoración por parte del sujeto nunca se puede reflejar en el precio (valorar o apreciar como “a-preciar”). Lo cuantitativo es sólo una referencia –muchas veces muy pálida– de lo cualitativo. ¿Cuánto vale una vida? Dado que se hace necesario cuantificar de alguna manera para poder intercambiar, parece importante no olvidar el límite inherente al precio. Si –desde un punto de vista antropológico– una transacción nunca queda definitivamente cerrada, esta “herida” en el corazón de la misma es la que permite introducir otras consideraciones.

La intrínseca apertura puede ser invitación a trascender el mero vínculo económico para permitir la instauración de otro tipo de relación. El mundo de los negocios sabe de amistades que se originaron en buenas transacciones. El intercambio (económico) devino un “admirable intercambio”. Empero, para que esto sea posible, se debe respetar –sin absolutizar– lo que es propio de la naturaleza de la transacción. A veces, la excesiva cercanía por amistad o parentesco se convierte en un factor que desvirtúa el carácter económico de la operación. Por ejemplo, cuando la amistad se erige en criterio para establecer un precio u obtener alguna ventaja de la misma.

Entender y respetar al otro del intercambio como agente económico (comprador, vendedor, etc.) no se opone a tratarlo también como un sujeto con rostro humano. Ensanchar la mirada no violenta el vínculo económico: lo abre a la posibilidad de una relación más personal.

5.2.2. A partir de un sentido más personal de la actuación humana

El abordaje de la economía no puede prescindir de algunos aspectos fundamentales. La persona entendida como sujeto con rostro concreto e inscrita en una biografía común; los modos de vincularse con los otros y con el mundo; la integración del hacer (*facere*) en el obrar (*agere*) que articula “corrección”, la obra bien hecha (*doing right*), y “bondad”, la obra buena (*being good*). En esta perspectiva (primera y segunda persona) la persona juega su dignidad mediante su hacer-obrar: juega su destino, se juega. Esto supone que sus actos sean performados según sus propias leyes e integrados según un orden de fines. Por eso, cuando la necesaria mediación de los roles en la sociedad se convierte en olvido del sujeto, la persona se degrada: ésta es más que su rol.⁸¹

Si el hombre –en cierto modo– deviene más hombre mediante su hacer-obrar, el valor de dignificación se juega en cada acto, en el modo de performarlo. El valor no es algo que adviene desde fuera y *ex post*, como algo agregado a una estructura que tiene sus leyes propias, sino el mismo modo de gestarse de la acción. Es inherente a la misma factura de los actos: el juicio ético es la facultad que permite apreciar de qué manera un acto corresponde o no a la comprensión que tenemos de la dignidad humana y de lo necesario para vivirla. Al mismo tiempo, la dignidad se entronca en el concepto de persona y de los bienes que le son propios. ¿Es la persona una realidad cerrada en los límites físicos del individuo? ¿Es más? ¿Está de alguna manera determinada por los otros? ¿Se agota la ética en la noción de bien individual? ¿Guarda relación con otro tipo de bienes como el bien social o común?

La tesis de la “mano invisible” supone que el individuo egoísta se hace socialmente productivo porque concibe el orden social en su conjunto en términos de efectos inesperados de las acciones individuales. Entre el contenido intencional de las acciones de los individuos y su significado social global hay un corte. La identidad del individuo es independiente de los roles que desempeña en el mercado: un individuo abstracto

significado del objeto en cuanto tal. Pero el valor de cambio es determinable sólo por la interacción económica de mercancías y de manera distinta en cada situación. Está sujeto al discurso de las mercancías y estipulado en el interior de ese discurso; fuera del contexto de cambio, el objeto adopta de nuevo el status de un valor de uso. Visto así, el valor de uso es lo más arbitrario, y el valor de cambio es un «reducidor» pragmático’. *Ibid.*, 170 (nota 2).

81. El utilitarismo concibe al individuo como sujeto pasivo de sus necesidades: está sujeto a ellas en vez de ser el sujeto de ellas. John Rawls decía que el utilitarismo como ética social se ocupa de la satisfacción de necesidades sin tener en cuenta de quién son. Cuando todas las necesidades confluyen en un sistema, no es moralmente relevante la subjetividad del individuo. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 32-33.

que se comporta de manera impersonal. La escisión del sujeto comporta la borradura de sí mismo y junto con esto la del otro.⁸²

Lo que esta concepción introduce es una distancia insalvable entre intención privada y efecto social. En esta concepción no habría lugar para una ética de la virtud ya que ésta intenta que haya una cierta proporción entre motivación y acto, entre disposición virtuosa y prosecución real de este objetivo.⁸³ Esta separación se condensa en dos dominios bien diferenciados con lógicas diferentes. Uno el del interés por los demás; otro el del interés propio. En el primero priman aspectos no racionales o (irracionales): es el ámbito de lo emocional y lo erótico (familia, amigos). En el segundo priman aspectos racionales y tanáticos: excluye y/o subordina lo que no es racional a la lógica de producción y distribución. En el campo emocional el tratamiento es personalizado: yo-tú; en el mercado es impersonal: los individuos pueden ser medios intercambiables para distintos fines o casos de principios generales.

Estas dos esferas se implican mutuamente y se oponen a la vez. Cada una exige que la otra exista, pero las características de una excluyen a la otra. La esfera del mercado propicia una moral de tipo impersonal, universal, que establece derechos y deberes según principios formales de justicia. Hace abstracción de las relaciones personales, es imparcial y egoísta: prima el individuo y el interés en el propio bienestar. La esfera privada propicia una ética de tipo personal con vínculos de amistad y benevolencia, particular, que establece compromisos y responsabilidades según principios substantivos de justicia informada por el amor, es parcial y altruista, prima el bienestar del otro (familia, amigos). En esta moral el propio bien se alcanza a través del bien de los otros.

La identidad exigida por el mercado es la del individuo portador de derechos formalmente igual a la de los restantes individuos que operan en el mercado. La trasgresión de los deberes (normas) comporta un tipo castigo y una culpabilidad que dejan intacto el yo del trasgresor. No obstante, hay que señalar que en aquellas sociedades liberales donde la identidad principal es la que otorga el mercado, el castigo social es homologable a la pérdida del propio yo. En cambio, en los vínculos personales lo que es-

tá en juego es el yo inscripto en una biografía y en una historia (identidad) de la persona implicada.⁸⁴

Si la economía se abre al diálogo con los aspectos del don que destacué más arriba, se mantiene la posibilidad de integrar fines económicos con otros fines. Para que el espacio público sea liberado de la lógica mercantil es necesario reconectar la cuestión de la identidad con el entramado social. Esto pone sobre el tapete la cuestión del otro, de los vínculos y del tipo de sociedad que queremos. Es decir devuelve la cuestión del sentido que fue siendo progresivamente confinada y acallada por la nueva religión del desarrollo tecnológico y de la eficacia. La identificación de la verdad con la eficacia pragmática representó la claudicación de la verdad como misterio y una pésima gestión de la articulación entre ser y tener.

El reclamo de algunos teóricos de las ciencias sociales respecto de la necesidad de confianza en los vínculos comerciales sigue amarrado a la lógica instrumental. La confianza sería como el aceite que el engranaje necesita para que pueda funcionar mejor. Empero, no es otra cosa que un agregado externo a un mecanismo cuya misma esencia es la desconfianza. Cuando el motivo vital, único, es la búsqueda del propio beneficio dominada por la lógica ilimitada, competitiva, violenta y voraz del “ganar-ganar”, confiar es teórica y prácticamente imposible.

Una lógica que se concentra “narcisísticamente” en el individuo no tolera la pérdida ni el límite (castración). La posibilidad de inscripción del otro a través del vínculo no existe. El otro es lo que me limita: el competidor que hay que derrotar (expulsar del mercado), el enemigo a destruir. El otro nunca puede ser visto como quien me contiene, me devuelve a mí mismo y me permite ser, sencillamente porque no puede ser visto como tal.⁸⁵

La tarea no es simple ni teórica ni prácticamente. En el plano de la teoría presupone articular dos dimensiones que, consideradas “*in extremis*” pueden ser opuestas y, en cierto punto, hasta irreconciliables.⁸⁶ En el plano de la práctica el mundo de los negocios ha alcanzado una gran complejidad. Las modalidades de las transacciones son múltiples y los actores económicos muchas veces son parte de una inmensa cadena “virtual” de mediaciones que los diluye. La dificultad no se puede obviar: no

82. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 3-5.

83. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 8.

84. Cf. R. POOLE, *Morality and modernity*, 46-61.

85. Dejar los intercambios económicos abandonados a la sola dimensión del interés es privarlos de su capacidad de comunicar algo de la humanidad del otro como aquél que me permite ser. Cf. M. BELLET, *Le sauvage indigné*, 98-99.

es lo mismo una compra a distancia a través de *internet* que la compra al carnicero del barrio. No es lo mismo la propiedad en una empresa familiar que otra controlada por una intrincada red de sociedades anónimas.

En cada caso, se deberá pensar qué y cómo hacer para que los intercambios no se cierren a la posibilidad de otro modo de involucrar a los participantes. Para que aquellos adquieran un rostro más humano es necesaria la ímproba (¿imposible?) tarea de trabajar simultáneamente en el campo teórico de las ideas y en el campo práctico de la vida cotidiana. Esto significará cambiar al hombre para lograr consensos, acuerdos y legislaciones comunes dentro de los países y entre ellos. Algo no sencillo teniendo en cuenta que la economía depende de móviles que permanecen ocultos a sus propias teorías.

Como sostiene Duncan Foley:

“No será fácil crear una ciencia social que supere las antinomias y limitaciones de la teoría del agente racional. Ciertamente no podemos depender de los «usuales» mecanismos de autocritica científica para lograr mucho en esta dirección. El poder de la teoría del agente racional no será mágicamente disipado por la acumulación de sus defectos empíricos o la demostración de sus deficiencias lógicas. En última instancia, su poder no descansa en la suficiencia de sus explicaciones o en la consistencia de su lógica. La creación de una economía más fértil nos exigirá vivir de una manera diferente. Como Hegel destaca, esto significa esencialmente pensar de otro modo, en tanto que los que piensan distinto ya viven una vida diferente”.⁸⁷

A modo de conclusión

La doble prioridad, que establece GS 35, del ser sobre el tener y de la ética sobre la técnica sólo puede ser pensada y llevada a cabo en el contexto de una serie de articulaciones en las que se juega finalmente el sentido del hombre y de su obra. La ética social católica hunde sus raíces en

la teología de la creación y de la redención. Esto significa que, si bien la creación es la primera palabra y el lugar en que acontece la redención, no obstante, los criterios rectores últimos proceden de la cuestión de la salvación.

Creación y recreación son dimensiones necesarias de un único proceso. La vocación del cristiano en el mundo es disponer las realidades temporales al advenimiento de la gracia, revelando y realizando el sentido último de las estructuras creadas. Esta apertura tiene sus presupuestos. Por consiguiente, no cualquier *modus operandi* es adecuado para esta misión. La tarea de articular ambos momentos de la llamada de Dios en una unidad jerárquica supone discernir tanto el hacer técnico como el obrar ético para ponerlos en consonancia con el proyecto divino (recreación de la *imago*).

Esta tarea no parece posible si no se disciernen los motivos últimos del obrar humano. Los *slogans* que alimentan las ideas omnipotentes tan frecuentes en el mundo de los negocios (ganar-ganar; defecto cero, crecimiento ilimitado, etc.) tienden a borrar del imaginario la noción del límite. Cuando lo finito se sobredimensiona, se desproporciona, deforma y caricaturiza: sin don, ni deuda; sin origen, ni límite; sin otro, ni yo. Bajo el impulso de GS 35, estas páginas quisieron llamar la atención sobre estas cuestiones en el trasfondo de una auténtica economía de la vida.

ALEJANDRO LLORENTE

02/04/05

86. Clive S. Lewis destaca la complejidad de articular lo que él denomina “need-love” (amor que necesita) con “gift-love” (amor que se da). Cf. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1988, 9-18. Concupiscencia y benevolencia son dos dimensiones intrínsecas del amor humano llamadas a integrarse. No obstante, hay circunstancias en las que una podría resultar sacrificada en el altar de la otra.

87. D. K. FOLEY, “Rationality and ideology in economics”, *Social Research* 71/2 (2004) 341. La traducción es mía.

LA RECEPCIÓN DE NEWMAN EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

RESUMEN

Desde la hermenéutica de la Teología de la historia, el autor repasa los momentos más significativos de la Teología del último siglo, procurando descubrir el lugar y la aceptación no sólo de la obra de Newman, sino de Newman mismo en el desarrollo de la ciencia teológica. El autor y las obras estudiadas hasta ahora permiten descubrir su “presencia”, no de modo exhaustivo sino sólo representativo. Desde un punto de vista histórico se busca poner de manifiesto la importancia que la Teología asigna a determinadas cuestiones newmanianas

Palabras clave: Newman, Teología contemporánea, Teología fundamental, Ecclesiología.

ABSTRACT

From the point of view of hermeneutics of theology's history, the author reviews the most significant moments of last-century theology. He intends to discover the place and acceptance of Newman and his work in the development of theological science. The authors and works studied up to now point out this “presence”, but they do not pretend to be exclusive; they're merely representative. From a historical point of view, an aim is to emphasize the importance of certain Newman issues for theology.

Key words: Newman, Contemporary Theology, Fundamental Theology, Ecclesiology.

1. Introducción

Trazar el derrotero seguido por uno de los autores más fecundos del siglo XIX, hasta constituirse en patrimonio cada vez más vigente de la teología católica, no parece a primera vista una tarea fácil.

Tras el despertar de la teología durante el pontificado de León XIII, rezagada con relación al pensamiento protestante y racionalista, sobre todo en el terreno de la crítica bíblica y de la historia de los dogmas, la ciencia teológica experimenta una renovación y un auge hasta el momento desconocidos.

Distintos factores marcan este impulso, que fueron colocando a la ciencia de la fe, sin complejos frente al reto de la cultura contemporánea.

Entre otros, cabe mencionar la aceptación del pensamiento moderno, que como vehículo de la Palabra de Dios y ya sin temor a negar la Tradición, hace que ésta pueda proponerse de manera más acorde a los legítimos reclamos de la inteligencia. Por otra parte, la rápida acogida del pensamiento histórico significará para la teología, guiada por el principio de “vuelta a las fuentes”, un librarse de aquel escolasticismo estéril en que quedó atrapada con el decurso de los tiempos.

Numerosas corrientes y una multitud de autores fueron jalonando este movimiento de renovación teológica, que iniciado en las postrimerías del siglo XIX, y desarrollado en el período marcado por las dos guerras mundiales, fragua, encontrando su expresión más genuina en la realización y la doctrina del Concilio Vaticano II.

Es en este momento histórico del desarrollo de la teología católica cuando comienzan a escucharse voces aisladas, lejanas unas de otras, que van señalando al “convertido de Oxford”, con expresiones que reclaman la atención del espíritu creyente. “Para mi Newman es el Agustín de los tiempos modernos”,¹ pensaba el jesuita alemán Erich Przywara, a quien le hacía eco años más tarde Olegario G. De Cardedal, desde el ámbito hispánico: “no en vano Agustín y Newman se cuentan entre los grandes educadores de occidente, y son dos nombres de cristianos que más han contribuido a hacer presente el cristianismo en la transformación del mundo”.²

1. Citado por V. GAMBÌ, *Introduzione a John Henry Newman, Lettera al Duca di Norfolk, Coscienza e libertà*, Milano, 1999, 27.

2. O. G. DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Salamanca, Sígueme, 1970, 53.

A descubrir estas voces, integrándolas en la sinfonía del pensamiento teológico del pasado siglo nos hemos abocado en este estudio.

Es cierto que abarcar todo un siglo de producción teológica puede parecer una labor temeraria. Por lo pronto, intentaremos solamente descubrir la aceptación que la persona y la doctrina de Newman encontraron en las figuras más representativas de la teología contemporánea, señalando lugares comunes donde su pensamiento ha sido valorado y difundido.

2. Emblema de los modernistas

Hablar de los teólogos modernistas y la forma en que Newman fue asimilado a este movimiento, nos exige explicar rápidamente que se entiende por modernismo.³ En su sentido estricto e histórico, designa una crisis del pensamiento dentro del catolicismo que se manifestó a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Muchos historiadores se han sentido inclinados a considerar el modernismo en una unidad y cohesión que jamás tuvo. En realidad, el modernismo no formó un todo más que por su condenación de conjunto por el decreto *Lamentabili* (1907) y la encíclica *Pascendi* de S. Pío X. Pero su rasgo común está en un intento de adaptación apresurada de las doctrinas tradicionales a la mentalidad moderna, las cuales llegó a desnaturalizar, cuando no a negar.

El modernismo se hallaba en plena ebullición cuando Newman moría en 1890. Sus dos máximos representantes Alfred Loisy (1857-1940) y George Tyrrel (1861-1909) se consideraban a sí mismos discípulos de Newman.

Loisy es el máximo exponente del modernismo bíblico que ponía en discusión, en nombre de una crítica histórica penetrada de apriorismos científicos, la autenticidad de los testimonios evangélicos sobre Cristo, y finalmente la inspiración misma de las Escrituras.

Jean Guiton en su retrato del Padre Lagrange apunta una reveladora semblanza sobre el “padre del modernismo”:

3. Para este punto la obra fundamental es E. POULAT, *La Crisis modernista, historia, dogma y crítica*, Salamanca, Taurus, 1974.

“ [...] en 1930 conocí a Loisy como consecuencia de mi tesis sobre Newman y seguí su curso sobre el Evangelio de San Marcos en el colegio de Francia. El Padre Lagrange me interrumpía: «Hábleme de aquellas clases». Entraba, respondía yo, vestido con el gran cordón de la excomunió n mayor. Con voz seca, inexpresiva, metálica, cortante, demostraba que casi ninguno de los versículos de Marcos son de Marcos, sino de un interpolador. Esta revelación era acogida piadosamente. Yo tenía la impresión de que el Loisy del colegio no era el verdadero Loisy. Era el personaje que representaba para el gran público. El verdadero Loisy no vivía en la calle de las Escuelas, donde yo iba a visitarle, sino retirado en Moutiers - en - Der, donde fui a verle al final de sus días. Allí me confesó sus padecimientos de cuerpo y alma. Colgaban de la pared los retratos de Fénelon, Lacordaire y Newman”.⁴

Entre 1898-1900, Loisy publica una serie de artículos bajo el seudónimo de A. Firmin, apoyando su reflexión en el Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana de Newman. Ya en diciembre de 1896 en una carta enviada al barón Von Hügel le confesaba: “Newman es el teólogo más abierto que ha existido en la Santa Iglesia desde Orígenes”.⁵ Lo lee con entusiasmo y selecciona especialmente de su obra pasajes de la *Grammar of Assent*, *Idea of a University*, *Vía Media*, como también *Difficulties of Anglicans*, *Essays Critical and Historical* y los *University Sermons*.⁶

En 1902 Loisy publica *El Evangelio y la Iglesia*, una de sus obras más emblemáticas, donde cita profusamente a Newman especialmente su *Essay on Development*. Allí afirma categóricamente que “Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia”,⁷ intentando mostrar que la vida de Jesús y todo el Evangelio fueron sólo el anuncio de un Reino escatológico de Dios; que Cristo quiso fundar el Reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible.

El sutil intérprete de Newman utiliza libremente su noción de *desarrollo*, señalando que la evolución dogmática que va desde el carácter escatológico de la predicación de Jesús hasta la Iglesia institucional, es todo él, fruto de un proceso histórico-natural.

Loisy no logra desprenderse de las ideas, que desde Schleiermacher alimentan la llamada teología liberal y que separan al Jesús histórico de la

Iglesia por Él fundada. Condicionado por estos apriorismos, parcializa y tergiversa a Newman, que ya como anglicano afirmaba:

“Cristo formó un cuerpo; puso al seguro aquel cuerpo de la disolución mediante el vínculo de un sacramento. Confió como heredad a esta sociedad de bautizados los privilegios de su reino espiritual y la preservación de la fe... El Cristianismo no se ha difundido, como otros sistemas, de modo aislado, o mediante los libros; sino desde un centro, desde cuerpos orgánicamente constituidos, descendientes de aquellos tres mil que, después de la predicación de San Pedro en el día de Pentecostés, adhirieron a la doctrina y a la comunión de los apóstoles”.⁸

G. Tyrrell, el otro exponente del modernismo, había sido educado en el pietismo de la baja Iglesia anglicana. Convertido al catolicismo ingresa en la Compañía de Jesús donde es ordenado sacerdote en 1881. Atraído por las doctrinas de los modernistas abandona la Congregación en 1906, cuando sus obras, que habían sido publicadas bajo seudónimo, son dadas a conocer. Fundándose en Newman, especialmente en su *Grammar of Assent*, el teólogo irlandés deduce que el conocimiento real en las certezas de fe está fundamentalmente ligado a la experiencia personal.⁹

Según Tyrrell la revelación no comporta una comunicación de verdades, por el contrario, es un acto de Dios con quien el creyente entra en contacto místico. La experiencia religiosa, que es el corazón de la revelación, es un don que Dios puede conceder a todos los hombres. Para Tyrrell, las expresiones de la fe no poseen ningún valor de realidad. Son sólo símbolos condicionados por la situación cultural de una época, pero útiles para provocar en nosotros la experiencia de revelación y de fe.

También él adultera la doctrina de Newman quien jamás contrapone experiencia de la fe con verdad dogmática. A estos errores Newman responde desde diversos ángulos de su obra:

“Aprendieron a creer y a dar por descontado que la religión no era nada más que una «provisión» ante las carencias de la naturaleza humana, no un hecho y una obra de Dios”.¹⁰

“Hemos de conocer a Dios antes de que podamos llamarle, temerle, esperar o tener confianza en Él. La devoción debe tener su objeto. La teología podría quedar como ciencia sustantiva sin la vida de la religión, pero la religión no podría mantenerse sin la teología. El sentimiento, tanto si es imaginativo como emocional, no

4. J. GUITON, *Retrato del P. Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Madrid, 1993, 97.

5. Cf. N. LASH, *Newman and A. Firmin en John Henry Newman and Modernism. International Cardinal Newman -Studien*, XIV, Folge, Regio-Verl. Glock u. Lutz, 1990, 57.

6. Cf. N. LASH, *op. cit.*, 57

7. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. T. IV. La Iglesia*, Madrid, 1962, 103.

8. J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* (=PPS) VII, 236-237

9. J. COULSON, *Was Newman a Modernist?*, *op. cit.*, 76.

10. J. H. NEWMAN, *Idea* II, 4.

puede tenerse en pie sin apoyarse en el entendimiento... De esta forma toda religión se apoya en el dogma".¹¹

"Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser supremo"¹²

Los elogios de Loisy y las constantes referencias de Von Hügel, G. Tyrrell, el abate Venard¹³ y otros modernistas, gravaron una dura hipoteca sobre la persona y el pensamiento de Newman, quien por su parte aún después de convertido nunca dejó de cultivar relaciones cordiales con pensadores protestantes de relevancia. Esto, sumado a las controversias que sostuvo con autores y dignatarios católicos, le fue restando simpatía y arrojaron durante algunas décadas un manto de sospecha sobre la ortodoxia de su doctrina.

Sin embargo en plena agitación modernista la voz de S. Pío X se alzaba en su defensa, dejando así libre un largo camino en el estudio y valoración positiva de su pensamiento: "Verdaderamente, en medio de tanta riqueza de sus elucubraciones, si se puede encontrar algo que parezca extraño a la doctrina común de los teólogos, nada puede mover a sospechas acerca de su fe".¹⁴

3. El despertar de los estudios Newmanianos

A excepción de Inglaterra donde en los inicios el interés por Newman se limitó al campo biográfico con las publicaciones de Wilfried Ward (1912), quien abriría una profunda vía para la investigación de su obra, el primer amanecer de los estudios sobre Newman, fue alimentado por el catolicismo alemán. Fue precisamente la juventud la que exaltó a Newman como figura guía de su renovación religiosa. A Newman lo dio a conocer Matthias Laros; lo difundió incansablemente después de la 1ra. Guerra, definiéndolo como el "homo religiosus" al que colocó muy cer-

11. *Ibidem* GA., 129.

12. *Ibidem* Apo., 75

13. Cf. E. POULAT, *op. cit.*, 275.

14. S. Pío X, *Epist. ad episc. E.T. O'Dwyer*, Acta Sanctae Sedes, 41 (1908) 200.

ca de Pascal.¹⁵ Es él quien preparó el artículo sobre Newman para la monumental obra teológica que fue el *Lexikon Für Theologie und Kirche* publicado en 1935.¹⁶

El otro pionero fue Erich Przywara, estudioso y traductor que editó una antología de textos de Newman, y en visiones de conjunto un tanto audaces de historia de la cultura, comparó su obra con la de Agustín, el Aquinate y Kierkegaard.¹⁷

Con relación al conocimiento religioso, Przywara ha descubierto el lazo de unión del pensamiento occidental:

"Desde la última perspectiva o correlación interna entre la unidad de temor y amor y el Dios exterior e interior, desde esta última perspectiva en que Agustín supera decididamente al Agustín de la Modernidad debería ya ser notorio dónde ha encontrado su espíritu una plena resurrección en esta Edad Moderna: en Newman".¹⁸

Esta sintonía de espíritus que los hace tan semejantes en el tiempo queda corroborada por la similitud de los momentos históricos en que vivieron:

"Agustín alcanzó esa última y suprema altura a la vista del hundimiento del Mundo Antiguo. Por su parte, Newman contempla el mundo, el hombre y la historia dentro de las perspectivas casi proféticas, que se le abren en la última contienda entre el Anticristo y Cristo en el cuadro de la decadencia de la Modernidad".¹⁹

También por esta época Otto Karrer tiene una experiencia singular en su vida a través de este encuentro con Newman en los últimos años de sus estudios, donde colabora con E. Przywara en la publicación de ocho pequeños volúmenes de textos newmanianos sobre el cristianismo.²⁰

O. Karrer llamó a Newman "Padre de la Iglesia de nuestros días".²¹ En 1956 publica *El Reino de Dios hoy*; la obra que reúne conferencias y

15. En 1920 publica dos obras sobre Newman: *J. H. Newman. Religiöse Erzieher der Katholischen Kirche*, Leipzig y *Kardinal Newman*, Mayence, 1920.

16. *Lexikon Für Theologie und Kirche* (= *L Th K*), In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann-Dr. Michael Buchberger, Freiburg im Breisgau, Herder, T. VII (1935) 531-534.

17. E. PRZYWARA, *Agustín y Newman* en *S. Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, 1984, 67-72.

18. E. PRZYWARA, *op. cit.* 67.

19. E. PRZYWARA, *op. cit.* 72.

20. O. KARRER - E. PRZYWARA, *J.H. Newman. Christentum IVIII*, Friburgo, 1922.

21. Cf. *Lessico dei Teologi del Secolo XX*, a cura di P. Vanzan e H. J. Schultz, Misterium Salutis 12, Brescia, 1978, 357.

coloquios pronunciados por el autor ante seculares católicos como también en círculos interconfesionales y ecuménicos, avanza decididamente hacia la teología Conciliar.

Hablando del significado entre Escritura y tradición dado por el Concilio de Trento sostiene que

“de acuerdo con el conocimiento más exacto de las actas del Concilio Tridentino, tenemos libertad para interpretar, con Newman y otros teólogos católicos, aquellas palabras «Sagrada Escritura y tradición apostólica» de la sesión IV, en el sentido de que toda la predicación apostólica (en todo lo que tiene importancia salvadora) quedó consignada en los escritos del Nuevo Testamento; y que, por consiguiente, para las generaciones posteriores a los Apóstoles, la Escritura contiene toda la revelación, es la fuente, el fundamento último, la norma normans de la fe cristiana”.²²

En la misma línea de interpretación del decreto Conciliar insiste en su estudio sobre la sucesión Apostólica y el Primado:

“Ya J.H.Newman había notado esa amplitud del Concilio, una vez que se la señalara a W. Palmer; y desde entonces defendió, aún durante su época católica, su anterior convicción de que toda la revelación se encuentra –más o menos explícitamente– en la Escritura, y de que la tradición, dirigida por el Magisterio, representa sólo el regulador necesario para conservar la pureza del sentido de la revelación en contra de los errores”.²³

Desde los años 30 la cuestión de la relación entre las religiones cobra especial importancia en el campo teológico. El tema que cristalizará en la Declaración *Nostra Aetate* del Conc.Vat. II, concentra la atención de O. Karrer en su trabajo sobre “*Las Religiones a luz del Cristianismo*”. También aquí convoca a Newman para que haga su aporte, en una problemática que si bien le fue históricamente ajena, puesto que en pleno siglo XIX el cristianismo se difundía continuamente por el mundo no-cristiano y la pretendida superioridad de la religión cristiana resultaba más o menos evidente por sí misma; sin embargo no impidieron que estos temas estuvieran de algún modo en el horizonte de su reflexión. En este sentido

22. O. KARRER, *El Reino de Dios hoy*, Madrid, 1963, 186-187. En esta obra se encuentran abundantes citas de Newman: pp. 52; 83; 158; 186-187; 190; 199; 200-201; 242; 248; 284; 323; 355; 363; 377; 379.

23. La cita está tomada de Diff. II, 11 en *Panorama de la Teología Actual*, a cargo de J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Madrid, 1961, 240.

“el cardenal Newman afirmaba: todas las religiones tienen un origen común, Dios. Y desde el principio ha sido esta creencia de la humanidad la obra de un principio sobrenatural que ora pone los comienzos, ora los consuma”.²⁴ [...] “La diferencia entre las religiones consiste en que la religión pagana es religión verdadera, pero corrompida; la religión judía es religión verdadera pero anquilosada; el cristianismo es religión verdadera en plenitud viviente”.²⁵

En este tema como en otros, la relevancia continua de las ideas de Newman se halla especialmente en lo que él llamó “primeros principios” que enmarcan su pensamiento. Cuando esos primeros principios se descubren y aplican rigurosamente, se aprecia, más allá de la diversidad de épocas y circunstancias la actualidad de su doctrina.

Otra de las cuestiones abordadas por O. Karrer en las que encontramos a Newman y que suscitará más tarde un vivo interés en el Concilio, es la de la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia, especialmente en el ministerio eclesiástico:

“Profundamente ha expresado esto Newman, todavía anglicano, tomándolo de la tradición católica: Llamamos espiritual a la presencia de Cristo para expresar que no se ve ni se oye, que no se halla presente local o corporalmente, pero que está realmente presente. Cómo sucede esto, es naturalmente un misterio; todo lo que nosotros sabemos es el hecho de que se nos ha dado... Los misterios sacramentales son instrumentos para proporcionar su virtud salvadora a las generaciones de la Iglesia. Aunque está a la diestra del Padre, nunca ha abandonado realmente el mundo; pues por la acción del Espíritu Santo está presente entre nosotros de una manera oculta. Mientras estuvo en la tierra permaneció también en el cielo; y aunque ahora se ha ido a la altura, permanece para siempre en la tierra. Su sacrificio se hace presente místicamente dondequiera que se celebra la eucaristía; la potestad de su misión se actualiza de nuevo, siempre que los consagrados de la Iglesia, invocando al Espíritu Santo, impongan las manos al nuevo ordenado para transmitirle la misión. Cristo brilla a través del signo como a través de cuerpos transparentes. Ahí estriba la verdadera vida de la Iglesia. Cristo obra por ella, distribuyendo de su plenitud y juntando unas partes a otras por medio de su Espíritu... Así como es Cristo quién bautiza y no un hombre (1 Cor. 12, 13), aunque visible y temporalmente sea el hombre quién bautiza, así es Cristo quien ordena, no un hombre, aunque visible y temporalmente sea el hombre quien ordena: Cristo ha soplado sobre los hombres y les ha dado su Espíritu para que cumplan la misión... La gracia, pues, del pueblo neotestamentario es ver a Cristo en todo, el cual se manifiesta en signos visibles; de allí el tener que considerar sus instituciones salvadoras, no en sí mismas, sino en cuanto signos de su presencia y poder.”²⁶

24. O. KARRER, *El Reino de Dios hoy*, 34.

25. O. KARRER, *op. cit.*, 33, cita PPS. V, 18 (Newman - Karrer, *Die Kirche II* 1946, 184)

26. O. KARRER, *op. cit.*, 180, cita PPS. VI, 11 y III, 19 (Newman - Karrer, *Die Kirche II*, 52 y 99 s.)

En las primeras décadas del siglo XX se leyó mucho a Newman en Alemania. El mérito como se ha visto, se debió en gran parte a O. Karrer y E. Przywara, quienes superando la barrera del lenguaje lo dieron a conocer a través de la edición de textos. Pensadores como Ferdinand Ebner y Romano Guardini se beneficiaron de esta difusión, y vieron en Newman un precursor del personalismo cristiano.²⁷

También por esta época Karl Adam (1876-1966) que pertenecía a la vieja Escuela de Tubinga, pone a Newman entre sus fuentes al preparar las conferencias universitarias de 1923, que integrarán luego su *Esencia del Catolicismo*, obra que le merecerá un reconocimiento internacional. Hablando de la idea de catolicidad sostiene que

“la revelación no se limita a una o dos ideas vivificantes y estimulantes, es toda una vida original, rica, poderosa, algo santo, indecible, vida que crece, algo profundo que va hasta el misterio. [...] La vida del catolicismo crece, pero ella «no crece demasiado pronto». La esencia del catolicismo consiste “en permanecer en un justo medio» (Newman).²⁸

Igualmente cuando trata sobre la lucha que existe entre el ideal y la realidad en el catolicismo, afirma:

“Constantemente, escribe Newman, la Iglesia está lánguida y en estado de debilidad. Constantemente lleva en su cuerpo la muerte de Jesús a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en su cuerpo. Es una propiedad que le es esencial, debida a su vocación de redentora. En la Iglesia es donde el mal es lo más visible porque en ella se lo combate más ardientemente. Ella no puede quedar jamás fuera del círculo del mal.”²⁹

En un tema que en Newman posee profundas resonancias autobiográficas, por lo que ha comportado en él tener que aceptar en la fe esta paradoja de santidad de la Iglesia y pecado de sus miembros,³⁰ K. Adam insiste (*Cristo*)

27. E. CORETH - W. NEIDL, *Filosofía Cristiana en el Pensamiento de los siglos XIX y XX*, T.I., Madrid, 1993, 697.

28. K. ADAM, *La Esencia del Catolicismo*, Buenos Aires, 1940, 215 (E. PRZYWARA - O. KARRER, *J.H.Newman. Christentum II*, 70)

29. K. ADAM, *op. cit.*, 307.

30. En carta a John Mozley (1.4.1875) dice: “Acepto pues... la existencia de ese diluvio de mal, que tanto le choca a usted, en la Iglesia visible; pero en cuanto a mí, si tal hecho debiese tocar mortalmente mi fe en la divinidad del catolicismo, por igual razón tendría que tocar mi fe en el Ser de un Dios Personal y Gobernador moral. Para mí el gran problema no es cuánto mal queda en la Iglesia, sino cuánto bien le ha dado fuerza y ha sido en ella ejercitado de una mane-

“desde el comienzo, nos describe el reino de los cielos como red en la que igualmente se hallan buenos y malos peces, como campo, en el que la cizaña brota al lado del buen grano. Cuando pone a sus discípulos sobre aviso contra la búsqueda de los primeros puestos en su reino ¿no nos abre alguna luz sobre la envidia y las divisiones de los jefes de la Iglesia? (Newman). Cuando nos describe al mayordomo que maltrata a sus subordinados, mientras él come, bebe y se embriaga, ¿no se dirige involuntariamente la mirada a esos mayordomos del reino de los cielos, a quienes, como sucesores de Pedro, ha dado las llaves del reino, y que han abusado tan lamentablemente de su cargo? Se puede decir, después del Cardenal Newman, que Cristo nos ha puesto precisamente en guardia contra la ilusión de que la Iglesia de la tierra debe ser sin mancha ni arruga”.³¹

4. Los pioneros de la teología fundamental

En 1931 los PP. del Oratorio de Birmingham, Henry Tristram y Francis Bacchus preparan un extenso artículo sobre Newman para el *Dictionnaire de Théologie Catholique*.³² Esta visión de conjunto de su vida y obra significó un importante impulso en la asimilación de su pensamiento.

El artículo se cerraba con un estudio especial de la *Grammar of Assent* que Newman publicó en 1870, donde trata sobre la problemática fe-razón que había estado presente ya desde su época anglicana especialmente en los *University Sermons*.

La *Grammar* constituye la obra de una vida³³ y ahonda sobre un tema que apasionó a Newman. En algunas notas de 1860 escribía: ¿“Cómo puede la fe ser racional? ¿cómo el uso de su entendimiento puede definirse como honesto y respetuoso hacia su Creador?”³⁴

ra práctica, y que ha dejado su marca para toda la posteridad. Es suficiente trabajo para la Iglesia si positivamente hace el bien, aun cuando no pueda destruir el mal sino en cuanto lo suplantata con el bien” (L.D. XXVII, 261).

31. K. ADAM, *op. cit.*, 316-317 (Newman en Przywara - Karrer, *Fülle der Zeiten*, 28)

32. H. TRISTRAM, H. - F. BACCHUS, “Newman (John Henry)”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 328-398, Paris, 1931.

33. Como una muestra del interés -obligación moral diríamos- del autor por el tema, sirva esta cita: “Lo que he escrito ha sido en su mayor parte lo que puede denominarse funcional, trabajos realizados por el cargo que ocupaba o por compromisos que había tomado... o debidos a una urgencia, necesidad, invitación o llamada especial... La *Grammar of Assent* es casi la única excepción... sentí en mi conciencia durante años que no haría bien de abandonar el mundo sin escribirlo” (cf. AW. 272-273)

34. Cf. LD. XIX, 500.

Para la historia de la apologética del siglo XIX, Newman representa un caso aislado. Al igual que Pascal, Blondel y Teilhard de Chardin, su aporte llegaba en un contexto teológico que prefería las certezas demasiado seguras de una metafísica de la doctrina, más que la “situación del creyente” que se acercaba a ella. Pero el proyecto apologético de Newman hundía sus raíces en un terreno más antiguo y más fértil: La Escritura y los Padres de la Iglesia.

Esta “psicología de la experiencia de fe”, tal como podría ser denominada su apologética, tiene en la *Grammar of Assent* una cantera de recursos y constituye a Newman en una piedra miliaria en la historia de la Teología Fundamental.

La apologética clásica que desde las primeras décadas del siglo XX va en búsqueda de una nueva imagen,³⁵ encuentra a diversos teólogos interesados sobre los aportes de Newman en este campo.

El tema que por esta época polariza la atención y que ha sido juzgado como la “cruz de los teólogos”, es el de la estructura lógica y psicológica del acto de fe. ¿Qué significa creer? ¿Es la fe una renuncia a la comprensión, una aceptación de misterios que en el fondo son inescrutables? ¿Cómo se “comprende” creyendo, qué relación hay entre creer y saber, entre fe y amor, entre fe y libertad?. Interrogantes que están en la trama de la *Grammar of Assent*; que por estos años va cobrando realce en la investigación teológica.

P. Rousselot (1878-1915) del Instituto Católico de París, ha sido el primero en abordar estos planteos de Newman, de los que en parte se siente deudor. El punto clave de la doctrina newmaniana “consiste esencialmente en decir que es una simpatía espiritual la que pone al hombre en condiciones de interpretar en sentido afirmativo las pruebas de la religión”.³⁶ Pero hay que determinar –prosigue– si esta simpatía espiritual consiste “simplemente en un refinamiento natural de la vida moral” o “si es el efecto de la gracia”; en este caso “todavía hay que mostrar que esta gracia cura la razón y la hace pasar a un estado de clarividencia”.³⁷ Para Rousselot esta clarividencia consiste no en conocer objetos nuevos, “sino percepción de la conexión, capacidad de síntesis”, de un conjunto acumulado de indicios que Newman

35. Puede verse en R. LATOURELLE, “Nueva Imagen de la Teología Fundamental”; en R. LATOURELLE - G. O’ COLLINS, *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca, 1982, 64 - 94.

36. *Recherches de Science religieuse*, T. IV (1913) especialmente 26-32, cit. en M. NÉDONCELLE, “L’influence de la foi sur Les yeux de la foi de Rousselot”, *Revue des sciences religieuses* 28 (1953) 322.

37. *Ibidem* 323.

llama “sentido ilativo”.³⁸ Se trata de descubrir el tipo de conocimiento que entra en juego cuando se percibe el carácter racional del acto de fe.

También aquí Newman parece un precursor genial, porque ha sabido aclarar de manera notable cómo –fuera del caso de las matemáticas en las que el pensamiento crea por sí su objeto– el razonamiento mental, es decir el modo con que realmente trabaja el espíritu para llegar a la verdad, es totalmente distinto en su complejidad del razonamiento verbal.

Uno de los grandes méritos de Newman es el de haber descubierto que en la base del asentimiento hay una dialéctica subconsciente. La cual engendra la certeza antes de la ciencia, no siendo esta última más que un intento de poner, lo mejor posible en forma, aquel razonamiento espontáneo, técnicamente informe, pero humanamente válido.

Esta dialéctica subconsciente es obra de lo que Newman llama “sentido ilativo” o “sentido de la inferencia” que ha sido definido así:

“La facultad de que uno usa siempre que saca una conclusión de determinado número de hechos confiando en el propio juicio, en lugar de esperar a haberse dado plena satisfacción mediante un proceso formal y explícito de deducción. El sentido de la inferencia es simplemente lo que nos hace llevar de modo implícito un razonamiento a su conclusión”.³⁹

P. Rousselot en su famoso opúsculo “*Los ojos de la Fe*” (1910) condensa así su teoría, citando a Newman:

“Sucede lo mismo con la fe, con el lumen fidei, cuando se percibe la credibilidad. Esta luz no propone como no sea por milagro, nuevos objetos que conocer: determinatio fidei est ex auditu. Pero le debemos la percepción de la conexión, la síntesis, el asentimiento. Estas tres cosas, que, como diremos luego, no forman sino una sola, no tienen en las representaciones su razón suficiente. Supongamos dos contextos psicológicos casi idénticos: la presencia o la ausencia de una nueva facultad de percibir basta para explicar la luminosa certeza de uno, la persistente oscuridad en el otro. A la inversa, tomemos dos niños, cada uno de los cuales sólo conoce «la religión de sus padres»; sus asentimientos, aunque no presentan quizá diferencia alguna ante el análisis, no tendrán sin embargo el mismo valor: en uno su asentimiento será legítima certeza; en el otro falsa opinión. Nótese, por otra parte, sobre el primer caso, que el incrédulo puede representarse exactamente cada una de las proposiciones por las cuales el que VE se esfuerza en detallarle la conexión, en hacerla inteligible, en reducirla –incluso–, en la medida de lo posible, por sustitución de equivalencias: esta representación exacta no es siempre el asentimiento. Un

38. GA. 305.

39. Cf. H. TRISTRAM - F. BACCHUS, *Newman* en DTC XI, 390.

personaje de Loss and Gain dice a Charles Reding: yo entro en tus razones; pero no puedo, en mi cabeza, ver cómo llegas a tu conclusión. Y el convertido responde: Para mí, Carlton, esto es como dos y dos son cuatro”.⁴⁰

El planteo epistemológico del acto de fe en la obra de P. Roussetot posee profundas reminiscencias newmanianas, como lo ha demostrado en un exhaustivo estudio Roger Aubert.⁴¹ El paralelismo entre ambos autores puede resumirse así: su deseo es justificar intelectualmente la fe de los sencillos, para lo cual invocan la connaturalidad que la gracia establece entre el creyente y el dogma revelado; de ahí resulta un primado de la síntesis. Esta actitud los lleva a prestar una atención nueva en teología a los signos o indicios, de donde se deriva que un indicio débil basta para conferir al acto del creyente una legítima seguridad.⁴²

Roussetot y Newman han reaccionado contra un racionalismo exagerado que llevaba a negar la posibilidad de una fe racional en los rudos y los niños. Ya Newman protestaba contra ello en 1832:

“El hecho de que un labriego no pueda explicar por qué cree, no quiere decir que no tenga razones para creer”.

En la misma línea en los Sermones a la Universidad de Oxford en 1839:

“Si los niños, si los pobres, si los atareados pueden tener fe verdadera aunque sean incapaces de considerar argumentos (evidence), los argumentos no son el único fundamento sobre el que se basa la fe”.

En Alemania, la Teología Fundamental tuvo representantes de primer nivel. Gottlieb Söhngen (1892-1985) que en 1947 enseña en la Universidad de Munich, es reconocido como un destacado promotor de la obra de Newman.⁴³ Buen conocedor de su pensamiento publica en 1946 su *Kardinal Newman*,⁴⁴ particularmente las ideas contenidas en la *Grammar* aparecen reflejadas en muchos de sus escritos.⁴⁵

40. P. ROUSSELOT, *Los ojos de la Fe*, Madrid 1994, 32-33 (cita Newman *Loss and Gain* III, S). Las metáforas de los “ojos” y de la “luz” aplicadas al conocimiento -usadas por Roussetot- ya aparecen en *Discourses To Mixed Congregations*, IX, 180.

41. R. AUBERT, *Le Problème de L'Acte de Foi*, Louvain, 1958, 452 ss.

42. US. X, 242.

43. Cf. Gottlieb Söhngen, en H.J. SCHULTZ (Dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, Madrid, Studium, 1970, 490.

44. Cf. G. SÖHNGEN, *Kardinal Newman*, Bonn, 1946.

45. Cf. G. SÖHNGEN, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en *Mysterium Salutis I*, Madrid 1969, 982; 1004 y 1025. También en *L Th K* (Friburgo de Brisgovia, 1957 ss.), los artículos: *Fides quaerens intellectum* (IV, 129 -130) y *Fundamentaltheologie* (IV, 452-459),

Pero entre los teólogos que más han influido para que la Teología Fundamental alcanzara su identidad propia, se encuentra Heinrich Fries. El influjo de Newman en su obra es decisivo y creemos también que lo ha sido en su propia persona. Fries intentó desde el principio subrayar las aportaciones de Newman a la teología y a la apologética;⁴⁶ pero además su figura y su obra aparecen a lo largo de toda su producción teológica, desde su tesis doctoral,⁴⁷ hasta en temas claves como imagen religiosa del hombre, fe, religión y revelación,⁴⁸ destacándose especialmente el tema de la conciencia, que se repite constantemente en sus escritos como un motivo musical.

Desde el momento en que empieza a concretarse el pensamiento de Fries sobre su concepto de Teología Fundamental, se nota el influjo de Newman. En 1946 decía:

“Hemos llegado al final de nuestra reflexión sobre el significado de Newman para la teología. Sólo se han podido mostrar indicaciones y tendencias. Sin embargo debería quedar claro que el significado de Newman es grande y rico, y se podría hacer todavía más fecundo.

Yo escribo para el futuro -dijo en una ocasión Newman- cuando un muro de silencio, de incompreensión y de desidia se levantó alrededor de su obra. Que nuestro tiempo tenga la suerte de poder cumplir y hacer realidad algo de esta gran esperanza de Newman. Newman podría ser el Padre de la Iglesia del presente”.⁴⁹

Por esta época Fries critica la apologética que toma una actitud negativa y se agota en contradecir falsas teorías filosóficas y científicas, sin lograr construir algo positivo. La mera actitud de defensa ha de dejar paso a una Teología Fundamental entendida como ciencia de la fundamentación teológica que pueda renovarse en el contacto con la realidad humana.

Un aporte de Newman, que socavó los cimientos aparentemente sólidos de la apologética clásica, fue proponer una imagen religiosa del hombre en la línea de Agustín, Pascal y Kierkegaard. Para Newman el hombre es aquella esencia que existe por Dios y que se realiza solamente en relación con Él. La comprensión de la existencia humana sólo es posi-

46. Cf. H. FRIES, “Newman Bedeutung”, en *Internationale Cardinal Newman Studien*, XII, Verlag Glock, 1988, 160 -172.

47. La disertación de H. Fries sobre *La filosofía religiosa de Newman*, fue dirigida por Geiselmann y presentada como tesis en 1942 en la Facultad de Teología Católica de Tubinga.

48. Newman aparece citado constantemente en H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona, 1987, pp. 28; 33; 120; 244; 254; 280-281; 366; 554; 560; 592 -593; 619.

49. Cf. H.FRIES, *Newman Bedeutung*, 356.

ble si se la contempla como una existencia “ante Dios”. Según H. Fries, la expresión de Newman “yo y mi Creador”, describe atinadamente esta imagen del hombre, que no implica una visión individualista, sino que representa el punto de vista de un personalismo digno de Dios y del hombre.⁵⁰

Pero es en la conciencia donde acontece la experiencia de Dios. La conciencia es para Newman el fundamento último del hombre, en el que están ancladas todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, en donde todas ellas encuentran su centro. En la conciencia se prepara el corazón para la fe; en ella, en primer lugar brilla la imagen de Dios como supremo Señor y Juez, como Padre; en ella anida el misterio del asentimiento de fe.

Para H. Fries no cabe ver que una interpretación no religiosa y que prescindiera de la trascendencia personal de Dios, responde mejor al fenómeno y la realidad de la conciencia, que la interpretación de la misma como lugar y realización de la religión, donde el hombre se peca de la interrelación de existencia y trascendencia que lo define. Esto es algo que claramente intuyó Newman cuando afirma:

“La conciencia no es ni la búsqueda de sí mismo ni tampoco el deseo de estar de acuerdo consigo mismo; sino que es un mensaje de Aquel que nos habla como desde detrás de un velo. La conciencia es un profeta en sus exhortaciones, un sacerdote en sus bendiciones y maldiciones, un soberano en sus determinaciones”.⁵¹

Fries considera que lo que preocupó realmente a Newman no ha sido la teología en sentido estricto, ni el conocimiento sistemático de Dios, sino la religión como un hecho histórico y como una realidad psicológica. Y la categoría que la define en el pensamiento de Newman, según Fries, es “encuentro”:

“Dios y el alma son el corazón del pensamiento de Newman, que nunca ha cambiado a lo largo de su vida. Lo que acontece en este encuentro entre Dios y el alma, según la opinión y la experiencia de Newman, es lo que nosotros queremos describir e intentamos interpretar”.⁵²

Para Newman la naturaleza lleva en sí misma grabada la huella de lo incompleto, la tendencia hacia algo definitivo, que sea capaz de elevarla, plenificarla y redimirla. En este sentido puede decirse que la religión na-

tural está en actitud de adviento porque busca ansiosamente algo más allá de sí misma que sea respuesta última a su pregunta incesante, a la vez que cumplimiento y plenitud de su ansia constante.

Así lo afirma H. Fries:

“El presupuesto fundamental, el a priori imprescindible para la aceptación eficaz de la revelación y de sus demostraciones es, dicho con pocas palabras, una auténtica religión natural: la percepción de Dios en nuestra conciencia”.⁵³

El ser humano puede captar la realidad y la exigencia del Absoluto a través de su conciencia, que así se muestra abierta a una posible revelación de Dios.

“Para Newman, revelación no es tanto un conjunto de verdades nuevas y sobrenaturales, sino, en primer lugar y decisivamente una realidad de índole y dimensión históricas [...], una realidad que tuvo y tiene historia, que se extiende en el marco de la historia, que en Él se desarrolla”.⁵⁴

Estas palabras son una prueba de la sensibilidad de H. Fries sobre la dimensión histórica de la revelación:

“Newman, como los teólogos de la Escuela de Tubinga, justifica la revelación no sólo ante la razón teórica [...] sino también ante la razón histórica”.⁵⁵

Un último tema que señalaríamos, es la concepción de la fe religiosa como encuentro con Dios, que desde el inicio de la obra de Fries se da en contacto con los escritos del Cardenal Newman. En efecto, para Newman la fe es asentimiento real, que se da al Dios vivo en el encuentro del hombre con Él. La fe es un acto enmarcado en la totalidad de la persona humana, que reclama las fuerzas del espíritu y del corazón, y que sella y lleva a su plenitud el movimiento de todo el hombre hacia Dios. Pero este encuentro sólo es salvífico si Dios actúa con su gracia y el hombre responde con su libertad. Por lo tanto lo determinante en la fe es el encuentro personal y no las pruebas, como dice H. Fries en esta conclusión que saca de su análisis de la obra de Newman:

53. *Ibidem*, 145.

54. Cf. H. FRIES, *op. cit.*, 144. Sobre este punto cf. GA., 340-341.

55. Cf. H. FRIES, *Newman Bedeutung*, 352-353.

50. Cf. H. FRIES, *op. cit.*, 328-329.

51. Cf. H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona, 1987, 254 (cita de Newman, *Kirche und Gewissen*. - carta al Duque de Norfolk - Maguncia, 1959, 162.)

52. Cf. H. FRIES, *Religionsphilosophie*, 16.

“Así la fe en Dios dice relación con personas, y no con demostraciones. No se decide mediante sistemas, sino por la persona, desde la libertad última de la voluntad y en la responsabilidad de la conciencia”.⁵⁶

En las últimas palabras de su tesis doctoral presentada en Tubinga en 1942, expresaba:

“El cristiano encontrará en la obra de Newman una nueva forma [...] de estar agradecido y contento de su fe, y de reconocer así precisamente hoy, más que nunca, la obligación necesaria de realizar el invisible y rico mundo de la fe, no la obligación de demostrarlo, sino de legitimarlo y expresarlo ante sí y ante el mundo y el tiempo actual de la única manera realmente eficaz”.⁵⁷

Por el lugar que ocuparon en su formación los autores precedentes, mencionamos aquí a Joseph Ratzinger, quién en 1959 había asumido como profesor ordinario de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn.⁵⁸

En 1946, durante sus estudios teológicos en el Seminario de Frisinga conoce a Alfred Läßle, quien años más tarde ejerció como pedagogo en Salzburgo y que se hizo célebre como uno de los más fecundos escritores religiosos de su tiempo. Ya antes de la guerra Läßle había comenzado a trabajar en una tesis sobre la idea de *conciencia* en el Cardenal Newman.⁵⁹ El trabajo que fue publicado en 1952 bajo el título “*El individuo en la Iglesia*”, ejerció un notable influjo en el pensamiento teológico de Ratzinger. Así lo recordó años más tarde en una página de profundo contenido autobiográfico:

“La enseñanza de Newman sobre la conciencia fue para nosotros importante, pues fundamentaba el personalismo teológico que nos atraía a todos por su senda. Así, nuestra imagen del hombre, como nuestra figura de la Iglesia, fueron selladas por este punto de partida. Nosotros habíamos vivido la pretensión de un partido totalitario, que se entendía a sí mismo como plenitud de la historia, y que negaba la conciencia individual. Uno de sus conductores, llegó a decir: «yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolfo Hitler». La enorme desolación humana que sucedió a todo aquello estaba ante nuestros ojos, por eso fue para nosotros liberador y esencial saber que el «nosotros» de la Iglesia no se apoyaba sobre la extinción de la conciencia, sino, justamente, al revés: sólo podía desarrollarse desde la conciencia.

56. H. FRIES, *Religionsphilosophie*, 98.

57. H. FRIES, *Ibidem*, 161.

58. J. RATZINGER, *Mi Vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, 1997, 91.

59. *Ibid.*, 55.

Y porque Newman interpretaba la existencia del hombre desde la conciencia, en el encuentro frente a frente de Dios y el alma, quedaba también claro que este personalismo no era un individualismo, y que la vinculación a la conciencia no significa una concesión a la arbitrariedad sino todo lo contrario”.⁶⁰

Ratzinger se ha sentido especialmente atraído por la doctrina newmaniana de la conciencia, como por el testimonio personal de su autor. En 1996 en una entrevista concedida al periodista Peter Seewald respondía así a la pregunta sobre si se consideraba un hombre de conciencia:

“Intento serlo, aunque no me atrevo a afirmar que lo sea. Pero, desde luego, me parece fundamental no permitir que se acepte, o sea bien visto, lo que es contrario a la verdad. [...] Las grandes figuras, como Tomás Moro, el Cardenal Newman y otros que supieron dar testimonio de la verdad son mis mejores modelos”.⁶¹

Hablando en 1991 sobre el problema de los fundamentos de la teología moral, Ratzinger hace un agudo comentario sobre el concepto de *conciencia* en Newman, vinculándolo al de *verdad* y mostrando las implicancias y exigencias que éstas reclaman en todo creyente:

...“La primera mirada se debe dirigir al Cardenal Newman, cuya vida y obra se podría caracterizar realmente como un extraordinario y gran comentario al problema de la conciencia. [...] Mi propósito es tan sólo indicar el lugar que ocupa el concepto de conciencia en su vida y pensamiento. El conocimiento adquirido de ese modo aguzará la vista para los problemas del presente y permitirá abrirse a la historia, es decir, conducirá a los grandes testigos de la conciencia y del origen de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia.

¿A quién no le viene a la memoria al tratar de Newman y la conciencia la famosa frase de la carta al duque de Norfolk? Dice así: «Si yo tuviera que brindar por la religión, lo cual es altamente improbable, lo haría por el Papa.⁶² Pero en primer lugar por la conciencia. Sólo después lo haría por el Papa».

Newman se proponía que su respuesta fuera una adhesión clara al Papado frente a la contestación de Gladstone, pero también quería que fuera, frente a las formas erróneas de «ultramontanismo», una interpretación del Papado que sólo es concebido adecuadamente cuando es visto de forma conjunta con el primado de la con-

60. J. RATZINGER, “Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia” en *John Henry Newman. Lover of Truth*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1991, 141-142.

61. J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid, 1997, 74.

62. Cf. *Lett. to Norfolk*, p. 261. cf. J. HONORÉ, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris, 1988, 65; I. KER, *J.H. Newman. A Biography*, Oxford 1990 p. 688 ss.; J. ARZT, *Newman - Lexikon*, Mainz, 1975, 396-400. cf. también A. LÄPPLÉ, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge Einer Theologie des einzelnen nach J.H. Newman*, Munich, 1952.

ciencia, como no opuesto a ella, sino como algo que la funda y le da garantía. Al hombre moderno, que piensa desde la oposición entre autoridad y subjetividad, le resulta difícil entender este problema. Para él la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad aparece como su limitación e incluso, como su amenaza y negación. Es preciso profundizar más en todo esto para entender de nuevo la perspectiva en que no rige esta oposición.

El concepto central del que se sirve Newman para enlazar autoridad y subjetividad es la verdad. No tengo reparo en decir que la verdad es la idea central de su lucha espiritual. La conciencia ocupa un lugar central para él porque la verdad está en el centro. Expresado de otro modo: En Newman la importancia del concepto de conciencia está unida a la excelencia del concepto de verdad y se ha de entender exclusivamente a partir de él. [...] La conciencia no significa para Newman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino, más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios. Son significativos los versos que escribió en Sicilia en 1833: «Yo amaba mi propio camino. Ahora te ruego; alúmbrame para seguir».⁶³

La conversión al catolicismo no fue para él una cuestión de gusto personal o de subjetiva necesidad anímica. Sobre ello se manifestaba ya en 1844, en el umbral de su conversión, con estas palabras: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que yo de la situación actual de los católicos».⁶⁴ Pero a Newman le importaba más obedecer a la verdad, incluso contra el propio sentir, que seguir el propio gusto, los vínculos de amistad y los caminos trillados. Me parece muy significativo que subrayara la prioridad de la verdad frente al bien en la serie de las virtudes, o, expresado de forma más comprensible para nosotros, su primacía frente al consenso y los pactos dentro del grupo. Yo diría que estas actitudes son comunes cuando hablamos de un hombre de conciencia. Un hombre de conciencia es el que no compra tolerancia, bienestar, éxito, reputación y aprobación públicas renunciando a la verdad.⁶⁵

Al relacionarse con determinados autores, J. Ratzinger fue descubriendo progresivamente el significativo aporte que Newman brindaba a la teología:

“Cuando continuaba mis estudios en Munich (1947) encontré allí al teólogo fundamental Gottlieb Söhngen, que se convirtió de ahí en más en mi verdadero maestro teológico. Era un conocedor y entusiasta adepto de Newman. Él nos abrió el *Grammar of Assent* y con ello el modo y certeza propios del conocimiento religioso”.⁶⁶

63. Del conocido poema *Lead Kindly Light*. Cf. I. KER, *op. cit.*, 79; CH S. DESSAIN, *J.H. Newman*, 98.

64. *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, 351 y 364.

65. J. RATZINGER, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, 1998, 56-60.

66. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 144.

En 1986 al abordar el tema de la fe en el marco de unos Ejercicios Espirituales expresaba:

“En la misma dirección va un razonamiento del mismo Newman sobre la relación fundamental del hombre hacia la verdad. Con demasiada frecuencia los hombres se inclinan –así razona el gran filósofo de las religiones– a quedarse tranquilos y esperar a ver si llegan a su casa pruebas de la realidad de la revelación, como si fueran árbitros y no personas que lo necesitan. «Han decidido examinar al Omnipotente de una manera neutral y objetiva, con plena imparcialidad, con la cabeza clara». Pero el hombre que cree que así se convierte en señor de la verdad, se engaña. La verdad se cierra a estas personas, y se abre únicamente a quién se le acerca con respeto y humildad reverente”.⁶⁷

Volviendo al plano autobiográfico y al modo en que Newman entró en su horizonte teológico, Ratzinger recordará que quien más profundamente influyó sobre él, fue la ponencia de Heinrich Fries cuando el jubileo de Calcedonia, en la que encontró el acceso a la doctrina de Newman sobre la “*evolución*” que con su doctrina de la “*conciencia*”, considera sus contribuciones decisivas a la renovación de la teología.

“Con esta doctrina –dice– se puso en nuestras manos la llave que nos permitió incluir el pensamiento histórico en la teología, o, mejor aún, que nos ha enseñado a pensar la teología históricamente, dándonos así la posibilidad de reconocer la identidad de la fe a través de todos sus cambios”.⁶⁸

Al repasar la producción teológica de Ratzinger se advierte rápidamente que el abanico de temas en donde Newman se hace presente, es bien definido. Especialmente valora su idea de desarrollo;⁶⁹ su contribución a la teología ecuménica;⁷⁰ la dimensión histórica de la teología⁷¹ (particularmente los criterios para una correcta interpretación de los

67. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*, Valencia, 1990, 22-23 (cita a Newman, *Grammar of Assent*, London, 1892, 425 s.)

68. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 144-145.

69. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona, 1972, 384. Es significativo que el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *La interpretación de los dogmas (1988)*, concluya con la criteriológica del progreso de los dogmas de Newman. Cf. *Documentos (1969-1996)*. Comisión Teológica Internacional, Madrid, 1998, 451-452.

70. J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, 1987, 104-105.

71. J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la Fe*, Madrid, 1985, 46.

Concilios), y sobretodo su calidad de testigo de la fe,⁷² mostrando así, por qué puede ser contado entre los grandes maestros de la Iglesia.⁷³

Sin detenernos en figuras relevantes como M. Nédoncelle⁷⁴ y Jan H. Walgrave⁷⁵ en quienes las ideas de Newman permean toda la producción de su Teología Fundamental, ya puede reconocerse que el influjo del Cardenal Inglés en esta disciplina ha sido verdaderamente grande.⁷⁶

5. La eclesiología que preparó al Vaticano II

En el ya lejano 1926 el obispo luterano Martin Dibelius escribía que el siglo XX sería el siglo de la Iglesia.⁷⁷

Uno de los datos más interesantes que sobresale examinando los resultados de los estudios eclesiológicos del pasado siglo, es el sensible acercamiento entre las posiciones de los teólogos católicos y protestantes. A comienzos del siglo XX la eclesiología católica se reducía a un estudio de la Iglesia como sociedad visible y jerárquicamente ordenada; de la autoridad y de la forma que revestía esta autoridad, como del modo en que ella era ejercitada desde la sede del supremo representante.⁷⁸ En el mismo período la eclesiología protestante resaltaba casi exclusivamente el carácter

místico e invisible de la Iglesia, recurriendo solamente a la Escritura y olvidando completamente la tradición. Por el contrario, desde el final de la segunda guerra mundial (1939-1945), la eclesiología católica abandona el método apologetico y jurídico a favor del histórico-bíblico, considerando a la Iglesia como pueblo de Dios, como sacramento de salvación y comunión de caridad, antes que como institución jerárquica, y poniendo mayormente el acento sobre el aspecto místico e invisible que sobre el social y visible.

Por su parte la eclesiología protestante, ha mostrado un creciente interés por el aspecto visible y jerárquico de la Iglesia y ha reconocido la importancia de la voz de la tradición en el estudio de los problemas relativos a la Iglesia, a su esencia y a sus estructuras.

La intensificación del diálogo ecuménico, antes y después del Vaticano II, benefició sobretodo a los autores católicos. El encuentro con la eclesiología protestante los ha ayudado a descubrir aspectos que anteriormente habían sido poco valorados o ignorados, como por ej.: la tensión entre el misterio de la Iglesia y su estructura social; entre Iglesia y reino de Dios; el rol de la Palabra de Dios en la Iglesia y el sacerdocio de los fieles.

En este movimiento de renovación eclesiológica, la obra de Newman despertó gran interés; porque si bien es cierto que jamás publicó un tratado teológico sobre la Iglesia, sobre ella habló constantemente, mostrando su dimensión espiritual más allá de su organización visible; los caminos interiores que la animan, como los lazos profundos de su naturaleza sobrenatural.⁷⁹

Los teólogos que más decididamente marcaron la eclesiología que preparó al Vaticano II han todos, mas o menos, valorado el aporte que Newman hizo a esta disciplina. Desde una visión de la Iglesia que llegó a deducir –partiendo del estudio de los Padres– y beneficiándose además de un pensamiento profundamente nutrido de una cultura bíblica, que en él fue superior a los teólogos del siglo XIX.

Entre estos autores mencionaremos en primer lugar a Charles Journet. Al estudio del misterio de la Iglesia le ha dedicado prácticamente toda su vida, produciendo finalmente una obra monumental, que por otra parte ha quedado incompleta: *L'Eglise du Verbe Incarné*.⁸⁰ Sobre este trabajo el Padre Yves Congar ha hecho el siguiente juicio:

79. Cf. R. AUBERT, "Géographie Ecclésiologique au XIX Siècle", en *L'Ecclésiologie au XIX Siècle*, Paris, Unam Sanctam, 1960, 53.

80. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie Spéculative, I-II y III*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951-1955.

72. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976, 94 y 248.

73. J. RATZINGER, *John Henry Newman. Lover of Truth*, 146.

74. La obra de M. Nédoncelle (1905-1974) es vastísima. Como Prof. de Teología Fundamental en la Universidad de Estrasburgo cultivó con gran empeño los temas newmanianos, p. ej.: "El drama de la razón y de la Fe en los Sermones universitarios de Newman" (1945); "La filosofía religiosa de Newman" (Tesis doctoral, 1946); "La influencia de Newman en los «ojos de la Fe» de Rousselot" (1953); "Newman y el Desarrollo dogmático" (1958); "Las diversidades de Newman" (1960); "Modernidad de Newman" (1964); "Newman y Blondel: la teología del desarrollo doctrinal" (1964). Elenco bibliográfico puede verse en M. MARINI, *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice Nédoncelle*, Brescia, Pontificio Seminario Lombardo di Roma, Morcelliana, 1977, 135-148.

75. J. H. Walgrave, *J.H. Newman, Selected Writing*, Lovaina, 1982. Una síntesis de su perspectiva, como el lugar que Newman ocupa en ella, puede verse: "Estructura, Método y Cometido Actuales de la Teología Fundamental", *Concilium* 46 (1969) 407-417.

76. La bibliografía en Teología Fundamental se ha enriquecido notablemente en los últimos años. El nombre de Newman en Manuales y Diccionarios Teológicos es constante. Por ej.: en DTF de Latourelle - Fisichella, 1024-1029; también en S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca, 1989, 21; 71; 119; 126; 127; 128; 184; 261; 272; 297 y 348. Igualmente R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Navarra, 1992, 138-151 y J. A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia, 1998, pp. 13; 14; 22; 144; 192; 208; 421; 422; 453 y 455.

77. Cf. B. MONDIN *Le Nuove Ecclesiologie*, Roma, Paoline, 1980, 9.

78. Cf. Y. CONGAR, "Chiesa", en *Dizionario Teologico*, vol. I, Brescia, Queriniana, 1968, 238.

“... es la obra dogmática más profunda que se haya escrito sobre la Iglesia en nuestro siglo. Journet asume el patrimonio medieval, como también el de la contrarreforma y del siglo XIX, en cuanto a la visibilidad y a la estructura jerárquica de la Iglesia-sociedad, pero le confiere al conjunto un fundamento propiamente teológico y una profundidad espiritual, enriqueciéndolo con la doctrina de los grandes tomistas, sobre la Trinidad, la gracia y la caridad. La Iglesia es verdaderamente considerada con relación a sus causas divinas”.⁸¹

En el volumen dedicado a la *Jerarquía Apostólica*, Journet cita a Newman en diversos pasajes, deteniéndose en el valor de la idea de *desarrollo* aplicada a la Iglesia.⁸² Newman llegó a los criterios del desarrollo doctrinal a partir del convencimiento de que el cristianismo no solo tiene historia, sino una persona: la Iglesia es una persona colectiva, un organismo vivo que, guiada por el Espíritu Santo, forma una comunidad de pensamiento y de amor que nunca deja de crecer.

Asimismo cuando trata la nota de apostolicidad, dedica un extenso y sugestivo excursus bajo el título: “*La apostolicidad, razón de la conversión de Newman al catolicismo*”.⁸³

En la segunda parte de su estudio, al tratar acerca de la *Estructura interna y su unidad católica*, vuelve nuevamente sobre Newman en temas como: efusión del Espíritu en la Iglesia,⁸⁴ carácter profético,⁸⁵ y profusión de milagros en los tiempos apostólicos.⁸⁶ Pero más que la doctrina eclesiológica de Newman, Journet ha destacado el valioso aporte de su testimonio. Lo refiere en unos cuantos pasajes de su *Teología de la Iglesia* aparecida en 1957, donde el teólogo suizo ofrece un resumen de su obra. Hablando del modo en que algunos alcanzan la verdad plena del mensaje católico, dice:

“es un hecho históricamente fuera de duda, que hombres de inteligencia profunda y de conciencia incluso escrupulosa, necesitan mucho tiempo para lograr ver plenamente la verdad de la religión católica y para seguirla irrevocablemente... La vida íntima del Cardenal Newman anterior a su conversión definitiva, nos ofrece un ejemplo de los más notables de esta verdad”.⁸⁷

81. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Du Cerf, 1970, 465.

82. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. I. La Hiérarchie Apostolique*, 437 ss. y 691.

83. CH. JOURNET, *Ibidem*, 718-725.

84. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa Structure Interne et son unité catholique*, 506.

85. CH. JOURNET, *Ibidem*, 886.

86. CH. JOURNET, *Ibidem*, 889-890.

87. CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, 1966, 347; también pueden verse 187; 402 s.

Ch. Journet se ha servido de algunas obras fundamentales de Newman en su trabajo sobre la Iglesia, así: el *Ensayo sobre el Desarrollo*, la *Vía Media* y en particular la *Apología*. Sin embargo parece desconocer especialmente el entero corpus homilético, en donde se halla la sustancia de sus ideas eclesiológicas.

Otro de los autores que más claramente orientaron la renovación de la eclesiología, ha sido Yves Congar (1904-1995). En su enorme producción teológica se aprecia un constante recurso a la obra newmaniana.

Y. Congar señala entre otras cosas el aporte que Newman hace al delicado tema de la estructura del acto de fe, y considera ante todo, que se debe a su doble calidad de historiador y de psicólogo la solidez de su *asentimiento*; apoya sus consideraciones en el análisis, más o menos extendido por toda su obra, de la estructura psicológica del conocimiento humano.⁸⁸

La misma actitud valorativa la tiene Congar cuando en sus obras trata sobre el “desarrollo doctrinal, como también la relación existente entre “magisterio y tradición”. Sobre lo primero expresa:

“En su famoso Essay, Newman propone, más que una teoría del progreso dogmático, un esbozo de criteriología de una conservación de la identidad o de la fidelidad al tipo primitivo a través de los cambios. [...] El Essay de Newman gana mucho en fuerza cuando se le pone en relación, con el conjunto de su pensamiento: de una parte, con su análisis de las actividades naturales y de las estructuras psicológicas del espíritu humano, de otra, con lo que llega a ser el pensamiento del hombre religioso y del hombre racionalista”.⁸⁹

En *La Tradición y las Tradiciones* de 1963, Y. Congar muestra cómo Newman vivió personalmente el problema que se planteaba a la teología católica desde el siglo XVI. Pasó, de una noción de la tradición, orientada sólo hacia los testimonios históricos del pasado, a una teología que abarca el magisterio siempre vivo de la Iglesia.

“[...] Con Newman, –no que haya estado solo, sino que fue, y sigue siendo aun en la actualidad, el principal clásico de la cuestión–, la noción de progreso se convertía en una dimensión interna de la tradición. Newman había aportado una contribución decisiva al problema de las relaciones entre magisterio e historia en la tradición”.⁹⁰

88. Y. CONGAR, *La Fe y la Teología*, Barcelona, Herder, 1981, 148.

89. Y. CONGAR, *Ibidem*, 148-149.

90. Y. CONGAR, *La Tradición y las Tradiciones. Ensayo histórico*, S. Sebastián, 1964 T. I, 337-338.

Esta idea de *desarrollo* la utilizará Congar al hablar de lo humano y lo divino en la Iglesia. La Iglesia se presenta frente al espíritu creyente como una realidad compleja, en donde los dones celestiales llegan a través de la mediación de lo creado, y en la trama de una historia en la que ni la gracia ni las visitas auténticas del Espíritu Santo permiten saltar milagrosamente los límites de lo humano. En 1968 en un escrito que resume magníficamente la eclesiología del Concilio frente a ciertas distorsiones publicitadas, decía:

“En el prólogo que Newman ya católico y sacerdote, redactó en 1877 para la tercera edición de su *Vía Media*; quiso responder a las críticas que, cuando era anglicano, había formulado en este libro contra el catolicismo. Mostraba cómo los principios de la Iglesia –su sacerdocio, su magisterio y su gobierno– incluyen muchas realidades y dejan de ser estrictamente puros, al ejercerse concretamente en la historia. Se interfieren, forcejean, y se limitan uno a otro; por ejemplo, el desarrollo de la devoción y la doctrina, las exigencias doctrinales y la iniciativa pastoral”.⁹¹

El recurso a la noción de *desarrollo* aparece ya en 1937 cuando publica *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*. Congar explica el modo en que la Iglesia toma conciencia de su catolicidad y del primado de Pedro:

“Realizándose, el papado ha comprendido y dilucidado lo que realmente es. Desde este punto de vista podemos afirmar con Newman que palabras como «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; Apacienta mis ovejas», etc. [...] no sólo son precedentes, sino profecías y promesas, promesas que serán interpretadas por los acontecimientos y la historia de los siglos IV y V, aunque se hubieran realizado parcialmente en una época anterior”.⁹²

El enfoque eclesiológico de Congar se reconoce, salvada la diversidad de épocas, en el del Cardenal Inglés. Lo confiesa al precisar su método teológico:

“Nuestras categorías, no son fruto tanto de una elaboración de los conceptos clásicos, cuanto de una reconsideración teológica del carácter histórico y real de la economía. Una posición cercana a la nuestra la encontraríamos más bien en tal o cual texto de Newman, tan familiarizado con los Padres Griegos”.⁹³

En un exhaustivo estudio sobre la historia de las doctrinas eclesiológicas, Congar hace un sobrio juicio acerca de lo que Newman ha lega-

91. Y. CONGAR, *Esta es la Iglesia que amo*, Salamanca, 1969, 108-109.

92. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Barcelona, 1961, 117-118.

93. Y. CONGAR, *El Misterio del Templo*, Barcelona, 1963, 320.

do al campo del conocimiento de la Iglesia. Reconoce primeramente que su visión es totalmente diferente a la de la Escuela romana, que por aquella época marcaba el tenor y la orientación teológica. Su aporte ha estado más bien en el sentido histórico y personalista, propio de su temperamento inglés y de la tradición anglicana. Considera, significativamente, que Newman al hacerse católico no renegó de los principios eclesiológicos de su período anglicano.⁹⁴

Congar señala la riqueza eclesiológica de Newman desde un doble enfoque.

Visión histórica: nacimiento de la Iglesia situada en la historia de la salvación, es decir, en la historia del Pueblo de Dios, objeto de la elección divina; una Iglesia que se hace en el tiempo y entra en la historia humana. Ella, mezcla allí sus principios divinos con las realizaciones humanas imperfectas. Newman habla también de una manera dialéctica que traduce su estatuto de “ya pero todavía no”, pues se trata de una Iglesia militante que pasa de la servidumbre a la tierra prometida. De este modo, asume en su visión de la Iglesia los hechos de la historia incluso los menos gloriosos, como el arrianismo.⁹⁵

Visión personalista: la Iglesia no es un principio, un sistema, ni incluso una mera institución; ella está constituida fundamentalmente por la relación de gracia tejida por Dios con las personas que las une en un solo cuerpo. Newman predica el combate por la santidad y asume en su eclesiología el principio personal. Todos en este cuerpo viviente tienen parte en los tres oficios de Cristo, que busca tomar más y más posesión de los fieles. Newman es con mucho aquel que en el siglo XIX mejor reconoció las posibilidades activas de los laicos, y buscó hacerlos asumir su parte en la misión de la Iglesia gracias a una seria cultura. Newman no concibe más la “Iglesia enseñada” como una masa pasiva frente a una “Iglesia enseñante”: la Iglesia enseñante es la Iglesia cuando ella enseña.⁹⁶

Finalmente en *Jalones para una teología del laicado*, obra aparecida en 1962,⁹⁷ Congar ha mostrado con varios textos de Newman, el carácter

94. Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Du Cerf, 1970, 436.

95. Y. CONGAR, *L'Église*, op. cit., 436.

96. Y. CONGAR, *L'Église*, op. cit. 437.

97. Y. CONGAR, *Jalones para una Teología del Laicado*, Barcelona, 1969, 17 passim 106; 318; 501; 513. Además de las *Lectures*, Congar hace buen uso de la obra de Newman, p. ej. *Historical Sketches; On Consulting y PPS*.

profético de sus intuiciones sobre la naturaleza y la misión que cualifican la identidad del laico: “En todas las épocas –escribía Newman– el laicado ha dado la medida del espíritu católico; salvó a la Iglesia irlandesa, hace tres siglos, y traicionó a la de Inglaterra”.⁹⁸

Con todo Congar reconoce, que desgraciadamente el aporte de Newman a la eclesiología ha permanecido al margen de las corrientes predominantes, y por lo tanto su influencia directa ha sido bastante débil: ... “Él más ha anunciado que preparado el Vaticano II”.⁹⁹

Más allá de esta última afirmación, cuyo sentido habría que confrontar con un estudio atento de las Actas conciliares, en donde Newman aparece –no solo ampliamente citado sino marcando la comprensividad de muchos de sus temas–,¹⁰⁰ la eclesiología que preparó, como aquella que desarrolló el Concilio, muestra rastros evidentes de haber asimilado las ideas eclesiológicas de Newman.

No quisiéramos concluir este punto sin mencionar algunos ejemplos significativos sobre la posición de Newman en la eclesiología conciliar. Con la promulgación de la constitución *Lumen Gentium*, los estudios sobre temas eclesiológicos se vieron en aumento. Las enseñanzas del Concilio sobre la Iglesia abrieron el debate teológico que se ha sostenido durante casi una década, oscilando, desde una postura de contestación y relectura, hecha al margen del espíritu conciliar, hasta producciones de gran valor que mostraban una auténtica asimilación de la doctrina en una sana teología puesta al servicio humilde y obediente de la fe.

Aquí habría que señalar el tratado de Louis Bouyer, *La Iglesia de Dios*,¹⁰¹ obra madura, fruto de muchos años de estudio, de búsqueda, meditación, de discusión y de diálogo, que plasma la experiencia de un hombre educado en el protestantismo y a quien el contacto con la ortodoxia, los Padres, la liturgia y el monacato, han definitivamente revelado el alma del catolicismo y de su concreta realización.

98. H. NEWMAN, *Lectures on the present position of Catholics in England*, London, 1908, 22.

99. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustín à l'époque moderne*, 437.

100. Se comprende la afirmación de Congar si se toma en cuenta que las Actas oficiales del Concilio fueron publicadas entre 1970-1983. Estas arrojan una enorme luz sobre las ideas del debate conciliar. En nuestro caso el único estudio que hasta el momento conocemos sobre la “presencia de Newman en el Aula” es el de PEDRO LANGA, “El Vaticano II. Concilio del Cardenal Newman”, *Rev. Agustiniána* 96- XXXI (Setiembre-Diciembre 1990) 781-819.

101. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Studium, 1973.

El converso teólogo francés, dedica todo un capítulo a la eclesiología de Newman, a la que atribuye un alcance considerable. La Iglesia se encuentra en el centro de la vida y obra de Newman. Puede decirse que Newman pasó a la Iglesia católica porque reconoció que la Iglesia que él trataba primeramente de reanimar en el anglicanismo no subsistía, de hecho, sino en el catolicismo.¹⁰²

Bouyer señala que la eclesiología de Newman no se nos ha dado a través de una obra sistemática. Sus ideas propiamente eclesiológicas se encuentran declaradas y explícitas en una serie de esbozos y ensayos. Las obras en las que se puede hallar una exposición más técnica de sus pensamientos sobre la Iglesia son las conferencias sobre el *Prophetic Office of the Church (Vía Media)*, el decimoquinto y último de sus *Oxford University Sermons* y el *Essay on Development*. A estos trabajos del periodo anglicano hay que añadir el opúsculo católico *On Consulting*, sobre la consulta a los fieles laicos en materia de doctrina.

Sin embargo Bouyer reconoce que gran parte de la riqueza eclesiológica de Newman, se encuentra en los Sermones, ese enorme corpus homilético todavía inexplorado desde el punto de vista de su doctrina sobre la Iglesia.¹⁰³

Los sermones manifiestan la importancia que Newman, por razón de su meditación de la Escritura, atribuía a la noción bíblica de Pueblo de Dios. La Iglesia del Nuevo Testamento le parecerá siempre una continuidad discontinua con Israel. Así toda la formación progresiva de éste prepara a la Iglesia de Cristo. La Iglesia cristiana, comenzando por el mismo Cristo, no se comprende sino como el término y el cumplimiento del pueblo de Abraham, bien que en ruptura con él. Y la Iglesia de la Nueva Alianza, a su vez, no pasará a la Iglesia de la eternidad sino por un desarrollo semejante. Marcado por la Cruz y la división, para terminar en la paz y en la gloria definitivas de la Resurrección, solamente en el Reino.

Bouyer muestra que esta visión en Newman se alimenta de la exégesis de los Padres, especialmente de los alejandrinos. Él vio, mucho antes que los estudios críticos contemporáneos, como los de H. De Lubac y H. Rahner, qué profunda verdad teológica permanece presente detrás de sus alegorías –a primera vista desconcertantes– y como esta verdad es esen-

102. *Ibidem*, 135.

103. *Ibidem*, 138-139

cial a toda la teología cristiana y, por encima de todo, a la conciencia que la Iglesia naciente ha tomado de sí misma al leer las Escrituras a la luz de Cristo. El tiempo de la Iglesia como realización y como cumplimiento y, sin embargo, de nuevo como preparación y como promesa; la Iglesia necesariamente en devenir, pero en un devenir de una irrompible unidad en la que ella no cesa de morir y renacer. La Iglesia, por fin, estructurada por la realización progresiva de su destino, pero formada de la inevitable conjunción de múltiples destinos individuales, en los que nadie tiene un papel ya sea indiferente ya sea simplemente pasivo.¹⁰⁴

Newman ha descubierto, gracias a su pensamiento enraizado en el humus de la Escritura y de los Padres, que las “paradojas” que acompañan la vida y la realización de la Iglesia, no pueden aceptarse sino en esa unidad mayor que es el designio salvífico de Dios actuando en la Encarnación. Lo explicará a través del “principio sacramental”, por el que entiende que el don de Dios llega al hombre por la mediación humana, vehículo e instrumento imperfecto –cuando no contradictorio– de su presencia viva y permanente en la historia.

L. Bouyer concluye diciendo que esto es lo que explica la irritación alérgica que la obra y la persona de Newman no han cesado de provocar en todos los cristianos de un optimismo demasiado fácil, se trate de integristas, como de progresistas. Sobre todos los triunfalismos eclesiásticos, como en todas las aperturas al mundo sencillamente eufóricas, la lucidez newmaniana tendrá siempre el efecto de una ironía corrosiva.¹⁰⁵

El teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar (1904-1988), quién ha producido una obra ciclópea abarcando toda la historia del pensamiento cristiano, (además del patrimonio de la cultura universal, filosófico y literario, como también la historia de las religiones) fue según De Lubac “el hombre más culto de nuestro tiempo”.

El mismo De Lubac que nos ha dejado una semblanza de su personalidad teológica caracteriza así su pensamiento:

“La contemplación de la «Iglesia de los padres», como decía Newman, lo ha confirmado en su actitud tan alejada de la «falsa tolerancia» como de la «estrechez confesional», hasta el punto de que su obra ofrece profundas resonancias ecuménicas a quien quiera meditarla bien”.¹⁰⁶

104. *Ibidem*, 139.

105. *Ibidem*, 140.

106. Cf. H. DE LUBAC, “Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs Von Balthasar”, *Communio* 18 (1989) 76.

El teólogo de Basilea rescata para la ciencia de la fe, su carácter contemplativo de “teología postrada” y ha sabido mostrarla en sus perfiles históricos:

“... nombres de testigos cuya teología realmente ha fecundado la vida de la Iglesia, por ejemplo Ireneo, Atanasio, Anselmo, Bernardo, Francisco, Buenaventura, Tomás, Ignacio o Newman, en quienes se hace patente con la mayor claridad que la única “teología” que merece ese nombre es la que reúne santidad y testimonio en la vida de la Iglesia”.¹⁰⁷

También en la enorme obra balthasariana se encuentran huellas del “*gran cardenal Newman por otra parte tan digno de admiración...*”.¹⁰⁸ Lo reconoce como un precioso eslabón donde se reafirma para la teología, el Ser de Dios con relación al hombre:

“pese a la intimísima comunión de vida entre Dios y el hombre, que nos enseña la doctrina cristiana de la gracia... Dios sigue siendo de una “mayor semejanza”, tal es la idea de la mejor tradición católica, que fue haciéndose cada vez más extraña a los cristianos de los tiempos modernos –excepto a unos pocos, como Newman–, hasta el extremo de que hoy han sido necesarias reacciones y convulsiones para abrir paso al sentimiento tradicional de la divinidad de Dios”.¹⁰⁹

Von Balthasar comparte el reconocimiento que se le debe a Newman por sus intuiciones sobre la teología del acto de fe;¹¹⁰ acreditada por la ejemplaridad de su experiencia religiosa, que lo coloca junto a Pablo y Agustín en la categoría de los “grandes conversos” del cristianismo,¹¹¹ constituyéndose en un estilo teológico en donde tiene lugar la Epifanía cristiana.¹¹²

El Concilio Vaticano II polarizó la atención de Balthasar en cada una de sus fases. Antes y durante las sesiones se hizo portavoz de las instancias más urgentes. Una vez concluido, delante de un espectáculo de reforma, que eran evidentemente deformaciones, asumió la obligación ingrata de poner freno a esta honda devastadora, y de impedir que las intenciones del Concilio fueran mal comprendidas o distorsionadas, con-

107. H. V. BALTHASAR, “Teología y Santidad”, *Communio* 6 (1987) 491.

108. H. V. BALTHASAR, *Tratado sobre el Infierno. Compendio*, Valencia, 1999, 18.

109. H. V. BALTHASAR, *El cristianismo es un Don*, Madrid, 1972, 33.

110. H. V. BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la Forma*, 1, Madrid, 1985, 162; y *Teodramática 2. Las Personas del Drama: El hombre en Dios*, 119-225.

111. H. V. BALTHASAR, *Gloria*, 1, 254 y 312.

112. H. V. BALTHASAR, *Gloria. Estilos Eclesiásticos*, 2, Madrid, 1986, 17; 21; 25 y 139.

servando intacto el mensaje de Cristo. En estas preocupaciones se inspiraron algunos de sus ensayos más notables, entre los que cabe señalar *El Complejo Antirromano* (1974), donde trata sobre la integración del Papado en la Iglesia universal. Señala que el objetivo de la obra es mostrar el profundo complejo antirromano existente en el seno de la Iglesia católica; complejo que tiene raíces sociológicas e históricas, que se apoya en motivaciones de orden teológico y que debe ser constantemente afrontado y superado por la comunidad eclesial.¹¹³

Balthasar desarrolla su reflexión recurriendo continuamente a los escritos de Newman –los cuales demuestra conocer con gran amplitud– en un tema que le ha sido al converso inglés, particularmente arduo en su camino hacia la fe católica.

Con una extensa cita tomada de la *Via Media*,¹¹⁴ donde el joven Newman plantea con todo vigor su desconfianza hacia la Iglesia católica, Balthasar indica el núcleo de la problemática que tendrá múltiples irradiaciones en la historia del pensamiento cristiano:

“Con su pretensión infabilista, el romanismo rebaja el nivel y la calidad de la obediencia al Evangelio y lesiona su carácter de misterio y santidad. Cuando se reduce la religión, en sus diversos aspectos, a mero sistema, se corre el riesgo de prestar mayor atención a los valores terrenos que a Dios. Ahora bien, Roma clasifica nuestros deberes y nuestras recompensas, lo que hay que creer, y lo que hay que hacer, las maneras de agradar a Dios y lo que es reprobable y merece castigo... Lo clasifica todo tan al detalle, que se sabe exactamente el punto que en cada momento pisamos en nuestra peregrinación al cielo, los progresos realizados y el trecho que falta por recorrer.¹¹⁵

La verdadera libertad cristiana requiere ocasiones de obedecer a Dios, si nos parece, más osada y rigurosamente que estando sujetos a leyes formales. Cristo pone sus complacencias en un servicio cordial, sin retortijones egoístas y calculados, con gratuidad y respeto desbordantes, sin medir los propios esfuerzos.

“Pues bien, el sistema romano deja poco espacio a este abandono generoso, espontáneo, sin vuelta sobre sí mismo. Cada acto tiene su precio; cada metro cuadrado de la tierra prometida está consignado en el catastro; todas las rutas están marcadas en el mapa... ¡Como si hubiera una ciencia que enseñe a ganar el cielo! La santidad cris-

tiana pierde así frescor, lozanía, vigor y belleza. Se anquilosa, por así decirlo, en actitudes que sólo serían elegantes y atractivas en una espontaneidad sin cálculos”.¹¹⁶

Balthasar entiende que estas palabras de Newman, tocan el centro de todas las objeciones formuladas por el complejo antirromano contra un “sistema” que, progresivamente endurecido y cada vez más cuadrículado, se levanta como muralla china entre Dios y el alma, entre el creyente y el Cristo vivo de los Evangelios.

Newman que no ha sido inmune a este complejo, sufrió sin embargo un desengaño cuando conoció a los santos católicos y estudió a los Padres de la Iglesia, quienes frente al “escándalo de la estructura” de la Iglesia, sabían distinguir perfectamente entre ese “tener que representar el cada día más” y la flaqueza del representante, y distinguían menos entre lo demasiado humano en la dureza de la exigencia (la corteza) y el meollo a que se aplica la obediencia de la fe y el amor.

Por su lado, considera Balthasar, los no-santos prefieren distinguir entre la “estructura pecaminosa”, contra la que está permitido y hasta mandado rebelarse, y un “contenido” que se lo beben directamente del Evangelio sin mediación de ninguna estructura eclesial. Esto ha llevado a un proceso de ideologización, conque se descarna a la Iglesia, encarnada como carne de Cristo, descuartizándola para quedarse con el Logos, “hoy válido para mí”, y arrojar la sarx como “estructura” superflua y eliminable.¹¹⁷

Newman no ha hecho depender su fe de las “deformaciones romanas”, por el contrario, avanzando a paso lento, midiendo el terreno centímetro a centímetro, pasó de la Iglesia anglicana a Roma. Es el Newman que, leyendo a Newton en los días de su juventud, consideró al Papa anticristo. Sin embargo su alma religiosa buscaba el verdadero encuentro con el Dios absoluto, con el Creador, con el Redentor y Juez, que en Cristo se vuelve ineluctablemente concreto y que debe transmitirse sin alteraciones en una Iglesia cristiforme.¹¹⁸

En tal sentido, prosigue Balthasar, citando a Newman en el Tract 90 de 1841; no queda otra salida: “No conocemos otro medio para conservar el sacramentum unitatis de la Iglesia que la existencia de un centro de unidad”.¹¹⁹

116. *Ibidem*, 12.

117. *Ibidem*, 15.

118. *Ibidem*, 276.

119. *Ibidem*, 282.

113. H. V. BALTHASAR, *El Complejo antirromano*, Madrid, 1981, 3.

114. *Ibidem* 11.

115. *Ibidem*, 11-12.

Ya en las filas católicas, a las que ingresa para quedar definitivamente unido al centro, Newman dirá: “Es necesario, o bien que cesemos completamente de creer en la Iglesia como una institución divina, o bien que la reconozcamos ahora en esa comunión de la cual el Papa es la cabeza. Sólo con él y alrededor de él se encuentran las exigencias, las prerrogativas y las obligaciones que identificamos con el reino establecido por Cristo. Debemos tomar las cosas como son. Creer en la Iglesia es creer en el Papa”.¹²⁰

Sin embargo, Balthasar muestra como característico del camino de Newman, que el papado no constituye en modo alguno, después de la conversión, el centro de sus intereses. Se conocen sus reservas ante la definición de la infalibilidad. Pero hay que notar, sobretodo, como Newman tiende a reducir al mínimo, en el sucesor de Pedro, la función de hablar y definir infaliblemente, insistiendo en que el magisterio no es más impecable que la función profética de la Iglesia universal. Una y otra tienen que apoyarse y corregirse recíprocamente.

Las tensiones con que Newman tropezará mil veces durante los años vividos en la Iglesia católica, no harán sino confirmarle en la convicción de haber llegado realmente al “lugar de la libertad”. Lo que le interesa ya no es la estructura de la Iglesia, sino la manera de vivir en ella la libertad. Newman –termina diciendo Balthasar– es libre para lo santo, para realizar el acto de fe personal, para la oración y para la meditación, todo dentro del servicio a la Iglesia. No es Pedro quien ocupa el centro como figura aislada; el centro es el lugar de la libertad, que Pedro custodia formando parte indispensable de la constelación de Cristo.¹²¹

Para concluir con la obra teológica de Balthasar señalemos la perspectiva mariana de su eclesiología, donde también se descubren resonancias newmanianas.

Obviamente para Balthasar, como para todo teólogo católico, María es el miembro más conspicuo de la Iglesia: es la Madre de Cristo, la Esposa del Espíritu Santo, la Reina de los ángeles y de los santos. Por ello ocupa un lugar del todo singular en la *communio sanctorum*. Y es de allí que sin mariología ninguna eclesiología puede ser jamás verdaderamente completa.

120. J. H. NEWMAN, *Diff. II*, 208

121. H. V. BALTHASAR, *El Complejo Antirromano*, 282-283.

Pero no es en este sentido que María constituye uno de los grandes pilares de la eclesiología de Balthasar. Por el contrario la dimensión mariana de la eclesiología radica en el rol de María en las relaciones con Cristo, que es el rol de mujer: madre y virgen, el rol de la femineidad fecunda, receptiva, sujeta a Dios, humilde y obediente, asumida como símbolo luminoso y modelo sugestivo del rol de la Iglesia en las relaciones con Cristo.

En su *Teodramática* Balthasar hace la siguiente afirmación:

“María es (en Justino y sobre todo en Ireneo), en cuanto nueva Eva, el «typos» de la Iglesia de Cristo, y lo sigue siendo esencialmente hasta el final de la patrística. A pesar de todo, tiene también desde el principio como «personaje teológico» su puesto peculiar tanto frente a Cristo como a la Iglesia, de modo que sólo se necesitó una reflexión posterior sobre dicho puesto para desarrollar desde aquí todas las perspectivas mariológicas posteriores. Newman lo reconoció en su respuesta extraordinariamente ponderada a Pusey: «Yo admito plenamente», dice él, «que el culto a la Santísima Virgen haya crecido, pues yo creo que desde el principio ha permanecido sustancialmente la misma». Newman tiene razón, como muestran los célebres textos de Ireneo, donde el acto de procreación en María y el acto de procreación en la Iglesia (mediante la fe) son prácticamente idénticos, y en donde incluso la misteriosa identidad de María y de la Iglesia es reconocida y expresada; un punto de vista que sólo siglos más tarde llegará a su claro desarrollo”.¹²²

Balthasar muestra, haciéndose eco de las quejas de Newman, que la mariología ha recorrido durante mucho tiempo un camino solitario. Las dos definiciones dogmáticas (Inmaculada Concepción y Asunción), acompañadas de un gran número de encíclicas marianas, suscitaron un caudal impresionante de especulaciones mariológicas aisladas del resto de la teología que no podían aportar frutos duraderos. Solamente una vuelta sosegada y seria a los datos bíblicos y una reconsideración de la visión patrística de la relación María-Iglesia, prepararon el giro en la mariología que culminó con el Concilio Vaticano II.

Newman –apunta Balthasar– que tuvo que sufrir en su itinerario de conversión el escollo de una mariología desfasada, supo responder como católico a estos abusos “con su magistral moderación habitual y esencialmente remontándose a los Padres”.¹²³

122. H. V. BALTHASAR, *Teodramática 3. Las Personas del Drama: El hombre en Cristo*, 274-275.

123. *Ibidem*, 292.

Finalmente –señala Balthasar– existe en la Iglesia la tensión desarrollada por Newman entre el ministerio “episcopal” y el ministerio “profético”. La tradición y el instinto de fe se hallan enraizados en toda la Iglesia (mariano-petrina), pero el ministerio episcopal tiene la misión de velar sobre la autenticidad del sentido “profético” de la fe viviente en todo el pueblo, de conservarla y de juzgar sobre ella. Por otra parte, y precisamente por esto, el ministerio episcopal ha de estar atento a este ministerio “profético” de toda la Iglesia y en caso de necesidad dejarse enseñar por él, (como el discípulo amado llama la atención de Pedro: “Es el Señor”, Jn. 21, 7). Para Newman, en su camino hacia la Iglesia católica, fue decisiva la convicción de que efectivamente durante la crisis arriana del siglo IV, algunos santos obispos defendieron la ortodoxia, pero que a pesar de todo, justamente en aquellos días la tradición divina confiada a la Iglesia infalible fue proclamada y conservada mucho más por los fieles que por el episcopado”.¹²⁴

Dejaremos sin tratar los comentarios a la constitución conciliar sobre la Iglesia, de los cuales el más autorizado parece ser el de Gérard Philips (Lovaina) que también ha recurrido a Newman en temas clásicos como p. ej. el “*sensus fidelium*”.¹²⁵

Debemos reconocer al concluir este apartado, que el movimiento eclesiológico después de 1918, encontró un creciente interés en la figura de Newman, constituyéndose en iniciador genial de la renovación eclesiológica de estos últimos decenios.¹²⁶

6. Newman y De Lubac: La teología según la tradición

Hemos reservado para el final de nuestro estudio la figura teológica de Henri De Lubac (1896-1991). En verdad, más allá del sinnúmero de citas que afloran en su obra, aquello que lo distingue es su especial “simpatía” hacia el Cardenal inglés, en quien en tantos momentos busca reflejarse su así llamada teología de ocasión.

124. *Ibidem*, 329.

125. G. PHILIPS, *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, 1968, I, 215; 217; 334; 468 II, 412.

126. J. FRISQUE, “La Eclesiología en el Siglo XX” en H. VORGRIMMER - R. VAN DER GUCHT, *La Teología en el siglo XX*, III, Madrid, 1974, 180.

Es de todos conocida la dura prueba a la que fue sometido De Lubac entorno a 1950 cuando algunos adversarios, incapaces de valorar correctamente su obra, crearon entorno a él un círculo de duda sobre la ortodoxia de su doctrina. Así escribe en su Memoria:

“El 14 de mayo de 1951 copiaba yo en un cuaderno este texto de Newman en su Apología: “Denuncio con todas mis fuerzas el plan de minar el suelo bajo mis pies, envenenar la opinión pública contra mí, J.H.N., y llenar de antemano la cabeza de mis lectores de sospechas y de desconfianzas con respecto a todas mis palabras. Llamo a esto envenenar los pozos”. (Pero yo no podía, como Newman, hacer una protesta pública)”.¹²⁷

El Padre De Lubac, ha tenido un modo particular de hacer teología; buscó siempre obtener un conocimiento cada vez más profundo de la revelación, no a través del análisis, sino a través de la historia. Su método teológico es radicalmente diverso del tradicional que trataba la revelación como un conjunto de proposiciones universales que contenían implícitamente otras proposiciones particulares, y buscaba de hacerlas explícitas mediante el procedimiento silogístico. De Lubac manifiesta una aversión instintiva por la “*teología de las conclusiones*”, que continuamente cae en la tentación de “*destripar los misterios de Dios*” y de “*encapsular a Dios mismo en un sistema*”.¹²⁸

Su esfuerzo estuvo siempre en plantear la cuestión del carácter histórico de la religión cristiana y de la inteligencia espiritual de la Escritura. Por eso interroga la historia no por una curiosidad retrospectiva, sino para descubrir la verdad de la revelación y encontrar en esa enorme trama de testigos el verdadero espíritu que anima la tradición viva de la Iglesia.

“Nuestro interés –dice– se ha dirigido casi exclusivamente [...] hacia el pasado cristiano, para recoger algunas riquezas tradicionales, que nuestra época muy práctica y febril, corre el riesgo de perder”.¹²⁹

127. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid, 2000, 224. Al redactar el prólogo para la segunda edición, De Lubac señala: “*A medida que los hombres se acercan a su fin, escribió Newman al comienzo de su Apología, les cuesta menos hacer confidencias*”. Sin embargo, yo no me he deslizado por esa pendiente... Añadía: “*Sensible, como siempre lo he sido, a las imputaciones que tan gratuitamente se han lanzado contra mí...*” *En mi caso la sensibilidad, sin desaparecer, ha acabado por embotarse*. París, diciembre de 1981”. cf. *Memoria*, 10.

128. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Madrid, 1993, 162. Reproduce varios textos de Newman, en especial el testimonio de la conciencia en su novela *Calixta* (p. 62).

129. H. DE LUBAC, *El Pensiero di Teilhard de Chardin*, Milano, 1979, 16; también puede verse en *Memoria* p. 374.

De Lubac se sabe enrolado en aquella corriente de recuperación que del pensamiento patrístico ha ido haciendo la teología y que ha tenido en Möhler y Newman sus grandes iniciadores.¹³⁰ Por eso espiga en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia, pero no llevado por una manía arcaizante como si ignorase los desarrollos y precisiones teológicas adquiridas después de ellos, sino buscando comprenderlos situándose en su escuela, y descubriendo dentro de la diversidad de corrientes la unidad de la tradición.¹³¹ De este modo forja así su pensamiento teológico –como diría Newman– “en la contemplación de la Iglesia de los Padres”.¹³²

En la serie fecunda de sus libros confirma su método teológico, que él mismo confiesa admirado:

“Sobre la marcha, fui cayendo cada vez más en la cuenta de la naturaleza capital de la extraordinaria articulación, siempre amenazada pero siempre conservada o restablecida en la gran Iglesia, de los dos testamentos, del uno con el otro; la veía dominando en creciente gradación, la historia de toda la doctrina de la Iglesia, desde el siglo primero hasta nuestros días; comprobaba con múltiples ejemplos la frase de Newman, cuando decía que “hay algo magnífico en esta estructuración”. Admiraba la maravillosa síntesis de toda la fe, de todo el pensamiento y de toda la espiritualidad cristiana, que se contiene en la doctrina llamada de los “cuatro sentidos”, captada en su manantial”.¹³³

De Lubac siente una afinidad tanto humana como doctrinal por Newman: “*Aparte de Rousselot, he entendido muy bien a Newman...*”,¹³⁴ escribe a un discípulo que le preguntaba sobre qué autores habían influido en su formación teológica.

Sobre el aspecto doctrinal al componer su enorme *Exégesis Medieval* (1959), recuerda que Newman en su *Ensayo sobre el Desarrollo*, dedicó todo un capítulo a la “interpretación mística de la Escritura”. Este principio hermenéutico atraviesa toda su obra, y “no debería maravillar –dice– si se piensa en la familiaridad que Newman tenía con el pensa-

130. H. DE LUBAC, *Memoria*, 269.

131. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del Dogma*, Madrid, 1988, 19-20.

132. H. DE LUBAC, *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano, 1997, 146. Puede verse también *Meditación sobre la Iglesia*, 196 (nota 33)

133. H. DE LUBAC, *Memoria*, 244.

134. Cf. *Lettera XXVII (Lyon 12 novembre 1968)*, H. DE LUBAC – G. BENEDETTI, *Mezzo Secolo di Teologia al Servizio della Chiesa. Una corrispondenza Teologica*, Bologna, 1999, 261.

miento de los Padres y más precisamente con los Alejandrinos, que habían ocupado un lugar tan importante en su formación espiritual”.¹³⁵

Sin embargo, su incansable dedicación en la búsqueda y proposición de la “exégesis espiritual” para la teología, no impedirá a De Lubac, ver los imponderables aportes de la “exégesis científica”.

En *Historia y Espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes*, obra de 1950, sostiene que:

“la exégesis creyente actual se encuentra por ciertos aspectos mejor provista que la de ellos (Padres); por otra parte nos está permitido pensar que los Padres, en compensación, tuvieron una especie de connaturalidad con la Escritura, que nuestra fe solo con fatiga alcanza. Es Newman quien lo asegura: «Nosotros vivimos en un siglo práctico, la edad de los Padres era más contemplativa. Su teología es demasiado profunda, demasiado mística, demasiado sutil, para que con nuestros actuales hábitos de espíritu podamos hacerla nuestra. Nos apoyamos, en efecto, más que ellos sobre pasajes precisos, sobre aquellos que son llamados comúnmente «los textos», y sobre ellos construimos sistemas.

Ellos, por el contrario, reconocían una cierta verdad oculta en el conjunto del texto sagrado y que aparecía más o menos en todo texto... una tal diferencia es legítima, y hasta natural y necesaria. Los Padres podían tener sobre el sentido general del texto inspirado informaciones que nos faltan... Los modernos pueden argumentar solo sobre aquello que tienen de más; podría ser que un cierto grado de elevación moral que solo los tiempos de persecución están en condiciones de producir fuese necesario para el pleno ejercicio de la interpretación mística. Dedicarse a este trabajo cuando no se está impulsado desde lo interior sería una profanación. Sería mejor entonces no hacer nada»”.¹³⁶

El Padre De Lubac fue un lector asiduo de Newman y son frecuentes las referencias que hace de sus escritos. En *Memoria en torno a mis escritos*, señala dos ámbitos en donde su pensamiento se ha sentido especialmente atraído. El primero se refiere a la teoría del desarrollo y el segundo a su eclesiología.

“En 1948 publiqué también en *Recherches* un boletín en el que pasaba revista a las principales teorías en boga relativas a la evolución del dogma, criticándolas una por una. En cuanto al fondo, me situaba en la línea de Newman”.¹³⁷

135. H. DE LUBAC, *Esesi Medievale II*, Milano, 1988, 18. En *Historia y Espíritu*, De Lubac señala –citando a Newman– que “el uso de la Escritura en su sentido espiritual es una de las principales características de la enseñanza de la Iglesia”. Cf. *Storia e Spirito*, Milano, 1985, 49.

136. H. DE LUBAC, *Storia e Spirito*, Milano, 1985, 464-465. Newman también es citado en 120, 275, 462, 468.

137. H. DE LUBAC, *Memoria*, 150.

Como se ha podido observar en otros autores ya tratados, también De Lubac reconoce en la “idea de desarrollo” un importante aporte de Newman a la teología. Sin embargo no siempre ha sido tenido en cuenta y muchas veces fue mal interpretado. En tal sentido, al hablar de la Iglesia, en referencia al progreso que significó la constitución *Lumen Gentium* con respecto a la eclesiología de la encíclica *Mystici Corporis*, De Lubac hace una fina observación en *Diálogo sobre el Vaticano II* (1985):

“[...] jamás un texto, sea o no conciliar, agotará la idea de Iglesia, tal como la vive, con mayor o menor profundidad, la tradición cristiana desde sus orígenes. Progresar en el campo del conocimiento analítico no entraña siempre un avance en la inteligencia vital. ¿Cómo podríamos pretender, por ejemplo, que nuestra conciencia de lo que es la Iglesia ha progresado mucho en comparación con los tiempos de San Ireneo o de un San Pablo? Lo que se llama desarrollo del dogma no es más que un progreso relativo, porque la fe recibida de los Apóstoles ha sido transmitida a la Iglesia «de una vez por todas», como lo recuerda la constitución *Dei Verbum* (nº 8). Lo cual, por otra parte, no quiere decir que el desarrollo del dogma, por muchas razones, deje de ser necesario. Usted sabe sin duda como expresé este tema el cardenal Newman, siguiendo a los Padres de la Iglesia. A veces se le ha traicionado haciéndole hablar de una «evolución» del dogma”.¹³⁸

Junto a la idea de desarrollo, De Lubac destaca el lugar que para Newman ocupa la “conciencia”, en la relación entre moral y religión. En *Mística y Misterio Cristiano* (1950), señala que las diferencias formales entre moral y religión no deben ser olvidadas y que las mismas han sido bien acentuadas por Newman en su análisis de la conciencia.¹³⁹ Con un texto autobiográfico de 1847, donde Newman recordaba que en su adolescencia deseaba ser más virtuoso que religioso, dice:

“Si bien yo tenía la costumbre habitual de referir todo a la voluntad de Dios, frecuentemente mis acciones procedían antes bien de una cierta conciencia que me impedía obrar de otro modo; de un sentido de rectitud, de la percepción de aquello que era para mí conveniente, de modo que, actuando, yo he sido fiel más bien a mí mismo, más de lo que no he hecho por fe y por caridad”.¹⁴⁰

De Lubac entiende que una cosa es las nociones puramente morales de bien, de mal, de deber, y otra, estas mismas nociones retomadas en el contexto religioso. Sin perder su primer carácter, adquieren un segundo.

138. H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid, 1985, 50.

139. H. DE LUBAC, *Mística e Misterio Cristiano*, Milano, 1979, 48.

140. H. DE LUBAC, *Mística e Misterio Cristiano*, 49.

Muchos se detienen en el primero, otros como Newman, han percibido vivamente la nueva dimensión que el segundo carácter les confiere: La conciencia es ciertamente un sentido moral, pero es mucho más que esto. Es la voz de Dios. El deber es la obligación de obedecer a su mandamiento, y el mal moral –la culpa– es ahora el pecado.¹⁴¹

Con sutileza, Newman explicará que el pecado ordinario de la inteligencia consiste en no querer reconocer tal carácter, consiste

“en hacer de la obligación o del deber una especie de gusto, después de lo cual, el pecado ya no es más una ofensa a Dios, sino una ofensa a la naturaleza humana”; en aquellos que piensan así “la conciencia no es otra cosa que una forma de respeto que ellos se deben a sí mismos... Si les sucede de comportarse mal, no experimentan contrición, sino remordimiento, acompañado del sentimiento de no haber sido fieles a sí mismos. Dicen de haber sido insensatos, no dicen de haber sido pecadores”.¹⁴²

Atento observador de lo que sucedía en la Iglesia después del Concilio; de como el ámbito de lo católico –donde vive y crece la verdadera fe– comenzaba a ser permeable a cierto espíritu corrosivo que bajo el slogan de “renovación” atacaba la tradición renegando de ella, De Lubac levantó muchas veces su voz para alertar a las conciencias:

“¡Cómo quisiera poder gritar a algunos de mis hermanos que se dejan seducir por estas músicas de perdición, con el mismo tono persuasivo de Newman, lo que en el siglo XIX manifestaba a sus contemporáneos!. Hay en la religión católica, decía, una profundidad y una potencialidad, hay en su credo, su teología, sus ritos, sus sacramentos, y en su disciplina, una plenitud que nos llena del todo; se da en ella una libertad, pero también un respaldo, en comparación de los cuales la negligencia de que a ojos vistas dan prueba los hombres, incluso los situados muy arriba, o los malentendidos de que podemos ser víctimas, no tienen más peso que el polvo. He aquí el verdadero secreto de la fuerza de la Iglesia, el principio de su indefectibilidad y el lazo que asegura su indisoluble unidad. Aquí está, verdaderamente, el comienzo de la paz del cielo”.¹⁴³

Advertía De Lubac que esta “contestación” generalizada, se daba en el mundo occidental, y presentaba dos vertientes. Primeramente atacaba las estructuras de la sociedad establecida, y en segundo lugar el patrimonio intelectual y cultural que esta sociedad transmite. Y notaba, que tanto en un caso como en otro, esta fuerza se la veía actuando dentro del catolicismo.

141. *Ibidem*, 49.

142. *Ibidem*, 49.

143. H. DE LUBAC, *Memoria*, 375-376.

En su obra *La Iglesia en la crisis actual* de 1969, De Lubac hace un fino análisis de las causas que fueron madurando esta actitud hostil hacia la Iglesia, en lo que hace a su organización y al ejercicio de su magisterio. Este estado de espíritu tiene en la autoridad de la Iglesia el blanco preferido de las críticas. Fiel a su método, muestra con analogías tomadas de la historia, cómo esta actitud contestataria, desnuda en el fondo una insumisión a todo lo establecido por Dios:

“Más de un siglo antes, el gran Newman, al considerar la fase crítica por la que entonces pasaba la Iglesia inglesa, se expresaba en términos que parecen profetizar la situación religiosa que se despliega ante nuestra mirada: la irreverencia hacia la antigüedad, la violación caprichosa y sin escrúpulos de los mandamientos y de las tradiciones de nuestros antepasados, el desprecio de sus actos caritativos, la profanación de la Iglesia, el desconocimiento temerario de la exigencia de la unidad en la Iglesia; la exhibición del desdén de lo que se llama una religión de grupo (hoy diríamos: religión sociológica); la creciente indiferencia ante el credo católico; las discusiones, las comparaciones, las refutaciones, toda la serie de argumentaciones presuntuosas a las que se someten sus sagrados artículos; las críticas innumerables y discordantes de la liturgia que han estallado alrededor de nosotros en todas partes; el espíritu descontentadizo que se observa por doquier y el ansia de una anarquía general: ¿qué significan todos estos síntomas, sino que el espíritu de Saúl vive todavía, esta pertinaz insumisión, totalmente contraria al celo de David, la voluntad de romper y de conculcar todas las ordenaciones divinas en vez de construir sobre ellas?”¹⁴⁴

La inmensa veneración de Henri De Lubac por la Iglesia se transparente en cada página de su obra, allí donde esa verdadera nube de testigos lejos de polarizar la mirada del creyente, la remiten constantemente al misterio de Dios revelado en Cristo. La genialidad del autor ha estado en descubrir las coordenadas que unen esta constelación, a través de la cual se descubre en toda su hondura la verdad de la Iglesia.

Si se pregunta por el modo que De Lubac tiene de pensar la Iglesia, deberá responderse que es entrando en la escuela de los Padres. Lo reconoce y lo confiesa con honestidad de método: “ Si las citas se acumulan... es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre todo en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia”.¹⁴⁵

En el largo camino recorrido por sus escritos, desde *Catolicismo* (1938), *Corpus Mysticum* (1944), *La Fe Cristiana* (1969), por citar algu-

144. H. DE LUBAC, *La Iglesia en la crisis actual*, Santander, 1970, 25-26. La cita es del noveno Sermón Universitario (1832).

145. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, 19.

nos ejemplos donde el tema aflora con más intensidad, hasta esa admirable síntesis que es *Meditación sobre la Iglesia* (1953), la clave hermenéutica desde la que De Lubac siempre reflexiona es la “maternidad envolvente de la Iglesia”.

La Iglesia se vuelve para él no tanto un objeto de análisis, que tendría en el teólogo a un especialista situado frente a ella como extraño, sino una persona colectiva cuyo universo espiritual tiene dimensiones tan vastas que solo la mirada de fe puede alcanzar. De Lubac ha mostrado, en un interesante artículo, el lugar que los Santos Padres tuvieron en la constitución *Lumen Gentium*, y cómo sus intuiciones ayudaron a la reflexión teológica a ubicarse con una actitud contemplativa frente a la realidad mística de la Iglesia.¹⁴⁶

En su obra de 1971 *Las Iglesias particulares en la Iglesia Universal*, explicita esta idea con un ejemplo:

“Así lo entendía también Newman cuando, exponiendo en su Apología la impresión que le producía la lectura asidua de los Padres, decía: «en esta iglesia de los Padres “reconoció a mi madre espiritual... Las renunciaciones de sus ascetas, la paciencia de sus mártires, la valiente determinación de sus obispos, el gozoso ímpetu de su caminar hacia delante, me exaltaban y me confundían a la vez»”.¹⁴⁷

Recurriendo a Newman, De Lubac exalta como distintiva la idea de catolicidad,¹⁴⁸ entendida como la “forma” impresa por Cristo a esta sociedad de redimidos, capaz de abarcar en las coordenadas históricas de tiempo y espacio a todo el orbe creado.¹⁴⁹ Sin embargo esta “forma” traspasa la historia; como signo del misterio de Dios al que siempre remite, no solo abraza lo visible, sino también lo invisible: “Y de la misma manera que el mundo visible no ha encontrado todavía, a nuestros ojos mortales, su «divina interpretación», así también –es la expresión del gran Newman– “la santa Iglesia, en sus sacramentos y en su orden jerárquico,

146. H. DE LUBAC, *Paradosso e Mistero della Chiesa*, 33-39.

147. H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974, 175. La misma idea aparece al trazar los rasgos del vir ecclesiasticus: “Con su trato va adquiriendo algo de ese ethos católico, que ni la ciencia ni la misma ortodoxia pueden suplir. Y es así cómo él llega a comprender, por ejemplo, el entusiasmo de un Newman cuando, siendo todavía anglicano, descubrió la verdadera Iglesia al descubrir “la Iglesia de los Padres” y cuando por una especie de reminiscencia platónica o más bien por una iluminación del Espíritu, reconoció en ella a su Madre” (cf. *Meditación sobre la Iglesia*, 196).

148. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, 161.

149. H. DE LUBAC *Catolicismo*, 313-314.

continuará siendo hasta el fin del mundo solamente como un símbolo de estas realidades celestiales que colman la eternidad”.¹⁵⁰

Al describirnos desde tan diversos ángulos, la naturaleza de la Iglesia, el Padre De Lubac no ha dejado de lado sus aspectos menos simpáticos, su dolorosa realidad de pecado, como la inmensa mole de sus acciones imperfectas. Pero su mirada de fe no queda obnubilada ni confundida. Por el contrario, penetra más allá de la corteza añeja, de lo que será siempre objeto de crítica y excusa para independizarse de la Iglesia, situándose en ella como discípulo y como hijo:

“¡Cuántas tentaciones nos asaltan respecto de esta Madre, a la que solamente debiéramos limitarnos a amar!...

Siempre habrá hombres que identificarán tan estrechamente su causa y la de la Iglesia, que con toda la buena fe acabarán por reducir la causa de la Iglesia a la suya propia. [...] En fin, como hacía Newman, en lugar de instalarnos en la Iglesia como en nuestro dominio y posesión, en vez de confundirla más o menos con nosotros, apliquémonos por el contrario, sin pretender obtener con ello un triunfo personal, a confundirnos con la Iglesia”.¹⁵¹

Al leer lo más significativo de la obra de De Lubac, en el horizonte trazado por él en *Memoria*, se advierte un recurso constante a textos autobiográficos de Newman. En efecto, en el arduo itinerario recorrido por el converso inglés, hasta alcanzar la plenitud de la verdad en la Iglesia católica, De Lubac parece encontrar siempre un estimulante sosiego.¹⁵² Muchos de los sinsabores padecidos en la Iglesia, especialmente de parte de quienes hubiera esperado comprensión y apoyo, fueron interpretados y asumidos por él, desde esa magistral lección de fe dejada por el Cardinal Newman. Se entiende porqué su figura es siempre invocada cada vez que De Lubac sale, como es su costumbre, en defensa de los “grandes derrotados”.¹⁵³

Quisiéramos concluir con una admirable semblanza, síntesis de su vida y pensamiento, que nos ha dejado en su obra *La Fe Cristiana*:

150. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, 1980, 79.

151. H. DE LUBAC, *Meditación*, 221-225.

152. H. DE LUBAC, *Meditación*, 244-245.

153. En *Memoria*, especialmente al hablar de Danielou y Teilhard, 211 y 422.

“Si hay alguno que no merezca la injuria de que se le recuse la calidad de su fe, ése es Newman. Es severo con los que «buscan la seguridad en prácticas culturales y devociones dudosas»; combate para «separar la fe de las ilusiones de la experiencia sensible»; «exorciza la conciencia farisaica», que se complace en el ejercicio de una religión tranquila; desenmascara con rigor «las emociones religiosas con cara de fe». Pero no admite que se haga sufrir a la realidad la suerte de la caricatura. Si se muestra despiadado con las desviaciones y desnaturalizaciones, es para restablecer la religión en toda la fuerza de su rectitud. Ligó mutuamente el «principio de fe» y el «principio del dogma», de modo que no tuvo miedo de vincular este doble principio al «espíritu religioso». Incluso no tuvo escrúpulo en decir a propósito del Credo Católico que «la verdadera religión es el culmen y la perfección de las religiones falsas; reúne en una religión única todo eso que cada una de las otras posee, respectivamente de bueno y verdadero»”.¹⁵⁴

7. Conclusión

Habida cuenta de lo dicho, e independientemente ya del juicio de quiénes como E. Schillebeeckx notan que también los autores que citan frecuentemente a Newman “en realidad lo conocen muy mal”,¹⁵⁵ hemos de reconocer desde una perspectiva de Historia de la Teología, que la visión general de las realizaciones teológicas del siglo XX quedaría muy incompleta sin asignar un lugar adecuado a los dos conversos que no pertenecen a ninguna escuela teológica particular, y que

con su vida y obras han tendido un puente entre el catolicismo y el mundo espiritual anglicano o ruso-ortodoxo respectivamente, y han venido a ser guías para la época actual: John Henry Newman y Wladimir Soloviev.

El primero, en nuestro caso, después de algunas dificultades ya durante su vida pudo encontrar el reconocimiento debido. La teología moderna no ha hecho más que continuar sus trabajos anteriores; por lo demás sorprende siempre de nuevo la actualidad y solución de sus problemas.

154. H. DE LUBAC, *La Fe Cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca, 1988, 170; citas de Newman en 69; 118; 175-176; 233; 247; 254; 260-262; 265-268 y 285. Las citas señaladas por De Lubac al pie son: *Tract*, 5. 35; *Apo.* c.2. Véase su doctrina sobre “la plenitud católica” en *Critical and Historical Essays* T.2 (1871) 231-234.

155. Cf. *Approches Théologiques, Révélation et Théologie* I, 65 citado por G. BENEDETTI, *Mezzo Secolo di Teologia al servizio della Chiesa*, 269.

El carácter profético de sus ideas no solo ha sido señalado en nuestros días,¹⁵⁶ sino asombrosamente anunciado por él mismo:

“Quizá un día mi nombre podrá servir de sanción y estímulo por los que otros, que estén de acuerdo conmigo, podrán escribir y publicar en vez de mí, y comenzar así la transmisión de opiniones conformes con las mías en temas religiosos e intelectuales para la generación venidera”.¹⁵⁷

RICARDO MIGUEL MAUTI
25/01/05

156. Cf. C. S. DESSAIN, “El Cardenal Newman como Profeta”, *Concilium* (Julio-Agosto 1969) 37.
157. Cf. W. WARD, *The Life of John H. Cardinal Newman*, London, 1912, II, 202.

MONS. ENRIQUE ANGELELLI, PASTOR PLASMADO EN LA FRAGUA DEL CONCILIO VATICANO II¹

RESUMEN

El autor se detiene en la obra y la enseñanza del obispo Enrique Ángel Angelelli. Siguiendo los documentos del Concilio Vaticano II, de Medellín y de San Miguel (Arg.), este obispo evangelizó con el mismo espíritu profético y la sabiduría de otros grandes testigos eclesiales.

El autor se concentra en la reflexión y la pastoral práctica de Angelelli, desde el punto de vista de su eclesiología, su antropología, y también desde la situación pastoral donde desarrolló su peculiar estilo pastoral: la diócesis de La Rioja, entre 1968 y 1976. Ante una cultura olvidadiza, el autor invita a hacer memoria de este obispo, de su pasión por el Evangelio y por el Concilio Vaticano II, como un signo y fermento del Reino de Dios en la vida cotidiana.

Palabras clave: pastoralidad, Angelelli, Concilio Vaticano II, servicio, comunión, opción por los pobres, testimonio.

1. *Siglas de documentos:* CSD: Conclusiones de Santo Domingo. DH: Declaración del Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. DM: Documentos de Medellín. DM Intr: Documentos de Medellín. Introducción. DM Men: Documentos de Medellín. Mensaje. DP: Documento de Puebla. DV: Constitución del Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, sobre la divina revelación. GS: Constitución del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. LG: Constitución del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, sobre la Iglesia. NA: Declaración del Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con la religión no cristianas.

ABSTRACT

The author seeks to disclose the work and thought of Bishop Enrique Angel Angelelli. Following the II Vatican Council, Medellín Document and San Miguel (Arg.) statement, this bishop evangelized with the same prophetic spirit and wisdom of well known church witnesses.

The author focuses on Angelelli's reflection and pastoral practice, from the point of view of his ecclesiology, anthropology and that of the social situation which shaped his pastoral style of leadership of La Rioja Church from 1968 to 1976.

Facing a forgetful culture, the author recalls his memory of this bishop, his passion for the Gospel and II Vatican Council, as a sign and ferment of God's kingdom within everyday life

Key words: pastorality, Angelelli, II Vatican Council, service, communion, option for the poor, testimony.

1. Introducción

Enrique Ángel Angelelli conjuga el espíritu profético y sapiencial de los destacados testigos eclesiales de todos los tiempos. Sus palabras y gestos son un grito, un eco que sigue resonando en las paredes de la historia. Al respecto recuerda Mons. Jorge Novak svd:

“El obispo Enrique Angelelli demostró estar animado del Espíritu Santo. Habló del Vaticano II y de Medellín con santa pasión, con esperanza indoblegable, con fortaleza heroica. Habló y puso en práctica. Lo quisieron silenciar con amenazas y con la muerte. Sólo lograron transformarlo definitivamente en un profeta que desborda los límites de su diócesis y de nuestra patria, cuya voz seguirá resonando en todos los rincones de la América Latina de Medellín y de Puebla”.²

Enrique Ángel nace en un modesto hogar en la periferia de la ciudad de Córdoba (Argentina), el 17 de julio de 1923, hijo de Juan Angelelli y de Celina Carletti. Ingresó al Seminario Ntra. Sra. de Loreto (Córdoba) el 6 de marzo de 1938 y terminó sus estudios (Licenciatura en Derecho Canónico) en Roma, donde se ordenó sacerdote el 9 de octubre de 1949. A su regreso desempeñó toda su actividad sacerdotal en diversos campos

2. J. NOVAK, “Medellín: efusión del Espíritu sobre América Latina”, en T. RASILLA Y L. LIBERTI, *Mons. Enrique Angelelli, Pastor riojano*, Rafael Calzada, Verbo Audiovisuales, 1984, 12.

pastorales de la ciudad de Córdoba: la curia de la arquidiócesis, docente del Seminario, atendiendo a los pobres y marginados que vivían en los conventillos y en las barriadas de la ciudad y asesorando a la Juventud Obrera Católica, a quienes acompañó con una dedicación particular.

Fue consagrado Obispo titular de Listra y Auxiliar de la Arquidiócesis de Córdoba el 12 de marzo de 1961. Participando en las sesiones del Concilio Vaticano II, compartió el desafío de ver a la Iglesia revisarse a sí misma y recibir la fuerza del Espíritu para renovarse. La vivencia del Concilio Ecuménico y los documentos emanados en él, se convertirían en la fuente inspiradora para su servicio episcopal. Así expresaba: “Si echamos una mirada a la documentación conciliar, ciertamente debemos confesar que nos encontramos ante una riqueza tal, de donde es necesario ir sacando y desentrañando todo su contenido, porque es denso, justo, estudiado hasta la coma”.³

A partir del Concilio la Iglesia Católica vive un tiempo de profunda actualización, también vivida con cierta intensidad en la Iglesia argentina, reconociendo, entre otros,⁴ a Mons. Enrique Angelelli como uno de sus protagonistas. Desde mayo de 1966 hasta abril de 1970 se desempeñó como vicepresidente de la flamante Comisión Episcopal de Pastoral (COE-PAL), desde allí “participó de la elaboración del Plan Nacional de Pastoral, que el Episcopado Argentino aprobó en noviembre de 1967, para poner en marcha en todas la diócesis del país el Concilio con sus ideas fuerzas y en sus estructuras nuevas”.⁵

Sin desconocer algunos servicios brindados por Angelelli como asesor de la Juventud Obrera Católica (J.O.C.) en Córdoba, o sus reflexiones durante la participación en el Concilio Vaticano II y su desempeño en la Comisión Episcopal de Pastoral, nos detendremos en su episcopado en la sede riojana entre 1968 y 1976. En La Rioja, destacaremos algunas fa-

3. E. ANGELELLI, *Reflexionando mientras concluye el Concilio*, sin más datos, 5. Cf. E. ANGELELLI, *¿Qué es la Iglesia en Concilio? Meditación a las Adoratrices Españolas*, Córdoba, 3 de abril de 1965.

4. También es conveniente recordar a algunos obispos argentinos contemporáneos identificados en esta renovación. Entre otros: Enrique Rau (Mar del Plata), Alberto Devoto (Goya), Manuel Marengo (Azul), Vicente Zaspé (Rafaela y Santa Fe), Juan Iriarte (Reconquista), Marcelo Scozzina OFM (Formosa), Jaime De Nevaes SDV (Neuquén), Carlos Ponce de León (San Nicolás), Miguel Raspanti SDB (Morón), Antonio Brasca (Rafaela), Italo Di Stefano (Sáenz Peña), Jerónimo Podestá (Avellaneda), etc. Algunos de éstos eran obispos de las nuevas diócesis creadas entre 1957 y 1963.

5. G. FARRELL, “Enrique Angelelli, Pastor de una Iglesia Renovada para el Hombre Nuevo”, *Boletín Lauretano* (del Seminario Mayor Nuestra Señora de Loreto - Córdoba) 56 (1997) 20.

cetas de su accionar pastoral que expresan la asimilación y la encarnación del Concilio Vaticano II, para configurar una Iglesia servidora, misionera del hombre y en la cultura del pueblo riojano.⁶ Con una clara opción por los más pobres y marginados, desde una visión trascendente y liberadora integral de la dignidad humana. Opción que fue aceptada y promovida entre muchos del pueblo y de la Iglesia riojana; también resistida y obstaculizada en todo momento por unos pocos, los consabidos “dueños del poder y del tener”. Finalizaremos nuestras reflexiones con unas perspectivas pastorales y eclesiológicas de Enrique Angelelli, orientadoras para la encarnación del reinado de Dios en la historia de la humanidad.

2. Pastor del pueblo riojano

Iniciada la aplicación del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina, el 11 de junio de 1968 era preconizado obispo de La Rioja. Toma posesión de la sede riojana el 24 de agosto de 1968, el mismo día que Pablo VI inauguraba (en Bogotá) la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, concluida el 6 de septiembre de ese mismo año en la ciudad de Medellín. Se tomó en serio el ser un obispo conciliar, y consideró que el Señor le pedía que su ministerio episcopal en La Rioja debía asumir integralmente la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II.

Cuando llegó a La Rioja, sus primeras palabras fueron: “Les acaba de llegar un hombre de tierra adentro, que les habla el mismo lenguaje, también de tierra adentro. Un hombre que quiere identificarse y comprometerse con ustedes. Por eso desde ahora les dice: *Mi querido pueblo riojano*”.⁷ Como pastor recorrió la extensa y diversa geografía de la diócesis (cerros, valles, quebradas, viñas, llanos), compenetrándose de su rica historia, de sus tradiciones y costumbres que expresan cómo es el espíritu riojano. De este modo comenzó la tarea que la Iglesia le había encomendado escuchando a la gente, para poner en práctica el Evangelio con ellos y desde ellos.

6. A tal fin, presentaremos nuestras reflexiones sustentándonos desde escritos que tienen por autor a Enrique Angelelli; así mismo nos ayudaremos de otros textos, por ejemplo: actas, biografías, reportajes, informes, etc., que lo reconocen como sujeto del quehacer eclesial y social argentino.

7. E. ANGELELLI, “Primer Mensaje a la Diócesis de La Rioja”, en E. ANGELELLI, *Pastor y Profeta*, Buenos Aires, Claretiana, 1996², 11. El destacado pertenece al texto.

El resultado (entre otros), del Concilio Vaticano II es la instauración del diálogo perdido con el mundo y con el hombre de cada época y región. Por eso como él mismo solía decir, “puso un oído al pueblo” y escuchó que La Rioja vivía el signo trágico del subdesarrollo, que había hambre y miseria, enfermedades endémicas, una alta tasa de mortalidad infantil, un gran porcentaje de analfabetismo. Se hizo eco de los salarios injustos que recibían los obreros, los peones, los hacheros. Escuchó los problemas que afectaban a la familia, el abuso que se hacía de la mujer, del éxodo hacia otras provincias en busca de trabajo. Así el clamor del pueblo riojano pobre, sufrido y postergado se clavó en su corazón.⁸

El mismo lo había intuido al arribar a La Rioja, cuando en aquella ocasión expresa:

“... tierra que guarda en sus entrañas metales preciosos; donde florece la vid y el olivo; tierra sedienta, esperando que le recojan el agua de sus entrañas para hacer felices a sus hijos; tierra generosa para brindar abundante pan, si con el trabajo y el esfuerzo común y participado por todos, se le brinda medios adecuados y eficaces, para que sus hijos puedan sumarse a la gran tarea solidaria de hacer feliz a la nación, haciendo próspera y desarrollada en sus potencialidades a la provincia. Tierra abierta al progreso y a la técnica; a los auténticos valores de la realización integral del hombre riojano, sensible y que sabe cantarle a las cosas nuestras; esperanzada para el progreso de todos los auténticos valores humanos del hombre riojano. Tierra que deja escuchar su grito de liberación porque siente que le ha llegado la hora de mostrar al país entero que guarda en su seno la imagen todavía pura, del hombre argentino y latinoamericano. Tierra con un rico acervo de vivencia espiritual y fe cristiana, ansiosa de seguir madurando las semillas evangélicas sembradas en su alma riojana”.⁹

Con el propósito de hacer germinar las semillas evangélicas esparcidas en la tierra-cultura riojana, organiza en mayo de 1969 la primera Semana Diocesana de Pastoral. El objetivo era ubicar a la Iglesia de La Rioja en estado de concilio, para que tomando conciencia de sí misma y de la renovación conveniente, fuera más apta en el servicio evangelizador. Inspirado en los grandes interrogantes planteados en el aula conciliar, Angelelli también inquiere: “¿Iglesia riojana qué dices de ti misma? ¿Cuál es tu misión?”. Esta Semana marcaría el rumbo eclesial y pastoral del ministerio episcopal de Enrique Angelelli en La Rioja. Los compromisos asumi-

8. Cf. SEMANA DE PASTORAL DIOCESANA, *Documento final de la Semana Diocesana de Pastoral*, La Rioja, del 4 de mayo de 1969, 3.

9. E. ANGELELLI, “Primer Mensaje a la Diócesis de La Rioja”, 12.

dos en las deliberaciones de la Semana, se convirtieron en un profundo desafío para los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. Era el comienzo de un proyecto sin antecedentes en esa Iglesia particular.

“Esta Iglesia concreta que cuestiona, pero que durante esta Semana se ha cuestionado a sí misma, anhela ir moldeando una Iglesia diocesana donde todos se sientan fuertemente corresponsables de la misión salvadora traída por Cristo al hombre de nuestro pueblo; sin atadura ninguna y servidora de todos; profética y santificadora y a la vez identificada con este Pueblo, [...] sin ataduras ni silencios cómplices con el poder civil y a la vez colaboradora eficaz de todo esfuerzo que signifique liberación, desarrollo y auténtica promoción del hombre; unida y a la vez diversificada en la riqueza de dones distribuidos por el Señor a cada miembro de esta Iglesia particular...”.¹⁰

La Semana Diocesana de Pastoral estuvo enmarcada en el proyecto pastoral del Episcopado argentino, asumido en la denominada “Declaración de San Miguel” de abril de 1969. La misma, buscó adaptar a la realidad eclesial argentina, las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, efectuada el año anterior en Medellín (Colombia). Del Capítulo VI sobre la “Pastoral popular”, que fuera presentado por nuestro obispo en la Asamblea Episcopal, recordamos:

“Que la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del Pueblo y de sus intereses, pues por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo Pueblo o que a él afectan. Que por tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también y principalmente desde el Pueblo mismo”.¹¹

El desafío de partir del pueblo implicaba un giro en la perspectiva pastoral de la Iglesia argentina. Exigía nuevos discernimientos y búsquedas. Promovía una constante lectura de los signos que se dan en el acontecer de los hombres y su cultura, no fijos ni fríamente catalogables, sino en un pueblo libre, desarticulado necesariamente ante cosas definidas y

10. SEMANA DE PASTORAL DIOCESANA, *Documento final de la Semana Diocesana de Pastoral*, La Rioja, del 4 de mayo de 1969, 5.

11. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino. Sobre la adaptación a la realidad actual del País, de las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, San Miguel, 21-26 de abril de 1969, Buenos Aires, Paulinas, 1972, Capítulo VI, 4 -5.

estructuradas. En la pastoral popular se podían fijar ciertos criterios, pero los resultados de una encarnación liberadora desde el pueblo obligaba a que permanecieran siempre abiertos.¹² La pastoral impulsada por Mons. Angelelli en la Iglesia riojana se convirtió en una lúcida encarnación de la Declaración de San Miguel.

Del mismo modo que antes indicábamos su oído en el corazón del pueblo, también puso el otro “oído en el Evangelio”, iluminando preferencialmente con él y desde la fe la situación del hombre pobre, del que sufre y padece bajo el yugo de estructuras injustas, a fin de dignificarlo y promoverlo. Sus prédicas y acciones pastorales a partir de los valores evangélicos como la justicia, la liberación y el desarrollo integral del hombre y su cultura, recuerdan la unidad de la persona humana, ante lo cual la liberación temporal y la eterna no pueden fraccionarse. En esta convicción, el obispo Angelelli predicó y dio testimonio de iniciar un proceso de encarnación con el hombre y su cultura, que exige la escucha solícita a los signos de los tiempos para prestarles atención peculiar e interpretarlos, a fin de discernir en ellos el plan salvífico de Dios.

En una de sus homilias radiales expresaba:

“Están en crisis los grandes valores morales. Mientras unos se enriquecen, muchísimos hermanos nuestros sufren las consecuencias de un desorden cuyas causas más hondas son morales. Esta escalada de precios en los artículos, aún los más elementales de la llamada canasta familiar, comienza a crear graves problemas en muchos hogares. Esto no se arregla sólo con hechos represivos; todos debemos asumir este estado de cosas, con honradez, con valentía, con espíritu solidario, con creatividad, con renunciaciones a nuestros egoísmos e intereses desordenados y no permitir que muchos hogares no tengan al pan para los hijos. Buscamos todos que no mueran nuestras fuentes de trabajo; que no estén vacíos nuestros comercios; que no se especule con la necesidad de nuestras familias. No es nuestra intención ahondar lo negativo; queremos afianzar nuestra esperanza ante esta dura realidad; no debemos auto engañarnos; busquemos ser solidarios en esta situación. Hermanos: más allá de las dificultades que encontremos en nuestra misión, debemos traducir en hechos concretos el amor cristiano. No es una palabra hermosa para ser pronunciada sino una exigencia, hasta dolorosa en esta hora”.¹³

12. Cf. L. GERA, “San Miguel, una promesa escondida. Reportaje a Lucio Gera”, *Nuevo Mundo* 55 (1998) 82.

13. E. ANGELELLI, *Homilía Radial*, La Rioja, del 22 de junio de 1975, 1.

Identificado con la opción de Jesús, no dejó de proclamar que el Reino de Dios es de los pobres, no sólo porque ellos lo heredarán, sino también porque identificándose con su destino es como lo conquistó el mismo Jesucristo. No realizó una selección sociológica, amó a todos los sectores y ámbitos del pueblo en general, aún a quienes lo calumniaron o persiguieron por disentir con sus opciones. Buscó afanosamente de privilegiar la misión evangelizadora con y desde los pobres, inspirado por la Iglesia reformada y renovada a partir del espíritu del Concilio Vaticano II, los Documentos Finales de Medellín y de la Declaración de San Miguel de los Obispos argentinos. Todos éstos releídos y contextualizados a partir de la primera Semana Diocesana de Pastoral y las similares celebradas hasta 1975, las cuales fueron iluminando y discerniendo los caminos evangelizadores de la Iglesia en La Rioja.

Mons. Enrique Angelelli fue el pastor que siguiendo la praxis de Jesús, optó decididamente por los pobres y marginados en un compromiso por “la justicia y la paz”, palabras que conformaron el lema de su escudo episcopal. El mismo enseñaba “que no había que esperar la liberación temporal para evangelizar, como algunos interpretaban entonces los documentos de Medellín. El Evangelio era raíz y el mejor inicio de liberación temporal, porque ponía los elementos que hacían verdadera la promoción humana”.¹⁴ Al reflexionar los mensajes y las acciones pastorales de Mons. Angelelli observamos una peculiar predilección por el hombre integral; por lo mismo creyó, esperó y amó profundamente al hombre como expresión de la inigualable restauración obrada por Jesús en la Encarnación y en la Pascua.

En el origen y en el propósito trascendental de sus exhortaciones y acciones pastorales hay una persistente insistencia y confianza en la fe, la esperanza y la caridad como dones de la gracia de Dios. En las virtudes teológicas, el Obispo vislumbraba un núcleo generador que posibilitaba y concretizaba las grandes aspiraciones y tendencias innatas del hombre y del pueblo, en aras de su realización más profunda. Creyó y proclamó de un modo decidido la conversión y el cambio del hombre manchado por el pecado, esperó y se esforzó trabajando por la liberación integral de todo lo que oprimía e impedía la vivencia de la justicia y la paz en La Rioja, amó y se apasionó por llevar adelante el proyecto del reinado de Dios entre los suyos. Fue consecuente con el Concilio Vaticano II, al asumir que:

14. G. FARRELL, “Enrique Angelelli, Pastor de una Iglesia Renovada para el Hombre Nuevo”, *op. cit.*, 21.

“El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne de modo que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto en el que convergen los deseos de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus aspiraciones”.¹⁵

El “oído en el pueblo y otro oído en el evangelio”, lo impulsó a vivir en una actitud de servicio y disponibilidad en cuanto ayudara a que el hombre fuera cada vez más hombre. Y por eso buscó medios, apoyó iniciativas y alentó proyectos que configuraron una verdadera promoción humana y evangélica del pueblo riojano.¹⁶ Su disponibilidad para servir, quedó rubricada desde el inicio de su ministerio episcopal en La Rioja:

“No vengo a ser servido sino a servir, a todos, sin distinción alguna; clases sociales, modos de pensar o de creer; como Jesús, quiero ser servidor de nuestros hermanos los pobres; de los que sufren espiritual o materialmente, de los que reclaman ser considerados en su dignidad humana, como hijos del mismo Padre que está en los cielos; de los que reclaman el afecto y comprensión de sus hermanos; cuenten con este hermano, que es también padre en la fe; quiero estar junto a cada riojano que desinteresadamente se brinde por servir a sus hermanos, servidor de los adultos y especialmente de la juventud”.¹⁷

Desde una Iglesia misionera, servidora y solícita por el proceso de liberación integral del hombre como constituyente de su programa evangelizador, particularmente los presbíteros y la vida religiosa fueron invi-

15. GS 45

16. “Obras promocionales: Impulso y colaboración en la creación de Centros de Vecinos. Cooperativa de trabajo y consumo en Guandacol. Concreción del Sindicato de Obreras y Empleadas domésticas en Chamental y Olta. Concreción del Sindicato de obreros mineros de la Argentina (AOMA) con sede en la parroquia de Olta. Concreción de la Federación Argentina de Trabajadores Rurales (FATRE), filial La Rioja. Concreción de la Cooperativa de Trabajo Amiguense Limitada (CODETRAL) en Aminga. Realizaciones del Movimiento Rural Diocesano de Acción Católica: organización, concientización y promoción del campesino riojano, especialmente del joven. [...]”. E. ANGELELLI, Relación de la Diócesis de La Rioja –Argentina– a la Sede Apostólica. Año Santo de 1974, 45. *Informe en ocasión de la visita ‘ad limina Apostolorum’.*

17. E. ANGELELLI, “Primer Mensaje a la Diócesis de La Rioja”, 15-16. Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, en la Basílica Vaticana, expresa: “Aun hay otra cosa que juzgamos digna de consideración: toda esta riqueza doctrinal tiene una única finalidad: servir al hombre en todas las circunstancias de su vida, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado en cierto modo la sirvienta de la humanidad, precisamente en un momento en el que su magisterio y gobierno pastoral, por las solemnes celebraciones del Concilio Ecuuménico, han adquirido mayor esplendor y vigor, más aún, el propósito de practicar el servicio ha ocupado realmente un lugar central”. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones. Apéndices*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 1179.

tados a compartir las angustias y esperanzas, los logros y sufrimientos del hombre riojano. También los laicos, desde su consagración bautismal, estuvieron convocados para participar decididamente en el compromiso secular como activos responsables en la vivencia y el anuncio del Evangelio, asumiendo el desafío de romper los estrechos límites de su pertenencia o asociación a instituciones eclesiales.

3. Resistencias al proyecto eclesiológico y pastoral

Frente a las palabras y los gestos concretos de una Iglesia servidora preferencialmente del pobre y marginado, se fueron levantando otras voces y acciones. Quienes tenían puesto el corazón en las cosas de la tierra, en el poder o en el tener, vieron amenazados sus intereses, por ejemplo: mejorar las condiciones de trabajo y remuneración del campesino o del obrero suponía obtener menos ganancias. Entonces comenzaron a difundir una ola de calumnias,¹⁸ con el afán de impedir y perturbar el accionar del Obispo y la Iglesia riojana. La oposición se fue concretando en diversos hechos: a fines del año 1971 el gobierno provincial (de facto) le prohíbe el uso de la radio para la transmisión de la Misa dominical; en marzo de 1972 agreden físicamente al párroco y a dos laicos en la ciudad de Famatina; en agosto detienen sin causa a dos sacerdotes; y en diciembre del mismo año en el Colegio Sagrado Corazón, un grupo de católicos autodenominados “Cruzada Renovadora de Cristiandad”, dificulta al Obispo la celebración del Sacramento de la Confirmación. En junio de 1973, el obispo Angelelli y otros acompañantes (sacerdotes y religiosas) son impedidos de presidir la fiesta patronal en Anillaco, en honor de San Antonio, y son obligados a retirarse del lugar en medio de insultos y hostilidades. A los pocos días, cerca de Anillaco, en el pueblo de Aminga destruyen y saquean la casa de las Religiosas de La Asunción y la sede del Movimiento Rural Diocesano.

Ante permanentes calumnias y hechos como los brevemente referenciados, en noviembre de 1973, el Papa Pablo VI envía a un Representante Personal en la persona del Arzobispo de Santa Fe, Mons. Vicente Zazpe, cuya memoria es un orgullo de la Iglesia argentina y latinoamericana. La misión encomendada al Representante Personal era clara:

18. Particularmente desde del Diario “El Sol” (editado en la ciudad de La Rioja) y la Revista “Cura Brochero” (editada en la ciudad de Buenos Aires).

“en cada uno de los pueblos de la Costa, Mons. Zazpe observó siempre el mismo comportamiento: una vez que saludaba a la gente en el atrio, invitaba a retirarse a todos aquellos que no fueran vecinos de ese pueblo. Luego en el interior del templo explicaba el sentido de su visita: «Vengo enviado por Pablo VI para comunicarles que habiéndose enterado de lo que pasa en esta diócesis, el Santo Padre le expresa al Obispo su confianza y benevolencia, lo que significa también que Angelelli no es ni comunista ni marxista, sino un Obispo católico en total comunión con el Papa». Posteriormente invitaba a todos aquellos que desearan dialogar con él”.¹⁹

Mons. Zazpe visitó los diversos pueblos del Departamento de La Costa, donde se había radicalizado el rechazo explícito a la pastoral del Obispo. Conversó con los que deseaban hacerlo y escuchó las diversas opiniones al respecto. En algunos lugares no lo quisieron recibir. También en la ciudad de La Rioja mantuvo diversas reuniones y encuentros, y percibiendo las dificultades, procuró el diálogo y el mutuo entendimiento.

De este modo, el Representante papal en el mensaje emitido en la Misa concelebrada con Mons. Angelelli y el presbiterio riojano, en la Iglesia Catedral el 23 de noviembre del mismo año, expresa:

“Por eso, al concluir quiero resumir mi misión: no he venido por mi propia iniciativa, me han enviado, y el que me envió tiene un nombre concreto: Pablo VI [...] y las consignas son tan concretas como su nombre: pedir la confianza para el Obispo, porque el Papa se la tiene. El Obispo no puede servir desde una ideología, aquí no se hace, sino desde el Evangelio y en unión con el Papa, aquí sí lo hace. Al dejar la diócesis, querría decir al Sumo Pontífice que la Iglesia de La Rioja ha sabido superar sus dificultades, porque ha concretado en la fe, en la caridad, en la obediencia y en el cariño de su Obispo, la súplica y orden de Cristo: «El mundo conocerá que son mis discípulos, cuando se evangelice a los pobres y se amen como yo los he amado»”.²⁰

4. “Llevamos este tesoro en vasos de barro”²¹

El obispo Angelelli y la Iglesia riojana continuarán la marcha por terrenos cada vez más duros y difíciles. Las calumnias y las difamaciones

19. Diario *El Independiente*, La Rioja, 24 de noviembre de 1973, 7.

20. V. ZAZPE, Misa Radial, La Rioja, viernes 23 de noviembre de 1973, en OBISPADO DE LA RIOJA, *La Iglesia en La Rioja. Visita del Representante de Pablo VI*, 20 al 24 de noviembre de 1973, 34-35. Los destacados pertenecen al texto.

21. Esta frase de la segunda carta a los Corintios 4, 7 estaba resaltada en la Biblia que usaba Mons. Angelelli. El día del entierro su Biblia estaba abierta sobre su ataúd en este mismo texto.

prosiguieron, algunos contestatarios dudaron de la imparcialidad del Representante Personal de Pablo VI. La opción pastoral de Mons. Angelelli expresada en cada gesto y en cada palabra, con oportunidad o sin ella, siguió provocando reacciones cada vez más virulentas desde los sectores que autodefinidos “católicos”, pretendían escudar con un manto religioso la defensa de lo que consideraban “sus derechos adquiridos”.

Cuando Mons. Angelelli asumía la sede riojana en 1968 el país y la provincia estaban gobernados por una dictadura militar oligárquica, totalmente alejada de las auténticas necesidades del pueblo. En el breve curso del gobierno constitucional (mayo de 1973 a marzo de 1976) sufrió diversas intrigas y acciones violentas y deshonestas contra su ministerio episcopal, por parte de los terratenientes e influyentes del Departamento de La Costa; pero, todos los demonios se desataron y se aunaron desde el 24 de marzo de 1976 cuando en la Argentina se instalaron los hombres de caza de la dictadura militar más atroz y despiadada del último siglo, el denominado Proceso de Reorganización Nacional. Tres momentos, tres etapas de la historia argentina y riojana en las cuales resuena y se eleva la voz y la presencia del pastor fiel al proyecto de Jesús y al espíritu del Concilio Vaticano II.

En 1976 los acontecimientos se precipitan. El 17 de febrero, el párroco de Olta es detenido y luego de un largo interrogatorio es liberado. Después del 24 de marzo, nuevamente es apresado el párroco de Olta y la sede parroquial clausurada por los militares; también es detenido el párroco de Malanzán, mientras otros dos sacerdotes, (uno de ellos era Fray Carlos de Dios Murias, OFM conventual), son interrogados durante toda una noche en la sede de la Base Aérea en Chamental y luego liberados. El 31 de marzo algunas religiosas son demoradas por la policía sin ningún motivo convincente. Desde la irrupción de la dictadura militar,

“cuando las detenciones se transforman en una marea gigantesca y las desapariciones y las cesantías multiplican el llanto y la desesperación de toda la provincia, Angelelli se multiplica, procurando restañar las heridas abiertas con su palabra, con su gesto, con su vida. Desde este momento no tiene descanso físico, ni anímico. De su angustia, de su propio dolor, de sus flaquezas humanas saca fuerza, empeño y constancia para gestionar, interceder, averiguar, [...]. Mientras tanto en las declaraciones tomadas en la cárcel su nombre, su pastoral, el accionar de los curas y monjas de la diócesis, eran temas de interminables interrogatorios. Incuestionablemente se buscaba destruirlo, exhibirlo como prueba del anticristo, del marxista, del subversivo que les había arrebatado la Iglesia a los usureros, a los explotadores del

juego, a la insensibilidad de algunos sectores dueños de las tierras y de los turnos de agua, al pintoresquismo de una sociedad vestida con la hipocresía del paternalismo, a los bondadosos parlantes de plegarias domingueras pidiendo el cielo, todo el cielo, sólo el cielo, también para los pobres”.²²

El 4 de julio de 1976 en la fiesta de San Nicolás en La Rioja, el obispo Angelelli invita a la diócesis a ponerse en estado de oración. El 18 de julio son secuestrados de la parroquia de Chamental, el Pbro. Gabriel Longueville (francés, 40 años, párroco de esa localidad) y Fray Carlos de Dios Murias OFM conventual (nacido en Córdoba, 30 años, vicario de la misma parroquia). El día 20 de julio, una cuadrilla de obreros ferroviarios encontró los cadáveres, de ambos sacerdotes, a unos pocos kilómetros de la ciudad de Chamental, acribillados a balazos, maniatados y con signos de haber sido cruelmente torturados. A Mons. Angelelli el asesinato de los curas le partió el corazón. Pero todavía no era suficiente, la noche del 24 de julio es asesinado delante de su familia, por encapuchados desconocidos, el laico Wenceslao Pedernera en la localidad de Sañogasta. Era miembro activo del Movimiento Rural Diocesano. La justicia hasta el momento nunca pudo reconocer a los autores de estos alevosos crímenes.

Así se iba cerrando la espiral. En la tarde del 4 de agosto de 1976, en la ruta que une Chamental con La Rioja, concretamente en Punta de Los Llanos, en un “accidente automovilístico” (según lo consignaron las autoridades militares que difundieron la noticia) pierde la vida el obispo Angelelli.²³ Pero entre el pueblo se supo que lo habían matado. El *L'Osservatore Romano* publica la noticia de su deceso, indicando que la misma aconteció “en un misterioso accidente automovilístico”.²⁴ Sin embargo, cuando se anuncia el nombramiento de un Administrador Apostólico para la sede riojana, en la persona de Mons. Cándido Rubiolo, Obispo Auxiliar de Córdoba, se rectifica en este mismo medio lo anteriormente mencionado.²⁵ Asimismo, el Papa Pablo VI, con ocasión de reci-

22. R. MERCADO LUNA, *Enrique Angelelli, Obispo de La Rioja. Aportes para una Historia de Fe, compromiso y martirio*, La Rioja, Canguro, 1996, 61.

23. El P. Arturo Pinto quedaría inconsciente del “accidente” y sería trasladado para su recuperación primero a Chamental y luego a un sanatorio de la ciudad de Córdoba.

27. *L'Osservatore Romano* 34 (VII-1976) 5, Sección Colegio Episcopal, Lutos, edición castellana. Cf. AAS, Vol. LXVIII, N° 9, del 30 de septiembre de 1976, 592: consigna como fecha el 5 de agosto de 1976.

28. “Mons. Carletti (Angelelli) falleció el 4 de agosto de 1976 a consecuencia de un accidente de tránsito cuando regresaba de la localidad de Chamental [...]. El vuelco de la camioneta que conducía junto a otro sacerdote riojano, el p. Arturo Pinto, causó imprevistamente la muerte de

bir al nuevo embajador argentino ante la Santa Sede, en la alocución de las credenciales le expresa:

“Como Padre común, no podemos dejar de participar intensamente en la pena de todos aquellos que han quedado consternados ante los recientes episodios que han costado la pérdida de valiosas vidas humanas, incluidas las de diversas personas eclesíásticas. Hechos estos acaecidos en circunstancias que todavía esperan una explicación adecuada”.²⁶

La causa judicial reabierta en el año 1983 determinó que el “accidente” fue un homicidio calificado.²⁷

La Eucaristía de entierro fue celebrada el 6 de agosto de 1976, en el atrio de la Catedral. La presidió el Cnal. Raúl Primatesta, concelebrando otros obispos, numerosos sacerdotes y una multitud de fieles que ocuparon la plaza 25 de Mayo. Mons. Vicente Zazpe en la homilía expresó:

“Su gestión pastoral fue aceptada por tantos, cuestionada por otros hasta rechazarla. Pero amó mucho. Se le adjudicaron cosas que siempre rechazó. Negaron su ministerio, cosa que siempre abrazó y defendió [...]. Los que hemos sido confidentes en su vida sabemos las veces que se preparó a morir deseando que su muerte fuera la reconciliación de toda la familia diocesana”.²⁸

Unos meses antes de desatarse esta violenta y sangrienta oposición a la Iglesia local riojana, nuestro obispo señalaba el valor de entregar la vida hasta la sangre, a fin de ser consecuente con el Plan de Dios:

este obispo, que acababa de cumplir 53 años y llevaba ocho al frente de la diócesis de La Rioja...”. *L'Osservatore Romano*, 37 (VII-1976) 5, Sección Colegio Episcopal, Lutos, edición castellana.

26. PABLO VI, “Alocución en la presentación de las Credenciales del nuevo Embajador de la República Argentina, Dr. Rubén Blanco, el 27 de septiembre de 1976”, en *Insegnamenti di Paolo VI XIV* (1976) 752.

27. Expediente 23.350/83, folios 339/341, Juzgado del Crimen N° 1, La Rioja, Juez Dr. Aldo Fermín Morales. Una opinión alternativa queda reflejada por el sucesor de Mons. Angelelli en la sede riojana: “En el transcurso del tiempo, logré aclarar el drama de la trágica muerte de monseñor Enrique Angelelli; precisando que las fuerzas del mal, que asesinaron a los sacerdotes Carlos y Gabriel, y al laico Wenceslao, también querían matar al Obispo. Pero su muerte fue a causa de un accidente de tránsito. Es de esperar que el testigo, ex presbítero Arturo Pinto, recobre la memoria de aquella tragedia”. WITTE B., *Una despedida fraternal*, Concepción, del 7 de agosto de 2001, AICA-DOC 559, (2001) 249-250; suplemento del *Boletín Informativo AICA* N° 2332, del 29 de agosto de 2001. Este mismo obispo en su libro de memorias, habla de un “enigmático accidente”, cf. B. WITTE, *Mi vida misionera*, 19962, sin más datos, 84-86. Mons. Bernardo Witte constituirá, en 1986, una Comisión Diocesana investigadora para la causa de Mons. Enrique Angelelli, cf. B. WITTE, Constitución de la Comisión Diocesana investigadora para la causa de Monseñor Enrique Angelelli, del 31 de julio de 1986. Anexo: Carta a los Peritos Propuestos y respuestas de los mismos. *Lamentablemente no alcanzará los objetivos propuestos*.

28. L. BARONETTO, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996, 162.

“Los obstáculos de la vida de que hablábamos al principio [...] muchas veces nos exigirán muchos sacrificios, paciencia, serenidad, firmeza, perseverancia y hasta entregar la vida; se la entrega de muchas maneras; no sólo con la sangre. Entregarla hasta en la sangre por amor a los demás es el signo más grande de servicio evangélico. Ayudar a un pueblo y a una comunidad diocesana a que se oriente evangélicamente y obre consecuentemente, bien vale la pena entregarle la vida sabiendo que ella está en las manos de Dios”.²⁹

Mons. Angelelli siguió las huellas de esa extensa nómina de evangelizadores latinoamericanos, muchos mártires, todos entregados hasta donar su vida por defender y custodiar el valor de la dignidad humana. Era de la raza de Antonio de Montesinos, de Bartolomé de Las Casas, de los jesuitas de las Repúblicas Guaraníes, del Cura José Gabriel Brochero, del Pbro. Carlos Mujica (cura villero en Buenos Aires, asesinado el 11 de mayo de 1974), de los mártires palotinos PP. Alfie Kelly, Alfredo Leaden y Pedro Dufau y los estudiantes Emilio Barletti y Salvador Barbeito (asesinados en Buenos Aires, el 4 de julio de 1976), de las Hnas. Alicia Dumont y Leonie Duquet (secuestradas y desaparecidas en la Capital Federal, en diciembre de 1977) y tantos otros.

“Como su contemporáneo Mons. Oscar Romero, el obispo Angelelli con su vida predicó que cada uno de nuestros criollos, por más pobres que sean, es un hombre que tiene una dignidad de altitud crística. Todos hombres de Iglesia que cruzaron los siglos americanos civilizando con el Evangelio y que hicieron que los hombres de la Iglesia tuviéramos un respiro frente a la incapacidad que tenemos, por definición y por pecados personales, de estar a la altura de la misión evangelizadora”.³⁰

5. Algunas perspectivas conciliares

Intentando una breve sinopsis conclusiva de los perfiles desarrollados y dejando abierta nuestra reflexión, queremos destacar algunos puntos que sustentan sumariamente el estilo teológico pastoral conciliar asumido en la vida de nuestro pastor. Mons. Angelelli los sintetiza (en cuatro aspectos) a los pocos días de asumir la sede episcopal riojana. Afirmo al respecto:

29 E. ANGELELLI, *Misa Radial*, La Rioja, 25 de enero de 1975, 2.

30 G. FARREL, “Enrique Angelelli, Pastor de una Iglesia Renovada para el Hombre Nuevo”, o.c., 23.

“En mi primer mensaje a la Diócesis traté de delinear los mojones por dónde deberemos caminar; el espíritu que nos debe animar: SERVICIO; la gran meta que alcanzar: PASTORAL DE CONJUNTO; el contenido que llevar: EL CONCILIO; desde dónde continuar: NUESTRA REALIDAD socio-religiosa del pueblo”.³¹

De nuestra parte agregaremos dos más, uno sobre la comunión entre el Pastor y la comunidad eclesial y otro sobre su convicción por la conversión y transformación ante la gracia divina. El referido al Concilio, lo incluiremos en el análisis de los ítems:

5.1. *Comunión entre el Pastor y la comunidad eclesial*

Reconocemos que la comunión alentada por Angelelli busca la activa participación de diversos referentes diocesanos: los presbíteros (a través de una mediación netamente sacramental y no meramente jurídica), la vida religiosa y los laicos. Cada uno es potenciado desde su identidad para aunarse y conjugarse en un proyecto eclesial interrelacional, en sí mismo y con el mundo. Varios de los procesos favorecidos y estimulados por nuestro pastor en orden a encarnar el espíritu de la comunión, responden al anhelo de desplegar diversos instrumentos idóneos que fomentaran el diálogo intra y extra eclesial. El objetivo postconciliar de la CEA de “instrumentalizar el diálogo”³² obtiene, distintas opciones y concreciones teológicas pastorales desde el estilo propio de Enrique Angelelli.

También, el proyecto de comunión promovido por éste, como lo hemos analizado, no siempre fue interpretado. Pero esto no sesgó su realización. Por el contrario, el signo de la comunión lo desafía y lo alienta como el rumbo que la Iglesia debe emprender dentro de sí y con el mundo, para ser fiel a su origen trinitario sacramentalizado por el mismo Jesucristo en su encarnación redentora.

5.2. *La Iglesia servidora del hombre*

Enrique Angelelli, como padre conciliar y luego intérprete de la recepción del Concilio en la Argentina, va centrando su reflexión y praxis en el modelo de una Iglesia servidora del hombre. Desde diversas cir-

31. E. ANGELELLI, *Carta a los sacerdotes*, La Rioja, septiembre de 1968. Las mayúsculas pertenecen al texto.

32. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Buenos Aires, Claretiana, 1982, 28.

cunstancias y con distintos destinatarios favorece, que los presbíteros, las religiosas, los laicos y él mismo, siguiendo el modelo joánico de Jesús en la última cena (cf. Jn 13, 2-20), se conviertan en los referentes de este estilo pastoral. Alienta el servicio desde abajo, al modo del Cristo anonadado y humillado (cf. Flp 2, 5-11). No un servicio de quienes saben o pueden, sino de los que, atendiendo a los signos de los tiempos y a las semillas sembradas por el Verbo en el corazón de los hombres y su cultura, se convierten en testigos de la obra que el mismo Dios ha confeccionado a su imagen y semejanza en el pueblo. Observamos que Angelelli va interpretando y recibiendo el espíritu del Concilio y de Medellín de un modo dinámico y creativo; enriqueciendo el sentido original de aquellos textos desde la realidad eclesial que los encarna.

Nuestro pastor percibe que el auténtico desarrollo integral va de la mano de la caridad. Concibe que cuanto ayudara al pleno desenvolvimiento del hombre integral es una expresión del plan salvífico de Dios. Por ello, la promoción del hombre es su estilo evangelizador. Vincula el servicio por el hombre al amor que Dios profesa por cada hombre y criaturas. Para nuestro pastor, el desarrollo que no tienda a experimentar el amor a Dios, no se transforma en promotor de humanización integral. “Enrique Angelelli trasciende a la Iglesia con su obra, como una demostración viva del axioma pastoral «la Iglesia civiliza evangelizando» (Pío XI)”.³³

5.3. *La Pastoral de Conjunto*

Observamos que la intención de Angelelli no estriba en arribar a planificaciones meramente técnicas, sino que la Pastoral de Conjunto tenga como norte los temas que venimos señalando: la puesta en marcha de una Iglesia local servidora del hombre y su cultura. El conjunto queda focalizado, la Iglesia comunión converge en un centro: el hombre y su situación cultural. Es el pueblo el que se convierte en agente y destinatario de una evangelización integral. Por lo mismo, la pastoral y su conjunto no pueden reducirse a la elaboración de recetas, sino en auscultar el Espíritu de Dios y la situación concreta de los hombres (el pueblo), a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio de la Iglesia, particularmente el Concilio y Medellín, para discernir y reconocer la voluntad de Dios y responder eficazmente a los desafíos del hombre/pueblo.

33. G. FARRELL, “Enrique Angelelli, Obispo de La Rioja”, *Actualidad Pastoral* 164 (1986) 137.

5.4. *El estudio de la realidad*

Para lograr este cometido del acercamiento integral al pueblo, Angelelli prioriza la conveniencia de reconocer y reflexionar su situación. El estudio de la realidad pastoral era uno de los objetivos del Plan Nacional de Pastoral, y nuestro pastor en La Rioja, desde su primera exhortación a la diócesis y a lo largo de diversas Jornadas Pastorales, Consejos Presbiterales, decretos, homilias, etc., brega para que los referentes pastorales reconozcan y respeten la cultura popular.

Reconocemos que Angelelli se acerca a la realidad para evaluarla, purificarla y elevarla, no para encerrarse en las cosas o en sus instrumentos, sino desde ellas proyectarse al servicio del hombre y la cultura del pueblo. Su relevamiento no lo transforma en algo estadístico o sociológico, le interesa que el hombre sea más hombre y que los diversos instrumentos sociales, económicos o políticos, corroboren el desarrollo integral.

5.5. *Conversión-transformación desde la acción de la gracia divina*

Asimismo, Enrique Angelelli mira la historia y la cultura como el espacio de acción esperanzadora a fin de colaborar con la acción creadora y redentora de Dios, para que el hombre sea reconocido y elevado en su dignidad, acercándose así al proyecto original de Dios. Enrique Angelelli cree, espera y ama profundamente a todo hombre desde la obra restauradora y salvífica del Hijo de Dios (cf. GS 22).

Señalamos que cree en el hombre, sin distinciones sociales o religiosas, sin exclusiones o partidismos; confiando en su capacidad de conversión y de cambio para remontar libremente (cf. GS 17; DM I, 3) los lazos del pecado (cf. GS 13) y de la muerte (cf. GS 18). Por eso acompaña los pasos vacilantes y tortuosos de los hombres, orientándolos hacia su destino definitivo (cf. LG 48; DV 2; GS 3. 10. 19. 21. 39. 76. 91; DM Intr 5; DM I, 4), incubado en el “hoy” de la historia (cf. GS 1. 11). Para nuestro pastor, la fe guarda y despliega un dinamismo salvífico integral. La fe expresada en la religiosidad popular se comunica con un lenguaje inculturado (popular y propio), y muchas veces alejado del académico o ilustrado. Más cercano a los símbolos, a los gestos que transparentan los misterios de la fe, desde categorizaciones populares.

Además, Enrique Angelelli espera en el hombre, con actitudes de respeto y de diálogo desde sus peculiares expresiones históricas y culturales. Com-

partiendo los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias (cf. GS 1), haciendo del anuncio del reinado de Dios una luz en medio de la oscuridad de nuestra historia (cf. GS 39). La esperanza en las promesas de Dios lo lleva a luchar contra los poderes establecidos, que oponen resistencia al advenimiento del reino de justicia y de paz proclamado, asumido y conquistado por el Hijo de Dios en su muerte y resurrección. Angelelli experimenta lo arduo que resulta cambiar las actitudes de la gente, las estructuras del entorno y, en definitiva, la vida, pero no cae en el fatalismo, ni en el pesimismo. Expresa en un reportaje: “Yo no puedo predicar la resignación”.³⁴ El motivo último de la esperanza cristiana es la fidelidad de Dios a sus promesas.

También, Enrique Angelelli ama a Dios como centro y núcleo de toda su vida y de sus servicios, por eso ama al hombre como don y como gracia (cf. 1 Jn 4,8-10), que fluyen del corazón de Dios (cf. DV 2. 21; GS 19. 45; NA 4; DM II, 14). Ama preferencialmente a los no amados: los pobres, los humildes y los excluidos. Reconoce en ellos el reflejo del rostro sufriente de Cristo (cf. DP 31-39; CSD 178), que lo cuestiona e interpela. La situación de pobreza asoma como fruto de una injusticia generalizada. Por eso se ocupa de todo aquello que favorece la realización del bien común (cf. GS 26. 42. 75; DH 6; DM Men 3.7; DM I, 16; DM VII, 21; DM XIV, 17), lucha para que se respete la dignidad de la persona humana (cf. GS 19. 21. 26-27. 29. 31. 40; DM I, 5; DM IV, 9; DM XIV, 11) y se acreciente la justicia social entre los hombres. Así también promueve diversas acciones y obras que exigen el compartir solidario en bien de una renovada convivencia humana (cf. GS 30.31). Ama encarnando el proyecto de Jesús, amando a Dios en el ofrecimiento gratuito de sí mismo a los hermanos más necesitados.

Señalamos que en nuestro pastor la fe, la esperanza y la caridad tienen su origen en la gracia de Dios, en la donación por la que el hombre puede creer, esperar y amar. Estas virtudes sobrenaturales y los valores temporales no se oponen, ni se superponen; por el contrario se compenetran mutuamente. Por las virtudes teologales, las mismas situaciones y realidades son transparentadas en su propio valor, en la novedad escatológica, en su pleno y definitivo significado. Afirmamos que esta espiritualidad de fondo moviliza y anima la teología pastoral de nuestro pastor, siendo consecuente con el “ya, pero todavía no” del Proyecto de Dios, según señala el Concilio (cf. GS 39).

34. Cf. L. BARONETTO, *Reportajes a Mons. Angelelli*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1988, 59-65.

A modo de síntesis de estas perspectivas abiertas, destacamos la respuesta de nuestro pastor a un periodista, quien le interrogara sobre las razones que impulsaban su acción pastoral:

“Le respondo a su inquietud con dos preguntas que nos hicimos en la diócesis y que responden a las mismas que hiciera Paulo VI en el Concilio: Iglesia riojana, ¿cuál es tu misión?; y la otra, Iglesia riojana, ¿qué dices de ti misma? O sea, las razones que animan a la pastoral diocesana son las mismas que las que encierran en su letra y espíritu el Concilio Vaticano II, Medellín y San Miguel. Una Iglesia diocesana que en su pastoral debe irse configurando cada vez más: como Iglesia misionera, abierta a todos los hombres y a todo el hombre, comprometida con la vida y la historia concreta que va tejiendo nuestro pueblo riojano; servidora, partiendo de la realidad de nuestro pueblo; asumiendo sus valores que son muy ricos, y asumiendo sus marginaciones, ayudándole a que crezca y madure como Comunidad Cristiana en la Fe, la Esperanza y la Caridad. La óptica es la del pobre, siguiendo y tratando de ser fiel a la óptica bíblica. Esto no significa que se excluya a nadie. Es el resultado del análisis y la reflexión de cuatro semanas de Pastoral, en La Rioja en el término de tres años”.³⁵

Con los Obispos argentinos coincidimos:

“Mons. Angelelli llevó a la vida del pueblo de La Rioja las enseñanzas del Concilio Vaticano II, de Medellín y del documento de San Miguel del Episcopado argentino. Su acción pastoral, inspirada por estos documentos, fue objeto de duras polémicas. Fue un hombre que se dejó tomar por el Espíritu y apasionar por el Evangelio. Más allá de su fortaleza y limitaciones humanas, se abrió a la acción del Espíritu que motivó, en él, fuertes deseos de santidad y una gran entrega en el servicio de los pobres. Queremos unirnos a estas celebraciones, que trascienden el ámbito de la diócesis riojana, dando gracias a Dios y pidiendo al Señor poder continuar su testimonio de entrega y servicio a los más pobres y de renovar nuestro compromiso para construir una Patria más fraterna, solidaria y reconciliada. Anhelamos que la vida y la muerte de Mons. Angelelli sea prenda de unión y evangelización para todos los argentinos”.³⁶

LUIS O. LIBERTI SVD
25/03/05

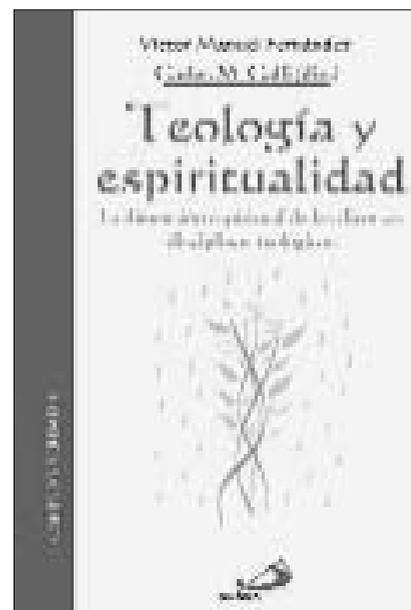
35. *Ibid.*, 35-36.

36. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Mons. Enrique Angelelli: vivió y murió como pastor”, *AICA-DOC* 549 (2001) 122-123, suplemento del *Boletín Informativo de AICA* 2317 del 16 de mayo de 2001. Los Obispos de la República Argentina. 81ª Asamblea Plenaria, San Miguel, 12 de mayo de 2001, a los Veinticinco Años de la muerte de Mons. Enrique Angelelli.

PUBLICACIONES RECIENTES

En lugar de las notas bibliográficas acostumbradas, en este número queremos exhibir las más recientes publicaciones de nuestros docentes, presentadas este año en la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires.

La primera es “*Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*”, escrita por doce profesores.



Esta obra realiza un aporte indispensable, porque hoy se exige a los teólogos que manifiesten mejor lo que la teología tiene para decir a la vida concreta de cada persona, desarrollando las resonancias espirituales de la reflexión teológica. No se trata de un cometido fácil, pero advertimos que en nuestro país hay una sensibilidad particular hacia esta cuestión. Intentando responder a dicha inquietud, los profesores de la Facultad de Teología se empeñaron en un trabajo de investigación en diálogo. Así surgió la obra “*Teología y espiritualidad*”, publicada por editorial San Pablo (Buenos Aires).

Este libro prosigue la misma política activa de publicaciones iniciada por el anterior decano, Mons. Ricardo A. Ferrara, y continuada por el actual, Pbro. Carlos M. Galli, para comunicar los frutos de la investigación de la Facultad a distintos miembros del Pueblo de Dios que desean alimentar su fe mediante la lectura de obras teológicas que combinan la seriedad científica con un lenguaje accesible.

Esta obra es realmente novedosa, ya que se trata del primer libro en lengua castellana que se detiene a escrutar el trasfondo espiritual específico de cada disciplina teológica en particular. El contenido del libro es el siguiente:

1. ¿Qué es lo espiritual? Presupuestos indispensables. Por el Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández.

2. La Teología espiritual. Intento de afinamiento epistemológico y senderos actuales. Por la Dra. Virginia Azcuy.

3. La dimensión espiritual de la Sagrada Escritura. La *lectio divina*. Por Mons. Dr. Luis Heriberto Rivas.

4. La lectura espiritual de la Biblia. Por el Pbro. Lic. Sergio Briglia.

5. La dimensión espiritual de la Teología fundamental. Por el Pbro. Lic. Gerardo Söding.

6. La dimensión espiritual de la Teología dogmática. Por Mons. Dr. Ricardo Ferrara.

7. La dimensión espiritual de la Teología moral. Por el Pbro. Dr. Fernando Ortega.

8. La dimensión práctica de toda la Teología y la dimensión espiritual de la Teología pastoral. Por el Pbro. Dr. Carlos María Galli.

9. La dimensión espiritual de la Historia de la Iglesia. Por el Pbro. Lic. Ricardo Corleto.

10. La dimensión espiritual de la Liturgia. Por Mons. Dr. Osvaldo Santagada.

11. La dimensión espiritual del Derecho Canónico. Por el Pbro. Dr. Alejandro Bunge.

12. Una mirada desde el costado humano de la relación entre espiritualidad y Filosofía. Por el Dr. Luis Baliña.

*

Junto con esta obra se presentó en el mismo acto el libro *“Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción”*, del Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, vicerecano de la Facultad, publicada a fines de 2004 por editorial San Pablo (Buenos Aires).



En la presentación se resaltó la propuesta unificadora y original de este texto. Se trata de una obra que propone una espiritualidad encarnada en la acción y en la cultura de un lugar y de un tiempo concretos, ofreciendo a las personas que desarrollan una actividad en el mundo una profundidad espiritual que cargue de sentido todas las dimensiones de la vida humana.

Es un manual de Teología espiritual pensado enteramente para evangelizadores y para personas que intentan vivir con intensidad espiritual en medio de una fuerte inserción en la sociedad y sus problemáticas.

Muestra de diversas maneras, con solidez teológica y concreciones muy prácticas, cómo toda la actividad del cristiano en el mundo –desde el trabajo manual hasta la docencia y cualquier actividad evangelizadora– puede ser impregnada por el dinamismo del Espíritu. En el próximo número ofreceremos un comentario detallado a esta obra, pero adelantamos que sus tres partes son:

- 1) Espiritualidad y acción.
- 2) Espiritualidad y cultura.
- 3) Expresiones concretas de la espiritualidad en la acción.

De esta manera el autor completa una *trilogía* teológica-espiritual iniciada con otras dos obras: *La*

gracia y la vida entera (Herder, Barcelona) y *Actividad, espiritualidad y descanso* (San Pablo, Madrid).

*

En el mismo acto, se dio a conocer otra obra colectiva de la Facultad, publicada por editorial San Benito, titulada: *“La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica”*.



Sus autores son profesores de Sagradas Escrituras en las distintas cátedras bíblicas de nuestra Facultad. En primer lugar Mons. Lic. Luis H. Rivas, Director del *Departamento*

tamento de Sagrada Escritura y profesor de *Exégesis de Nuevo Testamento*, ofrece un comentario al excelente documento “*El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*”, publicado en 2001 por la Pontificia Comisión Bíblica. En su trabajo explica brevemente la historia y las características de dicha Comisión y luego describe las distintas partes del texto, enriqueciéndolo con variados comentarios personales. El texto del El R. P. Gabriel Nápole OP, profesor de *Exégesis de Antiguo Testamento*, presenta el debate actual sobre la posibilidad de componer una historia del Israel del período bíblico. Realiza sintéticamente un recorrido de los estudios históricos desde los inicios del período crítico hasta hoy, para detenerse luego en varias cuestiones relativas a la pertinencia de esta investigación histórica sobre el Israel bíblico. Ingresando en el Nuevo Testamento, el Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, vicedecano de nuestra Facultad, quien enseña *Exégesis del Nuevo Testamento* en Río Cuarto, y dicta un seminario de *Hermenéutica* en esta Facultad, se detiene en algunas promesas bíblicas enigmáticas y sugestivas, como la de “*mover montañas*”. Situándolas en el contexto de una adecuada comprensión de las promesas de prodigios en general, y del sentido de *los milagros en el Nuevo*

Testamento, se detiene a analizar algunos textos, para mostrar luego su resonancia en los oídos posmodernos. Ante el desencanto muchas veces abúlico propio de nuestra época, indica en qué sentido y de qué modo hoy es posible dejarse movilizar por la fe para realizar cambios importantes en la sociedad, mostrando que la promesa de “*mover montañas*” tiene un sentido comunitario y social que estimula a los creyentes a cooperar creativamente con la acción transformadora de Dios. Privilegiando un enfoque global de la Biblia, el R. P. Aldo Ranieri SDB, profesor de *Exégesis de Antiguo Testamento*, expone sobre *Corrientes actuales de lectura bíblica*. En su colaboración escrita ofrece un aporte desde la “*intertextualidad*”, entendida como proceso de lectura de textos que tiene en cuenta la relación entre el lector y el texto como una comunicación entre dos “textos”. El texto bíblico se enfrenta con quien lo recibe desde su situación de comunicación. Ranieri comienza introduciendo la cuestión con una breve historia que parte de la hermenéutica tradicional con sus recursos históricos, lingüísticos, literarios, hasta llegar a las novedades ofrecidas por R. Barthes y J. Kristeva, en quienes el texto se vuelve punto de intersección de subjetividad y de comunicación. Finalmente, ensaya una aplicación de esta

perspectiva hermenéutica al texto de Gn 47, 13-26 desde su situación de lector formado por la cultura occidental del siglo XX. El trabajo se presenta más como una invitación a un debate interdisciplinario que como una exposición concluyente, ya que ofrece un acercamiento a la noción de intertextualidad desde su itinerario generativo. En su segundo trabajo, ubicado en el ámbito de los estudios neotestamentarios, Mons. Lic. Luis Rivas describe *La reciente investigación sobre el Jesús histórico o “third quest”*. En primer lugar presenta los antecedentes: la primera investigación que, dominada por el racionalismo, presentó una imagen de Jesús contrapuesta a la del cristianismo. Luego, la escisión entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico, que puso fin a las “vidas” de Jesús. A la vez, provocó como reacción la nueva o “segunda investigación”, centrada en los criterios para discernir la autenticidad de las palabras de Jesús contenidas en los Evangelios. Rivas resume estos criterios fundamentales y destaca las variantes presentadas por John P. Meier en su obra *Un judío marginal*. A continuación describe la “tercera investigación”, mostrando cómo ésta relega los presupuestos teológicos y los estudios literarios para dar prioridad a métodos propios de la historiografía concentrándose en la descripción del con-

texto histórico de Jesús. Recuerda algunos antecedentes de esta corriente en el período anterior y luego se detiene a presentar sus principales y heterogéneos exponentes, quienes se refieren a Jesús como cínico itinerante, profeta escatológico, carismático, exorcista, mago, profeta del cambio social, profeta de *Sophia* o judío marginal. Rivas concluye discerniendo adecuadamente los valores y límites que tienen estas nuevas propuestas tanto para los estudios bíblicos acerca de Jesús como para la elaboración de las bases neotestamentarias de la cristología.

*

Además, otros profesores de la Facultad de Teología han presentado obras de envergadura en distintos actos de la feria del Libro. Entre otras, destacamos dos libros de altísimo nivel, escritos por profesores dedicados, de larga trayectoria en la investigación y la enseñanza, que han condensado en estas obras toda una vida de profundización teológica.

El libro de Mons. Dr. Ricardo Ferrara, titulado “*El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*”, publicado por ediciones Sígueme (Salamanca).



Mons. Ferrara ha sido decano de nuestra Facultad por dos períodos y actualmente es miembro de la Comisión Teológica Internacional. Celebramos la edición de esta obra, que es su primer libro. Fruto de una larga docencia en la Facultad de Teología, va destinado a todos los que aspiran a cultivar esa disciplina en ese alto nivel universitario. No es una obra de divulgación ni un manual para principiantes, pero tampoco es una monografía científica que ofrezca los últimos resultados de una investigación especializada en alguno de los diversos momentos del método

teológico. Sin descuidar una información actualizada el acento está puesto en el momento culminante de ese método, que es el sistemático. El principal aporte, aunque no el único, ha consistido en mostrar como, en esta tarea argumentativa y sistemática, la paradoja suma sus servicios a los ya clásicos de la analogía o correspondencia. Podemos proponer el tema y el método del libro glosando las palabras de su título: “Dios”, “misterio”, “correspondencias”, “paradojas”:

1) *La palabra “Dios”* es polivalente en sus *significados* aun cuando mantiene una unidad analógica. Su *referente* uno y diverso puede ser descrito de variadas maneras, a saber, sea como ese “poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana” que, desde las culturas más arcaicas fue reconocido como “Ser Supremo” e incluso como “Padre” (NA 2). Desde diversas percepciones de la humanidad, desde los caminos de las religiones, desde la fe de los patriarcas y de los profetas, desde la oración de Jesucristo y desde la profesión de fe eclesial lo significado por la palabra “Dios” logra hacer aflorar, en sus mejores exponentes, el paradójico rostro del *amor fiel* y del *perdón misericordioso* (DM 4, nota 52) y la paradójica figura de alguien cuya cercanía es expresada por la simbólica

familiar y cuya trascendencia e inmensidad es designada por la simbólica celestial y cósmica. Su análogo principal, al Dios uno de la tradición judía y musulmana y al Dios uno y trino de la tradición cristiana. Por cierto el equívoco verbal está a la orden del día en nuestra cultura actual, especialmente en las banalidades de los *fans* que profanan y degradan este nombre adjudicándolo a una estrella del cine o del deporte. Por este «tomar el nombre de Dios en vano» el lenguaje mismo se vuelve víctima e indicio de la distorsión y confusión que ha invadido todos los ámbitos de la vida y cultura modernas. Dios es «inmanente» y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser. Por otra parte y paradójicamente, Él «trasciende» todo lo que es, en cuanto *Plenitud omniabarcante* que en su ser simple y unitario, infinito y perfecto contiene eminentemente la totalidad compleja, múltiple y deficiente de lo finito (ST I q3-5). Así, Dios todo lo trasciende en cuanto causa de todo, no porque esté separado en algún punto del espacio. Y Dios todo lo contiene porque todo lo sostiene, no porque sea algo así como el receptáculo del universo. Es *diversamente* Otro pero no *totalmente* Otro.

2) *El “misterio”*: Con esta paradoja *ontológica* de atributos de in-

manencia y trascendencia de un Dios conocido “dorsalmente”, en sus “efectos de naturaleza y de gracia” (ST I q12 a12 c), se corresponde la paradoja *afectiva* de temor y de atracción, sentimientos con los que el sujeto religioso reacciona ante el Misterio “tremendo y fascinante”. Este misterio configura algo así como el templo o recinto sagrado cuyo centro o tabernáculo es Dios, definido como *lo último* en el ámbito de lo sagrado. En ese recinto expresamos la infinita distancia que separa a Dios de toda creatura, postrándonos en tierra y cubriendo nuestro rostro en reverente adoración del tres veces Santo (Is 6, 3) pero, a la vez, anhelamos ser acogidos en su seno mediante la confiada oración que reclama y agradece su gesto salvífico y misericordioso. De este modo aquella paradoja de inmanencia y trascendencia configurada por Dios en cuanto *objeto* religioso repercute aquí, en las entrañas mismas del *acto* religioso, como bipolaridad de *adoración* y *oración* o, tal vez mejor, como inclusión de la oración en la adoración (*ad-oratio*). “Del inefable hay que hablar”, tal es la paradoja lingüística fundamental, valedera no sólo en el ámbito de la lógica sino, sobre todo, en la dimensión más profunda del misterio de Dios, porque del Silencio de la Mente Paterna emana un Verbo cordial e in-

terior, con su resonancia vocal y exterior, y porque de la adoración de ese misterio fluye la celebración de la oración (*ad-oratio*) en la doxología del triple *Sanctus* (Is 6, 3).

3) Analogía (correspondencia) y paradoja: La lógica de la analogía posee en teología una carta de ciudadanía que arranca de la Biblia (“de la grandeza y belleza de las creaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor”: Sb 13,5) y que culmina en el Concilio Vaticano I (cf. *Dei Filius*, s3, c4). Así, desde múltiples correspondencias con lo narrado en la Biblia el teólogo busca comprender los principales misterios de la fe en una articulación “narrativa” de la historia de la salvación centrada en el misterio de Cristo, el Verbo de Dios encarnado, muerto y resucitado, Señor y consumidor de la Historia por el don del Espíritu Santo. Y al misterio de los orígenes divinos el teólogo se eleva por analogía y correspondencia especulativa con sus huellas en el mundo y con su imagen en el alma humana. La trama significativa del mundo, con su enredo, limitación, mutabilidad y fugacidad nos pone en búsqueda del Principio transparente e Infinito inmutable y eterno. La imagen de Dios en el alma descubre un aire de familia que permite arraigar nuestra dignidad infinita en una Sabiduría, Amor y Poder infinitos

desplegados en la misericordia y en el perdón.

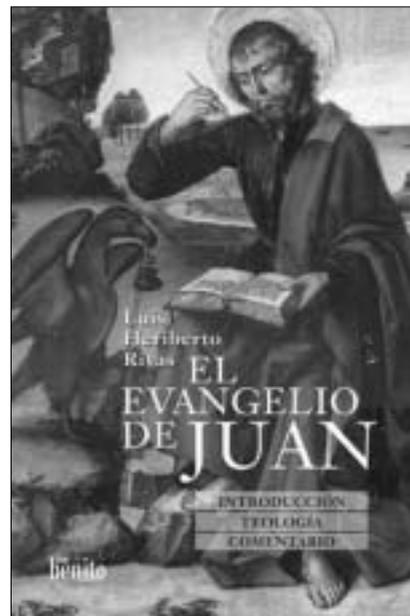
La paradoja, en su uso cristiano, tiene su modelo en San Pablo para quien el creyente es capaz de reconocer, en la necesidad y debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Co 1, 18-25). La Encarnación redentora es la paradoja suprema,

Vista gnoseológicamente la paradoja es una aplicación del principio según el cual “la verdad no se expresa en una sola proposición” (Hegel *Rel III*, 6), sin por ello requerir la forma del silogismo ni, tanto menos, verse obligada a referirse a la totalidad de un sistema cerrado, como el hegeliano. Pero, a diferencia de la correspondencia analógica la, coexistencia paradójal no goza de una recepción amplia en la teología. En orden a esa recepción el presente libro se propone considerar, las correspondencias y las paradojas implicadas en el misterio de Dios uno en esencia y trino en personas. A esto se ordenan las cuatro paradojas de la primera parte del libro. Las paradojas metafísicas, las paradojas cosmológicas, las paradojas gnoseológicas y lingüísticas, y las paradojas espirituales y morales. En la segunda parte del libro las paradojas no cesan sino que prosiguen de diversas maneras.

*

También nos enorgullece el libro de Mons. Lic. Luis Rivas, titulado “*El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*”, publicado por editorial San Benito (Buenos Aires).

A lo largo de muchos años de enseñanza, L. H. Rivas ha comunicado a generaciones de alumnos y oyentes en general la seriedad y la pasión de un gran amor: leer la Escritura como Palabra de Dios. Siempre ha creído y mostrado que sólo en la atención humilde y fiel al texto, tal como ha llegado hasta nosotros, se encuentra la clave para descubrir el sentido que el autor ha querido manifestar y que Dios de tal modo ha revelado.



La presente obra, fruto maduro de tres décadas de estudio, oración, enseñanza y predicación constante del Evangelio de San Juan, lo muestra en su más acabado oficio de lector y maestro.

Simple como parecen, los textos del cuarto Evangelio presentan problemas tan variados y profundos que desalientan a muchos, aún entusiastas. Pero el autor los va mostrando e iluminando con paciencia y equilibrio sorprendentes.

En esta ardua empresa, Rivas incorpora no sólo cuanto la investigación más reciente ha dicho de significativo sobre los textos joánicos, sino también la voz autorizada de los testigos de la tradición cristiana (Orígenes y san Agustín, para señalar sólo algunos relevantes) con sus propias palabras. El trasfondo del mundo judío, necesario para la interpretación, emerge con una admirable profusión de citas de su tradición: targumim, textos midráshicos y talmúdicos, etc. Todo esto articulado en torno a una idea central en la presentación de la Teología: Jesús, Revelador del Padre y al ritmo del texto mismo en la elaboración del Comentario. Es siempre y sólo el Evangelio de Juan quien guía a nuestro autor.

La obra consta de tres partes desiguales en su extensión: En la primera muestra de manera conci-

sa los grandes problemas que desde hace siglos se vienen discutiendo acerca de este evangelio, que en tantos puntos difiere de los tres primeros. En la medida de lo posible ha reproducido los textos de los Padres y de escritores de la antigüedad que se han referido a estas cuestiones.

En la segunda parte ordena la teología de Juan (evangelio y primera carta) en torno a la idea que le parece principal: Jesucristo como único revelador del Padre, para llegar a las consecuencias que se siguen para los que lo aceptan como tal y se abren a la fe.

En la tercera y última parte, hace un comentario al evangelio en su totalidad. Procura mostrar que el autor escribe en un momento de crisis después que los judeo-cristianos han sido expulsados de la sinagoga. El autor del cuarto evangelio escribe su libro proyectando a la época de Jesús los conflictos que se presentan en su propio tiempo. Jesús es el protagonista de las violentas polémicas con “los judíos”, sus discípulos son expulsados de la sinagoga, y algunos de ellos se ocultan por temor. Muestra a todos los lectores que en Jesucristo se encuentra el cumplimiento de todo lo que venía preparando la letra y el culto del Antiguo Testamento, y en el mismo Jesús se encuentra la única revela-

ción de Dios. Él es la Palabra que comunica la vida divina a todos los que la reciben con fe, y fuera de Él no hay otro camino hacia el Padre.

La conocida erudición de Rivas, su claridad y habilidad didáctica, al mismo tiempo que su implacable objetividad, hacen de este libro una obra de consulta indispensable para quien desee internarse en las profundidades del cuarto Evangelio.

*

Finalmente, si bien esta obra no pudo ser presentada en la Feria del Libro, anunciamos que La Oficina del Libro de la CEA acaba de publicar un aporte de la Facultad de Teología para la interpretación y aplicación del documento episcopal “Navega Mar Adentro”. La obra se titula: “Comentario a «Navega Mar Adentro». Profundización teológica y perspectivas pastorales”.

Este libro es una realidad por la iniciativa conjunta llevada a cabo por el *Secretariado General* de la *Conferencia Episcopal Argentina* y nuestra *Facultad de Teología*. Se inserta entre las publicaciones que la CEA realiza, a través de su *Oficina del Libro*, para ayudar a difundir, comprender, profundizar e imple-

mento en el que los Obispos expresaron que, “frente a la crítica situación del país, elegimos la Nueva Evangelización como la mejor contribución que la Iglesia puede realizar para superarla” (NMA 1).

“Navega Mar Adentro” constituye el texto común de los capítulos de esta *obra colectiva*. Cada uno, con excepción del primero dirigido al conjunto del texto, considera uno de los capítulos del documento. Cada trabajo brinda claves de lectura, resalta distintos aspectos, y ofrece, en lo posible, pistas de aplicación pastoral. Los diversos estilos, lenguajes, niveles, enfoques y contenidos de los autores enriquecen la comprensión del texto episcopal.

Las seis colaboraciones siguen un orden sistemático: si la primera introduce en el texto de forma general, las siguientes dan una *visión ordenada y sintética* de los cinco capítulos.

1) El *Pbro. Dr. Víctor Fernández*, Vicedecano, formador, y profesor de Sagrada Escritura y Teología Moral, propone una lectura introductoria del documento. Muestra la génesis y el sentido del texto, atendiendo a la historia redaccional y a las consultas que se tuvieron en cuenta, y propone claves para interpretar su contenido y aplicar sus orientaciones. Su lectura es imprescindible para poder se-



mentar las líneas de “Navega Mar Adentro”, que “habrá de orientar una nueva etapa en la evangelización de la Argentina mediante una acción pastoral más orgánica, renovada y eficaz” (NMA 2).

Desde su *función específica*, la Facultad –en cuanto institución o a través de sus profesores– colabora de diversas maneras con las iglesias particulares y la *Conferencia Episcopal Argentina*. Las publicaciones son una de ellas. Nuestras obras manifiestan una comunión teológica con la Iglesia, una fidelidad creativa a su Magisterio y una conjunción entre la audacia de la razón y la *parresía* de la fe (FR 48). Era lógico que la Facultad se dedicara ahora a profundizar el docu-

guir los comentarios a los capítulos particulares.

2) La Hna. Lic. María Josefina Llach ACI, religiosa y profesora de Teología Dogmática, considera el capítulo primero (NMA 3-20). Su estudio sobre “*El Espíritu que nos anima*” no sólo analiza el aporte de ese capítulo y las notas de la espiritualidad evangelizadora, sino que también presenta las sugerencias espirituales que aparecen a lo largo del documento, teniendo como eje el llamado a la santidad personal y comunitaria en clave misionera.

3) El R. P. Dr. Gerardo Ramos SCJ (B), religioso y profesor de Teología Pastoral, estudia el capítulo segundo (NMA 21-48), el más extenso de *Navega*. A partir de la actitud teológica y pastoral que discierne los signos de los tiempos, analiza cada uno de “*los desafíos*” que surgen de la realidad con sus luces y sombras, aprovechando datos e impresiones registrados por la *Consulta* y la *Encuesta*, e intentando articular los cinco desafíos pastorales.

4) El Pbro. Dr. Carlos María Galli, Decano y profesor de Teología Dogmática y Pastoral, estudia el capítulo tercero (NMA 49-68). Presenta la estructura y el texto del capítulo en comparación con las *Líneas Pastorales*, analiza en detalle el núcleo de “*El contenido de la Nueva Evangeliza-*

ción”, considera su aporte teológico-pastoral como un eje transversal a *Navega*, resume las seis dimensiones del núcleo y enmarca su estudio en la teología actual.

5) El Pbro. Lic. Pablo Etchepareborda, párroco y profesor de Teología Pastoral, considera el capítulo cuarto (NMA 69-79). Presenta los “*criterios pastorales comunes*” como un signo de un nuevo estilo pastoral que realice la *comunidad misionera*, muestra la originalidad del capítulo, analiza cada uno de los criterios en el marco de la tradición teológico-pastoral argentina, y destaca implicaciones prácticas de los mismos para una pastoral más orgánica.

6) El R. P. Lic. Leonardo Cappelluti SCJ (D), religioso y profesor de Teología Dogmática, se dedica al capítulo quinto (NMA 80-97). Considera las “*acciones destacadas*” desde el enfoque peculiar que le fue pedido: vincularlas con algunos aportes del documento “*Denles ustedes de comer*” (DUC 1-14 y 57-81). El título original de su ponencia, “*La Eucaristía que convoca a la comunión solidaria y la responsabilidad ciudadana*”, muestra que presenta las tres acciones *teniendo como eje la Eucaristía*, especialmente su dimensión eclesial y social.

Es útil recordar que cuatro de los coautores de este volumen

–Llach, Etchepareborda, Fernández y Galli– fueron miembros del *Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral* que, desde comienzos de 2000, colaboró –en distintas instancias y de formas diversas– con la labor de la *Comisión Episcopal para la Actualización de las Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, organismo responsable de llevar adelante el proceso de preparación del texto. Esto confiere a esos autores un conocimiento directo del *iter* redaccional.