

revista TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIII • N° 91 • Diciembre 2006

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

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

TEOLOGÍA

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

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

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

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

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

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

DIALNET

DIRECTOR

Víctor M. Fernández

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

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis H. Rivas

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

Juan C. Scannone

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

Juan G. Durán

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

Pablo Sudar

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

Luis M. Baliña

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

Jorge A. Scampini

Moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, UNSTA.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Bruno Forte, Napoli - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Melquiades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mario de França Miranda, Rio de Janeiro - Lucio Gera, Buenos Aires - 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 XLIII • N° 91 • Diciembre 2006

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
revista_teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2006

Argentina: \$ 40
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22
América: US\$ 28
Resto del mundo: US\$ 35

Enviar cheques a la orden de:

“Fundación Universidad Católica Argentina”

SUMARIO

Nota del Director. Novedades	417
<i>Eduardo Briancesco</i> Sobre el relativismo cristiano y el antirelativismo cultural católico	419
<i>Oswaldo D. Santagada</i> Reflexiones sobre el sentido del culto a los santos en la Iglesia católica	443
<i>Abraham Skorka</i> El concepto de “Ruah Hakodesh” en las fuentes judías y su relación con el cristianismo	479
<i>Virginia R. Azcuy</i> <i>Estoy clavada con Jesucristo en la cruz</i>	489
<i>Gustavo Irrazábal</i> Virtudes y actitudes: una tensión que persiste	515

<i>Cecilia Inés Avenatti de Palumbo</i>	
La "Habitabilidad comunal" como figura conclusiva de la teodramática de Hans Urs Von Balthasar	535
<i>Gabriel M. Nápole OP</i>	
Narración e historia: en torno a la cuestión del tiempo en el Antiguo Testamento	543
<i>Néstor Tomás Auza</i>	
La enseñanza de la Teología en la Universidad de Santa Fe	559
<i>Gerardo Daniel Ramos SCJ</i>	
La impregnación evangélica de la cultura y el desarrollo integral de los pueblos	587
<i>Juan Guillermo Durán</i>	
La Coronación Pontificia de Ntra. Sra. de Luján Patrona de la Argentina (1887)	627
<i>Ricardo Walter Corleto OAR</i>	
La mujer en la Edad Media	655
<i>Carlos María Galli</i>	
El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor	671
<i>Notas bibliográficas</i>	707
<i>Intrucciones para los colaboradores</i>	726

NOTA DEL DIRECTOR

Novedades

Informamos a los lectores que los números de esta revista pueden consultarse en formato electrónico en la base de datos de DIALNET (La Rioja, España). No se incluyen los números de los dos últimos años (2004-2006). El resto de los artículos está siendo incorporado progresivamente para facilitar la consulta de nuestros lectores. La base DIALNET ofrece además información acerca de la bibliografía de los autores de nuestros artículos presentes en la biblioteca de la Universidad de La Rioja (España).

De este modo brindamos un discreto aporte a la difusión del pensamiento teológico argentino, tan poco presente en los ámbitos internacionales.

Si bien adherimos plenamente a la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe, a celebrarse en mayo de 2007 en Aparecida, no incluimos en este número aportes concretos para la reflexión en torno al tema de dicha Conferencia. Nuestra Facultad ha participado ya de diversas maneras en jornadas de reflexión y de consulta organizadas por el CELAM, y ofrecerá una publicación que estamos preparando y que será editada próximamente por "Ágape" con el título "Discípulos y misioneros. Un marco teológico-histórico para la Quinta Conferencia Aparecida".

A partir de este número, pueden dirigir sus consultas o sugerencias a la siguiente dirección de correo electrónico: revista_teologia@uca.edu.ar.

SOBRE EL RELATIVISMO CRISTIANO Y EL ANTIRRELATIVISMO CULTURAL CATÓLICO

RESUMEN

El presente artículo se propone conversar sobre el “relativismo cristiano” según la expresión del Cardenal Martini, compararlo con algunas actitudes frente a la cultura moderna dentro del contexto católico, y reflexionar acerca de las consecuencias que traen cada uno de los posicionamientos. La temática se presenta, sin duda, como relevante de cara al diálogo con las realidades humanas que los cristianos están llamados a desarrollar en el tiempo presente y futuro.

Palabras clave: relativismo cristiano, antirrelativismo católico, Cardenal Martini.

ABSTRACT

This article points towards a conversation on “Christian relativism”, according to Cardinal Martini’s expression, in order to compare it with some other Catholic attitudes concerning modern culture. It intends to draw the consequences of each position. If Christians are due to develop dialogue with present and future humanity, the issue becomes relevant.

Key Words: Christian relativism, Catholic anti-relativism, Cardinal Martini.

Es sabido que el Cardenal Martini pronunció en el “Duomo” de Milán, en abril de 2005, una homilía en la cual, inspirándose particularmente en el texto de Mt 25, 31-46 sobre el juicio final,¹ dejó caer la expresión “relativismo cristiano”. Ella no pasó desapercibida, sobre todo por el contexto eclesial en el que fue pronunciada, días después de la elección de Benedicto XVI el cual, como también es sabido, impugna el relativismo cultural secularista instalado en el mundo, según se dice, a partir de la modernidad ilustrada.

La pregunta surge espontánea: ¿Se trata del mismo relativismo? ¿Es simplemente cuestión de estar a favor o en contra? ¿O los matices del lenguaje invitarían a no ignorar los matices del pensamiento impuestos por un problema acuciante que hace al núcleo del diálogo actual, al menos en Occidente, entre fe cristiana y cultura moderna? Por ahí pasan, en efecto, las relaciones entre fe, sociedad e Iglesia, y las diversas maneras de encararlas ponen en juego miradas teológicas diversas que, en principio, están llamadas a complementarse y no a oponerse. Por supuesto, hasta prueba de lo contrario, lo cual exige un esfuerzo poco común de pensamiento por entender las razones del “otro” y aquilatarlas como se merecen. Y sin perder de vista que la perspectiva que sostiene esta reflexión tiene que ver con una concepción de la “voluntad salvífica universal” inspirada en una mirada cristiana brotada de la lectura de las Escrituras.

A tal fin será útil dar los siguientes pasos:

1. desentrañar lo mejor posible el pensamiento del Cardenal Martini en orden a calibrar el sentido y la legitimidad de su lenguaje sobre el “relativismo cristiano”.
2. establecer una comparación con un lenguaje teológico más clásico, en el contexto católico-romano, donde el uso de algunas categorías “objetivas” de la teología de la fe parece llevar como de la mano a juicios negativos sobre ciertas actitudes histórico-culturales modernas.
3. considerar las posibles consecuencias que estas diferencias traen aparejadas para el diálogo y buscar una vía posible de superación de las

1. De ese hermoso y largo texto conviene retener la afirmación evangélica según la cual un día será revelado que muchos hombres, que no conocen a Cristo, cumplen en su vida gestos hacia los más pequeños (dar de comer y beber, visitar enfermos y prisioneros...) que, sin que ellos lo sepan, los ponen en relación, íntima y real, con “el Hijo del hombre”. Es decir, entrarán en el reino y se salvarán (ver sobre todo los vv. 34-40). La homilía del Cardenal se puede encontrar en el *Corriere della sera* de la fecha.

dificultades. Tarea nada sencilla que sólo trata de abrir un horizonte nuevo para un diálogo posible y eficaz, el cual evite enfrentamientos estériles y estimule a no dejar en suspenso para las generaciones futuras, en especial las cristianas que quieren y deben estar en contacto con hombres de buena voluntad, problemas de una indisimulable gravedad.

1. El pensamiento de Martini

No se trata, por supuesto, de hacer una exposición general de su pensamiento, cosa que supera ampliamente mi competencia y mi intención presente, sino de calibrar, apoyándose en textos concretos, cómo ese lenguaje sobre el relativismo puede haber surgido de esa determinada persona. En otros términos, de ver la relación íntima que parece haber entre la experiencia cristiana de Martini y su lenguaje cristiano sobre ese tema. A tal efecto, será muy útil recurrir a una reciente entrevista que le fue hecha en Israel sobre la cuestión “fe, sociedad e Iglesia”. Sobre esa base será interesante observar, gracias a un intercambio de ideas sobre bioética y temas afines que acaba de tener en Italia con un científico católico, la posibilidad de introducir algunas problemáticas modernas, como las relativas al diálogo entre ciencia y fe, dentro de su perspectiva sobre el “relativismo” cristiano.²

No es frecuente que una persona sea capaz de auto-retratarse tan claramente en una entrevista como lo hace aquí Martini. Y mucho menos de dejar transparentar, de manera tan sobria como convincente, su profunda “identidad” cristiana. Eso es lo que, según creemos, ayuda a percibir con claridad lo que está en juego en una determinada experiencia cristiana, que en este caso es singularmente rica y compleja ya que se trata de un renombrado exégeta, jesuita, arzobispo cardenal de Milán durante cerca de 25 años y reconocido “papable” en el último cónclave. Pero todos esos aspectos, casi diría “sociológicos”, de su persona pasan a segundo plano frente a la incomparable riqueza de su vivencia teológica evangélica manifestada en dicha entrevista. Y esto es lo que importa poner de relieve, sin traicionarla, de la manera más clara posible, recurriendo por supuesto a los textos citados.

2. El texto de la entrevista se encuentra en la revista *Croire aujourd'hui* 211 (2006) 22-25 y el diálogo con el científico, aparecido originalmente en la revista *L'Espresso*, se puede leer en el *Corriere...* 21.04.06. La traducción acaba de aparecer en *Criterio* 2317 (2006) 341-352.

Cuatro puntos merecen ser destacados que surgen casi de una lectura lineal de la entrevista pero que adquieren mayor fuerza al ser percibidos en la lógica interna de su conexión. Todos ellos, curiosamente, relativos a la fe. Ellos parecen expresar, por tanto, su modo singular de vivir la propia experiencia cristiana. A saber:

- las “actividades” actuales del cristiano Martini: oración - lectura de la Escritura - encuentros eclesiales y sociales.

- el “corazón” de la vida evangélica que late en esas actividades: las formas esenciales del amor cristiano.

- la “visibilidad” cristiana esencial: lugar de los valores evangélicos en la relación entre interioridad y exterioridad cristiana -fe y obras, persona e institución-.

- el “testimonio” cristiano y el sentido espiritual -del Espíritu- de la misión eclesial.

1.1. La tarea cristiana de Martini

A la pregunta por qué ha elegido ahora vivir en Jerusalén, y luego de una referencia esencial a la inspiración del Espíritu que lo llevó a vivir en ese lugar que es “como vivir en todo el mundo y sobre todo en el mundo de Dios”, responde: “Tengo actualmente tres prioridades. La primera es la oración de intercesión. Interceder por toda la Iglesia, por... Milán -su antigua diócesis-, por la reconciliación de las Iglesias y por la paz del mundo. Sobre todo por la paz en este país. La segunda, trabajo sobre un manuscrito de la Biblia que es el “*Codex Vaticanus*”, un manuscrito del siglo IV, que comprende toda la Biblia griega. Escribo una introducción crítica. Y tercero, aseguro un servicio pastoral con retiros, reuniones espirituales y encuentros diversos”. Al señalar este tipo de prioridades Martini traza algo así como un perfil antropológico de su tarea eclesial refiriéndose, primero, al aspecto personal, centrado en una oración íntima abierta a la universalidad de la mirada de Dios sobre el mundo; en segundo lugar, a su tarea profesional de exégeta referida a la búsqueda de la verdad de Dios en las Escrituras; en fin, a su compromiso social activo al servicio de los hombres, cristianos y no cristianos, del horizonte integral del “pueblo de Dios”. Vale decir, la persona, el exégeta y el testigo cristiano están vivencialmente encarados, es decir experimentados y pensados en relación al Dios de la fe.

1.2. El amor en el corazón de una vida evangélica

A la pregunta qué significa ser cristiano en el siglo XXI responde simplemente por los verbos “vivir” y “amar”: “Pienso que es vivir el Evangelio, vivir como Jesús. La misma cosa que hace dos mil años... Es el mismo principio: ser como Jesús, amar como él amó, ayudar a los otros como él los ayudó. Amar al Padre. Amar al mundo. Dar su vida como él la dio. Es la substancia del ser cristiano”. Ese amor evangélico, “principio-substancia” del ser cristiano, constituye, pues, el corazón del vivir cristiano, hoy como siempre, pero exige también “interpretar el Evangelio para comprender lo que requiere de nosotros hoy”, cosa imposible sin “dejarse guiar por el Espíritu Santo... dado por Jesús resucitado”. Aportándonos la alegría, el coraje, la creatividad “para ver lo que significa vivir esas palabras (de Cristo) hoy... el Espíritu Santo impulsa siempre a la novedad... da el sentido de lo que está de acuerdo con el Evangelio (que) no se puede siempre deducir de manera racional”. Y refiriéndose a San Ignacio agrega: “se trata del discernimiento de los espíritus para ayudarnos a vivir el Evangelio”. Vale decir, ser cristiano hoy sólo parece pensable y formulable a través de palabras como vida, amor, Evangelio y sobre todo Espíritu que parece dar “sentido” a la totalidad. Se podría quizás subrayar el carácter “trinitario” de ese triple amor al Padre, al Evangelio -referido a la figura de Jesús- y al mundo donde campea la acción del Espíritu, el cual “tiene una misión para cada uno de nosotros...una misión (que) evoluciona y que cada uno debe descubrir y redescubrir”. Cabría también agregar la correspondencia con el carácter antropológico arriba señalado, ya que amor al Padre y relación orante van juntas, amor al Evangelio y tarea exegética se corresponden, y amor “espiritual” al mundo y misión-servicio pastoral a los hombres se dan sin duda la mano.

1.3. La visibilidad cristiana esencial

A la pregunta sobre la visibilidad de la “identidad” cristiana en el mundo Martini responde que, “si el cristiano vive el sermón de la Montaña, es visible. La luz del mundo... viene de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la humildad, del perdón. Esa es la visibilidad de la Iglesia. Lo que podría llamarse el “medio divino”, es decir el Reino de Dios en nosotros y en nuestra vida”. Y después de recordar que su larga experiencia episcopal no le permite olvidar que existe también una “visibilidad de la

Iglesia jerárquica, del papa, de los obispos”, agrega que ella nunca lo preocupó. “Siempre pensé que la mejor visibilidad se sigue del Evangelio vivido”. Ciertas precisiones ayudan a acotar su pensamiento. Ante todo, en referencia a grupos comunitarios: “Es necesario estar siempre unidos, pero con el sentido del Evangelio. Es mejor ser pocos según el Evangelio que muchos sin el Evangelio”. Luego con relación a la evangelización:

“evangelizar no es sólo proclamar, es también vivir el Evangelio. Y hacerlo circular como por contagio... Hay que hacer comprender que el Evangelio es un bien para la vida de toda persona. Cuando leo el sermón de la Montaña, por ejemplo, me pregunto ciertamente qué tiene de confesional ese texto. Se dirige a todo el mundo... toca estratos del alma que están en cada uno: no apropiarse la gloria de lo que se hace, no acumular riquezas en este mundo, perdonar... Eso concierne también a las personas que no creen en Dios, a los budistas, a los musulmanes...”.

Finalmente, lo que ha sostenido toda su acción, afirma, ha sido “la interioridad, es decir ver que los grandes valores no son los más brillantes sino los que son vividos en el corazón, que cambian el corazón del hombre. Con ese cambio, todos los otros cambios se siguen”. Vale decir, se está ante una relación mutua entre exterioridad e interioridad que podría quizás expresarse de la manera siguiente: hay una invisibilidad de lo visible –que recuerda el “quien me ve, ve al Padre” de Cristo Jn 14, 9– según la cual lo que se percibe al exterior debe ser, antes que nada, la manifestación de la propia interioridad, los valores evangélicos vividos; y luego y en consecuencia, una visibilidad de lo invisible –“nadie va al Padre sino por mí” Jn 14, 6– donde es imperativa la mediación de acciones y obras, personales y/o grupales, que encarnan los valores evangélicos. A lo que debe sumarse, en fin, la exterioridad jerárquica de la Iglesia, ella misma sometida a la primacía de los valores evangélicos en general, y de la interioridad “espiritual” en particular. No está de más sugerir en esta línea que lo más relevante en la muerte de Juan Pablo II, al menos a juicio de algunos periodistas serios que observaban lo que sucedía la última noche en la plaza San Pedro, fue la sensación de límite a punto de ser franqueado entre lo visible y lo invisible. La plaza oscura, la gente silenciosa y rezando, y la leve luz de la ventana pontificia donde el papa estaba por “pasar al Padre”. La inmensa majestad de la Basílica, y “a fortiori” el peso físico del Vaticano casi se diluían en la oscuridad nocturna cediendo el paso a lo que verdaderamente cuenta en la Iglesia de Cristo: la Alianza entre el cielo y la tierra. Y el observador concluía: “Esta Iglesia es la casa

de las cosas que permanecen”. Hermosa “definición” donde el peso institucional se reconfigura gracias a los valores evangélicos “permanentes” que se deben servir.

1.4. Sentido espiritual de la misión eclesial

A la pregunta sobre la suficiente (o no) solidez y flexibilidad de la Iglesia para hacer frente a los enormes desafíos que le plantea hoy el mundo, Martini responde que ella tiene toda la fuerza del Espíritu Santo para encarar los problemas que están en juego. Las actitudes requeridas son la comunión y la sinodalidad. En segundo término, se debe dar el ejemplo, más quizás de lo que se lo hace, de esa inmensa misericordia evangélica para la que la Iglesia ha sido capacitada por el mismo poder de Jesús. Establecer, en fin, lazos de responsabilidad común con todas las personas de buena voluntad para enfrentar los grandes problemas del mundo. Vale decir, ni la Iglesia *ad intra* ni la Iglesia *ad extra* están ausentes de su visión pero lo que más llama la atención, a la luz del recorrido de toda la entrevista, es la permanencia de la dimensión “espiritual” –del Espíritu que la guía– en su visión de la misión eclesial. Una comunidad donde los frutos del Espíritu –alegría, fuerza, creatividad– deben ser como el “aura” del testimonio cristiano, donde el discernimiento de los valores evangélicos permita una percepción singular del sentido de la vida, donde la novedad cristiana (ley del Amor) marque con su sello único la credibilidad de la presencia en el mundo. No se puede dejar de evocar, en esta perspectiva, el testimonio de la Madre Teresa de Calcuta cuya “aura” personal le granjeó la admiración universal, cuya vivencia de los valores evangélicos encarnó concretamente el sentido cristiano de su vida, y cuya creatividad caritativa le valió hasta el reconocimiento significativo de un Premio Nobel... Las reflexiones eclesiales de Martini parecen indicar el camino para una elaboración en conjunto de lo que Juan Pablo II llamó “imaginación de la caridad” (*Novo Millennio Ineunte* parte IV), abriendo el horizonte hacia donde debe orientarse el testimonio cristiano futuro.

No hay duda de que el cardenal, hablando de su experiencia cristiana, emplea un lenguaje particularmente adecuado a ese fin. No habla de “creencias” sino de vivencias e intenta formular en términos precisos lo que a ello corresponde: vida, amor, sentido, valores, interioridad, creatividad, etc. Para decirlo en un lenguaje teológico técnico, se insiste en la *fides qua* –experiencia “subjetiva” de la fe: persona y comunidad– más

que en la *fides quae* –verdades de fe o categorías “objetivas” que formulan aquello que el sujeto cree—. Eso supuesto, será instructivo comprobar hasta qué punto la elección de semejante perspectiva le permite, ante todo, introducirse en el diálogo sobre ciertos acuciantes problemas modernos, y segundo, moverse en él con una flexibilidad que no excluye ni la precisión ni el sentido de los límites, propios y ajenos.

Conviene destacar, sobre todo, el espíritu de semejante “diálogo sobre la vida” que, encarando cuestiones de frontera entre fe y ciencia, se esfuerza por detectar un método “abierto y libre y al mismo tiempo respetuoso y responsable”, cuando “el progreso de la ciencia y de la técnica crea zonas de frontera o zonas grises”... en las que “no es inmediatamente evidente cual es el verdadero bien del hombre y de la mujer”. Y se precisa: “es una buena regla abstenerse de juzgar apresuradamente y luego discutir con serenidad... de manera a no crear divisiones inútiles”. Se trata, pues, de una invitación a la prudencia dirigida a todos, incluyendo a los hombres de Iglesia, y sin excluirse por supuesto a sí mismo quien, en la respuesta a las cuestiones concretas –uso de profilácticos, adopción de embriones y fecundación heteróloga, eutanasia...–, explora terrenos nuevos detectando los límites a que puede llegar un cristiano en el diálogo sobre la vida sin contradecir las afirmaciones oficiales del magisterio y sin considerar “oportuno ostentar una certeza que todavía espera ser confirmada por la experimentación”. Ni por un lado ni por el otro. Lenguaje, pues, cauto pero sobre todo, como se ha dicho, “de la misericordia y de la inteligencia”, que “superando las oposiciones ideológicas”... trata de “verificar la potencialidad y los riesgos” del método. Imposible negar que esta posición, lamentada por algunos como “tendencia a un cierto relativismo” significa “una apertura importante que... no representa la posición oficial (actual) de la Iglesia”.

Si el ejemplo de Martini ha mostrado la posible relación entre un lenguaje “experiencial” de la fe cristiana (*fides qua*) y su apertura a un diálogo prudente y flexible sobre temas graves como es el de la vida, el segundo paso pondrá de manifiesto la postura opuesta, indicando cómo una fe “categorial” (*fides quae*), centrada en la determinación de las verdades creídas o que deben creerse, impulsa a criticar, juzgar e incluso a condenar las posturas opuestas, rotulándolas de manera negativa cuando no despectiva, creando divisiones infranqueables que paralizan el diálogo y lo vuelven imposible, y revitalizando antiguos fantasmas que sólo contribuyen a actualizar no siempre infundados prejuicios.

2. El pensamiento del Cardenal Cottier

Este dominico suizo, de formación filosófico-teológica tomista, y Maestro del Sacro Palacio bajo Juan Pablo II, ofreció en el 2004 una interesante contribución sobre la “cientificidad (actual) de la teología” que se presta, en el marco de esta reflexión, a una comparación sugestiva con el pensamiento de Martini.³ Al intentar delinear, en perspectiva aristotélico-tomista, las exigencias de la teología como ciencia en el devenir de la cultura moderna y contemporánea, propone una concepción de las relaciones entre razón y fe, inspirada en gran parte en la encíclica *Fides et ratio*, fuertemente centrada en la *fides quae*. Y, aunque evoca su distinción de la *fides qua* –“distinción esencial... de dos aspectos indisolubles”–, no parece haber duda de que su interés y su acento se centra en la fe, definida tradicionalmente como “adhesión al misterio de Dios y su designio salvífico conocido por Revelación” (197), pero entendida de hecho como “simple adhesión a la verdad revelada” (ib), sometida a las exigencias de “una perfecta coherencia del pensamiento con aquello que está revelado y es transmitido gracias a la mediación del magisterio” (200) que presenta auténticamente, como *conditio sine qua non*, la Palabra de Dios. Parece claro que Cottier identifica sin más el misterio del Dios vivo que se revela con la verdad revelada y formulada en lenguaje eclesial, cosa que, incluso de acuerdo a la teología de Tomás de Aquino, está lejos de ser verdad, al menos no sin muchos matices. En esto reside el eje de su postura centrada en la *fides quae* con todas las consecuencias derivadas de ella.

Avanzando en esa línea, afirma en primer lugar que de ahí se sigue que su “exigencia de ortodoxia... (sea) exigencia del pensamiento con el misterio de Dios y de su formulación. No tener en cuenta (*manquer à*) esta exigencia es comprometerse con la vía de la heterodoxia que es la vía de la negación de la fe. La fidelidad de la fe se ejerce así, primero, con relación a su objeto, que es el misterio revelado. Fidelidad que se arraiga en la conciencia del carácter teológico de la fe” (201). La ortodoxia, precisa, significa “la relación del pensamiento con el contenido de la Revelación..., relación de plena correspondencia” (ib). La perspectiva de la sospecha, como se ve, surge espontánea de semejante postura. No faltan sin embar-

3. El texto se puede encontrar en BOUSQUET-CAPELLE (dir.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris, Bayard, 2005, 195-207. Los números citados en el texto responden a la paginación del artículo.

go los matices: revelación y fe teologal son por sí mismas ortodoxas en cuanto comunicación y aceptación de la verdad divina, pero al ser recibida en nuestra frágil inteligencia en cuanto *fides quaerens intellectum* se impone al creyente “el deber ético de controlar la rectitud de su propio pensamiento” (ib). Parece, pues, percibirse la necesidad de tener presente una distancia entre adhesión teologal de la fe y afirmación de la verdad revelada en lenguaje humano. “A fortiori” ello tiene consecuencias directas sobre la teología que, agrega Cottier más abajo, al usar de la razón bajo la regla de la fe, es una “luz mixta” diversa de la pura luz de la fe, simple adhesión al misterio revelado (204). Por eso sus conclusiones están sometidas al juicio crítico.

Se toca aquí, a mi entender, el punto central de la contribución de Cottier. Se pregunta:

“¿Qué es la crítica? Epistemológicamente hablando, asistimos a una especie de inflación de la crítica, devenida autónoma con relación a los principios mismos de la teología, que deberían inspirarla, pues el manejo de la crítica es delicado. No es raro que las motivaciones subjetivas se impongan sobre las exigencias propias del saber. Tenemos necesidad de algo así como de una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua*”.⁴

Afirmación que parece por cierto valer acerca de todo lo referido al lenguaje humanamente formulado de la *fides quaerens intellectum*. Entre la *fides qua* y la *fides quae* parecen, pues, irrumpir dos amenazas: un exceso de subjetivismo por parte de la *fides qua*, que es un “acto esencialmente personal y voluntario” (197) pero que haría peligrar su perfecta correspondencia con la verdad revelada, contenido de la Revelación formulado por el magisterio. Y por otra parte, un exceso de la “función ortodoxa del magisterio” –fórmula no usada por el autor pero que parece responder a su pensamiento, y que se refiere sin duda a lo que la *Fides et ratio* (cap. V) llama el ministerio, necesario y prudente, de la “diaconía de la verdad”– que inhibiría, si no negaría, la función crítica de la fe en cuanto acto humano, y mucho más de la teología como “luz mixta” del saber de la fe. De hecho Cottier, dado el sesgo de su mirada teológica, no tiene en cuenta en lo sucesivo más que la primera de las amenazas, pero –y eso merece ser destacado– afirma la “necesidad de una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua* (ib)”, cosa que él en verdad ni pretende hacer ni hace en su artículo. Más allá de las intenciones precisas

4. BOUSQUET-CAPELLE, *Dieu et la raison*, 201.

del autor al emplear esta fórmula –de hecho dice: “algo así como una crítica de...”–, es nuestra opinión que señala con ella la dirección en que debe ser encarado este tema del relativismo cristiano para ver la importancia y las consecuencias relativas a una opción teológico-teologal por la *fides qua* antes (no contra) que por la *fides quae*.

Para mejor apreciarlo en detalle convendrá dar los siguientes pasos:

- el empleo de las categorías tradicionales de la fe, “clásicas” en la teología católica académica.
- el uso “ortodoxo” de dichas categorías, típico de cierta teología romana. Es ahí donde aparece el acento en la *fides quae*.
- relación entre dicho uso y la visión histórico-crítica de la racionalidad moderna y contemporánea, es decir de la Modernidad y sus secuelas.
- relación entre las dos visiones teológicas y los dos “relativismos”: ¿Martini y/o Cottier?
- ¿Adónde lleva una teología basada en la *fides qua*?

2.1. Las categorías clásicas de la teología de la fe

Convendrá ante todo citar sumariamente dichas categorías antes de adentrarse en el uso que de ellas hace Cottier. Ellas son:

- la *fides qua* designa el acto y la virtud de la fe como adhesión personal a la Palabra de Dios. Es el aspecto “subjetivo” de la fe teologal en cuanto experiencia viva. La *fides quae* se refiere a las verdades creídas y formuladas, los “credibilia” o creencias, “objetos” o “contenidos” creídos en cuanto propuestos por la Iglesia como revelados por Dios.
- la “fe humana” como confianza en el “otro” que rige las relaciones humanas en general, y la “fe teologal”, es decir la vida de la fe como don de Dios otorgado y acogido por la gracia de Cristo. Entre ellas hay unidad de analogía, es decir semejanzas y diferencias.
- la distinción entre “fe implícita y fe explícita”, en la perspectiva de las verdades creídas (*fides quae*), relativa al mayor o menor desarrollo personal y/o histórico de la verdad de fe en cuanto “doctrina” confesada por los creyentes (el desarrollo del dogma).

- la distinción entre “fe formada y fe informe” (*fides formata et fides informis*), en la perspectiva de la *fides qua*, concierne a la mayor o menor intensidad del crecimiento personal de la experiencia de fe de acuerdo a la presencia o ausencia, y al impulso más o menos intenso de la caridad en el “sujeto” creyente. Es toda su relación viva, teologal –existencial, dice Cottier (203)– con el Misterio divino que se encuentra así condicionada. Por una parte, la fe informe, presente en el pecador carente de caridad, marca al mismo tiempo una situación de violencia para la fe –según la tradición inspirada en Jc 2,17, es una “fe muerta”–, y por otra parte, la fe formada se expande en una dimensión mística gracias a los dones del Espíritu.

Todas estas distinciones plantean infinidad de problemas y exigen otros tantos matices para ser escudriñadas con atención. Aquí importa tenerlas en cuenta sólo en la medida en que una mirada teológica antecedente, al privilegiar la *fides qua* o la *fides quae*, lleva a acentuar diversamente su sentido y su importancia, es decir su relación con la misma vida teologal de la fe. Esto comenzará a aparecer en los párrafos siguientes.

2.2. El acento en la “*fides quae*”: el uso “ortodoxo” de las categorías

Es fácil observar, recorriendo el artículo de Cottier, que al hablar de la distinción (analógica) entre “fe humana” y “fe teologal”, distinción que debe también extenderse a los diálogos interreligiosos referidos a un “conjunto de creencias” y de “actitudes antropológicas” relativas a “diversas esferas religioso-culturales” (199), el autor destaca, refiriéndose al término alemán “Glaube”, tan importante en la filosofía kantiana y post-kantiana, el cambio radical que sufre el término fe. Lo muestra acentuando su carácter “subjetivista”: desde Kant para el que no es sino una adhesión práctica, sin importancia noética, a los objetos de la antigua metafísica, hasta Schleiermacher en quien las exigencias del contenido de la fe están reducidas al mínimo en beneficio de la experiencia del sujeto y su intensidad. Y añade explicando: como si la *fides qua* no tuviera ya su razón y su motivo en la *fides quae* como misterio, sino que ésta estuviera como absorbida por la primera, a punto que la experiencia deviene “una especie de categoría” (ib). Entre ambos pensadores se ubica a Jacobi para quien la fe se transforma en una facultad “*sui generis*”, pues su objeto no es ya el misterio teologal sino el contenido de la teología natural, es decir

un sustituto de la metafísica. Semejante “subjetivismo” que, según Cottier, tiene poco que ver con la doble fe (*qua-quae*), forma parte de la “pre-compreensión” de la mayoría de las teorías “hermenéuticas” –la página 206 subraya al respecto el influjo de Bultmann–. Más allá del acierto en la interpretación de dichas filosofías, cosa que corre por cuenta del autor, importa subrayar que el centro de sus críticas se dirige al acento que ellas ponen en el aspecto “subjetivo” de la fe cuando la analogía con la fe humana, en cuanto actitud del sujeto, lleva precisamente a poner de relieve dicha dimensión y con ella el valor de la experiencia personal (*fides qua*) en su relación al Misterio, como motivo de la fe, el cual por cierto, incluso en Tomás de Aquino y contrariamente a lo que parece suponer el autor, no se reduce a la *fides quae*. Sobre esto algo se ha insinuado ya y se volverá luego más en detalle.

En segundo lugar, hablando de la distinción entre la “fe formada” y la “fe informe”, es decir a la presencia o ausencia de la caridad en el sujeto creyente, Cottier habla de la doble atracción (201, 203), transformada luego en tentación (205), del racionalismo (la ciencia) y de la espiritualidad (la mística y la santidad). Esto, dice (204), constituye la cuestión de la que se debe hablar. Para ello invita al creyente y, “*a fortiori*” al pensador cristiano, a evitar primero el “positivismo” de la ciencia moderna, con su doble secuela, imperialista y exclusivista, de método (204-205), y segundo, la tendencia a identificar teología y mística, olvidando la teoría, típica de los seguidores de Tomás de Aquino, de la jerarquía y armonía de las tres sabidurías –don del Espíritu, teológica, filosófica– en un mismo espíritu (202), y justificando en cierta medida el reproche de sentimentalismo y subjetividad que no dejarían de hacerle los positivistas (205). Sin embargo, antes de desarrollar esos puntos, que son en realidad sus conclusiones, sobre la posible “cientificidad” de la teología frente a los dos prejuicios de la cultura moderna, “historicismo” por un lado y “escepticismo-eclecticismo” por el otro (206), el autor destaca curiosamente el valor de “indicio” (un índice fort, 203) que tiene la “fe informe” en esta reflexión, en cuanto no obstante la situación de violencia existencial que implica en la vida del creyente, nos recuerda que ella no suprime la posibilidad y el ejercicio de la teología (ib). Es cierto, pero conviene acotar: de la teología como *fides quae*, como formulación explícita de las palabras y conceptos que expresan las verdades reveladas empleadas y desarrolladas por la tradición y el magisterio en el transcurso del tiempo. Vale decir, eso marca el desarrollo lineal de la “doctrina” objetiva y objeti-

vada –de ahí la insistencia en lo explícito– de la fe siguiendo la flecha horizontal de la historia (201), sin tener en cuenta el enraizamiento subjetivo de la fe donde se juega el crecimiento vital, experiencial de la relación vertical entre el creyente y el Misterio del Dios vivo que se revela. En tal sentido, aunque suene paradójico, conviene citar aquí una de las frases más felices del artículo de Cottier:

“La fe crece como pura adhesión y desde ese punto de vista el misterio divino, que es su objeto propio, manifiesta siempre más su trascendencia, y la desproporción que hay entre él y la inteligencia creada. Lo que se percibirá siempre más fuertemente es el carácter de no-visión de la fe. San Juan de la Cruz ha ilustrado de manera incomparable este aspecto de las cosas” (202).

La *fides qua*, a la que se refiere en dicho texto, es entonces, como tal, manifestación del Dios trascendente que se revela, del Misterio, y también percepción de la desproporción existente entre Él y el creyente que lo conoce por la fe. En la experiencia de la fe están entonces siempre implicados, aunque sea de manera mínima, esos dos aspectos indisociables. Es imposible separar de manera radical, en la misma *fides qua*, el objetomotivo de la fe –la revelación de la Palabra– y el encuentro vivo del sujeto creyente con el Dios vivo que se le revela. En otras palabras, Dios “se deja experimentar” gratuitamente en el encuentro con el hombre y este “se experimenta”, ahí mismo, gratuita y novedosamente relacionado con Dios. Es de notar que se trata no sólo de la percepción de una desproporción (no-visión intelectual) propia de la fe sino de la percepción concreta pero gradual, más o menos perceptible, del encuentro real y viviente con el Dios de la fe –el único Dios real, por otra parte = la “Res divina”– aunque Éste sólo se haga oscuramente accesible como Misterio. Podría quizás decirse mejor, en una especie de “visibilidad nocturna”.

De ahí la conexión entre esta visión, teologal, de la *fides qua* y la mística auténtica que tiene en ella su raíz, no ya como asentimiento intelectual requerido (fe explícita) sino como vida misma de la fe que se expande por el don del Espíritu. De ahí, también, la posibilidad de darle más relieve a la “fe implícita”, ya que puede percibirse mejor cómo el Dios que quiere realmente salvar al hombre es capaz de adecuarse a las condiciones histórico-culturales, y por tanto a sus posibilidades cognoscitivas concretas por más deficientes que sean, para salirle al encuentro. Esta visión teologal de la fe une entonces los dos extremos: su raíz mística y su pobreza antropológica-cultural, lo que parece decisivo para una

teología de la voluntad salvífica universal realmente razonada que guarda estrechas conexiones con lo que Martini, inspirándose en el texto capital de Mt 25, llama “relativismo cristiano”. Y antes de ver en ello la fuente de atracciones-tentaciones que son, en efecto, siempre posibles (escepticismo-relativismo por un lado, historicismo-racionalismo por el otro), importa destacar el carácter francamente positivo de esta perspectiva. Mientras, pues, la teología “ortodoxa” (*fides quae*) calcula y percibe ante todo amenazas, la visión teologal de la *fides qua* permite crear lazos de acercamiento y diálogo, sin por eso dejar de estar atenta a la necesidad de discernir cuando la “ortodoxia” esté realmente en juego, por ejemplo en los problemas planteados por el llamado “relativismo secularista”. Sobre esta base parece deber encararse la propuesta de Cottier: “una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua*” (201). Es decir, se trata, ante todo, de una auto-crítica para saber en qué perspectiva cristiana hay que ubicarse para abrirse a un diálogo cultural, también crítico en la medida necesaria, con la Modernidad. Así se configura el “espíritu” con el que puede y debe encararse la eventual crítica del “otro” sin etiquetarlo de antemano como “adversario”. El triste recuerdo de las tesis teológicas que eran moneda corriente antes del Vaticano II se impone por sí solo y basta para disuadirnos de caer en semejante tentación.

2.3. Visión crítico-ortodoxa de la Modernidad

Sin el más mínimo interés por cargar las tintas, pero con el afán de ver claro en un punto decisivo, se esbozará a continuación una pequeña lista recapituladora de los calificativos, por no decir etiquetas, que, expresando los errores de la Modernidad a los ojos de cierta fe ortodoxa (*fides quae*), permiten una visión de conjunto a quien desearía eventualmente encarar un diálogo cultural con los cristianos. Nos limitamos a citarlos remitiéndonos a las explicaciones y referencias ya dadas:

- positivismo (Comte): ciencia moderna y método imperialista
- racionalismo: hijo de la Ilustración, domina todavía el ambiente cultural incluyendo “il pensiero debole”
- subjetivismo: filosofía alemana a partir de Kant, incluyendo la pre-comprensión hermenéutica actual (Bultmann)
- subjetividad y sentimentalismo: acento en la espiritualidad (mística-santidad) rechazada como “irracional” por el positivis-

mo y considerada como “tentación” si pretende substituir a la “sabiduría teológica”, es decir a la noción y práctica teológica de la escuela tomista (teología de la *fides quae*)

- dos prejuicios de la cultura moderna: el historicismo de las ciencias humanas y el escepticismo-eclecticismo en la práctica de la filosofía transformada en una reserva (*réservoir*) de opiniones.

¿Qué reacción podría suscitar verse ante semejante lista? Simplemente: ¿en qué casillero estoy ubicado?... Para superar el desinterés que engendraría sin duda semejante situación y entrar en un verdadero diálogo –piénsese, sólo a título de ejemplo y no de ejemplar, en el famoso diálogo entre Habermas y Ratzinger–, parece indispensable dejar de lado semejante perspectiva. No porque no tenga elementos de verdad sino porque inhibe desde el vamos la posibilidad de un encuentro razonable con el “otro” y, para el cristiano, hace mucho más remota la posibilidad de anunciar la Buena Nueva, es decir de ser considerado de manera razonable como el “otro” posible y deseable del no-cristiano, como un hombre de “buena voluntad”. ¿No se está jugando entonces la “credibilidad” de la fe, la posibilidad de “dar razón de nuestra esperanza”?

2.4. Dos visiones, dos relativismos

Se está, sin duda, ante dos visiones teológicas: la clásica-ortodoxa (*fides quae*) que enfrenta directa y masivamente el fenómeno secularista, inmediata o mediatamente hijo de la Ilustración, adjudicándole el título de “relativista” bajo cualquiera de los rótulos arriba indicados. Rótulo que se extiende fácilmente a todo cristiano que, sin participar de ese enfrentamiento masivo, desee entrar en un diálogo razonable entre convicciones distintas e incluso opuestas pero abiertas a un posible horizonte de encuentro, al menos no descartándolo *a priori*. De ahí, por ejemplo, las críticas suscitadas por la postura de Martini. Es la visión teologal de la fe (*fides qua*) de la que antes se habló, ilustrada por la referencia a Martini y pensada por oposición a la visión de Cottier. Entre ambas visiones creemos que es necesario elegir lo que no significa por cierto tener que optar entre la *fides qua* o la *fides quae*. Ambas son indisociables y se dan siempre juntas, pero no siempre de la misma manera, y esa diferencia, podría decirse, es el sello de la Alianza entre el Dios que se revela y el hombre que cree. Relación salvífica, singular e irreplicable, donde se verifica la intuición de San Bernardo según la cual “Dios nos busca haciendo que no-

sotros lo busquemos”, transmitiendo al hombre “palabras que lo habitan y lo superan y cuyo contenido inteligible es inseparable de un locutor cuya sobre-eminencia permanece la misma, cualquiera sea el punto del camino de la vida donde se encuentra el oyente”,⁵ es decir el creyente posible y eventualmente actual.

En semejante punto se debe insertar la problemática del diálogo que, más bien que ser un diálogo entre fe y razón a la manera planteada como desafío por la Ilustración occidental y aceptada igualmente por la Iglesia, debe encararse como diálogo entre fe y cultura(s) en el que se inserten críticamente la perspectiva occidental y la cristiana. Imposible entrar aquí en el detalle de las condiciones concretas que tal diálogo exigiría pero su misma posibilidad, desde el vamos, debe quedar abierta. Y eso es lo que permite la visión de la *fides qua*, razón por la que, creemos, debe ser preferida a la otra. Pero queda en pie la exigencia de integrar en su visión propia y en el diálogo eventual con las culturas los elementos tradicionales de la verdad cristiana transmitida por la Iglesia (*fides quae*). Conviene entonces dar un último paso que exponga sintéticamente la dinámica “teologal” de la *fides qua*, lo que podría traducirse por la posible repercusión o el “resonar de la Palabra revelante” en el itinerario vital humano de alguien a quien Dios quiere realmente salvar.

2.5. ¿Adónde lleva una teología de la “fides qua”?⁶

Es posible, y quizá conveniente, partir de un texto de Tomás de Aquino que siempre me pareció significativo: “Fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur”.⁷ La fe pues, dice el santo doctor en este texto de su juventud, inclina por sí misma y de manera suficiente a todas las verdades que la acompañan, la siguen y la preceden. Se trata de la relación innegable, constante y efectiva, a manera de impulso (inclinatio), entre la virtud de la fe (*fides qua*) y los objetos que se refieren a ella, sean los artículos del Credo –contenidos explícitos que la acompañan normalmente–, las verdades conexas con los artículos –que la siguen porque son su desarrollo ulterior–, o bien los

5. Fórmula que tomamos de M. CORBIN, *Espérer pour tous. Études sur saint Anselme de Canterbury*, Paris, du Cerf, 2006, 12.

6. Una exposición más completa sobre el tema será publicada, con el mismo título, en el libro *Homenaje al R.P. Domingo Basso O.P.*, de próxima aparición.

7. III *Sent.* d.24 art.2 sol.2.

preámbulos de la fe –verdades naturales supuestas objetivamente por los mismos artículos, por ejemplo la existencia de Dios, idea que vuelve en ib art.3 sol.1–. Es claro que en los tres casos se trata de la *fides quae*, aunque Tomás precisa que sólo los artículos, en cuanto expresan la revelación de Dios que excede nuestra inteligencia, pertenecen *per se* a la virtud de la fe. Y por eso la acompañan (*concomitantur*) siempre y en todas partes (*semper et ubique*). Sin embargo, importa especialmente notar que el valor universal de la frase – “*fides, quantum in se est, ad omnia ... sufficienter inclinatur*” – parece desbordar la mera referencia al orden de los objetos o verdades creídas. En todo caso, esa fe que mueve *ad omnia* está necesariamente presente en cualquier sujeto que se encuentre en una u otra de las situaciones “objetivas” mentadas. De hecho el texto diseña un abanico que abarca la totalidad de la historia salvífica. Así, vale la pena intentar una aproximación al texto que configure lo que podría llamarse “la presencia dinámica universal de la fe en la historia de la humanidad”.⁸ A tal efecto convendrá detenerse en cada palabra importante.

- *fides*, la fe: se trata sin duda de la *fides qua*, experiencia de la vida de fe que aquí se aplica directamente a la virtud de la fe expresada por el texto bíblico de Heb 11,1 (substancia, argumento) que da origen a toda la reflexión teológica de Santo Tomás y de sus contemporáneos.
- *quantum in se est*: fórmula nada fácil de traducir que puede significar: “considerada en sí misma”, “en tanto que sí”, “en cuanto es en sí y por sí misma”, e incluso “por sí misma y por sí sola”. Estas dos últimas tienen mis preferencias.
- *inclinatur*: inclinación que es uno de los rasgos típicos de la virtud como hábito que dispone e inclina al sujeto en una dirección determinada por el horizonte de su objeto propio –lo justo en la justicia, lo moderado en la templanza, etc.–. Y como hábito virtuoso teológico inclina al hombre en orden a la percepción gratuita de la Palabra divina que lo abre al Misterio salvífico en la situación donde se encuentre.
- *ad omnia*: ¿qué puede significar en esta perspectiva el término “todas las cosas”? Pues precisamente lo que acaba de insinuarse: todos los matices que puede tomar la vida de los hombres de

acuerdo a las circunstancias histórico-culturales en que se encuentren. Es decir, se trata de todo hombre en cuanto alcanzado por la mirada salvífica del Dios de la Escritura. Importa precisar algo más en detalle.

Desde el punto de vista antropológico la vivencia de la fe asumirá el tipo propio de la “fe humana” y de la “fe religiosa” vividas por el sujeto donde ellas existan. En caso contrario, inclinará suficientemente su conciencia libre para que perciba y viva, de algún modo, esas “infraestructuras” humanas fundamentales para la fe teológica. Son, a su manera, *praeambula fidei*, al mismo tiempo objetivos y subjetivos, porque las diversas vivencias humanas y culturales implican, en cada caso, referencias explícitas a ciertos contenidos, antropológicos y/o religiosos, que, a su vez, por la inclinación de la fe teológica, se transforman en una fe “implícita” relativa a las verdades cristianas explícitas (*articuli fidei-fides quae*).

Desde el punto de vista teológico–salvífico, esa fe humana-religiosa, explícita e implícita al mismo tiempo aunque diversamente, deviene “fe formada”, es decir vivificada por la caridad, ya que sin ella nadie puede salvarse. Si, pues, la fe inclina salvíficamente *ad omnia*, debe *quantum in se est* elevar, transformar todo aquello que es necesario a los hombres concretos, en cualquier situación dada, para que puedan encaminarse libre y efectivamente, aunque sin conciencia explícita, hacia la salvación. Es de notar que así como esto pertenece a la fe en cuanto tal, esto se da por su sola presencia dinámica en el hombre. Ella está e inclina. Sólo se requiere que la atracción o impulso teológico, gratuito, sea libremente acogido por el hombre, por lo menos no explícitamente rechazado.

Más aun, importa agregar en esta línea que, allí donde las condiciones concretas son favorables, donde el sujeto no cristiano o no católico está abierto a una auténtica vida espiritual –del espíritu–, el impulso teológico puede llegar hasta una experiencia de tipo místico como se encuentra no raramente en otras religiones. Y puede también iluminar la profundidad de ciertas experiencias humanas vividas por cristianos que, por el hecho de haber tomado en serio y creativamente su tarea humana, por ejemplo en el arte, han sido capaces de vivir místicamente el itinerario de su vida y de su obra.⁹ Todas estas reflexiones, lejos de ser extravagantes,

8. Sería interesante comparar esta visión con la tipología de la infidelidad que ofrece Santo Tomás en II-II 10 5.

9. Un ejemplo particularmente significativo de esta posibilidad lo ofrece el último libro de Fernando Ortega sobre Mozart: F. ORTEGA, *Mozart, la fin de sa vie*, Paris, Parole et silence, 2006. Sus dos últimos años de vida, leídos a través de su trabajo compositivo de músico, deja la fulgurante

responden a una teología razonable y razonada de la voluntad salvífica universal, tal como parece pedirlo el Vaticano II según el cual “el Espíritu Santo ofrece a todos, de una manera que Dios conoce, la posibilidad de estar asociados al misterio pascual” (*Gaudium et spes* 22).

Así pues esta visión dinámica de la *fides qua* permite captar cómo puede resonar el eco de la Palabra revelante en la vida concreta de los hombres: en la fe humana, primero, donde se juega la relación confiada al otro en la tarea propia, en la actividad profesional y creativa. La fe contribuye así a hacernos verdaderamente humanos. En la fe implícita luego, donde gracias al juego de lo explícito cultural y/o religioso y de la inclinación teologal, los hombres pueden ir interrogándose tanto sobre el sentido de la vida como sobre los valores que se ponen en juego en la vida social. La fe trabaja aquí como “fe cuestionadora” que invita o inclina a encarar las ambigüedades de la existencia y a intentar salir de ellas. En tercer término, la fe en cuanto formada por la caridad, impulsa a los individuos para que pongan su libertad al servicio de ideales éticos que privilegien el amor al otro y el servicio al prójimo. En fin, la fe cristiana teologal respeta la vivencia espiritual y religiosa de los demás hombres, trata de aquilatar su autenticidad y su calidad y busca asociarla, por vías que sólo Dios conoce, al misterio pascual. ¿Cómo pensar teológicamente de otra manera el trabajo de la gracia en un Gandhi, por ejemplo? Es decir, ¿cómo pensar la posibilidad de la salvación de un hombre –de un gran hombre, como lo reconoció Juan Pablo II– al que el Señor debe haber mirado con particular benevolencia con su mirada salvífica? ¿Nos refugiaremos en el carácter misterioso de la intervención divina, lo que es innegable, liberándonos del esfuerzo de pensar una teología razonable y razonada de la “voluntad salvífica universal”?¹⁰

Al final de este recorrido es dable observar una relación estrecha entre una teología de la *fides qua*, la voluntad salvífica universal y el problema del relativismo cristiano lo cual implica, en el fondo, la adopción de una mirada evangélica que privilegie ante todo la relación vivida, experiencial, entre Dios y el hombre. Sin ignorar ni dejar de lado otros aspectos

te impresión de un itinerario místico marcado mucho más por su sello teologal que por las expresiones, artísticas y vitales, de una religiosidad explícita.

10. Cf. nuestra provisoria contribución al tema en “Apuntes para una teología de la voluntad salvífica universal”, en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Amor y Vida. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Publicaciones Facultad de Teología UCA, 2005, 226-254.

tos, como ya se lo indicó, se privilegia el valor de la “vida” porque es allí donde brillan en particular los “valores” evangélicos tanto en los cristianos (explícitamente) como en los no cristianos (implícitamente) y donde, en consecuencia, el “sentido” del Evangelio se percibe como “creíble”. Es allí donde se encarna la Alianza. Es también ahí donde se juega el diálogo con los hombres de “buena voluntad” que deben ser respetados como tales y a los que debemos tratar comportándonos como tales, lo que no siempre es dado observar.

3. ¿Hacia una posible reconciliación?

La perspectiva presentada muestra, creemos, que, en principio, la reconciliación de ambas posturas es posible a partir de una mirada existencial de la fe (*fides qua*). La exposición de la doctrina de Cottier, que esperamos no haber traicionado, nos convence de que es prácticamente imposible hacerlo situándose estrictamente en su línea. Pero ¿cuales serían los pasos siguientes para lograr la reconciliación, sin duda laboriosa, de ambas posiciones? Imposible entrar en el planteo detallado de esta tarea que implicará sin duda un esfuerzo gigantesco y ciertamente prolongado, emprendido por muchos pensadores y sin garantía de una solución plenamente satisfactoria. Se deberá conjugar, al mismo tiempo, la “imaginación de la caridad” pedida por Juan Pablo II e ilustrada a su manera por Martini, y la “crítica de la crítica a partir de la *fides qua* tal como la señora Cottier sin llegar a plasmarla. Sólo la fuerza de la esperanza cristiana deberá sostenerlos en ese empeño. Con todo, pueden sugerirse algunas líneas directrices que abran el horizonte permitiendo transitar ese esperanzado camino de diálogo.

He aquí algunas propuestas básicas:

1. Tratándose de un diálogo eventual entre cristianos y no cristianos, la mirada evangélica debe esforzarse por enlazar en su discurso el eco de la Buena Nueva (BN), la presencia exigente del Bien Común a cuyo servicio debe estar la cultura social (BC), y la percepción de la calidad humana de los participantes en el diálogo, hombres cuya buena voluntad (BV) debe ser el instrumento fundamental de la reconciliación. Es decir, se trata de favorecer, no la división, sino la unidad en torno del Bien, supremo valor que para el cristiano se identifica con Dios (“sólo Dios es bueno...”, Mt 19,17), haciéndolo presente y dejándolo actuar en las tres

dimensiones esenciales: el hombre, la sociedad, el Evangelio, todos ellos ligados en la vida por la gracia de la fe.

2. Importa luego precisar y detallar en lo posible los problemas sobre los que se desea dialogar: temática, gravedad y, en especial, la “urgencia cultural” concreta con relación a los valores que se ponen en juego en la sociedad. Es ahí donde se juega, más allá –o más acá– de retóricas e ideologías, la unidad o la división de la misma, es decir el mismísimo Bien Común real y concreto. Ella impone quizás el esfuerzo de delinear una “jerarquía de valores morales”.

3. En este último punto, de un relieve particular, conviene detenerse. Parece necesario elaborar “matrices de pensamiento” que permitan orientar y canalizar la marcha del pensamiento y del discurso a través del diálogo. La matriz de pensamiento tiene, en efecto, un rol heurístico, el de un lugar de crecimiento y de generación de sentido que escapa en parte a nuestras intenciones reflexivas y que ciertamente las desborda. Ahora bien, es dable pensar que la Iglesia tiene al alcance de su mano una matriz de pensamiento que ella misma ha elaborado en el Vaticano II y que quizá no ha sido suficientemente explorado todavía. Es quizás el momento de hacerlo. Se trata de *Dignitatis humanae*, el documento del último Concilio dedicado a la libertad religiosa, sobre el que precisamente ha llamado la atención Benedicto XVI en el discurso navideño pronunciado en Roma para los cardenales del 22.12.05.¹¹ El papa ha puesto de relieve varios puntos importantes: la perspectiva del documento en una correcta hermenéutica conciliar; la determinación de tres círculos de problemas –fe y ciencias, Iglesia y estado moderno, fe cristiano y religiones del mundo– que convergen en un único y perenne problema relativo a la articulación entre fe y razón; la innegable tensión entre continuidad de principios y discontinuidad histórica constatable en este terreno en la doctrina de la Iglesia. El papa propone por supuesto sus puntos de vista particulares sobre cada uno de ellos que deben ser sopesados como corresponde. No es este el momento de hacerlo ya que, dada su complejidad, prolongaría demasiado esta ya larga exposición. Pero conviene señalar que una lectura atenta y detallada de la DH depararía no pocas sorpresas nada más que ateniéndose al análisis de su génesis y su estructura. Me limito a dar algunas referencias genéricas:

11. Cf. *L'Oss. Rom* 52, 30.12.05.

- las dos etapas fundamentales de su redacción: etapa preparatoria, que parte de una Iglesia “sociedad perfecta” y piensa el tema en este orden: libertad de la Iglesia, libertad de la fe, libertad religiosa; y etapa final del texto conciliar, que piensa así: libertad religiosa, libertad de la fe, libertad de la Iglesia. Cambian los acentos y con ello surge la visión de la Iglesia propia del Concilio: Iglesia –pueblo de Dios– comunión e incluso *sacramentum mundi*. Se trata precisamente de explorar todos esos matices y, gracias a las conclusiones que de ellos se deriven, visualizar un nuevo horizonte de reflexión y de praxis eclesial *ad intra* y *ad extra*.
- es, además, de suma importancia considerar al respecto que, así como el Vaticano II obligó a la Iglesia a cambiar su perspectiva pasando del mundo del siglo XIX al del siglo XX, así también hoy debe enfrentar esos problemas en el contexto propio del siglo XXI que obliga a cambiar las coordenadas de la reflexión. Dicho sumariamente, no es ya la Iglesia que mira al “otro”, preguntándose qué derechos y obligaciones debe reconocerle en el ámbito privado y público de lo religioso (libertad religiosa), sino que debe interrogarse cómo ella es mirada por el “otro” en ese terreno y cómo debe encarar, en consecuencia, la defensa de sus derechos y deberes (libertad de la Iglesia), y sobre todo el deber de su misión evangelizadora (libertad de la fe). La Iglesia debe saber y aceptar que ya no es ella la que, culturalmente, mira y juzga al otro sino que, en el contexto de la época y sobre el trasfondo de la historia, ella es –¡y cómo!– mirada y juzgada por los otros. La mirada inicial de la tolerancia debe dar espacio a la mirada del respeto y del servicio recíproco.
- el texto de DH sugiere, en torno más precisamente a la libertad religiosa que se ocupa del aspecto más antropológico y racional de la reflexión, elementos dignos de ser retenidos y largamente ponderados: la relación entre bien común y orden público, por una parte, de larga trayectoria en el pensamiento social cristiano pero que deben ser escudriñados en el contexto de la actual “globalización”, y por otra, la necesidad de pensar la división de la libertad religiosa en cuanto libertad de convicción –conciencia, donde se juega la apertura a la verdad–, de ejercicio –de confesión-profesión pública de las propias convicciones, zona

imperativa de un respeto que se debe dar y recibir—, y de propaganda —abierto a los temas del diálogo con los “otros”, de la tolerancia y otros puntos afines, encarados con el signo manifiesto del servicio cristiano—.

Llegados a este punto es pensable, sin hacerse demasiadas ilusiones, que una vía de diálogo y reconciliación es posible. Al menos, hay un camino razonable trazado para recorrerlo. Primero entre católicos y luego con los no-católicos. Cualquiera sea la dificultad práctica para lograrlo es importante no escatimar los esfuerzos necesarios, teóricos y prácticos, que se impongan. Es nuestra impresión que por ahí pasa hoy nuestra fidelidad a Cristo en la misión de evangelizar (BN), en el servicio al bien común de la sociedad (BC) y en la apertura al prójimo para discernir y potenciar en él el rostro del hombre de “buena voluntad” (BV). Al hacerlo daremos quizá testimonio de que el cristiano-católico es un hombre “creíble”, capaz de servir “eficaz y responsablemente” a la sociedad, y digno de ser mirado, él también, como “hombre de buena voluntad”. El espacio quedará así abierto para que el Evangelio contribuya a ir configurando, sin prisa y sin pausa, un mundo más humano, por de pronto menos inhumano y quizá también... más que humano.

EDUARDO BRIANCESCO
20-08-06 / 20-09-06

REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DEL CULTO A LOS SANTOS EN LA IGLESIA CATÓLICA

RESUMEN

En un horizonte ecuménico, el autor se propone abordar la cuestión del culto a los santos desde el punto de vista de la tradición católica. Tanto desde un interés religioso como litúrgico y teológico, el estudio pretende profundizar un tema muy difundido pero no siempre adecuadamente comprendido: ¿qué sentido tienen los santos para la vida de fe cristiana?, ¿cómo entender su función intercesora?, ¿a quién rezamos cuando nos dirigimos a los santos?

Palabras clave: santos, santidad, culto, Iglesia católica.

ABSTRACT

Within an ecumenic perspective, the author faces the question of cult to saints from the point of view of Catholic tradition. From this religious, liturgical and theological point of view, he intends to answer these questions: what is the sense of saints for Christian life? How is their intercession to be understood? To whom do we pray when we address ourselves to saints?

Key Words: saints, holiness, cult, Catholic Church.

“¿Para qué sirven los santos?”, preguntan protestantes y “evangélicos”, como si ellos fueran mejores cristianos que los católicos y ortodoxos, por haber sacado de su horizonte a aquellos discípulos de Cristo y testigos de la fe, que forman parte de nuestra comunión. La misma pregunta hacen también los católicos de elite –sacerdotes o laicos– que se consideran más correctos que el “vulgo”, porque no se dedican a venerar santos, participar en procesiones, besar reliquias, encender cirios, poner flores o construir santuarios. Según dicen éstos y aquellos, nada pueden conseguir sin la mediación de nuestro Señor Jesucristo, el único “intermediario” entre Dios y los hombres. Eso es muy cierto, pero no invalida lo que *hacemos* quienes invocamos a los santos como “prójimos”, y en primer lugar, la Iglesia entera en su Liturgia.¹

Lo que nosotros ignoramos sobre la gente es mucho, pero lo que ignoramos de nuestra herencia católica y de nuestra Tradición es mucho más. El tema que nos ocupa no interesa a los teólogos profesionales que enfocan a los Santos como modelos de fe y santidad.² La Liturgia, en cambio, nos presenta a los Santos como *intercesores*.

El objeto de estas páginas es llenar una laguna importante en la formación católica y expresar en un lenguaje adaptado a nuestro tiempo, la verdad sobre los Santos.³ Primero trataré los hechos referidos a los Santos. Segundo, los interpretaré y en algunos casos los reinterpretaré,⁴ como en el tema de la invocación a los Santos. Tercero, me dedicaré al aspecto central del culto a los Santos, que es *la intercesión*.

1. Baste decir que en la celebración de la Solemne Vigilia Pascual hay una obligada “letanía de los Santos” durante la Bendición del agua, y lo mismo sucede cuando se celebra el sacramento del Orden Sagrado.

2. Eso le pasó, p.e. a San Agustín de Hipona que sólo al final de su vida (a. 416) se dio cuenta de la importancia del santuario de San Esteban y redefinió la naturaleza de los verdaderos intermediarios entre Dios y los hombres, incluyendo a sus servidores. Cf. AGUSTIN, SAN, *Obras completas. La Ciudad de Dios, 10: 1.3. 7.20*, Madrid, La editorial Católica, 1988 (4ª. ed.), BAC, 171.

3. Existen dos difíciles artículos de un teólogo famoso: K. RAHNER, “¿Por qué y cómo veneramos a los santos?”, *Investigaciones teológicas*, VIII, y “La Iglesia de los santos”, *Stimmen der Zeit* 157 (1955) 81-91; luego en *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln, 1956, 419-439. Rahner es uno de los pocos teólogos que se ha referido algo al tema de los Santos. La ya desaparecida revista *Liturgy. Journal of the Liturgical Conference*, vol. 5, n. 2: *With all the Saints* (Fall 1985), intentó hacer ese número dedicado a los Santos, cuyo mayor mérito es la aproximación a la Ortodoxia y al protestantismo luterano y metodista. Hubo también un intento del P. Y. M. Congar de colocar a los Santos en la teología del Espíritu Santo: Y. M. CONGAR, O. P., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, du Cerf, 1979/1980 (t. II/III).

4. Seguiré en esto al único artículo que he visto en una revista académica en años: P. A. SULLIVAN, “A reinterpretation of invocation and intercession of the saints”, *Theological Studies* 66 (2005) 381-400. La revista semanal de los jesuitas norteamericanos en los últimos tiempos ha

1. Los hechos

1.1. La Tradición

La doctrina sobre los Santos no es sólo una herencia del pasado, sino una Tradición viviente de la Iglesia entera. Por ese motivo, esa Tradición tiene una autoridad que debe ser reconocida.⁵ Si en el pasado no se interpretó bien,⁶ ahora tenemos la obligación de adecuarlo al modo de sentir de nuestros contemporáneos, de manera tal que la doctrina sobre la invocación a los Santos adquiera su plenitud. Un autor famoso como psicólogo y pensador de la religión, William James, se atreve a decir: “las personas genuinamente religiosas experimentan la realidad del Misterio como realidad de lo Santo (sagrado) que posee una fuerza transformadora y sobrecogedora”.⁷ Eso significa que necesitamos la experiencia actual y presente de la santidad, en medio de nuestro mundo caótico. “Quedamos atónitos ante las personas religiosas clásicas: sacerdotes, profetas y místicos”, afirma un teólogo actual de la escuela de Chicago.⁸ Y agrega: “No nos interesan las teorías musicales formuladas por sordos, ni las teorías de pintura formuladas por ciegos”.⁹ Nos interesa, pues, lo que pueden aportar quienes viven íntimamente la intercesión de los Santos, en primer lugar el pueblo fiel que llena los santuarios de los Santos y quienes predicán acertadamente sobre ellos.

En el momento actual, estamos viviendo de las olas provocadas por el Concilio Vaticano II. El Concilio hizo una poda a la lista de los Santos. No era la primera vez que se hacía una poda en la vida de la Iglesia.¹⁰ La Constitución *Lumen Gentium* afirma:

publicado algunas notas sobre los Santos: cf. J. MARTIN, S.I., “The Saint of the Sock Drawer”, *America* 192, 4676, (2005) 11-13, y C. COLT ANDERSON, “An 11th Century Scandal St. Peter Damian”, *America* 192, 4695 (2005) 20-23.

5. Puede verse L. CUNNINGHAM, *The Meaning of Saints*, San Francisco, Harper and Row, 1980, 140-163.

6. CONCILIO VATICANO II, CONSTITUCION SOBRE LA LITURGIA. *Sacrosanctum Concilium*, 12.

7. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human nature*, New York, Modern Library, 1994, 285-357. El subrayado es nuestro.

8. D. W. TRACY, *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad, 1981, 169.

9. *Ibidem*.

10. Una muy famosa fue realizada por la sociedad creada por el jesuita belga Jean Bolland, llamada después de los “bolandistas”. Bolland imaginó y preparó los materiales para las *Acta Sanctorum*, una colección de volúmenes dedicados a expurgar las vidas de los santos de acuerdo a documentos legítimos. Para ello, Bolland tuvo la ayuda de los P. Henschen y Papebroch, que prosiguieron la colección cuando Bolland falleció. Bolland mismo fue el autor de los cinco prime-

“Este sagrado Sinodo recibe con gran piedad la venerable fe de nuestros antepasados acerca del consorcio vital con nuestros hermanos que se hallan en la gloria celeste o que aún están purificándose después de la muerte, y de nuevo confirma los decretos de los sagrados Concilios Niceno II, Florentino y Tridentino. Al mismo tiempo, en fuerza de su solicitud pastoral, exhorta a todos aquellos a quienes corresponde para que, si acá o allá se hubiesen introducido abusos por exceso o por defecto, procuren eliminarlos y corregirlos, restaurándolo todo de manera conducente a una más perfecta alabanza de Cristo y de Dios. Enseñen, pues, a los fieles que el verdadero culto a los Santos no consiste tanto en la multiplicidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de un amor activo, por el cual, para mayor bien nuestro y de la Iglesia, buscamos en los Santos “el ejemplo de su vida, la participación de su intimidad y la ayuda de su intercesión” (S. Pedro Canisio, *Catecismo Mayor*, c. 3, n. 44 y 49). Pero también hagan comprender a los fieles que nuestro trato con los Bienaventurados, si se lo considera bajo la plena luz de la fe, de ninguna manera rebaja el culto latréutico, tributado a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu, sino que más bien lo enriquece copiosamente”.¹¹

Por su parte, la Constitución sobre la Liturgia declara:

“Para que en la S. Liturgia el pueblo cristiano obtenga con mayor seguridad gracias abundantes, la santa Madre Iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general de la misma liturgia. Porque la liturgia consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas a cambio, que en el curso del tiempo pueden y aún deben variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados”.¹²

A causa de este texto comenzó, aún antes de concluir el Concilio un cierto iconoclasmo que sacó las imágenes de los Santos de las Iglesias y poco después la reforma del Calendario litúrgico y la supresión de las fiestas y memorias de Santos, contribuyó a este desapego por el culto a los Santos. Sin embargo, la misma Constitución afirma:

“Además, la Iglesia introdujo en el círculo anual el recuerdo de los mártires y de los demás santos que, llegados a la perfección por la multiforme gracia de Dios y habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros. Porque, al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el Misterio Pascual cumplido en ellos, que

ros volúmenes (dos de enero y tres de febrero). Las *Acta Sanctorum* son famosas en la historia de la erudición.

11. CONCILIO VATICANO II. CONSTITUCIÓN SOBRE LA IGLESIA. *Lumen Gentium*, 51a.

12. CONCILIO VATICANO II. CONSTITUCIÓN SOBRE LA LITURGIA. *Sacrosanctum Concilium*, 21.

sufrieron y fueron glorificados con Cristo; propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos”.¹³

Pero los Padres conciliares estuvieron más preocupados por evitar los excesos y abusos, que en dar una doctrina renovada sobre la teología de los Santos.¹⁴ Por consiguiente, preocupados por colocar a Jesucristo en el centro de la vida de la Iglesia, contribuyeron a dejar a los Santos al margen, y eso se sigue notando en varios aspectos: 1º. El modo como fueron sacadas las imágenes de los Santos de las iglesias católicas de occidente (Europa, los Estados Unidos y Canadá),¹⁵ sin medir las consecuencias para la vida de la Iglesia y la piedad de los fieles, según la misma Tradición de la Iglesia Católica. 2º. El abandono por parte de los teólogos “serios” de escribir sobre este tema.¹⁶ Hay una carencia de buenos escritos sobre los Santos después del Concilio Vaticano II. Sí los hubo antes del Concilio, p.e. Romano Guardini,¹⁷ Hugo Rahner, Anne Fremantles, no se tiene a nadie en el horizonte actual. Las “vidas de santos” que pueden encontrarse en las librerías son difíciles de aceptar en el momento actual, incluso por los niños. No hay que extrañarse de eso, pues de un cristiano como Tomás de Aquino interesa más lo que escribió en cuánto teólogo,

13. *Ibidem*, 104.

14. Eso se nota bien en las alocuciones que acompañan a las beatificaciones y canonizaciones. Los temas son los mismos, sin atisbo de una renovación.

15. Excepto en algunas pocas iglesias de América Latina. Por eso, Medellín y Puebla hicieron mención al tema de los Santos como parte del catolicismo popular. Ver II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín*, 1968. VI, Pastoral popular, III, 12; III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla*, 1979, 454.

16. En los últimos siglos la elite eclesiástica no se interesaba por los Santos, pues los consideraba asunto del vulgo. Cuando algunos teólogos hablan de la religiosidad popular, parecen hablar de una religión del vulgo, menos correcta que la “oficial”. Es significativo que yo mismo en más de cuarenta años de enseñanza con la pluma, haya escrito sólo seis artículos sobre los santos: S. Teresita (en 1973) y ven. Mamerto Esquiú, ven. María Antonia de Paz y Figueroa, ven. José Américo Orzali, César Cánava (de 1985 a 1987); y haya reseñado en veinte años (de 1965 a 1985) sólo once libros sobre santos. Edité también un artículo sobre “Las causas de los santos” (*Criterio* 56 [1983] n. 1901, 201ss.). En cambio en varias oportunidades me dediqué a escribir sobre la Sma. Virgen María: O. D. SANTAGADA, “El lugar de María”, *Criterio* 53, 1846 (1980) 629ss; “La devoción católica a la Virgen María y el protestantismo evangélico”, *Criterio* 60, 1987 (1987) 267ss; “María y la evangelización latinoamericana”, *Criterio* 61, 2001 (1988), 3ss; “María en la espiritualidad de los argentinos”, *Criterio* 62 (1989), 2041-2, 556ss.; N. S. Del Valle. Presencia de la Virgen María en el norte argentino”, *Criterio* 64, 2067 (1991) 135s; y el libro *Peregrinar a Luján. Mensaje catequístico, y pastoral de la imagen y el santuario de Luján*. Bogotá, CELAM, 1986 (con numerosas ediciones, e incorporaciones a otros libros del CELAM).

17. Ver R. GUARDINI, *Der Heilige in unserer Welt*, Würzburg, 1956 (Trad. al castellano por José M. Valverde en 1960).

que por qué es un santo.¹⁸ La proveniencia de la hagiografía pertenecería a una cultura “inferior” en la Iglesia. Por eso, la cuestión de los Santos se ha dejado para los anticuarios, los curiosos o la gente piadosa que no entiende de hermenéutica crítica. Es muy significativo que la indiferencia de la elite se manifieste explícitamente en el permiso de las autoridades de la Iglesia para publicar material sospechoso, supuestamente para edificar a los fieles.¹⁹ 3°. La sospecha de los sacerdotes y la elite católica de que el culto a los Santos oscurece el honor debido a Jesucristo, y proviene de los pobres y las mujeres (el *devoto femineo sexu*, de las antífonas del Oficio parvo de la Bienaventurada Virgen María).²⁰ 4°. La supresión de las Misas por los Santos que llenaban el antiguo calendario litúrgico, a favor de la lectura continuada de la Biblia los días de semana en las Misas de las “ferias”.²¹ 5°. La insistencia de los cánones de la Iglesia por prevenir los abusos del culto a los Santos.²² 6°. Nunca ha habido tantas beatificaciones y canonizaciones en el decurso de la historia como durante el largo papado de Juan Pablo II (1978-2005). Hizo más de mil beatos y santos en esos años, más que todo el resto de la historia de la Iglesia. El papa Benito XVI sigue el mismo camino y aún más. Sin embargo, los teólogos continúan ignorando el tema de los Santos, como si no tuviese la envergadura necesaria para ocuparse de él. 7°. Se da una esquizofrenia en la Iglesia Católica: por un lado los católicos populares tienen sus devociones (y la Iglesia entera se está dando cuenta de su importancia), pero por otro lado, no hay una predicación sobre los Santos, ni mención en la catequesis de niños y adultos.²³ Las “novenas” son consideradas asuntos de otra épo-

18. Ver G. K. CHESTERTON, (1874-1936), *Saint Thomas Aquinas. The Dumb Ox*, New York, Doubleday, 1956.

19. Recuerdo que hacia 1980 se me dio un texto de un autor, en mi calidad de “censor” arquidiocesano. Ese texto contenía serios errores sobre la moral cristiana. El entonces cardenal arzobispo, cuando leyó mi informe, dijo: “No, no hay error, sólo exceso en la retórica cristiana” (sic). Hace poco ese autor fue canonizado.

20. OFFICIUM PARVUM BEATAE MARIAE VIRGINIS. Ad vespas. Antífona: *Sancta Maria...intercede pro devoto femineo sexu*. Este oficio publicado oficialmente hacia 1570, ya estaba en uso varios siglos antes, como demuestran los manuscritos de las Horas de Sarum, conservadas en la Biblioteca de Copenhague, Ms. Thott 547-4, del año 1370.

21. Esta disposición tiene un marcado espíritu ecuménico, pero encuentra al Pueblo católico completamente impreparado para entender esa lectura continua en lo que se refiere al Antiguo testamento.

22. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, cc. 1186-1190. Aunque el c. 1186 afirma que “mediante la intercesión de los Santos somos sostenidos”.

23. Basta hojear los actuales manuales de catecismo y las revistas de catequesis de la Argentina y el extranjero.

ca. Las letanías de los Santos son casi desconocidas. Se podría decir que la mayoría de los católicos actuales no ha sido preparada para entender el sentido y la verdad de los Santos en la Iglesia Católica, y que son ignorantes de los Santos y de su sentido en la Comunión de los Santos.

Con todo, el Concilio Vaticano II no es toda la Tradición de la Iglesia. A lo largo de los siglos, ha habido un progresivo desarrollo en la invocación e intercesión de los Santos, que constituye una verdadera Tradición. El Concilio Vaticano II, prefirió pasar por alto este tema y subrayar lo que serviría para mejorar las relaciones con las Iglesias nacidas de la Reforma en el siglo XVI. Porque, a la verdad, los protestantes consideran superfluo reconocer a los Santos como intercesores, y se han alegrado de la teología del Concilio Vaticano II centrada en Cristo intercesor. Hay que investigar, pues, ese desarrollo por tres motivos. El primer motivo es comprender cómo superaron los católicos las barreras que se presentan en la comprensión de la fe: 1°. Entre Dios y el hombre; 2°. Entre vivos y muertos; 3°. Entre altar y tumba; 4°. Entre lo público y lo privado; 5°. Entre la ciudad y el cementerio; 6°. Entre clérigos inteligentes (élite, aunque no siempre) y “vulgo”;²⁴ 7°. Entre lo cambiante y lo permanente; 8°. Entre una cultura alta y una cultura “baja”; 9°. Entre comunidad y familia; 10°. Entre cristiano y pagano; 11°. Entre poderosos y pobres; 12°. Entre privatización de la religión y los Santos (por los ricos) y deseo de apertura (por los humildes).

El segundo motivo es que la Tradición de los Santos se ha trivializado y sentimentalizado.²⁵ El culto a los Santos ha merecido hasta ahora negligencia e indiferencia de parte de los responsables del pensamiento en la Iglesia.

El tercer motivo es el menosprecio por las mujeres en la Iglesia. Es cierto que en el tema de los Santos, las mujeres aparecen democráticamente junto a los varones, pero se repiten los mismos nombres: Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Clara de Asís, Teresa de Lisieux. Un eminente benedictino escribió sobre el papel magisterial de la mujer en la Edad Media.²⁶ El caso de santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), una de las mu-

24. La palabra “vulgo” aparece en este escrito entre comillas, pues no la uso en sentido peyorativo como hacen los iluministas y racionalistas, sino que significa realmente el Pueblo santo de Dios.

25. Ver L. CUNNINGHAM, *op. cit.*, 150 (ver nota 5).

26. Ver DOM JEAN LECLERCQ, O.S.B., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, du Cerf, 1957. Préface. El autor menciona a santa Juliana de Norwich, como ejemplo.

eres más sabias de la humanidad, plantea muchas preguntas: ¿dónde adquirió esa sabiduría? ¿Fue un genio excepcional? ¿Hay que dar crédito a su afirmación de que dada la debilidad de los varones en la Iglesia, su tiempo debía ser considerado “edad de la mujer” (*tempus muliebre*)? Recordemos que ella nace al final del siglo XI, famoso por los escándalos de los varones eclesiásticos.²⁷ Recordemos también el caso de Santa Luisa de Marillac (1591-1660) que demostró que las mujeres consagradas no necesitan vivir recluidas en el claustro.

1.2. Los Santos mártires

Aquellos que entregaron sus vidas por Cristo, desde las primeras persecuciones fueron llamados “mártires”, es decir, testigos de la Fe en la vida eterna. El mártir es aquel que da testimonio de la verdad del anuncio de Jesucristo. “Lleno de confianza se dirige hacia el Señor como hacia su amigo, por quien entregará su cuerpo gustoso y también su alma: por eso escucha de nuestro Salvador el saludo: «Querido hermano» a causa de la similitud de vida”.²⁸ Los apóstoles de Jesús, por supuesto, fueron los primeros en ser considerados así. Es sabido que alrededor de sus tumbas se fueron formando cementerios cristianos, pues quienes morían perteneciendo a la comunidad cristiana querían ser sepultados junto a los cuerpos de los Apóstoles. Así cuando se descubrió la tumba del Apóstol San Pedro, debajo de la basílica Vaticana,²⁹ junto a su sepulcro se encontraron numerosas tumbas, sin mucho orden, pero todas tratando de estar cerca de la del Apóstol Pedro.³⁰ Luego, de las grandes persecuciones surgieron numerosos mártires honrados por el pueblo de muchas formas.

27. Ver G. BAREILLE, “Damien (Saint Pierre), cardinal-évêque d’Ostie, docteur de l’Église”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IV/1, 1939, col. 40-54. Bareille, profesor de Patrología en el Instituto Católico de Toulouse, describe la época turbulenta del s. XI, en la cual una sucesión de Papas inmorales y simoníacos había desacreditado al Pontificado Romano, p.e. el caso de Benito IX, hecho Papa a los 12 años en 1032 y que duró con una vida disipada hasta 1048, y el caso de los sacerdotes en concubinato o sodomía. Las obras de S. Pedro Damiano, muy crudas en sus descripciones, se encuentran en la Patrología Latina (Migne) t. 144-145.

28. O. CASEL, *Vom wahren Menschenbild*, Regensburg, Pustet, 1953, 180.

29. La tumba de San Pablo fue descubierta por los arqueólogos en 1939, y la de San Pedro, en 1941. Pero los restos del corifeo de los apóstoles sólo fueron reconocidos como auténticos por Pablo VI, después de 35 años de trabajos, en un sorpresivo anuncio papal en la audiencia popular del miércoles 26 de junio de 1968.

30. Ver L. HERTLING y E. KIRSCHBAUM S.I., *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma, P. Università Gregoriana, 1992, 261, 13 hojas de láminas. E. Kirschbaum y Antonio Ferrúa, dos jesuitas arqueólogos, y Bruno Apolloni-Ghetti más Enrico Iosi, dirigidos por Mons. Ludwig Kaas fueron los

Este culto a los mártires plantea varios interrogantes. Primero, ¿el culto a los Santos mártires fue creado por la influyente élite clerical o por el vulgo? No parece que haya sido éxito de los varones aristócratas, alrededor de los cuales giraba la vida en los primeros siglos de la vida de la Iglesia, sino una victoria del “vulgo”. En un segundo momento, la elite clerical se da cuenta que sin aceptar el culto a los muertos santos, su actividad pierde autoridad. Hay que recordar que de muchos de quienes murieron masacrados o torturados, existen “Actas” de su destino hacia la muerte y, por lo tanto, hacia la gloria.³¹ Para los intelectuales de las primeras épocas cristianas, como para los de ahora, el amor apasionado de la gente creyente por sus mártires es una prueba del fanatismo religioso y de su forma incorrecta, vale decir, supersticiosa, de creer. Una mente privilegiada como la del cardenal John H. Newman, anglicano convertido,³² escribió: “La religión de la multitud es siempre vulgar y anormal; siempre teñida de fanatismo y superstición, mientras los hombres sean lo que son”.³³

Sin embargo, pese a Newman y tantos otros, el culto a los Santos es la victoria de los pobres y las mujeres.

El segundo interrogante es ¿el culto a los Santos no es acaso la continuación del culto pagano a los héroes? Para el pueblo cristiano el mártir había alcanzado la intimidad con Dios y por eso podía interceder por sus hermanos mortales. El mártir es un intercesor, lo que el héroe pagano nunca fue. Según la fe cristiana, la tumba, la memoria del muerto mártir y los ritos religiosos que lo circundan corresponden a una estructura

descubridores de la tumba de San Pedro y el cementerio que la rodeaba, con inscripciones significativas. Ver E. KIRSCHMAN, E. JUNYENT, J. VIVES, *La tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas. Los monumentos y las inscripciones*, Madrid, Editorial Católica, 1954. BAC, 125. (630, 123 lám.) Ver también O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952, ch. 3: Le martyr, especialmente, 115ss.

31. Las “Actas” pueden encontrarse en D. RUIZ BUENO, (ed.), *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, n. 75. También puede verse con interés H. DELEHAYE, S.I., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1955, 16. La opinión de Delehaye es, como corresponde a un “académico” bolandista, muy pesimista con respecto a la capacidad intelectual de la multitud de los cristianos. En el mismo sentido puede verse J. SPLETT, “Saints”, *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, edited by Karl Rahner. New York, Seabury Press, 1975, 1495-1499.

32. El ven. J. H. Newman (1801-1890) se convirtió en 1845 y es considerado el “padre” del Concilio Vaticano I.

33. J. H. NEWMAN, card., *Difficulties of Anglicans*, Dublin, Duffy, 1857, 80-81. Citado por P. BROWN, *op. cit.*, 16, n. 59. [Debe ser seguramente el vol. II. El vol. I es de 1850. Los dos tomos han sido publicados en 1969 bajo el título: *Certain difficulties felt by Anglicans in the Catholic teaching*].

de relación entre Dios, los vivos y los difuntos. Explicar el culto de los mártires como continuación del culto pagano a los héroes no ayuda nada a reconstruir la mente cristiana.³⁴ Hay que reconocer, con todo, que fuera de las “Actas de los mártires” con los relatos de sus muertes, se formularon leyendas de los mártires (a semejanza de las historias apócrifas sobre los apóstoles) en donde los milagros son el elemento central. Luego las “Vidas de los Monjes” (siglo IV) y las leyendas de la Edad Media continuaron un estilo novelado. Ya vimos que los Bolandistas comenzaron una hagiografía “académica” en el s. XVI. Las leyendas continuaron y se pueden encontrar en autores respetables como Selma Lagerlöf,³⁵ Gertrude von le Fort,³⁶ etc. Actualmente hay algunos autores que combinan exactitud histórica y psicológica con un profundo sentido del mensaje del Santo, como p.e. Hans Urs von Balthasar,³⁷ Ida Görres,³⁸ etc.

El lugar en donde se encuentra una reliquia de un mártir es especial. Uno de los Santos Padres de la Iglesia, Gregorio de Nisa, afirma:

“Quienes tienen reliquias abrazan, como si fuera real, el cuerpo vivo en plena flor: traen hasta la reliquia ojos, boca, oídos, todos los sentidos, y entonces derramando lágrimas de reverencia y amor total, dirigen al mártir sus oraciones de intercesión como si estuviera presente”.³⁹

El tercer interrogante es ¿por qué las tumbas de los mártires ejercieron y ejercen tal fascinación en los cristianos? Para los paganos y judíos, los cuerpos de los muertos eran fuente de contaminación e impureza: había que tomar distancia de ellos. Por ese motivo, las tumbas estaban lejos de las ciudades. Para la gente de la antigüedad clásica las tumbas eran un lugar privado, propiedad de la familia cuyo nombre aparecía en el frente

34. P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, 6 nota 23, crítica a E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der Christlichen Kirche*, Tübingen, Mohr, 1904, 14-18, que hace derivar el culto a los mártires del culto a los héroes. Los escritores cristianos hablan de “héroes de la fe” como una forma literaria para enriquecer o adornar la figura del mártir.

35. S. LAGERLÖF, *Christ Legends*, London, Laurie, 1937. 244, (relatos apócrifos sobre la vida de Jesús hasta el medioevo).

36. G. VON LE FORT, *El velo de la Verónica*, Madrid, Encuentro, 1998. Trad. de Valentín García Yebra. 319.

37. H. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux: historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1957. Trad. Daniel Ruiz Bueno. 371. Este autor trata a S. Teresita de “neurótica”.

38. I. FRIEDRIKE GÖRRES, *Teresa de Lisieux*, Lisboa, Sater, 1961. Trad. Manuel Reabra. 421.

39. GREGORIO DE NYSSA, SAN., *Encomio de San Teodoro*, Patrologia Graeca (Migne), t. 46, col. 740 B.

como en los “títulos” romanos.⁴⁰ Lo que sucedió con las tumbas de los mártires fue una revolución. Se las declaró propiedad pública, a diferencia de los otros cristianos y, por consiguiente, de plena accesibilidad para todo el pueblo. Así se convirtieron en foco de ritos de la Iglesia entera. Las críticas se hicieron escuchar sobre los cristianos que visitaban constantemente las tumbas de los mártires.

El cuarto interrogante es: ¿cómo las tumbas de los mártires se convirtieron en altares? San Jerónimo respondió en su momento:

“Así que ustedes piensan que el obispo de Roma se equivoca cuando ofrece el sacrificio del Señor sobre los muertos Pedro y Pablo, venerables huesos para nosotros y para ustedes un montón de polvo, y cuando él considera a sus tumbas como altares de Cristo”.⁴¹

De allí viene la costumbre católica de ofrecer la Eucaristía sobre altares que contienen reliquias de los mártires.⁴² Eso significa que el sacrificio de Cristo da sentido a la muerte de aquellos cristianos que entregaron su vida por Él. El sacrificio de los miembros cobra toda su dimensión por el sacrificio de Cristo, la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia.

El quinto interrogante es: ¿cómo se mantuvo tanto tiempo esta costumbre que iba contra todo lo que sentían los antiguos? Es fácil la respuesta. El liderazgo de los clérigos se vinculó a aquellos que aceptaron las tumbas de los mártires como “lugares santos”. En esos lugares las leyes de la tierra quedaban suspendidas. Esos santos huesos poseían una cierta plenitud que pertenecía a quien por tanto amor a Cristo, había llegado a ser un ser amado apasionadamente.

1.3. Las tumbas y los cementerios

Esas tumbas de los mártires fueron el origen de los cementerios cristianos. Junto a las tumbas de los santos se formaron pequeñas ciudades

40. “Tituli” eran los nombres de los propietarios de las mansiones en el Imperio romano. Por ese motivo, las primeras parroquias cristianas de Roma se llamaron “tituli”. Esos títulos comenzaron después de 313 hasta 499. También se llamaron *domus ecclesiae* (casa de la Iglesia). “Título de propiedad” se usa hoy para indicar al documento que atestigua oficialmente quien es el propietario.

41. JERONIMO, SAN, *Contra Vigilantium*, 8, Patrologia Latina (Migne), t. 23, col. 346.

42. CODIGO DE DERECHO CANONICO, Cánon 1237 #2. “La antigua tradición de guardar las reliquias de los mártires y de otros santos debajo de un altar fijo debe mantenerse según las normas dadas en los libros litúrgicos”. Este párrafo del Código de 1983 es notablemente diferente del ca-

fuera de la ciudad, pero ya no se llamaron “necrópolis” (ciudad de los muertos), sino “cementerio”.⁴³ Porque el culto a los santos mártires estuvo unido desde el principio a la fe en la Resurrección de Jesucristo y en la Resurrección de los muertos, como profesamos cada domingo en el Símbolo de la Fe.⁴⁴ Por eso la Iglesia entera cuidó e hizo cuidar los restos de los difuntos cristianos, como veneraba también las reliquias de los Santos.

Ahora bien, las tumbas de los mártires no permanecieron como un pequeño lugar simple y desprovisto. Al contrario, los creyentes hicieron levantar estupendos sepulcros apenas pudieron. Y en el término de unos dos siglos, esas tumbas se convirtieron en santuarios famosos, junto a los cuales aparecían nuevas ciudades.

A ello contribuyó también el deseo de inventar nuevos modos de gastar el dinero. Pues las conversiones habían hecho aumentar la Comunidad con mucha gente y probablemente mucho más con riquezas. Así se edificaron suntuosos edificios, se promovieron ceremonias costosas e incluso se hicieron fiestas memorables.

1.4. Las mujeres y los santuarios

Todo lo anterior fue posible por la actividad de las mujeres. Es bien sabido que durante muchos siglos hasta la Edad Media las mujeres no pertenecieron a la vida pública, sino a la esfera privada.⁴⁵ Las casas se edificaban para lucimiento de los varones y sus amigos. Las mujeres de familia no participaban de ningún encuentro, cena o reunión literaria. Lo contrario, era una excepción que pudieron darse algunas matronas riquísimas.

non 1198 #4 del Código de 1917 que hablaba de un sepulcro cortado dentro de la piedra del altar que usualmente contenía pequeñas reliquias. Ahora se habla que las reliquias deben estar “debajo del altar”. La *Instrucción General del Misal Romano (2002)* establece lo mismo (n. 302) pero agrega que hay que cerciorarse de la autenticidad de las reliquias.

43. Cementerio es un derivado del latín “coemetérium”, del griego “koimeterion” que significa dormitorio. Viene del verbo griego *koimao* que significa acostarse. Proviene de los primeros autores cristianos que vieron a los difuntos no como “muertos”, sino como “dormidos”, a la espera del llamado final de Cristo para la resurrección. Ver Efesios 5:14 y *passim* en todo el Nuevo Testamento.

44. La proclamación del Credo es a la vez una confesión (*martyrium*) un testimonio dado a Dios y un cemento de la unidad cristiana (*symbolum*). Puede verse el magnífico estudio de H. DE LUBAC S.I., *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Aportes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 328.

45. Es interesante lo que afirma E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of Her*, New York, Crossroad, 2002, 84: “hay que hacer justicia al hecho de que las primeras mujeres cristianas en cuan-

Su entrada en la Comunidad cristiana les permitió realizar lo que les estaba vedado: hacerse personas visibles y públicas en las procesiones y en las visitas a los cementerios, aunque nunca mezcladas a los varones.⁴⁶ En los cementerios, las mujeres no eran controladas por la familia. En realidad, los Santos eran los únicos parientes que las mujeres podían elegir, todo lo demás les era impuesto. Así, por ejemplo, en la ciudad, las mujeres no podían dar limosna a los pobres, porque dar limosna era considerado un acto de “política” y no de misericordia (como llegó a ser para los cristianos). Pero en los cementerios, o con los enfermos, o en los santuarios que fundaban *con sus nombres*, las mujeres llegaron a ser muy importantes y libres de actuar. Recordemos que el circo o estadio estaba reservado para los varones⁴⁷ a semejanza de nuestras canchas de fútbol. Ni las mujeres de los senadores romanos podían asistir a los espectáculos. Por eso, ellas se dedicaron a inventar formas de caridad y a fundar santuarios en honor de los mártires.

1.5. La necesidad de vencer a la muerte

La cuestión de los Santos está profundamente vinculada al tema de los difuntos, de sus cuerpos, sus reliquias y sus tumbas. El culto a los Santos provoca la remoción de la tierra donde fue sepultado un mártir, el desmembramiento de sus huesos, y la difusión de pequeñas reliquias en lugares a los cuales los Santos no hubieran tenido acceso durante sus vidas.⁴⁸

Existe un hecho doloroso: a los teólogos contemporáneos les molestan los temas del Más allá que no estén explícitamente revelados y que el magisterio de la Iglesia no haya mencionado.⁴⁹ Sin embargo, parece exis-

to mujeres pertenecían a un grupo sumergido, pero en cuanto cristianas formaban parte de un grupo emergente que aún no era reconocido por la sociedad y cultura patriarcal dominante”. Ver C. OSIEK- D. L. BALCH, *Familias in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville (Ky), Westminster John Knox Press, 1997, 329.

46. JUAN CRISOSTOMO, SAN, *De Virginitate*, 66:1, *Patrologia Graeca* (Migne), t. 48, col. 523. y en la *Homilía 7 in Matthaëum*, 5. *Patrologia Graeca* (Migne) t. 57, col. 80, explica como las mujeres de la aristocracia en Antioquia sólo salían de su casa a lomo de mula. Y de las mujeres de Roma se dice lo mismo: JERONIMO, SAN, *Epistula 66: 13*. Ver P. BROWN, *op. cit.*, 23-49.

47. Las reconstrucciones presuntamente “históricas” de las películas muestran otra cosa, pero son inventos.

48. Ver P. BROWN, *op. cit.*, 1-22.

49. Nótese el impacto que ha tenido el haber dejado de mencionar el limbo en el Catecismo de la Iglesia Católica (desde 1992), y los ecos en la prensa recién a fines del 2005. Un historiador ateo como Le Goff (nacido en 1924), se atreve a decir en una entrevista de fines del 2005 que hay que suprimir también el Purgatorio y el Infierno, ver J. LE GOFF, *Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

tir una necesidad humana fundamental de conectarse con los muertos. Cuando los Santos estaban de moda, su culto colmaba aquella necesidad y daba una esperanza sobre el resto de los muertos. Pero desde hace un siglo y medio, en que –sobre todo por el olvido teológico del tema de la *intercesión*– los Santos ya no están de moda, ha aparecido un “espiritismo” para comunicarse con los muertos, y caen en él no sólo “el vulgo” ignorante, sino los mismos detractores de la Tradición sobre los Santos, especialmente “evangélicos”.⁵⁰

La expansión del cristianismo implicó siempre el culto a los Santos. Adondequiera que fueran, los evangelizadores, misioneros o viajeros llevaron consigo esta presencia espiritual de los muertos santos. Porque el culto a los Santos contenía un modo nuevo de concebir *la relación entre la vida y la muerte, el cielo y la tierra*.

Los hombres de la antigüedad clásica hicieron manifiesta su creencia en la vida Más allá de la muerte y la presencia de los difuntos actuando entre los vivos, concentrando su imaginación en la figura privilegiada de un mártir, es decir, de un muerto en santidad. Es conveniente recordar que las necrópolis de la antigüedad eran sumamente tristes y visitadas sólo por el “vulgo”. Los aristócratas no pisaban esos lugares de la muerte.

Para los cristianos, en cambio, los difuntos santos habían recibido de Dios “el don de la perseverancia” hasta la muerte. San Agustín dice de ellos:

“Amaban realmente la vida. Pero la sopesaron. Pensaron que debían amar más las cosas eternas, así como eran capaces de amar tanto las cosas percederas”.⁵¹

Los cristianos no necesitaban que se les recordase la muerte como al final de la Edad Media con el *memento mori*.⁵² El culto a los Santos les permitía proclamar que Cristo había resucitado y había suprimido la

50. En Brasil el 30% de la población total ha dejado el catolicismo según informó el teólogo Antoniazzi a la Conferencia Episcopal de los obispos del Brasil en 2004. A. ANTONIAZZI, “¿Por qué ha cambiado tanto el panorama religioso en el Brasil?”, Noticias de la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños (CNBB), (25 noviembre 2004). El paso de esos católicos a las comunidades evangélicas no ha mermado el aumento del espiritismo y la umbanda. Ver P. A. SULLIVAN, art. cit., 382.

51. AGUSTIN, SAN, *Sermo* 344:4; ver también *De correptione et Gratia*, 12:35 : “Gozaron de una libertad protegida y afianzada por el don de la perseverancia que les permitía superar este mundo de sus amores profundos, todos sus terrores y sus incontables caminos de actuar mal”.

52. “Acuérdate que morirás” o “Acuérdate que eres mortal”. El *memento mori* nacido en el ambiente cristiano contiene un propósito moralizador opuesto al *Nunc est bibendum* (Ahora bebamos), tema de la antigüedad clásica. Para los cristianos, la perspectiva de la muerte sirve para subrayar el vacío de los placeres, lujos y éxitos terrenales, y por consiguiente, es una invitación a

muerte, manifestando ese hecho en la presencia protectora de los Santos. “Los mártires muestran claramente cuanto eleva Dios a los difuntos”, afirmaba san Máximo.⁵³

Y las pequeñas reliquias permitían, además, sacarlas de su contexto físico –un cuerpo muerto– y así dar paso a una buena imaginación de la gloria. Pues esos pequeños fragmentos son colocados en relicarios de oro y plata, disociados de la medida de la muerte, para manifestar que aquellos Santos –por la Gracia de Dios– superaron la medida de sufrimiento que un ser humano puede soportar. El honor que los Santos reciben ahora de los creyentes es sólo un anticipo de la integridad que Dios les devuelve por haber sostenido la lucha del martirio por Cristo, sin flaquear.

1.6. La Liturgia

La práctica litúrgica de la Iglesia Católica durante dos mil años de venerar a los Santos es una verdad teológica. Sin embargo, desde hace mucho tiempo, ni siquiera los manuales de teología, traen una mención de esa realidad.⁵⁴ El culto a los Santos quedó reducido al ámbito de los canonistas (por las reliquias), de los hagiógrafos (escritores de “vidas”),⁵⁵ y de algunos escritores de espiritualidad. La actitud oficial de la Iglesia Católica quedó resumida, contra los reformadores protestantes, en la sesión 25 del Concilio de Trento (1563): 1º. La invocación a los Santos y su poder de intercesión es parte de la auténtica Tradición cristiana. 2º. Sus cuerpos y otras reliquias pueden ser venerados. 3º. Sus imágenes y retratos son parte legítima de la vida cristiana.⁵⁶

enfocar el pensamiento en el Más allá. Una cita bíblica a menudo asociada con el *Memento mori* es: *En todas tus acciones ten presente tu fin, y jamás comerás pecado* (Eclesiástico 7:40).

53. MAXIMO DE TURIN, SAN, *Sermo* 14:2, MASSIMO DI TORINO, S., *Sermoni*. Trad. Gabriele Banterle. introd. Sara Petri. Roma, Città Nuova, 2003.

54. K. RAHNER, *op. cit.*

55. No son biógrafos, sino autores de vidas en donde la leyenda es más fuerte que los hechos. Uso la palabra “leyenda”, no en cuanto gerundio “legenda” del verbo latino “légere”, que significa “lo que debe leerse”, sino en cuanto sustantivo indicador de la narración de sucesos que se transmite como oralmente como si fueran históricos. De todos modos, probablemente las “leyendas” sobre los Santos también se debían leer durante las comidas en los refectorios de los monasterios. El origen de la palabra leyenda como sustantivo se remonta al s. XIV.

56. CONCILIO DE TRENTO, SESSIO XXV, *De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et de sacris imaginibus*, DUMEIGE, GERVAIS, S.I., *La fe católica. Textos doctrinales del magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1965, 246, 515 (corresponde al Denzinger 984). “El S. Concilio manda a todos los obispos... Que según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los primeros tiempos de la religión cristiana, y según el sentir unánime de los Santos Padres, y los decretos de los concilios, instruyan diligentemente a los fieles particularmente sobre la *in-*

Existe, pues, una Tradición católica auténtica sobre *la intercesión de los Santos*. Pero, ¿para qué ocuparnos nuevamente por esa Tradición, si la mayoría de los cristianos cultos están contentos de haber sacado a los Santos de la conciencia creyente y de la misma historia de la Iglesia? Se puede responder simplemente que si la Iglesia en Europa ha realizado ese “giro” (*svolta*) en los últimos cuarenta años desde el Concilio Vaticano II, con todo, la Iglesia ya no es sólo europea. Primero, los católicos ortodoxos veneran a los Santos y no han dejado de hacerlo nunca. Segundo, en América Latina el “vulgo” invoca a los Santos, pese a los mismos clérigos. Recordemos que quienes sacaron las imágenes de las iglesias, quienes suprimieron las procesiones y las fiestas “patronales” de los Santos fueron los sacerdotes, ante la mirada atónita de los fieles que, muchos, abandonaron la Iglesia.⁵⁷ También en África se ha reivindicado el culto a los ancestros, que son los difuntos de cada familia.⁵⁸

Esta tradición litúrgica de la Iglesia posee un valor perenne y es importante que se aporten nuevos caminos para vivirla.⁵⁹ Por eso, en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) se recuerda bien a esa Tradición litúrgica. Así afirma (citando al Concilio): “En la Liturgia terrena... veneramos la memoria de los Santos, esperando *participar con ellos y acompañarlos...*”.⁶⁰ Y más adelante dice:

“Todos los signos de la celebración litúrgica hacen referencia a Cristo: también las imágenes sagradas de la Santísima. Madre de Dios y de los Santos. Significan a Cristo que es glorificado en ellos. Manifiestan ‘la nube de testigos’ (Heb. 12:1) que continúan *participando* en la salvación del mundo y a quienes estamos unidos sobre todo en la celebración sacramental. A través de sus iconos, el hombre “a imagen de Dios”, ya transfigurado “según su semejanza” (ver Rom. 8:29 y 1 Juan 3:2), se manifiesta a nuestra fe, e incluso los ángeles, también son recapitulados en Cristo:

tercesión de los Santos, su invocación, el honor debido a sus reliquias y el uso legítimo de las imágenes”. Ver 246-7, n. 516 (Denz. 985): “Los fieles deben venerar también los santos cuerpos de los mártires y los de los otros santos que viven con Cristo, pues fueron miembros vivos de Cristo y templos del Espíritu Santo (1 Cor 3:16; 6:19; 2 Cor 6:16) y serán resucitados y glorificados por El para la vida eterna. Por ellos Dios concede muchos beneficios a los hombres”, 247, n. 517: “Las imágenes de Cristo, de la Virgen, Madre de Dios, y las de otros santos, hay que tenerlas y guardarlas sobre todo en los templos y tributarles la veneración y el honor debidos... pues el honor que se les tributa se refiere a los modelos originales por ellos representados”.

57. El documento de Puebla, ya citado (nota 15), hizo mucho por devolver al Pueblo cristiano lo que le pertenecía.

58. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, 43, 14 septiembre 1995.

59. L. CUNNINGHAM, *op. cit.*, 73.

60. CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, n. 1090, es una cita de la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 8.

«Siguiendo la doctrina divinamente inspirada de nuestros Santos Padres y la Tradición de la Iglesia Católica, que sabemos es la Tradición del Espíritu Santo que habita en ella, definimos con toda certeza y justicia que las venerables y santas imágenes, igual que las representaciones de la Cruz preciosa y vivificante, ya sean pintadas, en mosaico o cualquier otro material apropiado, deben ser colocadas en las santas iglesias de Dios, sobre los utensilios y vestiduras sagradas, sobre las paredes y retablos, en las casas y en las calles: tanto la imagen de nuestro Señor Jesucristo, Dios y Salvador nuestro, como las de la Virgen Santa, Madre de Dios y Señora nuestra, de los venerables ángeles, de todos los Santos y de los justos».⁶¹

Un poco después declara:

“Cuando la Iglesia, en el ciclo anual, hace memoria de los mártires y los demás Santos «proclama el Misterio Pascual» cumplido en ellos, «que padecieron con Cristo y han sido glorificados con El; propone a los fieles sus ejemplos, que atraen a todos por medio de Cristo al Padre, y por sus méritos implora los beneficios de Dios».”⁶²

Es muy hermosa la afirmación que sigue:

“...en las intercesiones [de la Plegaria eucarística], la Iglesia expresa que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia del cielo y de la tierra, de los vivos y de los difuntos...”⁶³

Además, en una frase memorable, confiesa:

“A la ofrenda de Cristo se unen no sólo los miembros que están todavía aquí abajo, sino también quienes están ya en la gloria del cielo: la Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico *en comunión con* la Santísima Virgen María y haciendo memoria de ella, así como de todos los Santos. En la Eucaristía, la Iglesia, con María, está como de pie de la cruz, unida a la ofrenda y a *la intercesión de Cristo*”.⁶⁴

Y nosotros rescatamos y sacamos a la luz todos los himnos, cantos, poemas, músicas, ritos, reliquias, imágenes, oraciones, relatos, procesiones, y fiestas como parte del valioso tesoro de la Tradición católica sobre los Santos.

Admiramos también que los Santos hayan vencido no sólo el martirio, sino la sospecha de los defensores de la ortodoxia. Recordemos que

61. *Ibidem*, n. 1161 que cita además al II CONCILIO DE NICEA (VII ECUMÉNICO) año 787, LA FE CATOLICA, *op. cit.* n. 511 (Denzinger 303 – DS 600).

62. *Ibidem*, n. 1173 que cita a la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 104.

63. *Ibidem*, n. 1354 B y n. 954 (muy importante para explicar en detalle es “comunión”).

64. *Ibidem*, n. 1370 y nn. 956 y 969. Subrayado mío.

San Ignacio de Loyola tuvo problemas con la Inquisición en España,⁶⁵ que a San Roberto Belarmino casi le ponen sus obras en el Índice los libros prohibidos,⁶⁶ que a Santo Tomás de Aquino el obispo de París le condenó muchas proposiciones teológicas y después de su muerte su insigne maestro San Alberto de Colonia tuvo que viajar –anciano– a París para defenderlo;⁶⁷ que San Juan de la Cruz estuvo preso por sus ideas místicas; que a San Francisco de Asís lo marginaron porque su movimiento se parecía a otros movimientos de reforma de su siglo;⁶⁸ que San Pedro Damiano, tuvo que hacer frente a papas, obispos y clérigos que fueron escándalo de la Iglesia en el siglo XI; que Santa Hildegarda de Bingen consideraba a su siglo XII el tiempo de la mujer a causa de la debilidad de los varones eclesiásticos en toda clase de pecados; y muchos otros ejemplos (como las continuas condenas a que fue sometido san Atanasio de Alejandría por parte de los herejes arrianos y otros).⁶⁹

No hay que confundir la Tradición litúrgica con las numerosas beatificaciones y canonizaciones de los últimos años. Esos Santos fueron beatificados porque llenaban los criterios prescriptos para los procesos canónicos.⁷⁰ Con el debido respeto por sus méritos, la mayoría de ellos no son considerados por los fieles como modelos para ellos, ya que fue-

65. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid, Editorial Católica, 1986. BAC, mayor 28, 544. Ignacio fue puesto preso por la Inquisición en 1527, por poco tiempo, pero le ocasionó un gran sufrimiento y se fue de España.

66. El *Index librorum prohibitorum* fue establecido en 1558 por Pablo IV y suprimido por Pablo VI en 1966. Su función la recibió la Congregación para la doctrina de la Fe.

67. El 7 de marzo de 1277 el obispo de París, Etienne Tempier, con un Syllabus condenó 219 proposiciones de las obras de Santo Tomás, consideradas “averroístas”. Ver P. GLORIEUX, “Tempier (Etienne)”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV/1 (1946), col. 99-107.

68. Los movimientos de los “fraticelli”, beguini, bizochi, cátaros y otros semejantes. Ver F. VERNET, “Fraticelles”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI/1 (1939 i.e. 1910), col. 770-784.

69. Ver X. LE BACHELET, “Athanasie, Saint”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I/2 (1902, 4a. ed. 1931), col. 2143-2178.

70. Ver NICCOLO DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1970. 3ª. ed. revisada y actualizada, 140 ss. sobre la Congregación para las causas de los Santos, creada en 1969 por Pablo VI, que la desmembró de la Congregación de los Ritos (1588). Las canonizaciones se las reservó el Papa Gregorio IX en 1234, pero no se obtuvo resultado hasta que Urbano VIII en 1634, cuatro siglos después, se las reservó absolutamente. Sucesivos papas tuvieron que dedicarse nuevamente al tema en 1659, 1682 y sobre todo Benito XIV que escribió en 1734 un tratado sobre la Beatificación y la canonización. Luego en 1912 hubo nuevas prescripciones introducidas en el Código de Derecho Canónico de 1917. Por último, Pablo VI el 8 de mayo de 1969 con la Constitución *S. Rituum Congregatio*, creó una nueva Congregación, y el Código de Derecho Canónico de 1983 redujo sus cánones sobre Beatificación, a causa de las nuevas normas.

ron fundadores de congregaciones o fueron canonizados por motivos valederos de “política eclesiástica”.⁷¹

1.7. Errores sobre los Santos pasados hasta nuestros días

La tradición cultural europea –que hemos heredado– ha influenciado el modo como se ha dividido a la gente en “iluminados” (rationales) y “vulgares”. Para entender los procesos que dieron origen y difundieron el culto a los Santos en la antigüedad y la Edad Media se necesita entrar sensitivamente y sin prejuicios en el mundo popular. No sucedió así. Al contrario, la condena al “vulgo” que explícitamente se propaga con David Hume (1711-1776) llega hasta nuestros días. Hume escribió ensayos sobre la religión.⁷² Esos ensayos son considerados por los grandes pensadores como “un juego entretenido de una antropología de salón escrita a base de fuentes secundarias”.⁷³ Hume sacó evidencias de autores clásicos que los intelectuales han leído hasta ahora, dada la propaganda que los británicos han hecho sobre su “más grande filósofo”. Lo hizo con tan buen gusto que su obra *Natural History of Religion* y su ensayo sobre la superstición, parecen llevar el peso irresistible de un juicio claro sobre lo obvio. Se dedicó a buscar la naturaleza y las causas de la superstición en la antigüedad, sacando evidencia de conocidos autores. Para Hume, el “vulgo” no es monoteísta, sino idólatra:

“La gente vulgar, es decir, toda la humanidad excepto unos pocos, es ignorante y carente de instrucción, nunca elevada a la contemplación del Cielo... como para discernir una Mente suprema o una Providencia original”.⁷⁴

71. La sociología de la santidad todavía no ha sido escrita: se descubrirían las diferencias entre la postura “oficial” de la Iglesia y los cánones populares que determinaron la invocación a los Santos. Puede verse el estudio detenido de D. WEINSTEIN y R. M. BELL, *Saints and Society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University Press, 1982. Los autores analizan los Santos niños, adolescentes, adultos; el tema de la castidad, de las clases sociales, etc.

72. D. HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, London, ed. Eugene Miller, Liberty Fund, 1987, part. I, essay X: “On Superstition and Enthusiasm”. ID., *The Natural History of Religion*, New York, Macmillan, 1982. Este ensayo es de 1757, un poco anterior a sus diálogos sobre religión. Es sabido que Hume ataca duramente a la Iglesia Católica y a nuestras creencias, a la que denomina secta y en la que acepta que hay gente inteligente, pero no tan inteligente como en la Iglesia anglicana. Los ataques de Hume aparecen calcados en las palabras de los contrarios de la Iglesia en la actualidad.

73. ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, *Hume*, New York, Macmillan, 1967: 4:89.

74. *Ibidem*.

Este fracaso de la humanidad no se debe –según Hume– sólo a las limitaciones intelectuales, sino al ambiente general *hostil a la racionalidad*. Por eso, y por sus miedos la humanidad cayó en el politeísmo, al que denomina “idolatría”. Para Hume el flujo y reflujo de idolatría y racionalidad depende de las épocas en donde triunfa el vulgo o los *iluminados*. El legado de Hume ha sido señalar *la fuerza de la inercia en la práctica religiosa del vulgo*. Hume hizo aparecer la idolatría como algo casi universal e imposible de erradicar. Así Hume y sus sucesores presentan el culto a los Santos como una transición de la idolatría. Estas ideas se hicieron más duras aún en el siglo XIX, en numerosos intérpretes del cristianismo latino. Según ellos, las masas bárbaras que entraron a la Iglesia, en lugar de ser elevadas por las mentes iluminadas de los líderes de la Iglesia, contribuyeron a hacer descender a todos. Ya hemos visto como esas ideas entraron en los intelectuales católicos y anglicanos, luteranos y metodistas. Así nació el esquema mental del *doble modelo de los cultos y los vulgares* (el populacho). Hume era muy pesimista con respecto a ese vulgo y en su pesimismo hizo caer hasta los jesuitas bolandistas: “La inteligencia de la multitud... es la inteligencia del niño”.⁷⁵

Para estos intelectuales del siglo XIX y XX, el culto a los Santos nació como una capitulación de las mentes iluminadas de la Iglesia al modo de pensar y sentir del “vulgo”. Hay que llegar hasta el año 2002 para que la Iglesia Católica publicase oficialmente un directorio sobre la religiosidad popular, lleno de matices y precauciones.⁷⁶ En realidad, el documento llegó veinticinco años tarde para Europa, y en América Latina, pese a la importancia intelectual del documento de Puebla,⁷⁷ el culto a los Santos no posee la fuerza que tuvo en otras épocas.⁷⁸ La religiosidad popular ha sido etiquetada como forma inferior de creencia o formas populares de creencia. Al menos un historiador, Arnaldo Momigliano marcó con firmeza que hablar de creencias populares es un invento y no debe darse crédito a los historiadores de la antigüedad clásica que siguen difun-

75. Ver H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* (nota 30). En el mismo sentido F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praga, Naklad. Ceskoslov. Akademie Ved, 1965. 533, 31-32.

76. CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones*, 9 de abril de 2002, Cap. VI: nn. 208-247: La veneración a los santos y beatos.

77. Ver nota 15.

78. JR. W. A. CHRISTIAN, *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton, University Press, 1972, 256. Detallado relato de la declinación y desgaste del culto a los Santos en el norte de España.

diendo ese engendro pseudo intelectual, en contra de la capacidad de verdadera Fe ortodoxa de los sencillos.⁷⁹

Los hechos van a mostrar en lo sucesivo que el culto a los Santos trajo a la Iglesia Católica nuevas formas de reverencia, nuevos modos en el ejercicio del poder, nuevos vínculos entre las personas humanas, y una nueva esperanza de justicia para el mundo.

2. La interpretación

2.1. *De cura pro mortuis*

Una mente preclara como la de San Agustín dedicó un largo escrito al cuidado de los muertos.⁸⁰ La ocasión es la costumbre antigua, que se va difundiendo cada vez más de la *depositio ad sanctos*, la sepultura junto a las tumbas de los mártires. Los fieles querían ser enterrados junto a los Santos. Así se fueron formando cementerios, en los cuales ya no primaba la familia y la clase social, sino la fe. También los pobres tenían su lugar allí. Un papel destacado en este tema fue desempeñado por las mujeres, como ya vimos. Sabemos que ellas fueron postergadas en las Iglesias y fueron consideradas parte del “vulgo inculto”. A ellas se achacan las supersticiones, es decir, las formas incorrectas de creencia.⁸¹ Las mujeres pertenecían automáticamente al vulgo, o sea, al lugar de donde nacerían las “creencias populares”. Ellas forman el *devoto sexo femenino*.⁸² Sin embargo, las mujeres –unidas a los pobres– forman dos categorías potencialmente poderosas. Fueron ellas las que ayudaron a expresar y orquestar el culto a los mártires en la antigüedad. En ellas se apoyaron los obispos, pues ellas gastaban con gusto su dinero en construir tumbas a los muertos Santos, sabiendo que nadie las criticaría o envidiaría por eso.

79. A. MOMIGLIANO, *Popular religious beliefs and Late Roman historians*, Studies in Christian History. Cambridge, University Press, 1971, vol. 8, 18 e lb., *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977, 156. Ver también P. BROWN, *op. cit.* (nota 33).

80. AGUSTIN, SAN, *Oeuvres de Saint Augustin, 2, De cura gerenda pro mortuis*, Paris, Desclée, 1948. Bibliothèque Augustinienne. I. ser., opúsculos. Ver P. COURCELLE, *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1963, 595-600.

81. Ver IONA OPIE AND MOIRA TATEM (eds.), *A Dictionary of Superstitions*, Oxford, University Press, 1990. Existen muchas supersticiones de los varones contra las mujeres.

82. Ver nota 20.

En los siglos posteriores lo que se había adquirido con tanto esfuerzo se mantuvo, hasta que llegaron las pestes⁸³ y la gente comenzó a preocuparse más de la muerte y del juicio final que de la victoria y la esperanza. Es la época de los libros *Ars moriendi*⁸⁴ y del tema de la *danza macabra*.⁸⁵

En el momento actual, asistimos al declinar de “las pompas fúnebres”⁸⁶ y a la práctica generalizada de la cremación,⁸⁷ acompañada por una filosofía negadora de la trascendencia. Por lo tanto, es necesario volver a plantear la invocación a los Santos y la veneración de sus reliquias, porque aquí se basa una entera concepción de la Tradición de Fe de la Iglesia Católica.

2.2. *Praesentia*

La muerte da comienzo a una situación de distanciamiento y tristeza. La santidad, en cambio, inicia un momento de cercanía y alegría. Para los cristianos de la antigüedad, los Santos aseguraban una presencia íntima de modo invisible. Por ese motivo, hubo dos movimientos importantes en los primeros siglos: primero, las *translationes* (los traslados), y segundo, las *peregrinationes* (las peregrinaciones). Las primeras eran el movimiento de las reliquias de los mártires hacia la gente; las segundas eran el movimiento de la gente hacia los lugares de los Santos.

La traslación de las reliquias desde la Tierra Santa a toda Europa y sus rincones más alejados, aseguró otra especie de religión muy diferente de aquellas en donde hay un solo lugar santo (p.ej. la Meca para los musulmanes). La presencia de los Santos estuvo en toda Europa y no sólo en los lugares de donde eran: la traslación de las reliquias aseguró la unanimidad de la Fe y el conocimiento de los Santos que dieron por Cristo su vida en los lugares más remotos. Ahora ellos estaban junto a los pueblos y realizaban una unidad espiritual, que podía compararse a un milagro de

83. D. HERLIHY, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 117.

84. Ver M. C. O'CONNOR, *The art of dying well: the development of the Ars Moriendi*, New York, AMS Press, 1966, 258p. Ver también O. D. SANTAGADA, “La muerte y la vida”, *Criterio* 49, 1737 (1976) 163ss. y “Las exequias cristianas”, *Criterio* 43, 1592 (1970) 182ss.

85. Ver R. N. SWANSON, *Religión and Devotion in Europe, 1215-1515*, Cambridge, University Press, 1995, 199ss.

86. A. C. G. M. ROBBEN (ed.), *Death, Mourning and Burial: a Cross-cultural Reader*, Oxford, Blackwell, 2004, 400.

87. O. D. SANTAGADA, *La respuesta Católica*, Buenos Aires, Diakonia, 2001, 14-15.

la bondad de Dios. En efecto, la traslación de las reliquias era una manifestación del llamado de Dios a dejar el pecado y vivir en la santidad. Por consiguiente, cuando se descubrían y se trasladaban reliquias, los creyentes se encontraban ante la *presencia* de la misericordia de Dios. Así sucedió que la instalación de una reliquia fue considerada tiempo de amnistía espiritual y de perdón para los privilegiados que la recibían. Esa *presencia* era, además, un signo de mejores momentos llenos de concordia y para un ejercicio prudente del buen gobierno.

Junto a las reliquias se necesita la *passio*, es decir, la lectura de lo sucedido con el mártir. Sin esa lectura pública no se da la *presencia*. La lectura de las *pasiones* traen cercanía, proyectan el lugar del Santo, rompen cualquier distancia, y en el caso de los peregrinos, provoca la intimidad con aquel protector cuya invocación se vino a buscar.

Las reliquias y su honra establecieron en los creyentes un sentido agudo de la protección de los Santos y de la participación solidaria *con ellos* en el destino bienaventurado. La presencia de los Santos era la de sus méritos que les habían obtenido la intimidad con Jesucristo y los hacían buenos protectores en la vida, los viajes, los problemas. Las fiestas que se hacían en honor de ellos conseguían lo que nadie podía lograr: la unión de los divididos. Así un ideal difícil de alcanzar tenía sus momentos de perfección.

2.3. *Potentia*

La mano poderosa y sanante de Jesucristo se manifestó y se manifiesta a través de los favores que otorga por medio de sus Santos. Esos favores son casi siempre, aunque no exclusivamente, curaciones de enfermedades físicas y mentales.

La potencia de los Santos era considerado en la antigüedad un poder puro, a diferencia del poder impuro de los demonios. Por ese motivo, los exorcismos fueron muy populares hasta bien entrada la Edad Media. Como ha expresado muy bien un autor: “El drama del exorcismo no era meramente un drama de autoridad [sobre los demonios], sino un drama de reintegración [en la comunidad humana y cristiana]”.⁸⁸

El caso de posesión demoníaca no es tampoco el principal ámbito donde ejercen su poder (*potentia*) los Santos. Los enfermos también re-

88. P. BROWN, *op. cit.*, 112. (Los agregados entre corchetes son míos).

cuperan su lugar en la familia y la comunidad. Cualquiera que fuera sanado en un santuario de la S. Virgen María o de los Santos, desde el momento de su curación pertenecía a la “familia” del Santo, como sucede hasta hoy en día con los devotos de la Virgen de Luján, de N. S. de la Dulce Espera, de San Gabriel Arcángel, de S. Ramón Nonato, de Santa Lucía, de Santa Rita, Santa Rosa de Lima, de Santa Teresita de Lisieux, de los santos médicos Cosme y Damián o de san Cayetano. ¿A qué se debía este privilegio, que incluso hacía que los esclavos fueron hechos libres de sus amos? El creyente sanado por la intercesión de los Santos era considerado propiedad exclusiva del nuevo “amo”, el Santo. Esa propiedad era invisible y no se manifestaba en las formas autoritarias de algunos amos, sino de modo suave haciendo lo que cada uno consideraba justo.

El milagro de curación obrado por el poder de intercesión de los Santos difiere completamente del poder médico. Los médicos exigen una obediencia casi ciega a sus complicados y caros tratamientos “científicos”. El Santo –como experimentan los creyentes– sólo requiere una auténtica relación interpersonal entre el enfermo y él. La gente racional considerará más sensato lo que lleva el título de “científico”.

La experiencia enseña por doquier que el poder de intercesión de los Santos es real y actuante por la Gracia. Son dos mundos distintos. En el mundo de la medicina u otras terapéuticas, el poder es *horizontal*: los médicos y terapeutas nunca serán nuestros amos, pero nos rodearán de una densa telaraña de otros diagnósticos, placas, tomografías, radiografías, análisis, de la que es difícil desembarazarse si se tiene la ocasión del recurso a la medicina. En el mundo de la Gracia, el poder de intercesión que ejercen los Santos es *vertical* y lo único que se necesita es visitar el *lugar* del Santo, porque el sanado ya pertenece a la Iglesia bajo el signo de Jesucristo manifestado en tal o cual Santo.⁸⁹

2.4. *Amicitia*

El Pueblo de Dios no ha considerado a los Santos como lejanos intercesores ante el Trono de Dios, sino que los ha visto e interpretado como amigos invisibles y cercanos: “prójimos” y vecinos capaces de guardar una inviolable *amistad (amicitia)*. Somos testigos actualmente de una

89. Lo que afirmo de las enfermedades físicas, vale también para las psíquicas, con las oportunas diferencias.

nueva “religión de la amistad”, parecida a aquella *religio amicitiae* que existía en la antigüedad greco-romana. En los tiempos de crueldad la persona humana busca una relación de intimidad y nobleza que proteja su fragilidad. Pues bien, los Santos son esos amados guías, protectores, consejeros espirituales con quienes estamos unidos a Cristo por una lealtad inquebrantable y una dulce amistad. Los Santos son nuestros amigos, porque son servidores de Cristo, hacedores de su voluntad y al mismo tiempo, compañeros nuestros, buscadores de nuestra salvación. Esos amigos, están muertos, pero son muertos especiales, en quienes hemos concentrado nuestra Fe en la vida eterna.

Nos interesa profundizar este concepto de amistad. Implica, ante todo, una cierta igualdad. Por eso, podemos ser con los Santos y junto a ellos, “co-servidores”. Como bien dice un ponderado benedictino inglés: “La intimidad con un Santo con quien podemos identificarnos en cuanto seres humanos es una de las marcas de la devoción católica en el s. IV-V”.⁹⁰

En segundo lugar, esa amistad manifiesta también la comunión que hay entre la comunidad cristiana y sus humildes muertos. Esto es una muestra de la sensibilidad humana ante el misterio de la Gracia de Dios, experimentada en la invocación de nosotros junto con los Santos, nuestros amigos.

En tercer lugar, aquí se encuentra la gran diferencia entre el actual culto a los Santos y el antiguo. Para los antiguos era mucho más importante que un Santo fuera *intercesor*, más que un “modelo”, a menudo inalcanzable, como se presentan los beatos y santos hoy. Porque el amigo que intercede y recomienda, se manifiesta como Cristo quiso: “Ustedes son mis amigos, si cumplen lo que yo les mando. Ya no los llamo servidores, porque el servidor no sabe lo que hace su amo; a ustedes los llamo amigos, porque todo lo que oído de mi Padre se los he dado a conocer” (Jn 15:14-15). Los Santos son los “amigos del Señor”.⁹¹ La amistad es la prueba más alta de que los Santos pertenecen al mundo de los apóstoles y discípulos del Señor. De nuestro lado, la amistad con los Santos contribuye a elevarnos y a hacer más fácil el discernimiento moral. Así la amis-

90. G. DIX, O.S.B., *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1954 (1a. ed.1945), 380-382.

91. “Amici Domini”, GREGORIO DE TOURS, SAN, *The Suffering and Miracles of the Martyr St. Julian*, trad. de R. VAN DAM, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum, Princeton, University Press, 1993, I, 2.

tad con los Santos, en vez de alejarnos del mundo, nos hace más humanos y nos permite superar la corrupción en la Iglesia y en el mundo.

2.5. *Patrocinium*⁹²

En el mundo greco-romano reinó un sistema de patronato. Los nobles eran “patrones” y el resto eran los “clientes” o “plebeyos”, que debían mantener a su patrono. Esta relación paternalista existió desde principio de las leyes romanas y se ha mantenido en una institución de la Iglesia Católica que son los “cardenales protectores”. El sistema consistía en que el poderoso y rico “patrón” tenía sus “clientes”, gente libre que dependía de él, y a quien ellos mantenían. La presencia y el poder de los Santos trajeron un conflicto de patronatos, pues la comunidad cristiana quiso ponerse bajo el patrocinio de los Santos y suprimir el sistema paternalista.

El nuevo patrocinio tomó las buenas características del antiguo: primero, el Santo es el buen patrono cuya intercesión obtiene lo que alguien necesita; segundo, el Santo es el patrono cuya riqueza está a disposición de todos y no de unos pocos, tercero, el Santo es el patrono que ejerce su poder sin violencia ni agresión; cuarto, el Santo es el patrono a quien se le muestra la lealtad sin fingir, sin falsos elogios ni halagos, libre y confiadamente; quinto, las reliquias de los Santos se denominaron, por extensión, *patrocinia*.⁹³

Los Santos dan su testimonio de crucificados con Cristo, testimonio fortalecido mediante milagros y palabras de sabiduría y, finalmente, sellado con su muerte por El. Su patrocinio proviene de su amistad con el Salvador.⁹⁴

2.6. *Reverentia*

Hemos hablado de los distintos modos de curación. Esas formas crearon cierto conflicto, que puede sintetizarse en dos palabras usadas por san Gregorio de Tours: “*reverentia*” y “*rusticitas*” (reverencia-cortesía y tosquedad-grosería). La reverencia implica un alto grado de cultura

92. Ver H. - J. BECKER, *Patrozinium*, en Handwörterbuch der Deutschen Rechtsgeschichte, Berlin, 1971-1998. t. 3, col. 1564-68.

93. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihren Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München, Beck, 1997 (2a. ed.), 192.

94. O. CASEL, *Vom Wahren Menschenbild*, Regensburg, Pustet, 1953, 169.

de parte de los creyentes. Es la cortesía hacia los Santos en cuanto “amigos del Señor”, manifestada en los gestos de educación hacia los protectores invisibles. La reverencia es una especie de “reglas de etiqueta” hacia aquellos que interceden por nosotros: cumplimiento de los días de los Santos, visita a los santuarios, veneración de sus reliquias, búsqueda de protección con ocasión de enfermedad o peligros, tener conciencia de la necesidad de buena relación con los Santos.

La rusticidad (viene del latín *rus-ruris: campo*) aunque etimológicamente se refiere al campo o a los “pagos” en oposición a la gente “urbana” (de la *urbs, urbis: ciudad*), no tiene ese significado cuando se opone a reverencia. Rusticidad es la negación de la amistad con lo divino, es el rechazo a los gestos específicos de las relaciones entre personas educadas. La reverencia marcó profundamente la cultura de occidente mediante el culto a los Santos, en sus dos formas, la urbana y la campesina. Aunque también hubo una *rusticitas* urbana y campesina, descortés y grosera hacia toda expresión religiosa, que se ha mantenido hasta la actualidad.

Esa negación es fácil de observar; usar *amuletos* en lugar de invocar a los Santos, buscar *adivinos*, tiradores de cartas en lugar de incorporarse a la comunidad cristiana para pedir la intercesión de los Santos. Amuletos y adivinación, búsqueda de sanadores humanos, siguen siendo para la Iglesia entera, formas atrevidas de olvidar la Fe.

Lo que plantea este conflicto es el tan antiguo tema de *la relación entre el hombre y la naturaleza: árboles, montes, lagos, piedras, estrellas.*

2.7. *Concilium Sanctorum*⁹⁵

Los Santos son figuras privilegiadas que lejos de llevar una existencia silenciosa y sin gloria, porque todavía no han resucitado, gozan de un reposo especial, pero en comunión con Cristo y con todos los demás participantes de su Gloria victoriosa. Los Santos forman una reunión solidaria y feliz: a ese ideal nos sentimos llamados por Dios.

Este “Concilio de los Santos” constituye la concordia ideal y la unión para la protección de Cristo, ante quien ellos interceden, para su-

95. La expresión pertenece a SAN GAUDENCIO DE BRESCIA (amigo de S. Ambrosio de Milán y contemporáneo de S. Agustín): *Sermo 17. Patrologia Latina* (Migne), t. 20, col. 965-971. Ver también NICETAS DE REMESIANA, SAN, *Explanatio Symboli*, *Patrologia Latina* (Migne) 52: 871 B. (Nice-tas, obispo en lo que es actualmente Serbia, es el probable autor del *Te Deum*)

perar las divisiones de la sociedad humana. Lejos de pensar que cada Santo ejerce un poder solitario, la Iglesia entera cree que los Santos unidos *con Cristo y nunca sin Él*, son nuestros protectores y amigos.

La Reunión de los Santos es la perfecta armonía que desea cualquier buen amigo. Por eso, las peticiones a cada Santo se hacen siempre en unión a la Santísima Virgen y los demás Santos. Son la Corona de Cristo y no pueden actuar sin Él, el vencedor de la muerte.

Por eso, la fiesta de Todos los Santos nos permite tener sentimientos unánimes de amistad con los demás peregrinos y devotos, de modo que cada uno entra –en la medida de su fidelidad a la Gracia– en el cortejo de Cristo. Es significativo que esa fiesta –del 1º de noviembre– se haya conservado intacta en las Iglesias de la Reforma, excepto las ramas de los no-conformistas que forman las “iglesias libres”. Algún motivo de gran importancia debe existir en este “concilio de los Santos” para ese mantenimiento. Hay incluso un caso histórico llamativo. John y Charles Wesley,⁹⁶ siendo no conformistas, daban gran relieve a la solemnidad de Todos los Santos. ¡Hay que tener en cuenta que ellos no tenían celebraciones litúrgicas para Navidad, ni el Triduo Pascual!⁹⁷

Porque el Concilio de los Santos nos obtiene los grandes milagros que son: *primero*, la reintegración a la comunidad humana y cristiana: en la Iglesia caen las barreras de clases, sexo, colores, idiomas y riqueza que crean los hombres. Así fue desde el principio, cuando varones y mujeres formaban parte de la comunidad de los amigos de Jesús. San Pablo luchó vehementemente para que existiera en la comunidad cristiana la igualdad (Gálatas 3:28).⁹⁸

El *segundo* milagro es la curación de los males causados por el poder, en primer lugar la corrupción, que deja el corazón endurecido. El *tercero*, es la curación de los males del cuerpo. Para la curación de estos males se necesita recuperar *la relación interpersonal*, dañada por el pecado en todas sus formas. Estos grandes milagros dan inicio a momentos en que los creyentes experimentan una solidaridad completa con Jesucristo y todos sus Santos.

96. El fundador del metodismo inglés: John Wesley.

97. L. H. STOOKEY, “The Wesleys and the Saints”, *Liturgy. Journal of the Liturgical Conference*, vo.5, 2 (Fall 1985), 77ss.

98. Para una interpretación de este famoso texto puede verse E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, New York, Crossroad, 2002, 204ss.

3. La intercesión de los Santos

3.1. La Comunión con Cristo

El Concilio Vaticano II se dedicó entre muchas cosas al tema de la santidad y lo ubicó en el tratamiento sobre la Iglesia. Oigamos lo que declara:

“Veneramos la memoria de los Santos del cielo por su ejemplo, pero más aún con el fin de que la unión con toda la Iglesia en el Espíritu se vigorice por el ejercicio de la caridad fraterna. Porque así como la comunión cristiana entre los peregrinos nos acerca más a Cristo, así el consorcio con los Santos nos une a Cristo, de quien, como de fuente y cabeza, dimana toda la Gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios. Es, por tanto, sumamente conveniente que amemos a estos amigos y coherederos de Cristo, hermanos también y eximios bienhechores nuestros: que rindamos a Dios las gracias que le debemos por ellos; que «los invoquemos humildemente y que, para impetrar de Dios beneficios por medio de su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, que es el único Redentor y Salvador nuestro, acudamos a su oración, protección y socorro». Todo genuino testimonio de amor que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige, por su propia naturaleza, a Cristo y termina en Él, que es «la corona de todos los Santos», y por Él va a Dios, que es admirable en sus Santos y en ellos es glorificado”.⁹⁹

Resulta manifiesto para el magisterio de la Iglesia, que la comunión con los Santos nos une *con* Cristo. No existe verdadera devoción a los Santos que no nos vincule, de un modo u otro, *con* Cristo, principio de toda santidad y Gracia para la humanidad. El fin de toda nuestra vida es esa *comunión con Cristo*. La misma Eucaristía, que nos hace comulgar *con* el Cuerpo y Sangre de Cristo, en el misterio sacramental, para unirnos con Él, tiene por finalidad recibir al fruto de la Redención que es la unión del amor con Cristo y todos los Santos. Así la Iglesia es la gran “Comunión de los Santos”. Por eso, san Pablo cuando se dirige a los creyentes de las distintas comunidades los llama “santos y elegidos”. Este concepto de comunión con Cristo es de suma importancia, pues de Cristo viene toda Gracia. Cuando invocamos a los Santos –hay que insistir en esto– estamos al mismo tiempo invocando a Cristo, pues ellos nada pueden obtener del trono de Dios, sino porque *están unidos con Cristo y forman con Él* “el Concilio de los Santos”.

99. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia: Lumen Gentium*, 50 c.

Los Santos son parte del Cuerpo de Cristo perfecto, porque nosotros aún somos peregrinos e imperfectos. Nuestro amor a ellos como prójimos, supera el amor a cualquier otro prójimo, porque ellos están *unidos con Cristo de modo perfecto*. Por esa unión con Cristo de los Santos, nuestro amor hacia ellos es definitivamente pleno. Por ese mismo motivo, las invocaciones, oraciones, súplicas a los Santos son escuchadas porque ellos están unidos con Cristo. Así, cuando los invocamos nos unimos a quienes están en permanente unión con el Salvador.¹⁰⁰

3.2. Nuestra oración junto a los Santos

Antes se insistía en lo que hacían los Santos por nosotros. Hoy, lentamente, nos estamos dando cuenta de *lo que hacemos nosotros* al invocarlos. Aquí, como en otros temas, vale la expresión teológica “don y tarea” (*Gabe und Aufgabe*).¹⁰¹ En efecto, a través de los Santos nos llega la Gracia de Cristo, porque cualquier *don de Dios* es una Gracia de Cristo. Al mismo tiempo, al invocarlos nosotros, cumplimos una *tarea humana*, es decir, ponemos un acto religioso.

Ahora ese acto religioso no es solamente “mi acto”, sino un acto de comunión: me uno a los Santos para pedir la Gracia de Dios. No estoy solo delante de los Santos suplicando ayuda. Al contrario, estoy acompañado por esa multitud de testigos que vivieron del amor y formo con ellos una “Iglesia orante”. Cada vez que invoco a un Santo o Santa, formo con el o ella (y todos los demás) una comunidad de súplica. Esa comunidad es poderosa porque los bienaventurados son personas humanas ya redimidas en estado de felicidad, aunque todavía sin resucitar, que han encontrado el “sentido de su vida”. Nuestra pobre oración humana queda unida a la oración de quienes se dejaron transformar por la Gracia de Dios. Sin embargo, dentro de su pobreza, nuestra invocación a los Santos ya expresa un profundo amor a Dios.

Entonces, ¿daría lo mismo no invocar a los Santos del Cielo –como quieren algunos– e invocar a Dios en la comunidad de los santos de la tierra? Porque seguramente en cada comunidad cristiana hay algunos creyentes santos, que nos ayudan en nuestra súplica. Pues bien, no es así. Es bueno estar en contacto con la gente santa que como nosotros peregrina

100. Ver SULLIVAN, art. cit., 385s.

101. O. CASEL, *Vom Wahren Menschenbild*, Regensburg, Pustet, 1953, 182.

hacia la Vida eterna. Pero, solamente quien ha pasado el umbral de la muerte y ha aceptado ese terrible y admirable Misterio Pascual en su propia vida, está en condiciones de *interceder* por los demás. Dios nos ofrece su comunión y nosotros queremos aceptar ese ofrecimiento, y vivir de la Gracia. Pero, en realidad, solamente en la muerte y después de ella, entramos en esa comunicación perfecta de la Gracia divina y seremos constituidos en compañeros de los demás Santos e intercesores para quienes aún siguen siendo peregrinos. Esa es la razón por la cual es muy importante invocar a los Santos y suplicar su intercesión. Quienes ya viven la vida bienaventurada pueden interceder por sus amigos, como es imposible que nadie en esta tierra interceda por otro. Esa es la grandeza de nuestra oración con los Santos. Lo importante es que nuestro amor esté purificado, porque la oración, la súplica y la invocación verdaderas son actos de amor o no son nada. Tenemos que aprender ese despojo del egoísmo y del “interés”, para entrar en el desapego del amor, que únicamente la Gracia de Dios nos puede dar.

3.3. La voz de la Comunidad redimida

¿Por qué los cristianos de los primeros tiempos pedían a sus hermanos muertos –especialmente los mártires– que rezaran por ellos, como indican los *graffiti* de las catacumbas? Forma parte de la Tradición católica la conciencia inalterada desde el inicio de que quienes mueren en la Gracia de Dios forman una “comunidad ya redimida por Cristo” y merecedora de la bienaventuranza celestial.

Por consiguiente, cuando los Santos se unen a nosotros para pedir algo a Cristo, ellos son la *voz* de la Iglesia redimida que ya no puede pecar. Y nosotros nos unimos a ellos en la oración, no porque fueron naturalmente “buenos”, sino porque en ellos ha triunfado la Gracia de Cristo. Cada Santo a su modo, respondió positivamente al ofrecimiento de la Gracia de Dios y cooperó con Dios para hacer un mundo más hermoso.

Esa comunidad de redimidos tiene una característica fundamental: no es cambiante como nosotros. Los Santos no cambian: están en permanente comunión con Cristo y se configuran con Él. ¿Qué quieren los Santos? Simplemente lo que Dios quiere para nosotros, ya sea que se lo pidamos o no. Si se lo pedimos, estamos manifestando nuestro deseo de ingresar en la comunidad de la Fe. Cuando vivimos de la Gracia de Dios (*estado de Gracia*), nuestra voz se une mejor a la voz de los redimidos, e

incluso –en cierto modo– por que nos hemos dejado transformar por la Gracia de Cristo, también nosotros podemos interceder por los demás, pues estamos unidos con Cristo, aunque sólo sea por un tiempo. De Gracia en Gracia, vamos siendo transformados y unidos a Cristo y con Él. La ventaja de la intercesión de los Santos es que ellos sí, están permanentemente unidos con Cristo. “Quien está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Cor 5:17). Por la Gracia de Cristo ha comenzado un mundo nuevo de justicia y santidad. Los Santos, junto a Cristo Resucitado, son los participantes de la nueva creación.

3.4. La Gracia y la respuesta humana

En la invocación a los Santos existen dos poderes: el poder de la Gracia de Dios que nos ofrece su amor, y el poder de nuestra respuesta humana al ofrecimiento del amor. Cuando invocamos a los Santos cooperamos *con ellos*, que respondieron positivamente a la Gracia de Dios, y *con todos los demás* que responden así a Dios. Así la oración cristiana es “poderosa”, porque es la oración de los Santos y nuestra propia oración. Se puede decir que en la intercesión de los Santos, tanto ellos como nosotros somos “agraciados”.¹⁰²

Ahora bien, a menudo la forma de invocar a los Santos muestra ideas erróneas sobre la naturaleza humana y la Gracia de Dios. Un primer error consiste en imaginarse que Dios ofrece su Gracia a algunos y se la niega a otros. La Gracia de Dios es ofrecida a todos y en toda ocasión: se puede afirmar que forma parte de nuestra existencia humana.

Un segundo error, consiste en imaginarse que Dios da su gracia a todos sin ninguna diferencia, independientemente de la libertad personal, como si toda la gente fuese santificada sin que interviniera su respuesta humana libre. La respuesta humana, sin embargo, es necesaria para hacer eficaz a la Gracia de Cristo.

Un tercer error, consiste en reconocer a los Santos como modelos de respuesta a la Gracia, pero no como intercesores. Las dos funciones de los santos están interrelacionadas: son *modelos e intercesores* a la vez. Más aún, son compañeros de nuestra peregrinación, y por eso nos ayudan. Así lo expresa el Concilio Vaticano II:

102. *Ibidem*, art. cit., 393.

“Enseñen [los responsables], pues, a los fieles que el verdadero culto a los Santos no consiste tanto en la multiplicidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de nuestro amor activo, por el cual –para mayor bien nuestro y de la Iglesia– buscamos en los Santos «el ejemplo de su vida, la participación de su intimidad, y la ayuda de su intercesión».”¹⁰³

Entonces cuando invocamos a los Santos estamos cooperando conscientemente con Dios y ellos cooperan con nosotros, para que triunfe su Gracia en el mundo.

3.5. Los Santos, nuestros nuevos “parientes”

El gran error de quienes nos acusan de idólatras por nuestro culto a los Santos es imaginárselos como “intermediarios” de la Gracia. En realidad, los Santos son nuestros “prójimos”, nuestros vecinos que fueron transformados por la gracia de Dios, y cuando los invocamos nos incorporamos a su familia, como bien pensaban los cristianos de los primeros siglos. Nos hacemos “parientes” de los Santos. Ya sabemos que son nuestros amigos, compañeros, vecinos, coperegrinos, modelos, ejemplos e intercesores. Ahora, sabemos que son nuestra nueva parentela.

Es fácil comprender por qué los Santos son nuestros parientes. Han sido “paridos” a una nueva Vida por la Gracia de Cristo, como lo somos nosotros. Ellos por su fidelidad y cooperación a la Gracia divina, ya constituyen el cortejo del Cordero de Dios. Nosotros, aún caminamos –“fieles bajo las sombras”– hasta que lleguemos adonde ellos nos precedieron.¹⁰⁴

Así es justo hablar de la “familia” de Cristo,¹⁰⁵ es decir de quienes vivimos bajo el ofrecimiento del amor de Dios y de una capacidad de respuesta que hemos recibido, pero que es necesario ejercitar. Dios nos ofrece su amor, pero no nos fuerza. A quienes reciben el amor divino mediante su respuesta libre, Dios los constituye en *familia de Santos*.

103. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia: Lumen Gentium*, 51. La cita entre comillas pertenece a un Prefacio de la Plegaria Eucarística concedido a Francia.

104. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia: Lumen Gentium*, 8 in fine: “*sub umbris fideliter*”

105. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 27.IX.1995, n. 4: “A nuestros hermanos de África les complace poner énfasis en el tema de la *Iglesia como familia*, pues esta imagen explica muy bien, según su sensibilidad, el *misterio* de la vida eclesial. En efecto, la comunidad cristiana es una verdadera *familia*, dado que todos los bautizados están unidos por una relación de comunión que los hace, en Cristo, un solo Cuerpo (cf. Rom 12:5) y los impulsa a tener un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 4:32). A partir de esta experiencia de *familia de Dios*, los cristianos de África sabrán

3.6. La integración en el concierto del amor

Los Santos, por la Gracia de Cristo, se han incorporado a un “concilio” o “reunión” de la santidad, de la paz y la felicidad. Ese “concilio” es la asamblea de quienes han dejado que el amor de Dios los transformase plenamente. Por eso, reinan con Cristo, la Santísima Virgen María y el resto de quienes dieron la vida por Cristo. En total, presididos por Cristo glorificado, todos forman una “corona” de gloria y de amor. Es justo afirmar que esperamos “la presencia de Cristo el Señor y de la gloria de su poder, cuando venga en aquel Día para ser glorificado en sus Santos y admirado por quienes haya creído” (2Tes 1:10).

Así queda revelado el Misterio de la muerte para el cristiano. Lejos de entrar en un mundo alejado y solitario, quien muere en la Gracia del Señor es *integrado* en una sinfonía de amor. Y así como todas las sinfonías de aquí abajo son “inconclusas”, Cristo logra que cada vez más todos se integren en una sinfonía perfecta, en la que reina plenitud de “concierto”. Es el concierto del amor, en el que son integrados quienes reinan con Cristo en la gloria.

Sin embargo, falta algo para que ese concierto tenga sentido. Si nosotros, en la medida de nuestra fidelidad a la Gracia de Dios, no estamos *integrados* al concierto del amor, falta algo en el plan de Dios. La auténtica Comunión de los Santos hace que quienes viven del amor de Dios, en el Cielo y en la tierra, formemos un solo coro que cante las alabanzas de Dios: *Santo, Santo, Santo es el Señor*. Esta visión de integración en el concierto del amor, nos permite sentirnos tan cerca de quienes ya partieron y fueron fieles, y nos hace experimentar tan íntimamente el poder de la intercesión y la presencia de la amistad de los Santos. El Pueblo de Dios siente esto y por eso es un Pueblo culto y sabio, que tiene conciencia de pertenecer a un concierto más hermoso que todos los intentos meramente humanos. Por eso, el vidente del Apocalipsis, ve a los coros celestiales como una perfecta plenitud de quienes forman el “concilio de los Santos”, es decir, a los cristianos bienaventurados que festejan con Dios las Bodas del Cordero (Ap 19:1-8).¹⁰⁶

abrirse a todos los hombres, entablando un diálogo sincero también con las demás religiones y sobre todo trabajando en favor de los pobres y desvalidos, a fin de que la Iglesia en África se transforme de verdad *en la voz de quienes no tienen voz*” (*Ecclesia in Africa*, 68-70). Numerosos teólogos africanos habían comenzado a trabajar este tema de la *familia de Dios*, que el papa reconoce en el documento posterior al sínodo y en esta audiencia. El Sínodo de África fue en 1994.

106. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Graz, Styria, 1968, 282.

3.7. El triunfo de Cristo

Esa conciencia de que también nosotros pertenecemos al concierto del amor es un modo de manifestarse el triunfo de Cristo. Para esto, realizó Jesús su Misterio Pascual de la muerte y la resurrección, para que todos viviéramos en el amor, la paz y la unidad. Para eso nos dejó la Eucaristía y los demás Sacramentos. Para eso admite la intercesión de los Santos a favor nuestro. “El Salvador, ya nunca más hombre rebajado y crucificado, sino Señor esplendoroso y todopoderoso, se sienta en el trono de Juez de la tierra, vestido con el resplandor del Padre, rodeado por los ángeles de luz, mensajeros de los mandatos de Dios”.¹⁰⁷

Así también nosotros, cada vez que invocamos a los Santos, “nos acercamos confiadamente al Trono de la Gracia, a fin de alcanzar misericordia y encontrar la Gracia para ser auxiliados en el momento oportuno” (Heb 4:16).

Ahora comprendemos ese amor intenso de los cristianos desde el principio de la Iglesia por los santos y las santas mártires, que manifestaron su amor entregando su vida por Cristo. En ellos, ha triunfado la Gracia y reciben el poder y la misericordia, en una alegría inconmensurable que colma sus almas y los hace desbordar de amor por Cristo y por todos los demás hermanos, los bienaventurados y quienes seguimos peregrinando. Cuando nosotros encontramos la experiencia de la misericordia y del amor, Cristo vuelve a triunfar y nos sigue ofreciendo la Gracia de la fidelidad al amor divino.

4. Conclusión

Nuestro intento llega a su fin. Con una gran satisfacción porque ahora entendemos que nunca rezamos *a los Santos*. Hemos comprendido claramente que estamos *con Cristo, con María y con todos los Santos* y que *oramos con ellos* al Padre en el Espíritu Santo. De este modo, queda de manifiesto la unidad de todo el Cuerpo Místico de Cristo. Nunca rezamos solos a un Santo o una Santa. Porque la veneración a los Santos es comunitaria. Cuando invocamos a los Santos, en ese mismo instante, la Iglesia entera se une a nosotros, Cristo el primero y luego todos los de-

107. O. CASEL, *Vom Wahren Menschenbild*, 172.

más. Porque para nosotros la oración es algo que hacemos por momentos, en cambio para los Santos la oración es continua, incesante, perpetua. Al invocar a los Santos respondemos al llamado de Dios, que quiere que todos seamos un solo Cuerpo y un solo Espíritu. Más aún, cuando invocamos la intercesión de los Santos, dejamos este tiempo y este espacio para entrar en un “eón” especial, que nos incorpora –aunque sea brevemente– al gran Banquete del amor, donde ya no hay más lágrimas ni dolor (ver *Is 25:8*).

OSVALDO D. SANTAGADA
14-08-06 / 15-09-06

ABRAHAM SKORKA*

EL CONCEPTO DE “RUAH HAKODESH”¹ EN LAS FUENTES JUDÍAS Y SU RELACIÓN CON EL CRISTIANISMO

RESUMEN

El concepto del “Espíritu santo”, esencial en la fe cristiana, es analizado desde las fuentes bíblicas, intertestamentarias, neotestamentarias, midrashicas, talmúdicas, apócrifas y de Filón de Alejandría. El estudio comparado permite avizorar las concepciones teológicas de las diferentes corrientes judías y primeros cristianos, desde el siglo anterior a la era común y en los primeros siglos de ésta, la influencia helénica sobre ellos y los inicios de la bifurcación en la concepción espiritual entre ambos.

Palabras Clave: Ruah HaKodesh, Bat Kol, Shekhinah, Espíritu de santidad.

ABSTRACT

The concept of “Holy Spirit”, which is essential in Christian faith, is analyzed through the biblical, intertestamentary, testamentary, neotestamentary, midrashic, talmudic and apocryphal sources, as well as Philo’s writings. The comparative studies let grasp a little view about the theological conceptions of the different Jewish streams

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

1. En la transliteración se han seguido las siguientes reglas: h, corresponde a la jet, un apóstrofe que sigue a una vocal corresponde a la a’in, kh, a la jaf, k, a la kaf y a la kuf, tz, a la tzadi, z, a la zain, h, a la he, y, al yod shorshit, i, a la em kariah, sh, a la shin. Los demás fonemas, a su equivalente en castellano.

and the early Christians in the first century before the common era and the first centuries of it. The philosophical Hellenic influence on Judaism and early Christianity is taking into consideration in the analyses of this stage in which began the bifurcation between Judaism and Christianity.

Key Words: Ruah HaKodesh, Bat Kol, Shekhinah, Spirit of Holiness.

1. En la Biblia, Apócrifos, Filón y Rollos del Mar Muerto

La expresión "Ruah HaKodesh" que suele traducirse como "espíritu santo",² aparece en tres oportunidades en la Biblia hebrea, a saber: Isaías 63:10, 11; Salmo 51:13.

La versión castellana de dichos versículos, de acuerdo a la edición adaptada de la Biblia de Ferrara (1553),³ es respectivamente:

"Y ellos se rebelaron y entristecieron el *espíritu de su santidad*, y se volvió a ellos por enemigo, él peleó contra ellos".

"Y recordó los días de la antigüedad, de Mosé y de su pueblo: ¿Dónde está el que los hizo subir del mar con los pastores de sus ovejas? ¿Dónde está el que puso en él su *espíritu de santidad*?"

"No me echas delante de ti y el *espíritu de tu santidad* no me quites."

El Targum traduce respectivamente: "Y ellos se rebelaron y *transgredieron las palabras de los profetas*" y al final del versículo 11: "entonces puso en ellos las palabras de *los profetas de su santidad*", y el versículo de Salmos: "... y el *espíritu de profecía de tu santidad* no me quites". O sea, que siguiendo la tradición talmúdica, como veremos más adelante, el Targum interpreta "Ruah HaKodesh" como espíritu profético.

Amos Jajam,⁴ en una interpretación contemporánea de la Biblia, explica el versículo 63:10, diciendo: "... ellos se rebelaron en contra de Él y mortificaron su espíritu ("Ruah"), los –por así decirlo– sentimientos del Dios sagrado (HaKadosh). Y, en una nota al pie aclara que "Ruah Kodesho" debe interpretarse como: "el espíritu del Kadosh (Santo), y que se equivoca aquel que interpreta aquí: "y mortificaron el espíritu santo", en el sentido con que entendían algunos sabios del Talmud al "Ruah HaKodesh".

En el versículo 63:11, Jajam interpreta: "... ¿porqué no hay en esta generación un hombre como Moisés que puso en ellos, o sea en su rebaño, en Israel, el espíritu de Su Santidad, el espíritu de la profecía que emana del Dios que es Santo, aludiendo a la historia de los ancianos que profetizaron en los tiempos de Moisés?"⁵

En Salmo 51:13, Jajam explica: "el salmista le pide a Dios que no deje de prestarle Su atención, Su conciencia de él, o sea Su "Hashgahah". El "Ruah HaKodesh" que aparece en este versículo se refiere al pensamiento y voluntad divinas, en contraste al "Ruah", el espíritu del versículo anterior, que se refiere al pensamiento y voluntad del hombre". Jajam aclara en una nota al pie: "La exégesis clásica del versículo, de que David –que era un profeta– perdió el espíritu de profetizar a causa de su pecado, y una vez que le fue perdonado el mismo retornó el "Ruah" a él; es metafórica (Derash), y no refleja al mensaje que emerge de la lectura simple y directa del versículo (Peshat).

La Vulgata traduce respectivamente: "Ipsi autem at iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritu Sancti eius..."; "... Ubi est qui posuit in medio eius Spiritum Sancti sui"; "...Et Spiritum sanctum tuum ne auferas a me".

Basándose en la Vulgata Casidoro de Reina –en la versión revisada por Cipriano de Valera– traduce: "Mas ellos fueron rebeldes, e hicieron enojar su santo espíritu...", "... ¿dónde el que puso en medio de él su santo espíritu?", "...Y no quites de mí tu santo espíritu" –corresponde a Salmo 51:11 en esta versión, en vez del 51:13 de la versión judaica–.

Los LXX traducen en las tres oportunidades: "to pneuma to agion", que es la misma expresión que aparece en el apócrifo Sabiduría de Salomón (1:5), refiriéndose al espíritu de sabiduría.

Todas estas traducciones se hallan influenciadas por el sentido que se le dio a la expresión "Ruah HaKodesh" a partir del siglo I a.C.

La expresión "Ruah HaKodesh" en la Biblia se halla próxima a "Ruah Elo-him", que suele traducirse como el espíritu de Dios. Kadosh, santo, designa en el léxico bíblico tanto a Dios⁶ o a las peculiares cualidades de Dios,⁷ aunque la misma raíz verbal es también usada con otras connotaciones. Por lo cual, una forma de investigar el sentido de la expresión

2. Véase: el ítem "Ruah Hakodesh" en la *Encyclopaedia Judaica*.

3. Editorial Estrella, Buenos Aires, 1945/46.

4. Ed. Mosad Harav Kook, Tehilim (1990), Yesha'iahu (1992).

5. Números 11.

6. Habacuc 3:3, Salmos 22:4, etc.

7. Levítico 11:44,45; 19:2, 20:26, 21:8; Isaías 6:3, Salmos 99:9, etc.

sión "Ruah HaKodesh" en la Biblia hebraica, es mediante el análisis de la expresión "Ruah Elo-him". Al realizar una revisión del uso de dicha expresión en la Biblia hebraica, vemos que en muchos casos designa una cualidad que deviene de la psique del individuo; por ejemplo: la facultad de interpretar los sueños,⁸ la sapiencia para encarar la existencia⁹ o el talento de la expresión artesanal o artística.¹⁰

Aquellos que realizan actos de heroísmo por los que se transforman en líderes del pueblo, se hallan imbuidos del espíritu de Dios, tal es el caso de Otniel ben Kenaz,¹¹ Guideón,¹² Iftaj,¹³ Shimshon¹⁴ y Shaul,¹⁵ éste último adquiere la capacidad de profetizar porque el espíritu de Dios se posa sobre él,¹⁶ y por otro lado, el espíritu enviado por Dios puede llegar a perjudicar y confundir a la persona, como acaeció con Shaul al final de sus días,¹⁷ en este caso la Biblia lo define como un "espíritu malo" enviado por Dios.

En la profecía antigua, las palabras y acciones del profeta derivan del espíritu de Dios que obra en ellos.¹⁸ En la profecía clásica no es utilizado tan frecuentemente este concepto, pues ellos refieren sus dichos y acciones a un mandato divino: "Así ha dicho el Señor...".

De acuerdo a la interpretación del profesor U. Cassuto,¹⁹ el relato de los "Benei Ha-Elo-him de Génesis 6:1-4, viene a afirmar que en la concepción bíblica, a diferencia de la de los pueblos paganos, no existe la posibilidad de la existencia de semidioses inmortales en quienes el espíritu de Dios mora eternamente. La expresión: "Lo Iadon Ruhi" (6:3) debe entenderse, según Cassuto, como: "Mi espíritu no permanecerá", o sea que el espíritu de Dios en el hombre, que le permite permanecer vivo, jamás se mantendrá por la eternidad en ningún ser, pues el mismo es de pertenencia exclusiva de Dios.

8. Génesis 41:38.

9. Reyes I, 3:28.

10. Exodo 28:3, 31:3, 38:31, 36:1.

11. Jueces 3:10.

12. Jueces 6:34.

13. Jueces 11:29.

14. Jueces 14:6, 19.

15. Samuel I 11:6.

16. Samuel I 10:6.

17. Samuel I 16:14,15.

18. Reyes II, 2:9, 15.

19. *A commentary on the book of Genesis*, part I: From Adam to Noah (Hebrew), Jerusalem, Magnes Press, 1953, 205-206.

Existen en la literatura bíblica algunos casos en los que el "Ruah" aparece como hipóstasis de Dios, el ejemplo más significativo aparece en el relato de Mijaahu ben Imla (Reyes I, 22),²⁰ pero en general, se puede decir que en la Biblia hebraica, el contenido hipostático referente al Ruah HaKodesh en especial y al Ruah en general, no es significativo. Se entiende por hipóstasis a la percepción de una particular característica o emanación de Dios cual divinidad en sí misma, cual entidad independiente, o a la personificación de alguno de los atributos divinos.

La Biblia hebraica revela por un lado la presencia de un Dios trascendente, alejando de tal modo toda posibilidad de creencia mítica o mágica, y por otro lado se revelan las características inmanentes de Dios, que muestran Su preocupación por el destino de cada individuo. Entre estos dos extremos se debate la historia de la religión de Israel.²¹

Ephraim Elimelech Urbach²² escribe:²³

"Gran parte de la historia de las religiones, y entre ellas la historia de la religión de Israel, es la descripción de la búsqueda de una solución que permita tender un puente por sobre el abismo infranqueable.²⁴ Precisamente, el alejamiento total de toda característica o cualidad antropomórfica en la concepción de Dios, conlleva a llenar aquel abismo mediante un elemento intermedio. De tal modo procedió el judaísmo helenístico en todas sus versiones. Los helenistas judíos, al igual que los neo-pitagóricos y los discípulos postreros de Platón, postularon la existencia de poderes intermedios mediante los cuales obra Dios en el cosmos. Estas fuerzas no son Dios, sino una expresión y reflejo de Dios, pero no Dios mismo; tampoco son entes separados. Ya en la epístola de Aristeas (132,195) se halla la distinción entre el poder mandatario de Dios que se encuentra en todas partes, y Dios mismo omnipotente, que mora en las alturas. Tal intermediario ya aparece claramente en el apócrifo: Sabiduría de Salomón, que fue escrito de acuerdo a las estimaciones alrededor del 80 a.C., se lo define como la Sapiencia que se halla en todas partes y que representa a la fuerza vital que actúa constantemente. No caben dudas de que nos encontramos frente a una influencia de la "pneuma" la poseedora de la sapiencia (ἐννοου το πνεύμα) en la filosofía estoica, pero de acuerdo al autor judío de Sabiduría de Salomón, la "pneuma" no es inmanente en el mundo y asociada a su estructura física, sino que es el espíritu de vida que insufló el Creador en el primer hombre".

20. El otro cuadro hipostático en la Biblia, es la descripción de la "familia celestial" con el "Satan" en el primer capítulo del libro de Job. Ver al respecto: MEIR WEISS, *The story of Job's beginning*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1983.

21. Israel Efrat, *Hafilosofiah Haiehudit Ha-atika*, Jerusalem, 1959; Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich, 1960, 119

22. *The Sages*, Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 969, 31 (hebreo).

23. Traducción del autor.

24. Refiere a la diferencia abismal que se halla entre las características trascendentes e inmanentes de Dios.

Por lo que resulta totalmente claro que los primeros testimonios de un contenido claramente hipostático se encuentran en los Apócrifos y en Filón de Alejandría. Filón considera que el espíritu santo es una entidad espiritual separada, un "único espíritu corporal", cuya función es actuar como "intermediario de comunicaciones divinas al hombre".²⁵ Es el elemento inspirador de las palabras de los Profetas.²⁶ Aunque no le aplica el término Logos, se refiere al espíritu santo como al conocimiento, al cual sí identifica con el Logos. El Ruah HaKodesh de Filón corresponde a la Shekhina rabínica.

De acuerdo a Joseph Klausner,²⁷ la idea de que Jesús es el "Logos", fue aparentemente enseñada por el judío Apolos de Alejandría, que se hallaba influenciado por Filón que moraba en la misma ciudad, y que se encontró con Paulo en Efeso. Éste lo recuerda en la epístola a los Corintios²⁸ como un gran influyente sobre la comunidad cristiana y que una parte importante de ella lo seguía. La identificación de Jesús con el Logos determinó, de acuerdo a Klausner, el posterior desarrollo de la concepción de la trinidad.

En los rollos del Mar Muerto aparece el espíritu santo en un sentido similar al de Filón. Si bien hay elementos platónicos y gnósticos en la concepción del espíritu santo tal como aparece en los mismos, David Flusser²⁹ sostiene que el origen del concepto es judaico. Por otro lado, el mismo autor halla un paralelismo entre "los espíritus de la luz o del bien y el de la oscuridad o del mal", ambos creados por D's, que aparece en los escritos sectarios del Mar Muerto, con I Juan 4:6. Tanto los miembros de la secta, como Juan (Juan 14: 17,26) identifican al "espíritu del bien" con el "espíritu santo".³⁰

2. "Ruah Hakodesh" en la literatura talmúdica y midráshica

Una de las fuentes más importantes de la literatura talmúdico-midrásica en la que se menciona el concepto de "Ruah HaKodesh" se ha-

25. H. A. WOLFSON, *Philo*, Vol. II, Cambridge- Massachusetts, Harvard University Press, 1962, 22 y ss.

26. De Specialibus Legibus (4:49).

27. JOSEPH KLAUSNER, *Mileshu ad Paulus*, II, Jerusalem, 1954, 183.

28. Corintios I, 1:12.

29. D. FLUSSER *Scripta Hierosolymitana*, 1958, 252 ss.

30. *Ibidem*, 246.

lla en la Tosefta³¹ y en una versión más elaborada en el Midrash Raba³² y se la cita en el Talmud Babilónico,³³ donde leemos:

"Cuando los últimos profetas, Hagai, Zejaría y Malaji (Hagueo, Zacarías y Malaquías) murieron, el Ruah HaKodesh se retiró de Israel, sin embargo ellos eran informados por el Bat Kol. Cierta vez se reunieron los sabios en ... Ierijo, salió un Bat Kol y les dijo: Hay uno aquí entre ustedes que es merecedor del Ruah HaKodesh, pero su generación no lo merece, observaron todos a Hilel el Anciano,³⁴ al morir dijeron de él: he aquí un humilde, he aquí un piadoso, un alumno de E'zra."

Saúl Lieberman³⁵ analiza profundamente el sentido del Bat Kol, que suele traducirse como "voz celestial", demostrando que el mismo solía ser la voz de un niño o de alguna persona que, sin saberlo, daba una respuesta a una pregunta, cual si fuese un oráculo. O sea que, el sustituto del Ruah Hakodesh, que era el poder de inspiración de los profetas, se transformó en un poder mucho menor que permitía de alguna forma prever los acontecimientos. El Ruah HaKodesh aparece algunas veces como sinónimo de Bat Kol.³⁶

En otra cita talmúdica,³⁷ se afirma que hubo cinco cosas en el primer Templo y que no las hubo en el segundo, a saber: el arca con su cobertura y los querubines, el fuego, la Shekhina, el Ruah HaKodesh y los Urim VeTumim. Aquí comienzan a atisbarse elementos hipostáticos en la expresión Ruah HaKodesh. El arca con su cobertura y querubines, al igual que el fuego del altar y los Urim VeTumim eran elementos materiales de propiedades excepcionales, y se los enumera junto a la Shekhina y al Ruah HaKodesh, de donde se deduce que si bien éstos no poseen forma material no son sino elementos, al igual que los otros, mediante los que Dios se manifestaba al pueblo de Israel.

De acuerdo a un famoso pasaje de la Mishna resulta que el Ruah Hakodesh es una cualidad a la que puede acceder la persona que obrando con justicia, rectitud, piedad y misericordia, sabe elevarse en espiritualidad.

31. Sotah 13: 2-4.

32. Shir Hashirim Rabba Parasha 8, D'H: 3 Rabanan Patrei Kera.

33. Yoma 9,b.

34. Primer mitad del siglo I d.C.

35. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1962, Apéndice I.

36. Yoma 38,b; Sota 11,a, Bereshit Raba, Parasha 45, D'H: Vatomer Sarai.

37. Yoma 21,b.

Leemos en Sotah:³⁸

“Rabi Pinjas ben Yair dice: El cuidado en el cumplimiento de los preceptos conlleva a un estado de limpieza espiritual, éste a la pureza, ésta al ascetismo, éste a la santidad, ésta a la humildad, ésta al temor al pecado, éste a la piedad, ésta al Ruah Hakodesh y éste a la resurrección.”

Rabi Pinjas pertenece a la quinta generación de amoraitas, fue el yerno de Rabi Shimon bar Iojai de quien aprendió Torah. En la literatura talmúdica no aparece ninguna Halakha referida a sus enseñanzas y la mayoría de los relatos acerca de él, lo describen como un místico, por lo que resulta claro el tenor de la enseñanza.

En otra cita,³⁹ Hilel el Sabio dice: “Dejad al pueblo de Israel (se refiere a la realización del sacrificio de Pesah cuando acaece en Shabat) que el “Ruah HaKodesh” reposa sobre él, ya que si bien no son profetas son hijos de profetas.

Es dado hallar citas de “Ruah HaKodesh” con un claro sentido hipostático en la literatura talmúdica,⁴⁰ pero el mismo nunca adquirió la dimensión de un ente separado de Dios, ni formando parte de la identidad de Dios, como en el Cristianismo, sino meramente, cual elemento que ayuda a la expresión de la voluntad divina.

Resulta interesante observar el hecho que, en ciertos textos, la expresión “Ruah HaKodesh” es cambiada por “Shekhinah” en las distintas versiones de los mismos,⁴¹ lo que revela la estrecha relación entre ambos conceptos.

De Hechos de los Apóstoles 23:8, resultaría que los Saduceos, a diferencia de los fariseos, no creían en el “Ruah HaKodesh”

3. Conclusión

Se ha presentado en este escrito un resumen de posturas de diferentes eruditos respecto al tema del Ruah HaKodesh al igual que una relectura y análisis del mismo en las fuentes conocidas que a él refieren, de los tiempos inmediatamente anteriores y durante el surgimiento de la cristiandad. Mas allá de la gran bibliografía que trata el tema, el mismo amerita profundos análisis futuros ya que es esencial en la comprensión de todo aquello que une y separa, a nivel de concepción teológica, al judaísmo con el cristianismo.

ABRAHAM SKORKA
15-08-06 / 30-08-06

38. Sotah 9:15, en A'vodah Zarah 20,b y en el Talmud Jerosolimitano, Shabat 1:3, 3 halak-hah gimal, aparecen diferentes versiones de la cita.

39. Tosefta Pesajim 4:2.

40. Pesajim 117,a; Yoma 38,b; Meguilah 14,2; Sotah 11,a.

41. Pesajim 117,b y Shabat 30,b; Talmud Jerosolimitano Sukah 5:1 y 55,a; Tosefta Sotah 13; 3f, Sotah 48,b y Sanhedrin 11,a .

ESTOY CLAVADA CON JESUCRISTO EN LA CRUZ

Isabel de la Trinidad, una cristología “en carne de mujer”¹

“No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20)

RESUMEN

Con motivo del centenario de la muerte de la beata de Dijon, se han publicado distintos estudios sobre su vida y sus escritos espirituales. En este contexto, el presente artículo quiere ofrecer una mirada a su cristología en su *Dernière Retraite* de 1906. Aunque Isabel de la Trinidad está emparentada con distintas mujeres místicas, en su espiritualidad de mujer se reconoce un profundo influjo de la mística de San Pablo. Luego de una presentación detallada de algunos temas centrales de este texto, la autora concluye con una reflexión acerca de la mística femenina y la cristología isabelina.

Palabras clave: Isabel de la Trinidad, cristología, mística femenina, espiritualidad.

ABSTRACT

Although Elizabeth of the Trinity is related to several mystic women, her feminine spirituality shows the deep influence of St. Paul's mystics. Following the centenary of her death in Dijon, several studies on her life and spiritual writings have been published. This paper aims to share a view on her Christology from *Dernière Retraite*, dated 1906. After a detailed presentation of some core issues from this text, the authoress concludes reflecting about feminine mystics and Elizabeth's Christology.

Key Words: Elizabeth of the Trinity, Christology, feminine mystics, spirituality.

1. El presente estudio ha sido publicado en francés en la colección *Recherches Carmélitaines*, en J. CLAPIER, O.C.D. (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L'Aventure Mystique. Sources, expérience théologique, rayonnement*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2006, 351-380.

Isabel Catez no es teóloga, pero su biografía y su testimonio de fe pueden considerarse como una “teología existencial”.² La suya es una de estas vidas que nos hablan de totalidad y que narran la unidad de la belleza, la bondad y la verdad. En este ensayo, se bosqueja, primero, una presentación de sus vínculos hacia otras mujeres místicas para destacar su perfil femenino y su riqueza carismática que bebe de distintas tradiciones.³ Luego, en un segundo momento, se enfoca su experiencia del misterio de Cristo como mujer, con especial atención al testimonio contenido en el *Dernière Retraite* de 1906: “El quiere asociar a su esposa a su obra de redención” (DR 13). Finalmente, se concluye con algunas reflexiones acerca de la mística femenina y la cristología vivida por Isabel de la Trinidad desde su experiencia de esposa.

1. En comunión con santas mujeres

Entre las fuentes⁴ de las que se ha nutrido la experiencia espiritual de Isabel de la Trinidad, se cuentan, junto a otras influencias bíblicas y espirituales, cuatro maestras del espíritu: Teresa de Lisieux, Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Angela de Foligno. De distinta manera y en diferente proporción, cada una de estas mujeres ha marcado la teología viviente de la carmelita de Dijon, enriqueciendo y configurando su mística cristiana. Si Edith Stein ha reunido aportes de la espiritualidad dominicana, benedictina y carmelitana,⁵ en una nueva síntesis original, Isabel Ca-

tez revela la creatividad integradora de su espiritualidad armonizando los variados acordes de la tradición carmelitana, dominicana y franciscana. En definitiva, esta libertad interior para percibir y vivir la comunión entre los carismas confirma la catolicidad del cristianismo; asimismo, la solidaridad entre las mujeres místicas representa un desafío importante para profundizar y revisar los vínculos de caridad en nuestras comunidades eclesiales.

1.1. El modelo y la intercesión de Teresa de Lisieux

“Ánimo, pues, señora y querida hermana, la confío particularmente a una carmelita muerta a los veintidós años en olor de santidad, que se llamaba Teresa del Niño Jesús. Ella decía antes de morir que pasaría su cielo haciendo el bien sobre la tierra. Su carisma es el de dilatar las almas, lanzarlas sobre las olas del amor, de la confianza y del abandono. Ella decía que había encontrado su felicidad cuando comenzó a olvidarse de sí. ¿Quiere usted invocarla cada día conmigo para que ella obtenga la ciencia que hace a los santos y que da al alma tanta paz y felicidad?” (LT 249)

Isabel conoce a Teresa de Lisieux⁶ antes de entrar al Carmelo y recibe de ella un impulso importante en su deseo de santidad y su idea sobre la misma; la cercanía entre la primera edición de *Historia de un alma* en 1898 y el despertar vocacional de Isabel Catez favorecen sin duda este parentesco espiritual: “La biografía de Teresa Martin, que ingresó más joven que ella en el monasterio para dejarse allí consumir por el fuego de Dios, constituye para Isabel un aliento y un desafío.”⁷ De hecho, ella hace referencia por primera vez a su ideal de una vida santa en su *Journal* en enero de 1900: “Ayudadme a hacer bien estos Ejercicios, pues quiero por

2. El punto de partida teológico para estas reflexiones es la “teología de los santos” desarrollada por H.U. von Balthasar y ampliada por otros autores. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 19904 (1970); A. SICARI, *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Roma, Edizione O.C.D., 1986. C. DE MEESTER afirma: “nous voyons qu' Elisabeth de la Trinité se situe à un autre niveau: celui de la sainteté, de l' expérience de la vie en Dieu, de vécu. Elle n' est pas un professeur de théologie, même pas de théologie mystique, elle est un témoin de la grâce-en-action!”, “Introduction Générale”, en: ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Oeuvres complètes*, Paris, du Cerf, 1991, 19-85, 84.

3. Conrad De Meester me ha sugerido que sería interesante estudiar a Isabel en sus relaciones con otras mujeres e, incluso, con los varones, pero no pudiendo realizar ese abordaje en el presente trabajo, he optado por concentrarme en la mística cristológica de la carmelita de Dijon.

4. Sobre ellas puede verse: DE MEESTER, “Introduction Générale”, 80ss. Sin olvidar ni relativizar la importancia de los grandes maestros que la acompañaron: Pablo y Juan desde las fuentes bíblicas, Juan de la Cruz y Ruysbroec desde la tradición mística, se prioriza la influencia de las místicas mujeres en la espiritualidad de la carmelita de Dijon. También cabe señalar el influjo del P. Vallée, aunque ésta no debe ser sobredimensionada como indica De Meester.

5. “¿Es esto realmente lo definitivo en la pregunta por Edith Stein? Uno puede inclinarse con razón a encontrar esto definitivo en su particular religiosidad cristiana: en el modo como se une

en ella un componente carmelitano básico, y otro dominicano y benedictino auténticos.” E. PRZYWARA, *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, 1955, 71. Cf. V. R. AZCUY, “«Sancta discretio» o «virgo Benedicta». La influencia de la espiritualidad benedictina en Edith Stein”, *Cuadernos Monásticos* 139 (2001) 451-463.

6. Los vínculos entre estas dos carmelitas han sido profundizados especialmente por BALTHASAR, desde el punto de vista teológico, en *Schwester im Geist*, y por C. DE MEESTER, con especial relación al carisma teresiano en “Teresa de Lisieux e Isabel de Dijon”, en: AAVV, *Alabanza de Gloria. Sor Isabel de la Trinidad*, Burgos, Monte Carmelo, 1984, 175-212.

7. DE MEESTER, “Teresa de Lisieux e Isabel de Dijon”, 176. Además, se debe agregar que ya antes de la entrada de Isabel al Carmelo, la vida de Teresa de Lisieux era conocida y acogida con entusiasmo en la comunidad de Dijon; la hermana Germana de Jesús, quien posee una fuerte devoción por Teresa, será maestra de novicias de Isabel y colabora en la transmisión de su espiritualidad.

vuestro amor llegar a ser santa” (J 138). Conrad De Meester comenta sobre esta expresión que las alusiones frecuentes al *Acto de Ofrenda al Amor misericordioso* de Teresa de Lisieux y a la *Historia de un alma* prueban que Teresa ha ayudado ciertamente a Isabel a soñar con estas cimas. Esta santa escribe en su *Acto de Ofrenda*: “en una palabra, deseo ser santa” (Pri 6,3). En un billete fechado aproximadamente el 16 de noviembre de 1899, Isabel reproduce algunas ideas muy típicas de esta oración teresiana: “...víctima de holocausto. ¡Oh, hazme mártir de tu amor, que este martirio me haga morir! (...) Oh, Señor, quiero ser santa para ti, sé mi santidad, pues conozco mi debilidad.” (NI 4,2-3.8)

De forma emblemática, Isabel expresa este ideal de santidad al entrar al Carmelo de una manera muy teresiana: “Cuando le preguntan a su entrada al Carmelo: «¿Cuál es según usted el ideal de la santidad?», ella responde: «Vivir de amor». Y, «el medio más rápido para ir al cielo», [contesta] «Hacerse pequeñita, entregarse para siempre» (NI 12).”⁸ Como es sabido, *Vivir de amor* (PN 17)⁹ es una de las pocas poesías que Teresa compone espontáneamente y que, por lo mismo, expresa de manera más directa su experiencia espiritual. En la misma ocasión, se añade otra pregunta: “P. ¿Cuál es su santa preferida y por qué? – R. Nuestra Santa Madre Teresa, porque murió de amor.” (NI 12), sobre lo cual De Meester comenta: “Teresa de Lisieux no podía aún tomar parte como concursante en la elección, porque entonces no era todavía una «santa... canonizada» (...) Pero las imágenes de las dos Teresas, con el mismo nombre y con el mismo hábito, se funden, por decirlo así.”¹⁰ En 1904, al componer su *Oh mi Dios, Trinidad que yo adoro* (NI 15), Isabel manifiesta claramente su singularidad espiritual y muestra, a la vez, que su vinculación con Thérèse no se ha interrumpido. En este sentido, se destacan sobre todo las expresiones: “Oh mi Dios, Trinidad”, “quisiera amarte... ¡hasta morir! Pero siento mi impotencia y te pido que me «revestirme de vos mismo»”, “Oh Verbo eterno” (NI 15,1.16-17.19).

Una última consideración, referida a la misión póstuma de ambas mujeres consagradas, revela la familiaridad que reúne a Isabel y Thérèse.

se.¹¹ De la santa de Lisieux recibimos su testimonio en las *Últimas Conversaciones*, a menos de tres meses de su partida: “Siento que voy a entrar en el descanso... Pero siento, sobre todo, que mi misión va a comenzar, la misión de hacer amar al buen Dios como yo lo amo, de dar a las almas mi caminito. (...) Sí, quiero pasar mi cielo haciendo el bien sobre la tierra” (DE 17.7). Once días antes de su muerte, Isabel escribe:

“Me parece que en el cielo mi misión será la de atraer a las almas, ayudándolas a salir de sí mismas, para unirse a Dios por un movimiento todo simple y amoroso, y conservarlas en ese gran silencio interior que permite a Dios imprimirse en ellas, transformarlas en Sí mismo” (L 335).

De todos modos, cabe destacar lo que afirma Marie de la Trinité, Sous-Prieure du temps d'Elisabeth: “Con respecto a su misión celeste, la sierva de Dios precisa muchas veces –yo la he escuchado– que su misión no será de la misma manera que la de sor Teresa del Niño Jesús, sino que será velada, escondida, toda interior.” (PO 185)¹² En efecto, el carisma de Isabel se distingue más por el silencio, la soledad y la contemplación, pero por cierto no es por ello menos apostólico que el de su “hermana en el Espíritu” como destaca Conrad de Meester.¹³

1.2. La carmelita sola con el Solo según Teresa de Ávila

Como llamada al Carmelo, Isabel está emparentada entrañablemente a la reformadora de la Orden a través de su ideal de vida.¹⁴ Junto a la pregunta sobre su santa preferida, al entrar en el monasterio de Dijon, se la interroga así: “P. ¿Qué disposiciones quisiera tener ante la muerte? – R. Quisiera morir amando, y caer así en los brazos de Aquel a quien amo.” (NI 12). Nuevamente, como en las preguntas sobre el ideal de santidad, Teresa de Lisieux y Teresa de Ávila se asocian para inspirar a la nueva vocación carmelita: al tema de la muerte de amor de las dos Teresas se une

8. DE MEESTER, “Introduction Générale”, 26-27.

9. Cf. V. R. AZCUY, “Las aguas torrenciales no han podido apagar el amor...”. Texto y Comentario del poema *Vivir de amor* de Teresa de Lisieux, *Cuadernos Monásticos* 123 (1997) 443-460.

10. DE MEESTER, “Teresa de Lisieux e Isabel de Dijon”, 182.

11. De Meester considera que es muy probable que el empleo de la palabra “misión” en su perspectiva póstuma debe su origen en Isabel a una confrontación explícita con la misión póstuma de Teresa de Lisieux. Cf. DE MEESTER, “Introduction Générale”, 30.

12. Cita tomada de “Introduction Générale”, 31.

13. Cf. “Teresa de Lisieux e Isabel de Dijon”, 204ss.

14. Cf. A. BALDEÓN-SANTIAGO, “El ideal del Carmelo vivido y expresado por Isabel de la Trinidad”, *Monte Carmelo* 98 (1990) 29-39.

aquel otro de los “brazos” del Amado, propio de la santa de Lisieux (cf. MsC 34v). Por otra parte, Isabel interioriza su vocación bajo la guía espiritual del P. Vallée como puede verse particularmente en esta *definición personal, de inspiración muy teresiana y profundamente vivida* que ella ofrece en su primer año de vida en el Carmelo:

“Una carmelita, querida mía, es un alma que ha *mirado al Crucificado*, le ha contemplado ofreciéndose como víctima a su Padre por las almas y, recogiendo bajo esta gran visión de la caridad de Cristo, ha comprendido la pasión de amor de su alma, y ha querido entregarse como Él... Y en la montaña del Carmelo, en el silencio, en la soledad, en una oración que nunca acaba, porque se continúa a través de todo, la carmelita vive ya como en el cielo: «de *Dios solo*».” (L 133)¹⁵

La dimensión silenciosa de la vocación carmelitana y el gusto por la soledad, notas distintivas en la espiritualidad de Isabel, se expresan además en su particular aprecio por la regla y por la vida de celda –que también la asociará a Catalina de Siena–: “Me parece que en el Carmelo es tan sencillo vivir de amor. Desde la mañana hasta la tarde la Regla manifiesta instante tras instante la voluntad del Señor. Si usted supiera cómo amo la Regla, esta Regla que es la forma en que Él me quiere santa” (L 169); “Para mí, la celda es algo sagrado, es su santuario íntimo, nada más que para Él y su pequeña esposa” (L 168).

Por otra parte, una vieja máxima carmelitana proveniente de Teresa de Ávila ilustra más en concreto la huella de esta mujer en la espiritualidad de Isabel: “Permanecer solas con Él solo, tal debe ser el fin continuo de sus deseos”. La expresión ya aparece en una carta dirigida a Guita de febrero de 1902: “Ah! Este Carmelo, este solo a solo con Aquel que se ama, tú sabes qué bueno es! Sí, es un cielo anticipado” (L 109). También se repite en otra carta de 1903 escrita a sus tía Rolland: “Amo tanto mi querida clausura que a veces me pregunto si no amo demasiado esta pequeña celda, donde se está tan bien, sola con Él solo. (...) Dentro de mí hay una soledad donde Él mora, y ésta ¡nadie me la puede arrebatar!...” (L 162). Un testimonio más extenso sobre Teresa de Ávila, relacionado con la misma enseñanza, se encuentra en otra carta a sor María del Sacramento de 1906:

“Yo estoy cada vez más separada, más sola con el Solo, y le aseguro que en mi pequeño cielo, entre el Esposo y la esposa, se trata frecuentemente de usted. (...) Pido al Maestro que le haga una esposa según su Corazón, una de esas almas como las quería nuestra santa Madre Teresa, que puedan servir a Dios y a su Iglesia, apasionada por su gloria y por sus intereses.” (L 297)¹⁶

En definitiva, la importancia que tiene la soledad para Isabel está asociada de forma particular a la memoria y la herencia espiritual de Thérèse d’Avila, aunque en ella se revestirá de rasgos propios. En este sentido, cabe destacar su *O mi Dios, Trinidad que yo adoro*, que culmina con una invocación a “sus Tres” como *Soledad infinita* (NI 15,33). De Meester asocia a este tema un detalle significativo y sugerente del entorno cotidiano de Isabel: “Delante de la puerta de su celda, a tres metros de distancia, Isabel podía leer la divisa de San Bruno, escrita sobre la pared: *Oh santa soledad, oh sola felicidad!*”¹⁷ Con todo, es importante reconocer el sentido apostólico de esta soledad, como lo ha propuesto Teresa de Ávila sobre todo en los tres primeros capítulos del *Camino de perfección* y lo ha tenido como ideal la misma Isabel: “Ella amó mucho y murió de amor. Pídale su apasionado amor a Dios, a las almas, pues la carmelita debe ser apostólica: todas sus oraciones, todos sus sacrificios se dirigen a esto!” (L 136).

1.3. Ecos espirituales de Catalina de Siena

Aunque de menor influencia, no es posible olvidar el parentesco que existe entre Isabel y Catalina de Siena, en gran medida favorecido por la influencia del P. Vallée. Entre los aspectos vinculantes, se pueden mencionar la definición de oración que Isabel propone al entrar al Carmelo: “P. *Dé una definición de oración* – R. La unión de aquella que no es con el que es.” (NI 12n5);¹⁸ la fórmula “abrir el ojo de la inteligencia (el alma) bajo la luz de la fe” (GV 7), de la cual la carmelita comenta:

“Ya que Él está siempre vivo, ¿por qué no iríamos a pedirle la luz definitiva, esa luz de la fe que hace los santos, que ha iluminado tanto el alma de Santa Catalina de Siena, cuyo Oficio rezaremos el sábado y a la que rogaré particularmente por us-

15. Sobre la influencia del P. Vallée en algunos aspectos de la visión isabelina, cf. L 133n4.

16. Cf. DR 23: “sur cette route magnifique de la présence de Dieu où l’âme chemine «seule avec le Seul»”.

17. NI 15,33, nota.

18. El Señor dice en una aparición a Catalina: “Tu es celle qui n’est pas, je suis Celui qui suis.” Cf. L 50, 73 y 131.

ted, que forma parte de su gran familia religiosa? En sus *Diálogos* repite frecuentemente las palabras: «Abre el ojo de tu alma a la luz de la fe». Le pediremos, si usted quiere, que atraiga nuestras almas hacia ese Dios a quien ella tanto amó, para que seamos de tal manera cautivados por Él que no podamos ya salir de su irradiación.” (L 199)¹⁹

Otra temática común entre ambas mujeres cristianas es la *celda* o celda interior, por cierto una realidad que emparenta el carisma teresiano y el dominicano.²⁰ Ya en la fiesta de Santa Teresa de 1897 Isabel se expresa sobre el Carmelo y su deseo de la celda (P 38, 40); en 1900, escribe: “¡Oh, Dios mío! Os recomiendo todas las almas que siguen estos Ejercicios. (...) Que durante estos días benditos viva en una unión más completa con Vos, que yo sólo viva *dentro*, en esa celda que Vos edificás en mi corazón, en ese pequeño rincón de mí misma donde os veo, donde os siento tan bien.” (J 140). La espera para entrar en el Carmelo y su abandono a la voluntad de Dios le han permitido interiorizar la celda en su corazón. Pero, al mismo tiempo, es muy posible descubrir la influencia de Catalina de Siena en la construcción de esta imagen de la “celda interior”, que Isabel ha podido escuchar en los sermones.²¹ Una recomendación de Isabel a su hermana Guita indica hasta qué punto ella se siente impulsada por el testimonio de esta mística:

“Nuestra Madre me da estas vacaciones del torno. No tendré que hablar ni pensar, y voy a sepultarme en el fondo de mi alma, es decir, en Dios. ¿Quieres seguirme en ese movimiento tan sencillo? (...) Se dice de Santa Catalina de Siena que vivía siempre en su celda, aunque vivía en medio del mundo. Es que vivía en esta habitación interior donde mi Guita sabe vivir también!” (L 239)

Por último, en *Oh mi Dios, Trinidad que yo adoro, junto al Acto de Ofrenda* de Teresa de Lisieux, Isabel tiene como fuente de inspiración la

19. La citación del P. Vallée no prueba que Isabel haya leído el *Diálogo*.

20. La importancia espiritual de la enseñanza de la celda en Santa Catalina se puede ilustrar mediante su influencia sobre Santa Rosa de Lima en el contexto latinoamericano: “Los que seguían con ojos atentos su extraordinaria vocación religiosa no dejaban de aconsejarle la reclusión monástica, ensalzándole las virtudes de tal orden o de tal otra. Pero Rosa, cuyos pasos, desde la niñez, parecían conducidos misteriosamente desde arriba, no daba señales de resolverse por ninguna, como no fuera la Tercera Orden de Santo Domingo, cuyo hábito también había llevado Santa Catalina, su maestra y espejo en que se miró hasta el fin.” “De como Rosa construye su celda”, en: L. MARECHAL, *Vida de santa Rosa de Lima*, Buenos Aires, Castañeda, 1977, 23-32, 23s.

21. En efecto, Santa Catalina recomendó a Raymond de Capoue: “Faites-vous une cellule dans votre âme et n'en sortez jamais” (R. de Capoue, *Vie de Sainte Catherine de Sienna*, Paris, Sagnier et Bray, 1853, 25). Asimismo, Isabel escribe a Guita: “Penses-tu à la petite cellule?” Cf. L 89.

oración de Catalina de Siena, *Oh Trinidad eterna* que ella ha copiado y guardado en sus libros (cf. L 115). Marie-Michel Philippon revela que la beata ha manifestado considerar la elevación de Santa Catalina como “la más bella de todas las oraciones que yo he conocido y mi oración preferida” y, no obstante, ha expresado “siento que ella no responde enteramente a todos los movimientos de mi alma. Si un día estuviera inspirada, yo compondré otra más personal”.²² La consonancia entre Catalina e Isabel se nutre, naturalmente, del misterio de “los Tres” y se muestra al finalizar la oración de la carmelita: “Encerraos en mí para que yo me encierre en Vos, mientras espero ir a contemplar *en vuestra luz el abismo de vuestras grandezas*” (NI 15).²³

1.4. ¿Dónde habita sino en el dolor? de Angela de Foligno

Por último, la experiencia de otra mística ayuda a Isabel de la Trinidad en su itinerario de fe y de entrega en la hora del sufrimiento.²⁴ Particularmente expresivas son las poesías del 14 de septiembre de 1906 en que la carmelita describe su experiencia sobre su *Amor meus crucifixus*.²⁵ En el contexto de la Fiesta de la exaltación de la Cruz y para acompañar a la Madre Germana que se prepara para celebrar el duodécimo aniversario de su profesión religiosa, ella dice de sí misma: “En el Hombre de dolores ella se ha encerrado: he aquí su retiro, y su clausura amada.” (P 112). En otro poema del mismo día, introduce el pensamiento de Angela de Foligno:²⁶ “Una santa escribió hablando de su Maestro: «¿Dónde habitaba Él

22. M.-M. PHILIPPON, “Élisabeth de la Trinité”, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1960, t IV, c. 590-594, 591. Además, agrega sobre la oración de Isabel: “Compuesta de un solo trazo, sin la menor enmienda, en un día en que el Carmelo entero renovaba sus votos, esta oración, ya célebre, es la síntesis de su vida interior.” M.-M. PHILIPPON, *La doctrina espiritual de Sor Isabel de la Trinidad*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948, 240.

23. La cursiva indica el pensamiento cateriniano asumido por Isabel.

24. En los últimos meses de su vida, Isabel leerá y oírá leer pasajes de Angela de Foligno, quien la impactará en su búsqueda de configuración con el Cristo sufriente; si bien, esta influencia es menor en relación con las demás, enriquece y conforta espiritualmente su itinerario en la etapa final.

25. Con esta breve antífona comienzan las P 113 y 114.

26. Sus escritos, a pesar de su género, ofrecen un cuerpo de experiencias y de doctrina ascético-mística tan integral y profundo que obligan a contar a la beata entre los mayores místicos de todos los tiempos. Sin dependencias literarias, aunque ambientada en la espiritualidad franciscana, la fuente inmediata de su doctrina espiritual es su propia experiencia mística. El camino de transformación en Cristo halla su expresión concreta en el abrazo amoroso de la “compañía de Cristo”, es decir, en la vida de pobreza, de dolor, de humildad, cuyo motivo fundamental y asimilador es el amor. Si identidad mística con Cristo ha sido expresada según las palabras que le dirigió

más que en el dolor?»” (P 113),²⁷ que explicará mejor al referirse a *La habitación de toda alma que ama*:

“¿Dónde, pues, habitada si no era en el dolor?»
¿En el dolor inmenso, en el dolor supremo?
Ésa es la habitación de toda alma que ama
y conforma su vida con la de su Salvador.” (P 114)

En la misma fecha escribe a Guita: “He leído una cosa muy hermosa. Escucha: «¿Dónde habitaba Jesucristo sino en el dolor?» ¡Oh, hijita, me parece que he encontrado mi habitación: es el dolor inmenso del Maestro; en una palabra, es el Mismo, el Hombre de dolores. Le pido este amor a la cruz que hace los santos” (L 311).²⁸ Una nueva alusión a la misma expresión, en una carta de principios de octubre de 1906, revela de qué manera Isabel vincula este *habitar en el dolor* con el don de su propia vocación:

“Una santa escribía, hablando del Maestro: «¿Dónde, pues, habitaba Él sino en el dolor?». En efecto, ésta fue su residencia en los treinta y tres años que pasó en la tierra, y sólo a los privilegiados se la hace compartir. Si supiese la felicidad inefable que goza mi alma pensando que el Padre me ha predestinado para ser conforme a la imagen de su Hijo crucificado... (Rm 8,29). Es San Pablo quien nos comunica esta elección divina, que parece ser mi porción...” (L 324).

Sin duda, no es sólo la experiencia del dolor lo que despierta en Isabel una profunda empatía con Ángela, sino la vocación cristiana que ambas comparten de estar llamadas a conformarse con Cristo crucificado: “«Yo me glorío de la cruz de Cristo. Con Jesucristo estoy clavada sobre la cruz...»” (DR 13), dice Isabel siguiendo a Pablo de Tarso; para Ángela, la teología de la cruz está en el centro del camino de perfección: “«Si buscas... ser perfecto en el camino de Dios, no tardes en correr hacia la cruz de Cristo» (Aut., p. 371, n. 237).”²⁹

él mismo: “«Tú eres yo, y yo soy tú» (Aut., p. 179, n. 107)”, A. BLASUCCI, “Ángela de Foligno (beata)”, en: E. ANCILLI (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, t 1, 114-119, 117.

27. Esta exclamación tocará profundamente a Isabel sufriente, como lo muestra en P 114 y 311, 312, 314 y 315.

28. Como señala De Meester, la presencia del mismo tema en una carta de Madre Germana en la misma fecha, hace difícil establecer quién de las dos tiene la prioridad de la découverte. Cf. L 311n3.

29. Citado por BLASUCCI, “Ángela de Foligno (beata)”, 117.

En síntesis, entre sus fuentes espirituales, Isabel de la Trinidad se ha alimentado de la experiencia mística cualificada de mujeres como Teresa de Lisieux y Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Angela de Foligno.³⁰ Tres de ellas, ya han sido reconocidas como “doctoras de la Iglesia” por su magisterio eminente, la cuarta forma parte de una constelación de maestras cristianas que todavía no gozan de una suficiente visibilidad y valoración por parte de la Iglesia universal, pero que no por ello son menos significativas. La comunión solidaria de éstas y otras mujeres místicas constituye un enriquecimiento para todos los fieles bautizados y para quienes buscan caminos de acceso al misterio del Dios cristiano.

2. Una cristología “en carne de mujer”

Como lo indica su nombre, Isabel es portadora de una mística trinitaria: “¡Qué bien se está en la Trinidad, (...) En los Tres pongo mi tienda” (P 74), dice en el día de su propia toma de hábito.³¹ No obstante, como afirma De Meester, *dans su aproximación muy entusiasta y amante a la Trinidad Isabel permanece siempre cristocéntrica*: “Desde su infancia, ella estuvo profundamente tocada por el don total de sí que Jesús nos manifiesta sobre la cruz y en la Eucaristía. Su oración como carmelita será sobre todo escuchar al «Maestro». Y en la noche de su vida dirá estas palabras conmovedoras de la mística, sosteniendo el crucifijo de su profesión sobre su corazón: «Nosotros somos tan amados» (S 246). La transformación en Dios se hará por la conformidad con el Crucificado resucitado.”³² En efecto, esta exigencia cristocéntrica de Isabel que la lleva a un estudio profundo del Verbo encarnado, brota de su íntima convicción de que la transformación en Jesús crucificado constituye el único medio para subir inmediatamente a Dios. Asimismo, su deseo de ser transformada en Cristo la asocia especialmente a la María, *Ianua coeli*, como modelo y la lleva a penetrar con singular intuición su misterio,³³ si bien también es-

30. También hay un eco de Santa Gertrudis de Helfta: no se trata de una lectura personal, sino de algunos textos que han sido leídos a Isabel durante su enfermedad y con los que ella ha simpatizado espontáneamente.

31. Se trata de la primera aparición en los escritos de Isabel de la expresión “Tres”, que el P. Vallée (entre otros) acostumbraba emplear.

32. DE MEESTER, “Introduction Générale”, 24.

33. Cf. G. DELLA CROCE, “Isabel de la Trinité”, en: ANCILLI (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, t 2, 353-354, 354.

tá presente en la vida de Isabel la Madre de Dolores.³⁴ En toda su obra escrita, la carmelita de Dijon pone de manifiesto su cristología viviente; para este estudio, se da prioridad a su *Último Retiro*, sobre todo en las apropiaciones femeninas que Isabel hace de la enseñanza paulina (cf. DR 13, 32, 38), dado que se intenta profundizar su mística de mujer.

2.1. El cristocentrismo trinitario en “Oh mi Dios, Trinidad...”

Con frecuencia se asocia especialmente a Isabel de la Trinidad con su oración del 21 de noviembre de 1904, *O mi Dios, Trinidad que yo adoro* (NI 15).³⁵ En esta ocasión, interesa una breve consideración de esta obra maestra de la espiritualidad desde el punto de vista cristológico, por lo cual la presentación se concentra en la segunda, dedicada a *Cristo amado, crucificado por amor*, y en la tercera, referida al *Fuego consumidor, Espíritu de amor*, cuya acción posibilita la encarnación. En este contexto, con la pneumatología confluye una teología de la vida consagrada que considera la vida de fe y de virginidad como espacio posible para una prolongación del misterio de la venida de Dios en la carne. Para la beata, “la vida de la Virgen María, de la anunciación al nacimiento, constituye el ejemplo perfecto de la vida interior”.³⁶ La estrofa cristológica sirve para introducir la experiencia de Isabel:

“¡Oh, mi Cristo amado, crucificado por amor, quisiera ser una esposa para vuestro Corazón; quisiera cubriros de gloria amaros... hasta morir de amor! Pero siento mi impotencia y os pido os dignéis «revestirme de vos mismo», identificad mi alma con todos los movimientos de la vuestra, sumergidme, invadidme, sustituidme, para que mi vida no sea más que una irradiación de vuestra vida. Venid a mí como Adorador, como Reparador y como Salvador. (...)” (NI 15,2).

Su óptica contemplativa de Cristo es el *amor crucificado* y en esta misma clave comprende su vocación de “esposa”, “la expresión de todo un misterio de semejanza y de unión” (NI 13). El influjo de Teresa de Lisieux se evidencia en el lenguaje referido a la “impotencia” y en el pedi-

34. En la clausura del monasterio, había una estatua de la Virgen Dolorosa ante la cual Isabel solía rezar por la noche (cf. L 94). Durante su enfermedad, ella asocia la figura de María con el varón de dolores (cf. DR 41).

35. Cf. DELLA CROCE, “Isabel de la Trinité”, 353; PHILIPON, “Élisabeth de la Trinité”, 590; H. EGAN, “Elisabetta Della Trinità”, en: *I mistici e la mistica. Antologia Della mistica cristiana*, Città del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1995, 594-603, 602s.

do “revestidme de vos mismo”, como se presenta en el *Acto de Ofrenda* (Pri 6). Los deseos de *sumergirse, ser invadida y ser sustituida* expresan más radicalmente la búsqueda de identificación mística con Cristo,³⁷ nuevamente reforzada por la petición de que él venga a ella como Adorador, Reparador y Salvador, para que ella pueda ser su irradiación. Luego, el movimiento de “escuchar”, “aprender”, “fijar” y “permanecer” desemboca en dos invocaciones que abren la oración a la acción del Espíritu:

“¡Oh Astro amado!, fascinadme para que no pueda ya salir de vuestra irradiación. ¡Oh Fuego consumidor, Espíritu de Amor, «descended a mí», para que se haga en mi alma como una encarnación del Verbo. Que yo sea para Él una humanidad complementaria en la que se renueve todo su Misterio. (...)” (NI 15,3)

El uso del tiempo imperativo en la oración, “venid”, “fascinadme”, “descended a mí”, destaca la disposición ante la acción transformadora de Dios y la dimensión mística de la experiencia espiritual. Para comprender mejor el sentido que Isabel da a estas peticiones, son de mucha ayuda las referencias bíblicas que se evocan con las mismas: en “fascinadme” la evocación está referida a la *Historia de un alma* de Teresa de Lisieux, mientras que en “descended a mí” se trata de Lc 1,35: “El Espíritu Santo descenderá sobre ti” (NI 15,3n26), pasaje que Isabel amaba mucho.³⁸ La expresión que sigue al “descended en mí”, *para que se haga en mi alma como una encarnación del Verbo*, revela la localización mariana de la experiencia del Espíritu. La expresión “una humanidad complementaria”,³⁹ que ha podido llegar a Isabel por diversos caminos, se encuentra en Ch.-L. Gay, *De la Vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*,⁴⁰ y parece estar al servicio de su visión cristológica y pneumatoló-

36. EGAN, “Elisabetta Della Trinità”, 595.

37. Las dos palabras “submerger” et “envahir” ya se encuentran juntas antes en Isabel (cf. L 185 et 192). Cabe recordar otro texto en el que ella asocia la palabra “invahir” con la presencia de Dios y la explica: “Sainte Thérèse dit que l'âme est comme un cristal en lequel se reflète la Divinité. J' aime tant cette comparaison, et lorsque je vois le soleil envahir nos cloîtres de ses rayons, je pense que Dieu envahit ainsi l'âme qui ne cherche que Lui!” (L 136).

38. Se retomará este tema más abajo, al profundizar el modelo mariano en la espiritualidad de la beata Isabel.

39. Cf. también L 309: “Il veut que je Lui sois une humanité de surcroît en laquelle Il puisse encore souffrir pour la gloire de son Père, pour aider aux besoins de son Eglise; cette pensée me fait tant de bien...”.

40. Poitiers-Paris, Oudin, 1874, 103: “«Vous êtes à Jésus-Christ une humanité de surcroît». Le texte s' applique directement aux religieux, mais auparavant il abatí déjà nommé tout chrétien «une humanité secondaire que Jésus daigne releer à la sienne» (p. 42).” NI 15n28.

gica. En la humanidad de cada persona consagrada, de cada persona bautizada, se renueva todo el misterio de Cristo y por ello puede decirse que le es complementaria. Así, lo más importante está en transformarse en Cristo: “Deseo morar en tu Hogar de Amor,/ bajo la irradiación de la Luz de tu Rostro,/ y vivir solo de ti, como en el cielo,/ en esa dulce paz que a todo bien excede./ Allí la transformación tendrá lugar./ Allí yo seré como otro tú/ a condición, sin embargo, de dejar/ todo por ti, Beldad suprema.” (P 109).⁴¹

Por otro lado, la oración se completa dando testimonio del movimiento trinitario en la vida humana: “Y Vos, ¡oh Padre Eterno!, inclinaos hacia vuestra pequeña criatura, «cubridla con vuestra sombra», no veáis en ella más que al «Amado en quien Vos habéis puesto todas vuestras complacencias».” (NI 15,3) La expresión «cubridla con tu sombra», en continuidad con “descended en mí” (Lc 1,35), está referida por el contexto a la transfiguración (cf. Mt 17,5), y confirma la petición de ser transformada en Cristo, para que el Padre vea en ella a su Hijo amado. En definitiva, toda su petición al Espíritu está orientada a la conformación con Cristo; lo mismo se verifica en su misión póstuma, apostólica, orientada a ayudar a los demás en la unión con Dios y en su acción de “imprimirse en ellas, de transformarlas en Él mismo” (L 335).

2.2. La cristología “en femenino” del *Dernière retraite*

“Tengo en mí la imagen del Crucificado por amor, ya que San Pablo, mi querido Santo, dice que en su prescencia Dios nos ha destinado a esta semejanza y conformidad (Rm 8,29).” (L 306)

En su celda de la enfermería, el 14 de agosto de 1906, Isabel de la Trinidad anuncia a la Madre María de Jesús que al día siguiente por la noche ella va a comenzar su retiro anual, el último, como ella lo sabe muy bien: “yo parto con la Virgen Santa en la noche de la Asunción, a fin de prepararme para la vida eterna” (L 306). A modo de introducción a este tratado espiritual, uno de los cuatro escritos del final de su vida, se recuerdan algunas claves para su lectura dadas por Conrad de Meester.⁴² “El *Últi-*

41. La cursiva es añadida.

42. Cf. “*Dernière Retraite*. Introduction”, en: *Oeuvres Complètes*, 142-152. No es posible un comentario detallado de este testimonio íntimo y místico, sino sólo señalar algunos temas más

mo Retiro posee una verdadera densidad autobiográfica, una significación cronológica importante, y traduce las realidades espirituales dominantes de estos días de retiro. La recrudescencia del sufrimiento físico necesita una identificación sin cesar reafirmada y profundizada con el Crucificado. Ella se sabe asociada a la obra de la redención de Cristo (cf. DR 13 et 41); ella repite que ella “sufre en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia” (Col 1,24). La conformidad con Cristo se da en la fe: sus más profundas aspiraciones coinciden con la visión paulina de la conformidad de Cristo y la visión joánica de la alabanza y la adoración, tal como ellas se expresan en el Apocalipsis. (...) El *Último retiro* nace de una sed de verdad total en Dios, de la donación hasta las fibras más íntimas del corazón al «Crucificado por amor». No se trata de un «bello» tratado espiritual que se va a leer; es un grito de amor ante el «demasiado gran amor» de Dios (DR 34), un grito salido del «fondo de un abismo sin fondo» (DR 1). Del corazón a la pluma pasa el Sopro de Dios.”⁴³

“(…) «Nescivi»!... No sé nada más, no quiero saber nada más, sino «conocerle a Él, la comunión con sus sufrimientos, la conformidad con su muerte» [Fil 3,10]. «A los que Dios conoció en su prescencia, los ha predestinado también a ser conformes con la imagen de su divino Hijo» [Rm 8,29], el Crucificado por amor. Cuando yo esté completamente identificada con este ejemplar divino, toda transformada en Él y Él en mí, entonces cumpliré mi vocación eterna (...) Laudem Gloriarum ejus [Ef 1,12].” (DR 1)

El “Nescivi” (Ct 6,11) es claramente una expresión sponsal, que concentra la fuerza y la radicalidad del seguimiento evangélico, en este caso referida al deseo de conocer a Cristo, unirse a su cruz y conformarse con su muerte según Fil 3,10. Ella se descubre predestinada a ser conforme a la imagen del Hijo, crucificado por amor, a la luz de Rom 8,29. La identificación con Cristo que espera se expresa como dinámica de transformación: “toda transformada en Él y Él en mí” y conduce a Isabel a realizar su misión como “la incesante alabanza de su gloria”,⁴⁴ como ex-

representativos y reveladores de sus sentimientos femeninos. Siguiendo las sugerencias de la Introducción y sobre todo algunas referencias más salientes a los escritos paulinos, se intentan bosquejar los aspectos más significativos de su experiencia espiritual cristológica.

43. “*Dernière Retraite*. Introduction”, 152.

44. En L 250 ella escribe al abad Chevignard: “Voulez-vous, le 8 décembre (puisque vous êtes grand pontife), me consacrer à la *puissance de son amour* pour que je sois en vérité «Lau-

plica en DR 17 y 20. El pasaje de Rm 8,29, que se repetirá en el DR (14 et 37), recorre toda la obra de Isabel.⁴⁵ A un mes de su muerte, evocando la expresión de Angela de Foligno antes referida, volverá a comunicar esta experiencia: “Si supiese la felicidad inefable que goza mi alma pensando que el Padre me ha predestinado para ser conforme a la imagen de su Hijo crucificado... Es San Pablo quien nos comunica esta elección divina, que parece ser mi porción...” (L 324). La cita de Rom 8,29 y la alusión a Pablo de Tarso vuelve a ser expresa en DR 37: “Hay que estar transformados en Jesús; es San Pablo quien me lo dice”.

“El alma que quiere servir a Dios noche y día en su templo, es decir, en el santuario interior de que habla San Pablo cuando dice: «El templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros» [1Cor 3,17], debe estar resuelta a participar *efectivamente* de la pasión de su Maestro. Es una rescatada que debe rescatar otras almas a su vez, y para esto cantará con su lira: «Yo me glorío en la cruz de Jesucristo [Ga 6,14]. Con Jesucristo estoy clavada en la cruz...» [Ga 2,19]. Y todavía: «Sufro en mi cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia» [Col 1,24].” (DR 13)

La reflexión sobre el templo como sanctuaire intérieur que se desprende de 1Cor 3,17 evidencia que la conformación con Cristo, por medio del sufrimiento, no acontece sólo en el corazón de Isabel sino también y primeramente en su cuerpo. Se trata de una participación *efectiva* en la pasión redentora, como ella misma lo subraya y lo repite: “ella camina sobre la ruta del Calvario a la derecha de su Rey crucificado”; “Él quiere asociar su esposa a la obra de la redención (...) el Maestro santo le hace comprender que ella debe comprender que debe pasar por lo que hay de amargo en el sufrimiento para encontrar en él su reposo, como Él.” (DR 13) La cita de Ga 6,14 aparece aquí por única vez en los escritos, lo mismo que Ga 2,19: “con Cristo estoy crucificado”; lo distintivo es que ella escribe “yo estoy *clavada* sobre la cruz”,⁴⁶ en femenino, se trata del sufrimiento de Isabel sobre “el altar de su cama” (cf. L 306).⁴⁷ Isabel interpreta su estar crucificada como

dem gloire» [Jn 17,10]; j' ai lu cela dans saint Paul et j' ai compris que c' était ma vocation dès l' exil attendant le Sanctus éternel.”

45. La referencia aparece un total de 24 veces.

46. La cursiva es añadida.

47. Y también a su madre en L 309: “«Je me réjouis, disait saint Paul, d' accomplir en ma chair ce qui manque à la passion de Jésus-Christ pour son corps qui est l' Église.» Oh, comme ton coeur de mère devrait divinement tressaillir en pensant que le Maître a daigné choisir ta fille, le

parte de su vocación de esposa: “La esposa está en el Esposo [Jn 3,29], el mío me ha tomado, Él quiere que yo sea una humanidad complementaria” (L 309). El pasaje de Col 1,24, “sufro en mi cuerpo...”,⁴⁸ aparece unido a un giro impresionante más adelante: “Y ahora que él ha retornado al Padre, me ha sustituido en su lugar en el lugar de su cruz para que «yo sufra en mi cuerpo lo que falta a su pasión, por su cuerpo que es la Iglesia», la Virgen está todavía allí para enseñarme a sufrir como Él” (DR 41). Esta nueva expresión, “*sustituida* en su lugar sobre la cruz”, en femenino, insiste de forma radical en su identificación con Cristo; Isabel está en la cruz, en el lugar del dolor, a la espera de la transformación definitiva a través de la muerte (cf. DR 31). El estar crucificada con él (Ga 2,19) la hace creer y esperar la vida de Cristo en ella después de la muerte (Ga 2,20).⁴⁹

“He aquí la obra de Cristo para con toda alma de buena voluntad, y es la obra que su inmenso amor, su «*demasiado grande amor*» [Ef 2,4], le está urgiendo hacer en mí. Él quiere ser mi paz, para que nada pueda distraerme o hacerme salir de «la fortaleza inexpugnable del santo recogimiento». Es allí donde Él me dará el «acceso al Padre» y me conservará inmóvil y tranquila en su presencia, como si ya mi alma estuviera en la eternidad. Es por la Sangre de su cruz por la que pacificará todo en mi pequeño cielo, para que él sea verdaderamente el reposo de los Tres. Él me llenará de Él, me sepultará en Él, me hará revivir con Él, de su vida: «Mihi vivere Christus est!» [Ph 1,21] (...) estaré transformada toda en Él” (DR 31)

El pasaje de Ef 2,4⁵¹ sobre el *demasiado grande amor* encuentra un breve comentario de Isabel en *El cielo en la fe*: “«Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él» [1Jn 4,16]. Éste es el gran acto de nuestra fe; ésta es la manera de dar amor por amor a nues-

fruit de tes entrailles, pour l' associer à sa grande oeuvre de redemption, et qu' Il souffre en elle comme une extension de sa passion.”

48. Se repite cuatro veces en DR: Intr. 2, 13, 41, y once veces en toda la obra.

49. La cita aparece tres veces en DR: 16, 31, 37, y veintiséis veces en total en los escritos.

50. La imagen está presente en L 284 y el mismo día, la primera vez, en P 101. Ella se refiere a Juan de la Cruz quien describe el matrimonio espiritual del alma: “dans la forteresse, la citadelle inexpugnable du Saint recueillement avec l' Epoux” (CS 439-440). La imagen se repite con frecuencia: por ejemplo, L 316; P 101, 111, 113; CF 11; DR 14, 31, 43, 44.

51. Aparece tres veces en el DR (10, 31, 34), y treinta y cinco veces en toda la obra, sobre todo en las cartas. La temática del “trop grand amour” reúne diversos aspectos: la manifestación del grande amor de Dios, quien sufre para darnos vida, la fe en este gran amor que sostiene en el padecimiento, y también el sufrimiento como don participado por Dios a su esposa: “Votre petite louange de gloire souffre beaucoup, beaucoup; c' est le «trop grand amour», la dispensation divine de la douleur.” (L 319).

tro Dios (...). Porque ella [nuestra alma] sabe creer en este «demasiado grande amor» [Ef 2,4] que está sobre ella, se puede decir como se ha dicho de Moisés: «Perseveró firme en su fe como si hubiera visto al Invisible» [He 11,27]. (...) ella cree en su amor.” (CF 20) En el *Último retiro* esta fe en el *demasiado grande amor* está orientada directamente a la transformación obrada por Dios en ella y, también, a esperanza en la vida eterna. En efecto, ella anhela “ser transformada en Jesús crucificado” y pide la fortaleza “cerca de Aquel que ha sufrido tanto porque «nos ha amado demasiado»” (L 324); el exceso del amor de Dios se manifiesta en la cruz y la fe en el Crucificado la sostiene y la anima en esta configuración sufriente que le permitirá conocer la luz. En otra carta posterior al DR, se ilustra una vez más cómo Isabel busca a Cristo en medio sus extremos sufrimientos: “David ha dicho de Jesucristo: «Su dolor es inmenso».⁵² En esta inmensidad yo he fijado mi residencia, es el palacio real donde yo vivo con mi Esposo crucificado” (LT 323bis). El sufrimiento es recibido como revelación del amor divino y como gracia de conformación con el Hombre de dolores: “el «demasiado grande amor» se derrama a olas en su alma” (L 332). Por otra parte, la experiencia del cielo⁵³ asoma y atraviesa toda la vía dolorosa, porque se es “alabanza de su gloria” desde la cruz. En este sentido, Isabel habla en DR 31 de la obra de paz que Cristo en ella: *me dará el “acceso al Padre” y me conservará inmóvil*⁵⁴ *y tranquila en su presencia, como si mi alma estuviera en la eternidad. Lo que ella pedía en Oh mi Dios, Trinidad que yo adoro, “Pacifícad mi alma, haced de ella vuestro cielo, vuestra morada amada y el lugar de vuestro reposo”,⁵⁵ se reitera ahora con una nueva intensidad y profundidad. El “voy a pasar mi vida escuchándote, quiero hacerme toda ense-*

ñable,⁵⁶ a fin de aprender todo de vos”, se revela ahora como un presente consumidor, como lo muestra la invocación de Cristo como Maestro al final de DR 31: “podré decir: «Yo no vivo ya. Mi Maestro vive en mí»”.

“Pero ¿cómo responder a la dignidad de esta vocación [alabanza de su gloria]? He aquí el secreto: «Mihi vivere Christus est!... Vivo enim, jam non ergo, vivit vero in me Christus»...⁵⁷ Hay que estar transformados en Jesús; es San Pablo quien me lo dice (...)⁵⁸ Importa, pues, que estudie este Modelo divino, para identificarme tan perfectamente con él que pueda continuamente reproducirle ante los ojos del Padre. Y, en primer lugar, ¿qué dice él al entrar en el mundo? «Heme aquí, oh Dios, para hacer tu voluntad» [He 10,9]. Me parece que esta oración debería ser como el latido del corazón de la esposa: «*Henos* aquí, oh Padre, para hacer vuestra voluntad!».” (DR 37)

Para completar una aproximación introductoria a la cristología implícita en el *Último retiro*, se escoge el fragmento anterior porque reitera una explicación de la vocación (nombre) de Isabel, en conexión con distintos pasajes cristológicos paulinos, y lo hace a partir de Cristo como “divino Modelo” en su relación con el Padre. A su vez, el correlato entre el modelo de Cristo y el de María (cf. DR 2 et 40) es muy notable en su testimonio espiritual y queda ya presentado, aunque se explicará más abajo. Las referencias bíblicas reunidas: Fil 1,21, Ga 2,20 y Rm 8,29, resumen muy bien el cristocentrismo de su experiencia mística y su carácter concentradamente bíblico;⁵⁹ asimismo, su deseo de aprender de Cristo y de ser “enseñable” (DR 31) queda una vez más subrayado: “que yo estudie a este divino Modelo”. Otro aspecto distintivo, expresado en el “identificarme tan bien con Él que yo pueda expresarlo sin cesar ante los ojos del Padre. Jesús, Maestro y Modelo, instruye a Isabel en su relación con Dios Padre al pronunciar su “Heme aquí”. Esta “lección cristológica” la sitúa como “esposa” en el lugar de Cristo, que no es otro que la

52. Como en L 314, no es “David” sino más bien Lm 2,13.

53. “Les grandes perspectives d’éternité, souvent ouvertes par saint Paul, sont enrichies par celles de saint Jean dans l’Apocalypse. Ce ne peut être une surprise: Elisabeth écrit les dernières pages de la bible de sa vie et va bientôt passer de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste. Dans cette dernière phase de sa vie, il y a déjà une présence du Ciel, une abondante vie de Dieu”, “Dernière retraite. Introduction”, 149-150.

54. La expresión evoca el *O mon Dieu, Trinité...*: “aidez-moi à m’oublier entièrement pour m’établir en vous, immobile et paisible comme déjà mon âme était dans l’éternité” (NI 15n5). Isabel toma su formulación de un pequeño tratado atribuido a SAINT ALBERT LE GRAND, *De l’Union à Dieu* (Fribourg, Saint-Paul, 1985); ella conoce este libro según consta en la cita del 15 de febrero de 1904 (cf. L 194n5).

55. Alusión a Betania, pero también al sentido esponsal de su relación con Cristo y la Trinidad.

56. Expresión que el P. Vallée emplea una vez en su Retiro de 1897, tres veces en el de 1900, y dos veces en el de 1902. Traduciendo “Docibiles Dei”, él se refiere a la Vulgata: Jn 6,45.

57. Combinación de Fil 1,21 y Ga 2,20.

58. Alusión a Rm 8,29.

59. “Car Elisabeth est éblouie par la magnifique réalité divine qui y [l’Ecriture] est exprimée. Ouvrir l’Ecriture, c’est se plonger dans la vérité, c’est recourir à l’objectivité de la foi qui doit régir toute notre marche spirituelle. (...) L’Ecriture nous montre un «chemin tracé» (DR 24) et un «règlement de vie» (DR 32), qui nous «enseigne» (DR 37), nous «instruit» (DR 29 et 32), où nous pouvons «étudier ce divin Modèle» (DR 37)...”, DE MEESTER, “Dernière retraite. Introduction”, 151.

cruz:⁶⁰ por un lado, expresa que “esta oración [Heme aquí] debería ser como el latido del corazón de la esposa” y, por otro, en la repetición de He 10,9, introduce “Padre” en lugar de “Dios”.

En definitiva, ella descubre su verdad en las Escrituras que hablan de Cristo y va escribiendo una cristología luminosa en su “carne de mujer”: “Con Jesucristo yo estoy clavada sobre la cruz”, “*enraizada en Él*, edificada sobre Él, afirmada en la fe”,⁶¹ “Él me ha sustituido en su lugar sobre la cruz” (DR 13, 32 et 41).⁶² Ella relata una cristología femenina y trinitaria: “«Aquel que me ha enviado no me ha dejado sola...»”, “Y el Padre vendrá a tomarla”, “Mi Maestro (que) quiere habitar en mí, con el Padre y su Espíritu de Amor” (DR 38, 39 et 43).

2.3. El modelo mariano de la transformación en Cristo

La cristología testimoniada por Isabel es también pneumatológica y mariana.⁶³ Estas notas ya están expresadas con particular inspiración en *Oh mi Dios, Trinidad...*, como lo indican las referencias bíblicas: “Espíritu de amor, «descended sobre mí» [Lc 1,35], a fin de que se haga en mi alma como una encarnación del Verbo” (NI 15); la venida de Cristo en la carne es acción del Espíritu en María y, como en ella, en las personas disponibles a su obra creadora. Isabel aprecia mucho este pasaje de Lc 1,35, tema central de P 79,⁶⁴ que ella ha evocado en la P 90.⁶⁵ No obstante, el tema encuentra una nueva explicitación en el *Último retiro*:

60. “Et alors elle s’en va dans la paix, joyeuse, à toute immolation avec son Maître, se réjouissant «*d’avoir été connue*» par le Père, puisqu’il la crucifie avec son Fils.” (DR 38)

61. Cf. Col 2,6-7. Isabel se aplica este texto en femenino; ella lo va a comentar gradualmente. Las cursivas son agregadas.

62. Las cursivas son agregadas.

63. Sobre esta nota, cf. V. MACCA, “A la Trinidad por María”, en: AAVV, *Alabanza de gloria*, 99-127; trae una amplia bibliografía sobre el tema en la página 113, nota 68.

64. “Elle attire le Ciel, et voici que le Père/ Va lui livrer son Verbe, pour en être la Mère!/ Alors l’Esprit d’amour de son ombre la couvre [Lc 1,35],/ Les Trois viennent à elle, c’est tout le Ciel qui s’ouvre./ Qui se penche et s’incline, adorant le mystère/ De ce Dieu qui s’incarne en cette Vierge Mère!” (P 79,2).

65. “En pénétrant dans le Saint lieu/ Il me semblait que la nuée/ Vous couvrait [Mt 17,5] d’un rayon de feu:/ Mes deux Mères étaient comblées./ L’Esprit les brûlait de son feu./ Mères, en nous rayones Dieu.” (P 90, 3). Cf. NI 15n26.

“«Nadie ha penetrado el misterio de Cristo en su profundidad, salvo la Virgen»⁶⁶ (...) ¡cómo todos los santos quedan en la sombra cuando se contemplan las claridades de la Virgen!...”/ “Como la de Él, su oración fue siempre: «*Ecce, heme aquí*»”/ “Ella está al pie de la cruz, *de pie*, (...) para enseñarme a sufrir como Él, para decirme y hacerme escuchar estos últimos cantos de su alma que nadie, fuera de ella, su Madre, ha sabido percibir.” (DR 2, 40 et 41)

La alusión que hace Isabel a la Virgen María ya el primer día de su retiro revela el lugar central que ella le otorga en su transformación en Cristo: “Ella es lo increíble, [es] el «secreto que ella guardaba y meditaba en su corazón» [Lc 2,19] (...) Esta Madre de gracia va a formar mi alma, para que su hijita sea una imagen viva...” (DR 2). En los últimos días de su retiro ella tematiza el *ecce*, “heme aquí”, en Cristo y en María (DR 37 et 40-41), como actitud fundamental para hacer la voluntad de Dios que pasa por la cruz; su configuración con el amor crucificado se nutre del ejemplo de Cristo: “Entonces, cuando venga el abandono, el desamparo, la angustia que hicieron lanzar a Cristo este gran grito: «¿Por qué me has abandonado?» [Mt 27,46], ella se acordará de esta oración: «que ellos tengan en sí la plenitud de mi alegría» [Jn 17,13]” (DR 39). Asimismo, en el momento de su muerte, ella vive a María como mediadora: “Cuando yo haya dicho mi «*consummatum est*» [Jn 19,27], será ella, «*Jauna coeli*»,⁶⁷ la que me introducirá” (DR 41). Por último, cabe citar dos consideraciones de Isabel sobre María como modelo en *El cielo en la fe*, que completan lo anterior; la primera, comentando la anunciación: “el Espíritu de amor que preside todas las operaciones de Dios sobreviene; la Virgen dice su fiat (...) Y por el descenso del Verbo en ella, María fue siempre la presa de Dios” (CF 39).⁶⁸ La segunda meditación se refiere propiamente a la Madre de Dios como modelo: “Me parece que la actitud de la Virgen durante los meses transcurridos entre la Anunciación y la Natividad es el modelo de las almas interiores; de esos seres que Dios ha elegido para vivir dentro de sí, en el fondo del abismo sin fondo.” (CF 40). Como resume muy bien Valentino Macca: “La Virgen de la Encarnación es la maestra de los caminos hacia Cristo y hacia la Trinidad. Según sor Isabel, María es nuestra Madre en el orden de la vida sobrenatural, es

66. Citando de memoria, Isabel reúne Jn 6,46, Jn 1,18 o 1Jn 4,12 y los aplica a la Virgen.

67. “Porte du Ciel”: de la Litanie de Lorente; éste es un nombre que Isabel dará muy a menudo a la Virgen durante los últimos meses de su vida. Cf. L 318.

68. También Isabel se entiende como “presa” de Dios: “je me livre à vous comme une proie” (NI 15,4).

decir, de la «sociedad con los Tres» (...) Isabel de la Trinidad es una criatura mariana.”⁶⁹

3. “Mística femenina” y cristología vivida

Luego de presentar el parentesco de Isabel con otras cuatro místicas mujeres mujeres y de realizar un abordaje a su cristología vivida, cabe la pregunta acerca de “lo femenino” de su mística.⁷⁰ Si se entendiera “mística femenina” como la mística de las mujeres, se podría decir que ella está presente en la vida de la carmelita de Dijon, al menos en algunos aspectos particulares como se ha visto en la primera parte. En este sentido, no obstante, la experiencia de cristológica de esta mujer parece inspirarse mucho más en la teología paulina de la participación en la muerte y resurrección de Cristo –y en otros místicos–, que en la experiencia espiritual de otras mujeres. Una comprensión de la “mística femenina” que pueda ser referida tanto a varones como a mujeres,⁷¹ especialmente bajo la figura de la esposa y la sponsalidad, parece más adecuada desde todo punto de vista y podría explicitarse de forma breve en lo que sigue. La pregunta latente es, en todo caso, cuál podría ser el aporte místico de esta mujer o cuáles serían las notas distintivas de su cristología “en carne de mujer”. Conforme a la aproximación de este estudio, se dan dos características notorias que se presentan como muy significativas: la primera es la objetividad de su mística teológica, ligada sin duda a su singular apertura a la revelación bíblica; la segunda, no menos apreciable, consiste en su apropiación femenina de las enseñanzas paulinas sobre la conformación con Cristo. Que sea desde su condición de mujer que Isabel sea llamada a una identificación con el amor crucificado del Esposo y a prolongar la alaban-

za de gloria constituye una buena noticia para la humanidad y para la espiritualidad cristiana del siglo XXI.

3.1. Experiencia de mística sponsal

Hacia la mitad de 1902, Elisabeth ha compuesto una meditación en su *Cuaderno personal* con el tema *Ser esposa de Cristo* (NI 13),⁷² en la cual se refiere al amor de entrega de la esposa a Cristo y, en Él, de la Trinidad a la esposa: “Ser esposa es entregarse como Él se entregó” (...) “ser tomada como esposa, esposa mística, es haber arrebatado su Corazón hasta el punto que, olvidando toda distancia, el Verbo se derrame en el alma como en el seno del Padre con el mismo éxtasis de infinito amor! Es el Padre, el Verbo y el Espíritu invadiendo el alma, deificándola y consumándola en la Unidad por el amor. Es el matrimonio, el estado fijo, porque es la unión indisoluble de las voluntades y de los corazones.” Años más tarde, en *Oh mi Dios, Trinidad...* Isabel expresa este profundo deseo: “Oh, mi Cristo amado, crucificado por amor, quisiera ser una esposa para vuestro corazón; quisiera cubriros de gloria, amaros... hasta morir de amor!” (NI 15,2), con un tono claramente teresiano. Una vocación que reitera y profundiza hasta el final de su vida terrena, como lo ha puesto de manifiesto en el *Último retiro*: el “Nescivi” ha sido su lema; ha caminado en la fe hacia el Esposo, quien quiere hacerla luminosa con su Luz; ha aceptado *ser clavada sobre la cruz*, porque “Él quiere asociar a su esposa a su obra de redención”; ha vivido en el silencio y la soledad como condiciones del desposorio; ha tomado el *ecce* como el “latido del corazón de la esposa” y ha hecho de la voluntad de Dios el alimento de la esposa; y, finalmente, “ella va a morir y a desaparecer en su Dios” (DR 1.4-5, 10, 13, 26-27, 37-38, 43).

El sentido místico de su experiencia sponsal aparece destacado en algunas afirmaciones que atribuyen a Dios la obra transformadora de la gracia en ella: “Y si caigo a cada instante, me haré levantar por Él con una fe toda confiada, y sé que Él me perdonará (...) Y yo seré «santa, pura, irreprochable» a los ojos del Padre” (DR 31). Otros rasgos salientes de su experiencia sponsal son los que se refieren al dinamismo trinitario de su mística cristocéntrica. Por un lado, Isabel interpreta la acción de Dios Pa-

69. MACCA, “A la Trinidad por María”, 123-124.126.

70. Al respecto, cf. L. DEL BURGO NARANJO, “Isabel de la Trinidad, una experiencia femenina de Dios”, *Revista de Espiritualidad* 60 (2001) 603-628. No es posible, en el marco de este artículo, una aproximación a la compleja “cuestión femenina” o de las mujeres que incluye aspectos referidos a la identidad y a los roles, funciones e imágenes que la acompañan. Baste indicar que la mística cristiana se comporta, con frecuencia, como un ámbito de ampliación, liberación y corrección de un lenguaje y de una teología que no siempre han sabido o podido abarcar la totalidad del misterio de Dios y de la condición humana.

71. En este sentido, se puede ver B. SESÉ, “Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino”, *Revista de Espiritualidad* 60 (2001) 245-258.

72. Sobre la probabilidad de la autoría del texto por parte de Elisabeth y otros detalles del mismo, cf. la nota 1 que acompaña su edición.

dre hacia ella: “Dios, inclinándose sobre esta alma, su hija adoptiva, tan conforme con la imagen de su Hijo (...) la reconoce por una de aquellas que Él ha «predestinado, llamado, justificado» [Rm 8,30]. Y Él se conmueve en sus entrañas de Padre” (DR 14); por otro, se acerca asombrosamente a su misterio bajo la guía del Esposo que le enseña: “«Sean perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» [Mt 5,48]. Puesto que mi Maestro me hace entender esta palabra en el fondo de mi alma, me parece que Él me pide que viva como el Padre «en un eterno presente», «sin antes, sin después», todo entero en la unidad de mi ser en este «ahora eterno».”⁷³ La mística sponsal como camino hacia la perfección es, en definitiva, obra del Espíritu en la esposa: “mi Maestro me pide rendirle homenaje en esto: «en hacer todas las cosas según el consejo de su voluntad» [Ef 1,11]. No dejarme nunca gobernar por las impresiones, por los primeros movimientos de la naturaleza, sino poseerme a mí misma por la voluntad. (...) Entonces yo seré «movida por su Espíritu» [Rm 8,14].” (DR 28). El testimonio espiritual de Isabel resplandece por su cualidad femenina, decididamente marcada por la sponsalidad como lo proclama su ««Nescivi». No supe nada más.” (DR 1)

3.2. Cristología “en carne de mujer”

Si en su mística femenina, sponsal, Isabel expresa la común vocación de todos los cristianos, su cristología “en carne de mujer”, en cambio, nos ofrece las notas propias de su experiencia de Dios. Entre ellas, su objetividad bíblica y su fuerza de identificación con Cristo me parecen las más significativas. Con respecto a la primera ya en su obra teológica sobre Teresa de Lisieux e Isabel de Dijon, Hans Urs von Balthasar había destacado “el contraste” entre estas dos hijas del Carmelo:

“Isabel de la Trinidad podrá desarrollar una excelente enseñanza trinitaria, porque ella está perfectamente orientada hacia lo objetivo y no es dependiente de lo subjetivo, porque su historicidad y su personalidad sólo constituyen una base mínima, justo tanto cuanto es necesario para poder percibir. Lo que ella tiene muy poco de existencialidad, Teresa lo tiene en exceso.”⁷⁴

73. Expresión de Ru 67: “Dieu se contemple d’un simple regard, sans avant ni après, dans un maintenant éternel.”

74. BALTHASAR, *Schwestern im Geist*, 290-291.

Esta objetividad de la espiritualidad isabelina se relaciona por cierto con su profunda capacidad de contemplación bíblica, que ha quedado de manifiesto en sus escritos y de un modo singular en el *Último retiro*: “Así pues, voy a instruirme en el gran Apóstol para poseer esta ciencia, que, según su expresión, «sobrepasa toda otra ciencia: la ciencia de la caridad de Cristo Jesús» [Ep 3,19].” (DR 29) Sin dejar de apropiarse subjetivamente del objeto de la revelación,⁷⁵ como lo muestra el uso de innumerables femeninos al releer las enseñanzas paulinas (cf. DR 13, 32 et 38), su cristología de mujer se destaca por una notoria objetividad, tanta que por momentos se oculta en el misterio del Crucificado y en el seno de la Trinidad sin dejar muchas huellas más que las del latido de su corazón de esposa (DR 37). En relación con esta orientación objetiva de su mística que la hace caminar hacia la conformación con Cristo, Isabel no vacila en adentrarse en el lugar de Cristo: experimenta que Él la deja en su cruz, que Dios la crucifica (DR 13, 41 et 38). María le muestra cómo entregarse a la acción del Espíritu (DR 40, CF 40), pero la meta última es transformarse en Cristo, ser “otro tú” (P 109). En su “carne de mujer”, ella ha completado lo que falta a la pasión del Esposo para el bien de su Cuerpo que es la Iglesia (Col 1,24) y ha llegado a reproducir su imagen (Rm 8,29). Con Cristo ha bajado y ha subido, como *alabanza de su gloria*:

“Como a Zaqueo, me ha dicho mi Maestro: «Date prisa a bajar, porque es necesario que me hospede en tu casa» [Lc 19,5]. Date prisa a bajar, pero ¿adónde? A lo más profundo de mí misma; después de haberme dejado, separado de mí misma, despojado de mí misma, en una palabra, *sin mí misma*./ Ella sube, se eleva por encima de los sentidos, de la naturaleza; ella se trasciende a sí misma (...) para no reposarse más que cuando haya penetrado «en lo interior» de Aquel a quien ama”. (DR 42 et 44)

Como ha señalado De Meester, los escritos de Isabel son un testimonio de su oración y pertenecen, sobre todo en su *Último retiro*, al género autobiográfico;⁷⁶ invitan a la intimidad del silencio y la adoración, comunican una ciencia de Cristo, una enseñanza eminente sobre la Trinidad, y una mística sponsal hecha carne en la vida de una mujer.

VIRGINIA R. AZCUY

20-06-06 / 20-07-06

75. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, en: *Ensayos teológicos. I. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964, 269-289, 271ss.

76. Cf. DE MEESTER, “Introduction Générale”, 85; “Dernière retraite. Introduction”, 147.

VIRTUDES Y ACTITUDES: UNA TENSIÓN QUE PERSISTE

RESUMEN

Se ha propuesto sustituir el concepto de “virtud” por el de “actitud”, término que incluiría los aspectos positivos del primero, superando sus límites de orden antropológico y teológico, y expresando mejor la riqueza del sujeto moral. Este artículo procura mostrar que todavía no es prudente operar esta sustitución, ya que la doctrina tomista de la virtud está vinculada a una precisa concepción de la razón práctica que en la moral de actitudes no encuentra una alternativa suficientemente convincente, y que a través de una perspectiva más hermenéutica puede integrar, junto a los aportes positivos de la filosofía y la ciencia moderna, una visión más dinámica e histórica de la vida moral.

Palabras clave: moral fundamental, virtudes o actitudes, fundamentación, ley.

ABSTRACT

It has been suggested that the concept of “virtue” should be replaced by “attitude”, term which seems to include the positive aspects of the former, overcoming its limits of anthropological and theological nature, and expressing better the moral subject’s richness. This article aims to show that it is still not prudent to operate this substitution, considering that Saint Thomas’ doctrine of virtue is closely linked to a precise conception of practical reason, which finds in a moral of attitudes no sound alternative, and which through a more hermeneutical approach is able to integrate the positive contribution of modern philosophy and science, in a more dynamic and historical vision of moral life.

Key Words: fundamental moral, virtues or attitudes, foundations, law.

En un artículo de 2004, Marciano Vidal se preguntaba si era posible actualizar creativamente la “ética de la virtud”.¹ A su juicio, el concepto de virtud, pese a su innegable valor, está afectado por dificultades insuperables de orden antropológico –dualismo cuerpo-alma; acentuación de la dimensión intelectual; comprensión ontológica del obrar centrada en los “hábitos”–, y de orden teológico –insuficiente articulación entre lo humano y lo cristiano–. En consecuencia, propone sustituir dicho concepto por el de “actitud”, que, en cuanto concreción de la opción fundamental, se presenta como una categoría sintética capaz de dar cuenta de toda la riqueza de la dimensión ética de la persona.

Mi interés en esta reflexión es entrar en diálogo con la posición de M. Vidal, no llevado, obviamente, por el interés de salvar la *palabra* “virtud” –que probablemente no tenga muchas posibilidades de retomar su antigua centralidad–, ni de entrar en el problema de la *ordenación* de las virtudes –las mismas pueden siempre ser redefinidas, y organizadas en esquemas más sugestivos y consistentes con el Evangelio–. *Lo que sí quisiera argumentar es que la concepción moral subyacente en el concepto tomista de virtud no encuentra hoy un sucedáneo satisfactorio en la “moral de actitudes”, sobre todo si aquella concepción es diferenciada suficientemente de la empobrecida versión transmitida por la moral post-tridentina.*

Para ello, me parece útil seguir la evolución, dentro de la ética de la virtud, de una línea aludida sólo tangencialmente por Vidal, que está representada en su aspecto filosófico por autores como G. Abbà, A. Rodríguez Luño y M. Rhonheimer, y desde la teología, por L. Melina, J.J. Pérez Soba y J. Noriega, de cuyos méritos y límites surgen perspectivas importantes para el futuro de la moral.

1. G. Abbà y la moral de la primera persona

Las reflexiones de S. Pinckaers acerca de los avatares de la moral de la virtud, y su desplazamiento desde el s. XVII por la moral de la obligación, aunque genérica y necesitada de precisión, estimuló fuertemente el interés por ese proceso histórico.² G. Abbà, coincidiendo en lo funda-

1. M. VIDAL, “¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la “ética de la virtud”?”: *Moralia* 27 (2004) 381-412.

2. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988.

mental con la visión de Pinckaers, probó de un modo convincente en su primera obra, *Lex et virtus*, a través de una exégesis histórica cuidadosa de los textos de S. Tomás, cómo éste, en la *II Pars* de la Suma Teológica, ha producido un giro fundamental en el concepto de virtud.³

Hasta entonces, y según la tradición agustiniana, la virtud era concebida como el efecto de la gracia que capacitaba al hombre para cumplir la voluntad de Dios. Este esquema era indudablemente *teológico*, pero no *moral* en sentido propio, ya que no se preguntaba cómo el hombre actúa, sino sólo cómo Dios mueve al hombre para seguir su Ley, que determina lo que es bueno, mientras que la virtud da la fuerza para cumplirlo. S. Tomás en la I-II da forma a una consideración distinta: *la del hombre como autor de sus actos*, que obra libremente para alcanzar su fin, consideración que es al mismo tiempo moral y teológica, porque siendo providencia para sí el hombre se revela como imagen de Dios. Bajo esta luz, la virtud ya no será aquello que permite al hombre cumplir la Ley de Dios, sino que la virtud es la ley (*lex virtutis*).⁴

En efecto, la razón práctica, que es la razón inserta en el dinamismo de las inclinaciones naturales, capta los bienes a los cuales éstas tienden como bienes *humanos*, integrándolos en la unidad de la persona, actividad de la cual surge la percepción de los *finés virtuosos*, de carácter genérico, que denominamos *ley natural*. Al mismo tiempo, la razón práctica informa las pasiones para orientarlas hacia esos fines, dando lugar al surgimiento de los *hábitos virtuosos*, los cuales contribuyen, a través de la prudencia, en la “construcción” del obrar concreto.⁵ Este dinamismo de la razón práctica es expresado luego, de modo reflejo, a través de formulaciones normativas, que toman de aquél su sentido propio.

Como puede verse, en esta descripción no hay ningún indicio claro de separación entre cuerpo y alma. Si hay un primado de lo intelectual –el objeto moral es una *forma a ratione concepta*, I-II,18,10c.–, ello no es en desmedro de la dimensión volitiva y afectiva, ya que la razón práctica funciona inserta en el dinamismo apetitivo, y en estrecha interacción con la voluntad y las pasiones, como lo ilustra el fino análisis tomista del acto humano (I-II,11-16).

3. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Las, 1983. Una síntesis de su pensamiento puede encontrarse en “Esame epistemologico della Teologia Morale di San Tommaso D'Aquino”, en: P. CARLOTTI (ed.), *Quale filosofia in teologia morale?*, Roma, Las, 2003, 97-127.

4. Cf. G. ABBÀ, *op. cit.*, 265-271.

5. Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, Las, 1995, 52-56.

Es importante recordar que cuando se habla de la razón como criterio y fin de la vida moral no se está aludiendo sólo a la inteligencia discursiva, sino a la parte racional del alma, que comprende tanto el conocimiento como el amor: el *bonum rationis* es al mismo tiempo *ordo amoris*.⁶ En cuanto a la connotación de automatismo que a veces se atribuye al concepto de “hábito”, Pinckaers ha demostrado hasta qué punto el hábito virtuoso implica creatividad, por lo cual es preciso evitar el peligro de interpretaciones unívocas de aquel concepto.⁷

Por último, aunque Abbà no se adentra en la consideración estrictamente teológica, es posible constatar ya a esta altura que, si este concepto de virtud implica una visión correcta de los principios del obrar moral, constituye la base más adecuada para dar cuenta de la articulación de dicho obrar con la vida teologal. Más allá de la procedencia de la distinción entre virtudes teologales y adquiridas, la obra del Espíritu Santo consistiría en elevar el dinamismo de la razón práctica que hemos descripto, sin suprimir su función ni comprometer el protagonismo del sujeto moral.

La *moral de la primera persona* formulada por Abbà, es decir, la moral vista desde la perspectiva del sujeto que obra para alcanzar su fin,⁸ es la perspectiva finalmente adoptada por *Veritatis splendor* (n.78), que desarrolla efectivamente una moral de la virtud aunque no utilice este término, ya que adopta esta concepción de la razón práctica (cf. también VS 42-44.50.72). La moral de la primera persona constituye una categoría sintética, que permite integrar la perspectiva de la *tercera persona* —la del juez o el legislador, característica de la moral moderna— y la de *segunda persona* —las exigencias morales que brotan del encuentro con el otro—.

Esta impostación presenta, sin embargo, algunas limitaciones: en primer lugar, la dimensión interpersonal no está todavía plenamente integrada, lo cual choca con la moderna sensibilidad personalista; en segundo lugar, Abbà no desarrolla las proyecciones normativas de esta doctrina, que aplica sólo al ámbito pedagógico; en tercer lugar, está ausente el diálogo con las ciencias, y en particular con la psicología, en lo cual su visión del hombre denota un cierto esencialismo.

6. Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 19983, 220-223.

7. Cf. S. PINCKAERS, « La virtud es todo menos una costumbre », en *La renovación de la moral*, Estella, Evd, 1971.

8. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Las, 1996.

2. L. Melina: el amor como experiencia moral originaria

Como acabamos de decir, la *dimensión interpersonal* de la moral no puede ser concebida como un aspecto que se integra en una experiencia moral ya constituida desde el mismo sujeto. L. Melina ha visto con claridad que *el amor interpersonal constituye la experiencia moral originaria*. En efecto, el obrar se comprende dinámicamente desde el deseo, y el deseo surge de una comunión presentida, como posibilidad y promesa, un don que está en su mismo origen, y que S. Tomás denominaba “unión afectiva” (*unio affectus*). Movidio por ella el sujeto se proyecta en la esperanza de realizar esa comunión (*unio realis*).⁹

Este deseo que se proyecta al infinito, adecuadamente interpretado en sus exigencias, constituye la norma del obrar moral. Sin embargo, debido a que corre el riesgo constante de replegarse sobre el sujeto y frustrarse, necesita de la ley moral que custodie su apertura constitutiva a la trascendencia. Esta ley moral es, en última instancia, expresión de las virtudes, definidas como “las estrategias del amor”.¹⁰

Este planteo permite una integración más armoniosa entre la dimensión natural y sobrenatural. En efecto, Cristo es presentado como aquél que está presente en el comienzo y el fin del obrar, y que lo redime del peligro de la desesperación y el fracaso. Melina elabora a partir de ello un “cristocentrismo de las virtudes”, que aventaja a varias propuestas cristocéntricas anteriores, fundadas en la categoría de *norma* (Balthasar, Cristo como “norma concreta universal”), o de *ser* (D. Capone, “la vida en Cristo”), al mostrar la obra de Cristo en el plano específicamente *moral*, es decir, en el dinamismo práctico del hombre orientado a su fin.¹¹

En la misma línea de Melina, J.J. Pérez Soba demuestra en su tesis doctoral que el concepto de amor en S. Tomás es intrínsecamente interpersonal y, como tal, capaz de confirmar y completar las intuiciones del

9. Cf. L. MELINA, *Amor, deseo, acción*, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid, Palabra, 2001, 319-344; cf. II, 25,2 ad 2; 28,1. Los autores de la obra mencionada forman parte del *Área internacional de investigación sobre el estatuto de la teología moral fundamental*, fundada por Mons. Angelo Scola en el ámbito del Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma.

10. Cf. P. WADELL, *La primacía del amor*, Madrid, Palabra, 2002. La idea es de matriz agustiniana, como lo ha puesto de relieve J. MESSNER, *Ética general y aplicada*, Madrid, Rialp, 1969, 24-26.

11. Cf. L. MELINA, *Hacia un cristocentrismo de la acción*, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *op. cit.*, 123-154.

personalismo moderno.¹² J. Noriega analizará la pneumatología moral del Aquinate, mostrando la importancia actual de la doctrina de los dones del Espíritu Santo, en especial, el don de sabiduría.¹³

Por último, son importantes las reflexiones de Melina sobre la dimensión *eclesiológica* de la conciencia moral, que permite superar cierto reduccionismo provocado por la insistencia en el concepto de autonomía, en particular, una concepción tendencialmente individualista y abstracta de la persona y de su libertad, y una visión legalista de la función del magisterio como límite externo de la autonomía personal.¹⁴

Sin embargo, es claro el espíritu conservador del proyecto, que asume en bloque la moral católica actual tal como está formulada por el magisterio, negando incluso la posibilidad de una sana tensión entre éste y la teología moral. Como en G. Abbà, esta ética de la virtud adolece de un cierto esencialismo, pero, a diferencia de aquél, esta propuesta sí ingresa en el ámbito normativo, con el peligro de caer en un radicalismo evangélico sin mediaciones, y parecerse, curiosamente, a la moral de la obligación que procuraba superar.

3. M. Rhonheimer y las estructuras de la racionalidad

Las deficiencias del citado proyecto, sin embargo, pueden ser resueltas desde la misma ética de la virtud. Y para ello es especialmente relevante la exposición que de esta doctrina ha hecho M. Rhonheimer en dos obras recientes, así como en numerosos e importantes artículos.¹⁵

En primer lugar, este autor tiene el mérito de profundizar en la *teoría del acto moral*, tema sugestivamente ausente en la mayoría de los au-

12. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, Pul-Mursia, 2001.

13. Cf. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu: El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, Pul-Mursia, 2000.

14. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Roma, Pul-Mursia, 2001.

15. Me refiero, sobre todo a *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsu, 2000; y *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000; entre los artículos: «Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of "Veritatis splendor": *The Thomist* 58,1 (1994) 1-39; "Intentional Actions and the Meaning of Object: a Reply to Richard McCormick": *The Thomist* 59,2 (1995) 279-311. Una síntesis de su pensamiento se halla en, Id., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, en L. MELINA – J. NORIEGA (ed.), *Camminare nella luce*, Roma, Pul, 2004, 169-224.

tores proporcionalistas y de los partidarios de la opción fundamental. Precisamente, el estudio de la estructura del acto moral permite a Rhonheimer esclarecer el concepto de *acción intencional*, es decir, la acción vista no en su perspectiva física, ni en el ámbito puramente subjetivo de las motivaciones, sino en su objetiva estructura voluntaria. De este modo, puede superar la tendencia fisicista de la moral moderna, que al ubicarse en la perspectiva del legislador considera la acción desde fuera, como un evento físico al cual se yuxtapone una decisión libre, desvirtuando así la auténtica perspectiva moral.

Sobre la base de esta concepción del acto moral, Rhonheimer encara el problema de los *actos intrínsecamente malos*, para mostrar que es posible delimitar acciones *intencionales* –no meras acciones físicas– que nunca y bajo ninguna circunstancia pueden ser lícitas. Pero precisamente por tratarse de acciones intencionales, no es posible definir un acto intrínsecamente malo abstraído de su correspondiente *contexto ético*.¹⁶ Este contexto ético no consiste en la atención indiscriminada a "todas" (?) las circunstancias del acto –si así fuera, el objeto del acto podría ser "extendido" indefinidamente–, sino en la evaluación de dichas circunstancias por parte de la razón moral, a la luz de los correspondientes fines virtuosos. Así, por ejemplo, para hablar de "mentira", en sentido propio, se requiere no sólo una declaración voluntariamente falsa, sino también la existencia de un contexto *comunicativo* –una convivencia social mediada por el lenguaje–. Dicho contexto no se da en el caso de la falsa declaración ante un interrogatorio de guerra; o el de la respuesta engañosa al asesino que pregunta por el paradero de su próxima víctima.

Por último, el concepto de acción intencional permite una utilización adecuada del *principio de doble efecto*, esencial para la distinción entre la elección de medios moralmente malos y la tolerancia de efectos secundarios no queridos.

Sindéresis entendida como percepción originaria del bien moral, fines virtuosos, acciones intencionales con su respectivo contexto ético, relación entre medios y fines, relevancia de las consecuencias desde una

16. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, 455-464; Id., *La perspectiva de la moral*, 333-370; Id., *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, 132-148. El recurso al "contexto ético" permite superar muchas objeciones a la doctrina del *intrinsece malum*, como la de una supuesta reducción de la acción moral a un "objeto desencarnado", cf. M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, Madrid, PPC, 1994, 143.

perspectiva intencional antropológicamente fundada, éstos son aspectos integrantes de las “estructuras de racionalidad” y las “estructuras de la prudencia” subyacentes en la doctrina clásica de la virtud, y que Rhonheimer explicita a fin de evitar que este concepto quede reducido a un uso parenético o pedagógico, y pueda aplicarse con rigor en el ámbito específicamente normativo.¹⁷

La presentación reciente que hace este autor de la ética de la procreación muestra una doctrina de la virtud argumentativamente sólida, incisiva y capaz de superar, al menos en principio, el rigorismo de otras impostaciones. Sin embargo, sigue sin reflejar adecuadamente la dimensión histórica del hombre concreto, la complejidad de su psicología, la relevancia de su inserción en contextos socioeconómicos y culturales determinados. Para analizar la raíz de este problema, me parece conveniente recurrir a un autor que no es representante de la ética de la virtud, pero que puede dar una contribución valiosa a la misma: K. Demmer.

4. K. Demmer: una moral hermenéutica

Sin duda, toda presentación de la moral está ligada a un modo de concebir la razón, y más específicamente, la razón práctica. La ética de la virtud supera la moral de la obligación porque rescata el concepto tomista de razón moral, la cual, lejos de depender de la razón especulativa, es *originariamente* práctica por estar inserta en la estructura tendencial del sujeto.¹⁸ Pero esta visión presenta límites epocales que determinan, como ya señalé varias veces, cierta tendencia al esencialismo antropológico que impide visualizar en toda su complejidad el universo moral del sujeto, sus reales necesidades y posibilidades.

K. Demmer, en diálogo con la filosofía moderna, aporta una visión histórica y hermenéutica de la conciencia moral. La *historia* no es una categoría cosmológica sino antropológica. Hablar de una razón moral histórica no significa negar que exista una razón moral y una ley natural como tales, sino señalar que sus exigencias objetivas son descubiertas y actuadas históricamente. Ello supone, entre otras cosas, que la razón moral

funciona sobre el sustrato de una pre-comprensión históricamente condicionada. Objetivar esa pre-comprensión es indispensable para interpretar adecuadamente no sólo los textos del pasado, sino las normas, los contextos históricos y culturales de las mismas, la historia de sus efectos, las personas concretas a las cuales dichas normas van dirigidas. En esto consiste la *hermenéutica*, que más allá de ser un método constituye, en última instancia, una teoría de la comprensión (Gadamer).¹⁹

Sobre esta base, Demmer invita a liberarse de la expectativa irrealista de encontrar en la Sagrada Escritura, y en particular, en el Nuevo Testamento, un *ethos* específico a nivel de las normas categoriales. La Revelación aporta más bien un horizonte de sentido e intencionalidad que permite a la razón desentrañar las *implicaciones antropológicas* de la fe, y orientar así la búsqueda de las normas operativas. De ahí su crítica a los diferentes cristocentrismos, carentes de una adecuada mediación antropológica, frente a los cuales propone una “moral cristológicamente orientada”.²⁰

De este modo, K. Demmer pone en evidencia la existencia de una “historia de la libertad”, lo que permite tomar con total seriedad el problema de los condicionamientos históricos, fruto del pecado y de la trama de factores sociales y culturales que pesan sobre el individuo. En este marco, la *epikeia* es concebida como una hermenéutica que, merced a una interpretación diferenciada de las normas, es capaz de liberar al sujeto de las exigencias supuestas que no se corresponden con la realidad de las situaciones y con las posibilidades razonables de aquél —lo “soportable” o “sostenible”—, pero no para rebajar la exigencia moral, sino para descubrir progresivamente mejores alternativas para el obrar responsable.²¹ En consecuencia, la corrección de una conducta deberá establecerse teniendo en cuenta la potencialidad liberadora de la misma, en cuanto “obediencia sensata”.

Ello muestra la necesidad de un sistema abierto y dinámico que impida servirse del objeto del acto *contra* las consecuencias y viceversa, y que establezca, en cambio una “circularidad hermenéutica” o una “peri-córesis” entre ambos. El objeto del acto, *adaequate spectatum*, es portador de la exigencia moral absoluta, pero las consecuencias permiten

17. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, 267-424.

18. Cf. L. MELINA, *La cognoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, Citta Nuova, 1987.

19. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, Milano, Paoline, 1989, 77-82.

20. Cf. K. DEMMER, *op. cit.*, 83-124; *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Citadella, 2004, 49-96.

21. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 61-66.

aprender acerca de la naturaleza del acto. Se trata de una posición mediana entre teleologismo y deontologismo, que permite salvar la *moralitas ex obiecto* evitando caer en un esencialismo a-histórico.²²

Esta concepción de la razón moral está vinculada en K. Demmer, a su comprensión de la opción fundamental.²³ No cabe duda que este “teorema” permite incorporar la dimensión histórica y biográfica del sujeto; dar lugar al diálogo con las ciencias, y en particular, aunque limitadamente, con la psicología; y vincular de un modo más articulado los actos particulares con la opción de fondo. Sin embargo, la antropología “trascendental” subyacente, suscita diversas dificultades. Hemos dicho que en el sujeto concebido por la moral tomista y la ética de la virtud inspirada en ella, la razón moral funciona en el cauce de las inclinaciones naturales, cuyos bienes percibe como bienes *humanos*, ordenándolos al bien de la persona como tal. El sujeto trascendental, en cambio, parece situarse frente a la naturaleza –sea la propia o la circundante–, guiado por un proyecto antropológico que, aunque “tiene en cuenta” las inclinaciones naturales, no se guía necesariamente por ellas.²⁴ La moralidad concreta de las acciones termina dependiendo de una ponderación de valores en juego, en base a metodologías diversas, cuya fundación antropológica es poco convincente, en primer lugar, por presuponer que la voluntad puede tender hacia bienes pre-morales *como tales*.

5. Virtudes y actitudes

El valor de la categoría de “actitud” radica en su carácter *sintético*.

“La actitud moral, al ser la concreción de la opción fundamental conlleva toda la riqueza de la dimensión ética de la persona. El mundo pático, el mundo cognoscitivo, el mundo volitivo, el nivel ejecutivo de la persona: todo resuena en la actitud moral”.²⁵

22. Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004, 218-224. Id. *Christi vestigia sequentes*, Roma, PUG, 1995², 161-171.

23. Cf. K. DEMMER, *Opción fundamental*, en F. COMPAGNONI y otros, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 1269-1277.

24. Un estudio de los problemas que presenta la antropología trascendental puede encontrarse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en: *Persona, verità e morale*, Roma, Città Nuova, 1987; más breve, en Id., *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998².

25. M. VIDAL, *op. cit.*, 411.

Su dificultad reside, sin embargo, en su insuficiencia para estructurar coherentemente esa pluralidad de dimensiones, y servir así de criterio ético en el ámbito específicamente normativo.

Para tomar conciencia de este problema sería necesaria una prolija confrontación con la moral tomista de la virtud, lo cual a mi juicio, no ha sido logrado por Vidal en su “Moral de actitudes” sino de un modo fragmentario, con importantes lagunas que impiden la comprensión del dinamismo moral tal como S. Tomás lo expone en la Suma Teológica.²⁶ Sobre todo, se omite un desarrollo de *la concepción tomista de la razón práctica*, a la que hemos hecho referencia, y sin la cual el resto de la presentación pierde inteligibilidad.

Esta carencia se percibe en la crítica de la “naturaleza humana normativa” (MA/I,232), que es válida para las “desviaciones” de los últimos siglos, en particular, la “ontologización” del concepto de “naturaleza humana”, operada por la neoescolástica, o las interpretaciones biológicas de raíz estoica, pero no alcanza al concepto tomista de ley natural, que no se funda en el conocimiento especulativo de una “naturaleza humana” precedente a partir de la cual la razón práctica derivaría sus contenidos, sino en la percepción *originaria* por parte de la razón práctica de los bienes sustanciales y operativos que integran el fin del sujeto moral.

El tratado de los actos humanos no indica en S. Tomás que el acto humano sea “la categoría moral básica”, en la línea de una “moral de los actos” (MA/I,295). Si es cierto que el fin de la vida moral es la *actuación excelente*, y se hable de virtudes o de actitudes, no se ve qué otro objetivo tendrían éstas sino el de potenciar al sujeto para obrar bien.²⁷ En segundo lugar, “separar” la estructura discursiva del acto humano de su moralidad (MA/I,298) no es posible, porque los criterios de dicha moralidad están fundados en el conocimiento moral *directo* que estructura interiormente el obrar moral. Es esta estructura la que permite esclarecer la relación entre *intentio* y *electio*, *finis operis* y *finis operantis*, medios y fines, y el concepto mismo de objeto moral, y a partir de la cual es posible responder a las objeciones de Vidal sobre un supuesto dualismo entre cuerpo y alma, razón y voluntad, especificación y ejecución. Por eso, lejos de ser “empobrecedora” (MA/I,407), la íntima conexión entre el estu-

26. M. VIDAL, *Moral de actitudes. Moral fundamental*, I, Madrid, PS, 19908 (=MA/I).

27. Los mismos valores no son, en primer lugar, sino cualidades de los actos, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural* (nota 15), 372-373.

dio del dinamismo interno del acto moral y los principios de la moralidad es obligada e indispensable.

Por último, esta teoría del acto humano y de la bondad moral objetiva, no genera un peligro de “atomización” de la conducta moral, sino que, por el contrario, introduce la pregunta sobre el *principio* del obrar bueno y excelente (I-II 49), y sienta así las bases para elaborar un concepto de virtud que habilite al sujeto a producir actos buenos no por mera obediencia a reglas exteriores –provengan éstas de un tercero o de la propia razón–, sino por una ordenación interna de sus facultades apetitivas, penetradas por la razón práctica y ordenadas a los fines que integran complejivamente el bien de la persona. Lejos de ser continuado por la tradición posterior (MA/I,782), este concepto de virtud ha sido *sustituido* por el de una disposición estable a cumplir con facilidad y gusto la norma moral, y no podía ser de otra manera, ya que la moral post-tridentina, que es una moral de la obligación, opera, por influencia del nominalismo y por reacción contra él, con una antropología distinta.

Omitida la vinculación de la moral de la virtud a una precisa concepción de la razón práctica, las objeciones presentadas por Vidal aparecen como periféricas y poco concluyentes: si la virtud es “principio” o “meta” es cuestión de la perspectiva formal que se adopte; la supuesta incompatibilidad de la categoría de “hábito” con el personalismo, depende del grado de univocidad o de significación analógica que se le atribuya; su falta de “dinamismo” no parece insuperable a través de una reinterpretación que asuma más plenamente el factor histórico.

Por todo esto, a mi juicio, la “moral de actitudes” rechaza el concepto tomista de virtud sin cuestionarlo a fondo. Además, a falta de una teoría de la acción alternativa, no dispone criterios morales claros para vincular las actitudes a los actos concretos, con el consiguiente peligro de que la convergencia de diversas perspectivas conduzca a su mera yuxtaposición en cada tema particular. A esta cuestión, que constituye el núcleo central de estas reflexiones debemos dedicarnos a continuación.

6. Valores y acciones

La teoría de la acción, en la moral tomista, fundamenta la *unidad de la razón práctica*, pues aquella consiste en el estudio del proceso discursivo por el cual los fines virtuosos, percibidos por la razón práctica de un

modo genérico, se traducen en elecciones y acciones concretas. Es precisamente esa unidad la que no puede ser garantizada por la moral de actitudes y su recurso a los valores.

La percepción de los valores (MA/I,435) tiene lugar a través de los diferentes cauces de la estimativa moral –connaturalidad, contagio, rechazo, etc.–, pero dicho conocimiento no dice nada todavía acerca de lo que en concreto tenemos que hacer, pues los valores sólo pueden traducirse directamente en normas reflexivas –ej., “se debe obrar siempre con justicia”–. Para darles contenido concreto no existe otro método que el de la maximización de bienes o males pre-morales, de modo que los valores no serían, en el fondo, otra cosa que modos de optimizar bienes, y las acciones serían “expresiones” de los valores, más allá de su estructura objetiva.

En realidad, el bien moral es un bien práctico, es decir, una propiedad del obrar, como reconoce Vidal (MA/I,425). El análisis de los valores sólo puede decirnos algo de las acciones si se funda en el análisis de la acción, mostrando cómo la acción no sólo “expresa” el valor, sino que lo *realiza* en su estructura intencional objetiva. A falta de ello, la acción termina cayendo en el plano pre-moral.

A mi juicio, es esto lo que sucede en la exposición sobre la intención moral (MA/I,477-479). En ella, el *finis operis* es definido como “la objetividad de la acción”, es decir, “la significación objetiva de la acción en cuanto realidad moral, y por tanto, asumida por el agente moral; no es el objeto bruto o la acción en cuanto entidad pre-moral, sino la actividad del sujeto en cuanto está ya intencionalizada moralmente”. Esa fuerza intencionalizadora del agente es el *finis operantis*.

La ambigüedad de estas expresiones radica en el hecho de no discriminar entre el orden de la *ejecución* y el de la *especificación*. Desde esta última perspectiva, la moralidad esencial de la acción está dada por el *finis operis*, constituido por la *razón* y no por la voluntad, y que consiste en el *contenido intencional básico* del acto; y en la elección de lo que el *finis operis* ya es, la voluntad del agente se hace buena o mala. Es difícil evitar la impresión de que, en la visión de Vidal, el acto exterior es una realidad pre-moral (el *exterior event* de L. Janssens) que recibe su especificación de una intención moralizante.²⁸ Por ello mismo, al tratar sobre las

28. Afirma Vidal, por ej., que “el bien moral está «materialmente» en la ordenación teleológico-práctica inherente a la realidad”. Una teleología “inherente a la realidad” difícilmente se pueda calificar de “moral”. A continuación reconoce que puede haber medios *moralmente* malos cu-

fuentes de la moralidad, interpreta el término “objeto” como “objeto de-sencarnado”, es decir, carente en sí mismo de intencionalidad, que estaría reservada al “fin”.²⁹ Es cierto que *finis operis* y *operantis* se vinculan entre sí como materia y forma respectivamente, pero ello no en el sentido de la doctrina hilemórfica, sino como el color respecto a la luz, o como el cuerpo respecto al color (cf. *De Caritate*, a.4), es decir, como el todo bajo dos formalidades.

Pasando por alto que el objeto del acto exterior es también un fin, y más aún, el fin que especifica la acción, Vidal llega a la conclusión de que VS “maximaliza” la importancia del objeto y “minimaliza” la importancia de la intención, y que apenas habla del fin y de las circunstancias como fuentes de la moralidad.³⁰ Esto último debe ser así por una razón *analítica*: las circunstancias son, en el contexto de la doctrina de las fuentes de la moralidad, aquellos aspectos de la situación que no modifican esencialmente el objeto, y el fin se refiere a las intenciones ulteriores que no pueden justificar una intencionalidad básica mala (objeto). En cuanto a la referencia al fin último “como determinante primario de la moralidad”, cabe recordar que para S. Tomás, las acciones morales no se especifican en virtud del fin último –ni siquiera por la caridad–, sino por los fines próximos (*In II Sent.*, d.38, q.1, ad 3).

Se comprende, en esta lógica, que sea la intencionalidad del agente la que aporta la moralidad a la acción refiriéndola a la obtención de ciertos valores. Ahora bien, *si por un lado los valores morales se intuyen como ideales formales en el plano trascendental, y por otro las acciones se deciden con base en ponderaciones de bienes pre-morales en el plano categorial, la razón práctica ha perdido la unidad, y la función de “telos” del obrar moral que le asigna la ética de la virtud.*

A mi juicio, el intento de mediar entre ambos planos a través del concepto de actitud no se sostiene. La actitud es una disposición adquiri-

ya causación no puede ser nunca justificada, pero “las decisiones éticas se suelen realizar al interior de un conflicto de bienes (o males) ónticos”, cf. M. VIDAL, *Papel de la intención del agente en la determinación de la moralidad*, en S. PINCKAERS – C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Universalité et permanence des lois morales*, Paris, du Cerf, 1986, 354-355.

29. M. VIDAL, *op. cit.* (nota 16), 143. En esta concepción del *finis operis* y *operantis*, el autor sigue la conocida doctrina de S. PINCKAERS, *Papel del fin en la acción moral, según santo Tomás*, en: ID., *op. cit.* (nota 7), 175-219, y que ha sido criticado de un modo, a mi juicio, decisivo por Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l’agir humain*, Editrice Vaticana, 1980, en especial, 280-289.

30. M. VIDAL, *La encíclica Veritatis splendor y el Catecismo Universal*, en D. MIETH (ed.) *La teología moral ¿fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1995, 296.301-302.

da que lleva a reaccionar positiva o negativamente ante los valores éticos (MA/I,807). A su vez, con sus componentes cognoscitivos y afectivos, se resuelve en una inclinación positiva o negativa ante un determinado objeto, y por consiguiente, en el impulso a la acción. Aunque esta descripción sea fenomenológicamente correcta, nada dice acerca del modo en que la actitud se vincula con la estructura de la acción, con el consiguiente peligro de intuicionismo.

Se podría contestar a lo anterior con el estudio de los principios morales, donde se introducen los tópicos clásicos en la materia (MA/I;469-483). Pero la aplicación consistente de los mismos remite a la doctrina tomista de la acción –incluso la recta utilización del principio– “técnico” según Vidal –del doble efecto–, con lo cual la moral de actitudes pierde buena parte de la trascendencia que se atribuye.

Y, en última instancia, esta dificultad es consecuencia de concebir al hombre como “espíritu encarnado” y a los actos humanos como fenómenos originariamente espirituales que luego se “encarnan” o “expresan” en el nivel de la sensibilidad y corporeidad. Por el contrario, es una exigencia de la antropología integral afirmar que los actos espirituales, sin negar su naturaleza específica, tienen su fundamento en la corporeidad y en la sensibilidad, y por lo tanto, en las inclinaciones naturales, ordenadas al bien de la persona por la razón.

7. Alcance práctico de la discusión

Las consecuencias normativas de las diferencias apuntadas, se ponen muy claramente de manifiesto en el tema de la anticoncepción (MA/II,565-577). M. Vidal enuncia dos “pistas de orientación moral” para el recurso a los “métodos propiamente anticonceptivos”: 1) el respeto de “la visión integral del matrimonio y del amor humano”; y 2) La eficacia técnica de los métodos. Además, se atribuye a los mismos cónyuges la responsabilidad del discernimiento sobre la procedencia de su utilización. En apariencia, la primera pista es la decisiva porque provee el encuadre moral del discernimiento y asume en sí el segundo aspecto, subordinado, de la eficacia.³¹

31. Reproduce los “criterios objetivos” del Esquema del documento sobre la paternidad responsable, aprobado por la mayoría de la Comisión para el estudio de los problemas de la población, de la familia y de la natalidad, finalmente rechazado (HV 6).

Ahora bien, la visión integral del amor humano tiene aquí el carácter de *motivación*, que como tal es fundamento de *actitudes* ordenadas a una vida conyugal amorosa y fecunda. Al discernimiento de los esposos se confía, en primer lugar, la decisión de tener o no hijos, y en su caso, cuántos –*finis operantis*, fin de la *intentio* en sentido propio—. En segundo lugar, deben decidir los medios para alcanzar ese fin –*finis operis*, el objeto de la *electio*—. Es claro que esta elección de los medios es vista como un juicio en sí mismo *técnico*, formulado en base a la ponderación de las ventajas y desventajas que los distintos medios anticonceptivos comportan en el plano pre-moral, y que recibirían su carácter moral de la “intencionalización” del sujeto, es decir, de la fuerza moralizante de la intención.

El “medio” es aquí un acto *físico*: el uso de un método anticonceptivo, moralmente neutro, al cual se yuxtapone una intención, por hipótesis, buena. Sin embargo, estos dos elementos juntos no constituyen una “acción intencional”. Aquí no tiene lugar la consideración del “medio” como un acto moral en sí mismo, dotado de un contenido intencional básico, que no es simplemente “usar un medio anticonceptivo”, sino “recurrir a la anticoncepción”. *La estructura voluntaria objetiva del acto anticonceptivo es el tema que se ha dejado de lado.*

Como consecuencia, no es “la visión integral del amor humano” el criterio decisivo, porque el contenido de esta motivación es determinado por una ponderación técnica, a la cual aquella se limita a prestar su carácter “moral”. La acción física ha sido “intencionalizada” moralmente por el *finis operantis*, sin que se explique *cómo* esto pueda acaecer.

Cabe preguntarse: ¿de qué manera se justifica la coherencia moral del recurso a los medios anticonceptivos (acto físico) con la motivación-intención, es decir, que aquél no sea un medio “discontinuo” con el fin, o “en sí mismo desordenado” (MA/I, 482)?

Humanae Vitae (HV) califica como ilícita la *anticoncepción* –un tipo de acto moral, y no los métodos anticonceptivos, un objeto físico–, porque es la estructura moral de ese acto la que no respeta el significado integral del amor humano. Dicho respeto requiere, como se sabe, no necesariamente querer que cada acto sea fecundo, sino que en cada acto la voluntad permanezca “abierta” a la fecundidad. Ello se verifica cuando los cónyuges eligen realizar o no realizar, en virtud de la paternidad responsable, el acto conyugal como acto que en sí mismo posee virtualidad procreadora. La responsabilidad procreadora se traduce, llegado el caso, en una mo-

dificación de la conducta de los esposos, que tienen relaciones o se abstienen de ellas bajo la regulación de la virtud de la castidad conyugal.

Por el contrario, la anticoncepción es un tipo de acción que posee una estructura intencional diferente. Cuando los esposos eligen este medio, no eligen “suspender un poder procreativo que es tal sólo materialmente”,³² sino *suprimir el significado* procreativo del acto, haciendo innecesaria la responsabilidad, la regulación racional propia de la virtud, que es suplantada por una de carácter técnico, y haciendo innecesaria también toda modificación de la conducta sexual. En la anticoncepción, por lo tanto, la voluntad no está “abierta” a la vida, más allá de la bondad de los fines que eventualmente la motivan.

En esto no hay huella de “naturalismo” o “procreatismo”. No es la artificialidad del método el problema –de hecho se reconoce la licitud de su empleo como medio terapéutico, HV 15–, sino la preocupación auténticamente personalista de preservar la capacidad objetiva del comportamiento sexual dentro del matrimonio para expresar el amor conyugal, y no falsificarlo provocando un repliegue del deseo sobre sí mismo.

De la confrontación de las dos posiciones, surgen con claridad los límites de la moral de actitudes. Es revelador que Vidal no se detenga a considerar los argumentos del Magisterio y de la teología que lo explica. Desde la categoría de “actitud”, tal como está hoy formulada, el meollo de la fundamentación se escapa irremediamente. No es menos cierto, sin embargo, que la solución propuesta por la moral de actitudes tiene un grado importante de plausibilidad, sobre todo por el hecho de incorporar el “conflicto” en sentido objetivo y no sólo como “conflicto de conciencia”.³³ Pero ¿debe recurrirse necesariamente para ello a una metodología proporcionalista, o puede lograrse, incluso de un modo más adecuado, también desde la ética de la virtud?

8. Posibilidades de la ética de la virtud

Es aquí donde cobra una importancia central la afirmación, recordada más arriba, de que los actos intrínsecamente malos no pueden definirse con prescindencia de su *contexto ético*. Una norma pierde sencillamen-

32. G. MURARO, *Procreación responsable*, en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *op. cit.* (nota 23), 1516.

33. Cf. M. VIDAL, *op. cit.* (nota 16), 128 y nota 59.

te su inteligibilidad si se pretende aplicarla en un contexto ético ajeno al que le da sentido. ¿Cuál es el contexto de la doctrina de la anticoncepción enseñada por HV? Responde M. Rhonheimer que “una elección contraceptiva es la elección de un acto que, tratándose de relaciones sexuales libremente consentidas de las cuales se prevén posibles consecuencias procreativas, evita que las mismas tengan tales consecuencias, y la elección es hecha precisamente por ese motivo”.³⁴

Esto puede redimensionar la afirmación de que la ética de la virtud no contempla la “conflictividad de las realidades humanas”. El uso del preservativo para prevenir el HIV *no es anticoncepción*, pues el contenido de sentido del acto no consiste en eludir la responsabilidad procreativa sino en protegerse de la enfermedad. Utilizar píldoras anticonceptivas para defenderse del peligro de estupro *no es anticoncepción*, porque no se refiere a relaciones sexuales consentidas sino a situaciones de violencia sexual. La atleta que toma anovulatorios para evitar la menstruación durante la competencia *no incurre en anticoncepción*, porque su acción no está dirigida a tener relaciones sexuales infecundas. En cada uno de estos casos, el tipo de acción intencional básica es distinto en su *genus moris* al que estamos analizando. ¿Tendría sentido decir que estos actos atentan contra la plena entrega amorosa de los cónyuges?

Todavía es posible dar un paso más. La definición del contexto ético de la anticoncepción que hemos citado, implica la *posibilidad sensata* para los cónyuges de recurrir a los períodos infecundos. ¿Qué pasa cuando dicha posibilidad no existe? ¿Se puede seguir hablando, en tal hipótesis, de una *elección contraceptiva*? En un artículo precedente hice referencia al caso de los matrimonios que no pueden elegir la ocasión del encuentro sexual,³⁵ caso en el cual el recurso a un método anticonceptivo, no habiendo alternativa razonable, no debería ser descripto como anticoncepción, sino como “cultivo del amor conyugal dentro de los límites impuestos por la realidad”.

Por este camino, a través del contexto ético puede ingresar en la ética de la virtud la perspectiva *hermenéutica*, a la que hice referencia en la obra de K. Demmer. La apreciación de la posibilidad sensata de recurrir a la planificación natural reclama la consideración de los ambientes socioeconómicos y culturales y las capacidades morales de quienes viven inser-

tos en ellos, a fin de lograr una comprensión suficientemente diferenciada del preciso contexto ético en que la norma debe aplicarse.

En ambientes fuertemente condicionados por la carencia de formación humana y religiosa, la cultura machista, la falta de trabajo y de condiciones dignas de vivienda, la promiscuidad, y la procreación descontrolada e irresponsable, el recurso a los medios anticonceptivos podría constituir el *primer paso* en el camino *progresivo* de la responsabilidad procreadora.

Pero incorporada en el marco de la ética de la virtud, esta hermenéutica ya no será una interpretación de la mera “estructura óptica” del acto a la luz de un determinado proyecto antropológico, como en K. Demmer –y, según creo yo por los motivos explicados, también en Vidal–, sino de la apreciación realista y diferenciada de la referencia intencional del acto, en su estructura objetiva, a los fines virtuosos. La ética de la virtud ofrece, por esta vía, un método capaz de incorporar el conflicto de valores, evitando el riesgo de distorsión “técnica” del razonamiento moral, o la multiplicación de “excepciones” sin criterios adecuados de verificación.

9. Conclusiones

Es preciso reconocer que el término “actitud” resulta hoy más familiar y sugestivo que el desgastado término “virtud”. No hay por qué empecinarse en cuestiones de palabra. Pero a mi juicio, la virtud, en sentido tomista, *expresa una visión de la estructura moral del hombre que es irrenunciable, y que constituye la única base sólida para los juicios morales*. G. Abbà ha rescatado con una nueva profundidad esa visión, M. Rhonheimer ha mostrado su relevancia normativa, L. Melina, entre otros autores, ha explicitado su valencia personalista.

La ética de la virtud, además, es apta para recibir todas las instancias positivas de la actual moral de actitudes, en la medida que supere cierta tendencia esencialista que la afecta, para incorporar, en plena fidelidad a sus principios fundamentales, una perspectiva hermenéutica que la haga más sensible a la cultura, las condiciones concretas de la vida social, la historia y los procesos personales. Ello ha motivado nuestra breve referencia a un autor no enrolado en la ética de la virtud como K. Demmer.

Hasta hoy la argumentación de la ética de la virtud se desarrolla de un modo unidireccional, de los principios a la realidad. La estrechez de

34. M. RHONHEIMER, “The Truth about Condoms”: *The Tablet* 10.7.2004.

35. G. IRRAZÁBAL, “El teleologismo después de la *Veritatis Splendor*”: *Moralia* 26 (2003) 31-57.

este método puede ser superada recurriendo al “círculo hermenéutico” o “pericóresis” entre objeto y consecuencias, que propuso Demmer,³⁶ no para diluir la diferencia entre ambos sino para precisarla. Por este camino, la ética de la virtud podría liberarse de cierta inclinación deductivista, y ganar ductilidad frente a las exigencias de la realidad.

Claro que este diálogo debe incluir una confrontación más prolija de las antropologías subyacentes en las categorías de virtud y actitud, con la esperanza de llegar en algún momento a una *nueva síntesis*, y a una presentación más coherente del conjunto de la moral. Por el momento, no parece prudente descartar sin más la categoría de virtud, en la medida en que está ligada a una concepción de la razón práctica de la cual no se ha encontrado una alternativa convincente, y que es todavía capaz de integrar las instancias positivas de una visión del hombre más moderna, dinámica y pluridimensional.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
19-08-06 / 15-09-06

36. Cf. Una metodología análoga para la mediación entre principios y consecuencias ha sido elaborada en el campo de la bioética, cf. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica*, Milano, San Paolo, 1993, 571-602.

LA “HABITABILIDAD COMUNIONAL” COMO FIGURA CONCLUSIVA DE LA *TEODRAMÁTICA* DE HANS URS VON BALTHASAR¹

RESUMEN

La positividad del otro y el siempre más del amor son los pilares sobre los que Hans Urs von Balthasar construye el último escenario de su *Teodramática*: la Trinidad. En este escenario trinitario, en el que el amor es el fundamento sobre el que se sostiene la otredad, quedan asumidos la muerte y el dolor, la fealdad y la deformidad. Fundamentada sobre este dinamismo trinitario, la “habitabilidad comunional” es interpretada por la autora como la figura conclusiva del teodrama. Esto supone que el dramatismo de la escisión y desamparo del no-amor puede albergar la esperanza de ser recogido en un amor que asume al otro y lo habita. En esto radica el carácter epocal de esta figura.

Palabras clave: Comunión, Trinidad, teodrama, otredad, intersubjetividad.

ABSTRACT

The ultimate scenario of von Balthasar's *Theodramatik*, Trinity, is based upon two pillars: the other's positivity, and love's increase. Within this trinitary scenario, where love is the base of otherness, death and pain are assumed, as well as ugliness and deformity. The authoress interprets communion habitability as the ending act of God's drama. This means that love has the hope to assume and inhabit the other, his lack of love and bereavement. This is why this figure marks an epoch.

Key Words: communion habitability, Trinity, otherness, intersubjectivity.

1. El texto de este artículo inédito fue leído en el *XVI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, “Intersubjetividad y Comunidad. La interpelación de lo extraño” en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Sección Fenomenología y Hermenéutica. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (20-23/septiembre/2005).

En otro trabajo me detuve en la incapacidad de recibir al "otro" como don, considerada como uno de los signos de la época actual.² El marco de la temática de este artículo –intersubjetividad y comunidad: la interpelación de lo extraño– me hace volver nuevamente la mirada sobre el "otro", enfocándolo ahora desde la perspectiva de la "habitabilidad comunional" como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar.

1. El paso del "escenario patético" al "escenario trinitario"

Configurada sobre la base de la estructura teatral, en la articulación interna de la *Teodramática* podemos reconocer diferentes elementos procedentes del lenguaje escénico. Los *Prolegómenos* cumplen la función de una obertura, en razón de que en ellos la "metáfora teatral" es propuesta como instrumento para la interpretación del teodrama.³ La segunda parte –titulada *Los personajes del drama*– consiste en la presentación los actores del teodrama, a saber, el Dios trino y el ser humano. *La acción*, que es la parte tercera, tiene su centro en la "peripecia" operante de la acción pascual, en virtud de la cual el "nudo" de la intriga desata las intrincadas redes trazadas por las tensiones horizontales y verticales desarrolladas sobre el "escenario patético" del mundo. *El desenlace*,⁴ que se produce como consecuencia inmediata de la acción representativa y vicaria de Cristo en la acción pascual, inaugura el tiempo de la inmersión definitiva del hombre en el dinamismo del "escenario trinitario".

2. El texto de la ponencia fue integrado posteriormente a una publicación de mayor extensión a cuyas conclusiones remito. Ver C. AVENATTI DE PALUMBO, "El pathos teodramático como un signo epocal en el marco del escenario histórico actual", *Humanidades* 4 (2004) 91-100.

3. Para una visión panorámica de los alcances y límites de la aplicación de esta metáfora cf. V. KAPP, "Einleitung", en V. KAPP – H. KIESE – G. NIGGL (eds.), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, Berlin, Duncker & Humboldt, 2000, 9-16.

4. Con C. Dumont preferimos la traducción de la palabra alemana *Handlung* por "desenlace" y no "último acto" –como aparece en la versión castellana– o "acto final", ya que desde el punto de vista semántico "desenlace" ofrece un mayor abanico de significados y de matices. Desde el punto de vista del lenguaje teatral se mantiene el sentido y dinamismo de la palabra griega utilizada por Aristóteles "lysis" que literalmente significa de la acción de desenredar o desatar el nudo "désis" (*Poética* XVIII). Esta forma lingüística se adecua al significado teológico de este acto, ya que "desenlace" no cierra la acción de Cristo sino que mantiene históricamente abierta a la consumación en el cruce con la libertad humana. Cf. C. DUMONT, "Action et Dénouement dans la Dramatique de H.U. von Balthasar. Problèmes de traduction", *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 727-736.

En vista de que los principios de teoría teatral propuestos como instrumental dramático en la obertura de los *Prolegómenos* son retomados en *La acción* y en *El desenlace*, que es donde propiamente realiza Balthasar la transposición teológica de los mismos,⁵ y en base a una observación de Camille Dumont,⁶ hemos efectuado la aplicación de los conceptos aristotélicos de "nudo", "peripecia" y "desenlace" a la arquitectura de la teodramática, a fin de comprender mejor las implicancias del paso del "escenario patético" prepascual al "escenario trinitario" postpascual como efecto de la "acción dramática", sin perder de vista que entre la representación teatral y la representación de Dios (y del hombre en Dios) se da una correspondencia analógica – *semejanza en la mayor semejanza*–.

A este dinamismo procedente de la teoría del teatro, Balthasar integra el concepto teológico de "drama", que rebasa la noción humana de conflicto y se fundamenta en el "Ur-Drama" o "drama trinitario originario". El camino que hace posible una interpretación de la trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo es la "kénosis intradivina" o vaciamiento del corazón del Padre en la generación del Hijo, que será para Balthasar el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo es división, dolor, alienación, aunque también entrega de amor, posibilidad de encuentro y felicidad.⁷

Así, el "escenario patético" del mundo que estaba atravesado por paradojas horizontales –pretensión de absolutez relativa del ser finito, tiempo y muerte, libertad, poder y mal– y las verticales –la larga paciencia de la espera de Dios y la tensión de Jesús respecto a su hora– queda liberado por la "acción" pascual. En el "escenario trinitario" que queda inaugurado a partir de aquí se generan a su vez nuevas tensiones.

Por un lado, la "opción trágica" que consiste en que al siempre más del amor divino le corresponde un aumento del siempre más del odio a Dios. Por otro lado, la opción dramática, que consiste en la integración de la libertad humana en la dramática divina para encontrar allí sentido y forma. En este "escenario trinitario" postpascual es donde se produce el retorno del mundo a Dios en virtud de la inhabitación del Dios trino, cuya verticalidad irrumpe sobre el tiempo horizontal, con lo cual queda inaugurado un nuevo ritmo y un nuevo espacio. En el seno del dinamismo

5. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 17.

6. Cf. C. DUMONT, "Action et Dénouement".

7. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 299ss.

mo de este "escenario trinitario" sitúa Balthasar la "habitabilidad comunal" como figura conclusiva del teodrama.

2. La "positividad del otro" y el "siempre más del amor" como pilares del "escenario trinitario"

"El teodrama en su aspecto de acto último no puede ser sino trinitario",⁸ afirma Balthasar, y por ello Dios, como el actor principal del "desenlace", es el principio que da sentido y forma a toda la teodramática.⁹ Al momento de presentar este nuevo "escenario trinitario" donde acontece el "desenlace", Balthasar pone a nuestra consideración la "positividad del otro" y el "siempre más del amor" como las dos llaves de acceso al misterio de la inhabitación del cielo en la tierra.

De acuerdo con la lógica interna del teodrama, en el plano humano la "positividad del otro" se sostiene sobre el trasfondo del "escenario trinitario". En efecto, para el autor, sólo sobre este escenario el "otro" puede ser percibido positivamente en su singularidad y no como una negación del Uno que ha de ser superada. De este modo, la revelación de Dios en Cristo es la garantía de que sea absolutamente bueno que exista el "otro".¹⁰ A su vez, en el plano de la trinidad inmanente, la "positividad del otro" se sostiene sobre el dinamismo del amor divino que es "siempre más", es decir, vitalidad creciente y en aumento. Que este es el punto central no sólo de la teodramática sino de la metafísica dialógica, fue señalado por el propio autor, cuando en el último panel del tríptico de la Trilogía confiesa:

"Nos encontramos aquí [se refiere a la *Teológica*]¹¹ en el mismo punto crucial que en el centro de la teodramática, donde quedó establecido que «el otro» es en Dios pura posición y positividad, y en modo alguno la negación del Uno o su «envoltura». «Inaequalitates (entre Dios y el mundo, que es el otro de Dios) oriuntur ex aequalitate» (la diferencia entre Padre e Hijo, que no es *lo otro* de Dios, sino como el Espíritu, *el Otro en Dios*).¹²

8. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 57.

9. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5*, 31.

10. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5*, 80.

11. La Trilogía balthasariana está conformada por *Teoestética o Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*. Para una aproximación a la articulación de la Trilogía y de su ubicación en el contexto bibliográfico balthasariano, cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar*. Buenos Aires, Ediciones del Aljibe, 1998, 7-33.

12. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 2. Verdad de Dios*, Madrid, Encuentro, 1997, 46.

Visto desde el dinamismo trinitario postpascual, el hombre es él también *el otro que habita en Dios* porque ha sido *inhabitado por* el Dios trinitario. El núcleo del drama entre Dios y el hombre no radica, entonces, en la oposición a Dios sino en la riqueza de posibilidades dialógicas que se suscitan en virtud de la consideración positiva del otro. Este cambio de perspectiva ha sido acertadamente designado por Holzer como el paso de la "nostalgia negativa" del Uno perdido a la "nostalgia positiva" de la Trinidad.¹³

Si esta *imago trinitatis* está en la base de la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí, su consecuencia inmediata es la valoración positiva de la finitud, que no se presenta como un opuesto al Uno infinito que debe ser abolido, sino como su "partenaire" positivo. Pero esta positividad no puede reconocerse sino en la figura del Verbo encarnado.

La sustitución de una "economía platonizante" de los signos simbólicos por una "economía figurativa",¹⁴ en la que "el otro" se integra de modo positivo, permite asumir la muerte y el dolor, la fealdad y la deformidad en la "figura dramática" de Cristo y en la "figura dramática" de todos "nos-otros", que somos, a partir del acontecimiento pascual, *los otros en Cristo*. En este "escenario trinitario", la otredad y el amor conforman una figura inescindible en la que el amor es el fundamento sobre el que se sostiene la otredad. En estos términos lo explicita Balthasar:

"El ideal de una pura unidad sin alteridad (el *Hen* de Plotino, pero también el *Monos Theos* de los hebreos y del Islam) no hace justicia a la afirmación cristiana de que Dios es amor. Tal unidad se atendería a sí y no sería comunicable. Toda alteridad sería una simple apostasía de ella. En cambio, donde Dios es definido como amor, él tiene que ser en sí entrega perfecta de sí mismo, a lo que el amado sólo podrá contestar con un agradecimiento, disponibilidad y entrega igual de perfectas."¹⁵

Con razón señala Holzer que en su "opción por el pasaje del análisis fenomenológico a la afirmación metafísica", el aporte de Balthasar

13. "El orden de las figuras y de las formas, de los fenómenos y de los objetos, en su irreductible multiplicidad, no se presenta en primer lugar como la escala o la contra-imagen del Uno, el espacio laborioso donde se da a entender la nostalgia del Uno perdido, sino la «nostalgia» positiva de la Trinidad que no puede sino consagrar la relación de los fenómenos entre sí, sin que la multiplicidad sea reducida a no ser más que el degeneramiento del Uno." V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, du Cerf, 1995, 175.

14. Estas expresiones las hemos tomado también de Holzer. Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, du Cerf, 1995, 178s.

15. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5*, 81.

consiste en la intercalación de la dramática entre la estética y la lógica, entendida como "una dramática de la acción (agir) bajo la luz de una figura de la revelación, de un drama arquetípico experimentado en una historia singular".¹⁶ El carácter trinitario de este "drama originario", signado por la "positividad del otro" y por el "siempre más" del amor, es el fundamento de la "habitabilidad comunional", concepto que abordaremos en la última parte de nuestra exposición.

3. La "habitabilidad comunional" como figura conclusiva y epocal

La idea de la "habitabilidad"¹⁷ en el original alemán *Durchwohnbarkheit*¹⁸ aparece, pues, en el contexto trinitario del último tomo de esta obra, justamente en el marco de la *communio sanctorum*. En esta coincidencia tiene su origen la propuesta de integración de ambos conceptos –"habitabilidad comunional"– en una misma expresión de sentido, unidad que entendemos se encuentra en correspondencia con el espíritu del texto balthasariano.

La *communio sanctorum* consiste precisamente en el encuentro de otredades positivas en tanto son habitadas y habitan en el misterio del Cristo resucitado. La incorporación de los creyentes en la acción pascual de Cristo tiene consecuencias para la comunidad humana, a saber, la superación del ser-con los otros en el ser-para de Cristo, de modo que el individuo no está aislado sino inserto en el movimiento vital del cuerpo místico.¹⁹

En efecto, como un cuerpo, en el que "a partir del ser-para de Cristo, llega a consumarse el ser-para-los-demás y el poder-obrar-por-los-demás de los miembros", había definido Balthasar el dinamismo de la *communio sanctorum* en el marco de la acción.²⁰ Ahora, en el contexto trini-

tario, desde la perspectiva de la "positividad del otro", un nuevo aspecto es puesto de relieve: el hecho de que cada miembro "es él mismo haciéndose al mismo tiempo habitable para los otros",²⁰ como respuesta agradecida del creyente a la autodonación de Dios. El existencial fundamental de la *communio sanctorum* es pues esta permeabilidad eucarística de todos los sujetos unos para otros.

Interpretar este misterio teológico desde el concepto fenomenológico de "habitabilidad", permite ampliar su aplicación hacia la existencia en general. A la luz del drama trinitario arquetípico, existir en el espacio de la "habitabilidad comunional" implica, la aceptación del abismo, ya que asumir la "positividad del otro" supone asumir el dolor y la escisión, la muerte y la incompreensión, pero también la apertura a la posibilidad de ser, de dar cobijo y de existir en fraternidad sincera y en intimidad cierta, no siendo para sí sino para los otros. Que ésta sea la figura conclusiva del teodrama²¹ significa que las imágenes de donación, nutrición, fertilidad y alegría recíprocas –que Balthasar ve representadas en las del banquete y las bodas– son las llamadas a triunfar en el desenlace final cuando las tensiones del último escenario de la historia se aquieten para dar paso a la emergencia positiva del otro en el amor. Como una rosa luminosa habitada por la trinidad y los santos imaginó Dante esta escena conclusiva de comunión, en la que la atención y el servicio al otro se presenta ya aquí y ahora como el fruto siempre renovado de la acción de "el Amor que al sol mueve y las estrellas" (*Paraíso XXXIII*, v. 145).

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

03-11-05 / 01-08-06

16. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, 230. Sobre la posibilidad de elaborar una dramática filosófica a partir de esta intuición balthasariana cf. P. HENRICI, "La dramatique entre l'esthétique et la logique", en AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris, Le Sycomore, 1983, 109-133.

17. H. U. VON BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5*, 374.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik 4. Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, 350.

19. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 381.

20. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, 393.

20. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, 374. "[...] jeder ist er selbst, indem er sich gleichzeitig für alle andern durchwohnbar macht." (*Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, 349.)

21. Cf. BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, 467.

NARRACIÓN E HISTORIA: EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL TIEMPO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO¹

RESUMEN

Las narraciones ocupan un lugar muy importante en la Biblia y se ofrecen como portadoras de la revelación de Dios, en el tiempo que va entre los acontecimientos primordiales (cf. Gn. 1-11) y “el fin” (cf. Ap.). ¿Se trata sólo del empleo de un género literario o la narración está exigida, de alguna manera, por la experiencia de fe que condensa la Sagrada Escritura? El autor sostiene la segunda proposición. Después de recordar que la actual estructuración de la Biblia refleja un determinado paradigma de la experiencia creyente, ofrece un modo de entender qué es “historia” y su relación con la narración, y finaliza describiendo brevemente algunos tipos de formas narrativas que se encuentran en el Antiguo Testamento, como vehículo privilegiado para referir “el paso de Dios por la historia”.

Palabras clave: Historia, historiografía bíblica, narración, tiempo, narraciones bíblicas.

ABSTRACT

Narrations occupy a very important place in the Bible and are presented as carriers of God's revelation, in the time that lies between the primordial events (cf. Gn. 1-11) and “the end” (cf. Ap.). Is this only the use of a literary genre or is narration somehow demanded by the experience of faith that Holy Scripture condenses? The author maintains the second proposition. After noting that the present structure of the Bible reflects a certain paradigm of the believing experience, he offers a way to understand what is “history” and its relationship with narration and concludes by describing briefly some types of narrative forms that are in the Old Testament, as a privileged way of indicating “the passage of God through history”.

Key Words: History, Biblical historiography, narration, time, Biblical narrations.

1. El artículo es fruto del intercambio y debate llevado a cabo en la cátedra de Antiguo Testamento con motivo del Seminario Intercátedras, que organizó la Facultad de Teología en octubre de 2005 y cuyo tema fue: “La comprensión del tiempo en la Sagrada Escritura”.

Al referirse a la tarea de los exégetas, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, señala dos aspectos que tienen relación con el aporte que deseamos realizar en este artículo. Por un lado, afirma que:

“Los exégetas católicos deben considerar seriamente el carácter histórico de la revelación bíblica, ya que ambos Testamentos expresan en palabras humanas, que llevan la marca de su tiempo, la revelación histórica que Dios ha hecho, por diferentes medios, de sí mismo y de su designio de salvación.”

Pero, además, señala que:

“no deben jamás olvidar que ellos interpretan la palabra de Dios. Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras.”²

Los dos aspectos responden al modo adecuado con que la comunidad cristiana se acerca a la Sagrada Escritura. Ciertamente es que el *terminus ad quem* de toda lectura/escucha de la Biblia es el reconocimiento de la misma como una Palabra dirigida “a nosotros”; es necesario, por consiguiente, atender a aquello que “nos” dice. Pero esa captación se ve ampliada y enriquecida cuando cuenta con los frutos de aquella labor que busca comprender mejor “qué” dice el texto bíblico; tarea que también se realiza al interior de la comunidad eclesial.

La lectura/escucha de la Sagrada Escritura que procura encontrar esa actualidad del mensaje bíblico al que hace referencia la PCB, supone que ella es valorada desde su dimensión arquetípica, modélica, normativa y, en ese sentido, más-allá-del-tiempo. No resulta difícil comprobar que el mismo hecho de perpetuar en unos textos el largo camino de la experiencia religiosa de Israel con su Dios (Antiguo Testamento), y la experiencia fundamental del acontecimiento Jesucristo (Nuevo Testamento), tuvo esa misma pretensión.³ En consecuencia, el encuentro con la Biblia

2. ENCHIRIDIOM BIBLICUM 1474-1475.

3. Si no hubiese estado esta motivación cuál sería, entonces, el interés por conservar y reelaborar trabajosamente oráculos de profetas que respondían a coyunturas históricas precisas; o cartas dirigidas a comunidades concretas con sus problemáticas propias.

en su forma final y a partir de su carácter arquetípico, coloca al sujeto –esencialmente histórico– frente a una realidad que procede del tiempo pero que lo trasciende.

La exégesis bíblica moderna no ha querido desplazar este elemento fundamental en la relación con la Escritura, por una razón incontestable: sólo se entra en comunión con la Palabra de Dios conservada en la Biblia, cuando la persona o la comunidad creyente descubren que lo que están leyendo/escuchando es “para sí”, para confrontar su vida y adecuarla a ese paradigma.⁴ Sin embargo, la tarea exegética sigue proponiendo atender seriamente a aquel “carácter histórico de la revelación bíblica (...), la revelación histórica que Dios ha hecho.”⁵

1. El paradigma bíblico

¿Qué valor puede tener para el creyente considerar el carácter histórico de la revelación bíblica? Sin duda, la modernidad nos ha ofrecido una mayor conciencia de la historicidad como elemento esencial de la estructura humana. El ser humano no tiene historia; de alguna manera, es historia. Ella es condición de su existir y, por lo tanto, de su obrar. Por eso, pasado-presente-futuro configuran como una suerte de *forma essendi* de la condición humana. De acuerdo con P. Ricœur, la dimensión histórica no es exterior, sino interior a la conciencia. Ésta es flujo de vivencias que están todas en presente, pues el tiempo ya no se considera como una línea continua y exterior, sino como una red de intencionalidades. En con-

4. Cf. II Tim. 3,16: “Toda Escritura [es] inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia.”

5. Al comentar la obra de P. Ricœur, J. DÍAZ SARRIEGO, “In Memoriam Paul Ricœur”, *CiTom* 132 (2005) 383, señala: “En el ensayo *Du texte à l’action* [P. Ricœur] propone tres campos de análisis: la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. En cada uno de estos campos, el momento de la comprensión está caracterizado por una aprehensión intuitiva y global de lo que está en cuestión en este campo, por una anticipación de sentido que roza con la adivinación, por un compromiso del sujeto que conoce el momento de la explicación. Pero la comprensión, en contrapartida, está también marcada por el predominio del análisis; por la subordinación del caso particular a reglas, leyes o estructuras; por el distanciamiento del objeto de estudio con relación a un sujeto no implicado. Lo importante, a mis ojos, es no separar la comprensión de la explicación y viceversa, como lo hacen, de un lado, los descendientes de la hermenéutica romántica, y, de otro, los herederos del positivismo. La interpretación consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y de fases de explicación a lo largo de un único «arco hermenéutico».”

secuencia el tiempo sólo puede ser subjetivo, pese a lo cual tiene una realidad objetiva.⁶

Pero es en el presente donde emerge el desafío fundamental de “seguir siendo”. Desde él, el ser humano experimenta la necesidad de remitirse a su pasado y de entrever su futuro.⁷

En ocasiones, la experiencia de desorientación y sin-sentido que puede provocar al ser humano su presente –incluido el creyente–, exige dirigirse hacia atrás, al tiempo primordial, donde se pone de manifiesto cómo fueron creadas las cosas. En la Sagrada Escritura, ese “principio” es el proyecto de Dios revelado en la creación. De hecho, la primera palabra de la Biblia con la que comienza a desplegarse el acto creador de YHWH es *b'éré_ít* (“En el principio”). El evangelio de Mt. presenta a Jesús frente a los fariseos empleando este recurso (cf. Mt. 19,1-8).

“Y sucedió que, cuando acabó Jesús estos discursos, partió de Galilea y fue a la región de Judea, al otro lado del Jordán. Le siguió mucha gente, y los curó allí. Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: «¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?» El respondió: «¿No han leído que el Creador, desde el principio,⁸ los hizo varón y mujer, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Le dicen: «Pues ¿Por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?» Les dice: «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así.»

Otras veces, resulta indispensable para vivir imaginar el futuro y vislumbrar una esperanza, una promesa que sostenga el presente. El *corpus* de la Sagrada Escritura termina con esta maravillosa visión:

“Luego ví un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y ví la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada pa-

6. Cf. P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, 1999, 144-155.

7. Mientras que para Aristóteles se necesita un alma para distinguir y contar los instantes (el “antes” y el “después”) así como su intervalo, ya que ella dice qué son los dos “ahora”, el uno anterior y el otro posterior; para San Agustín, el tiempo se configura por la “distensión” del triple presente del alma: la memoria presente de lo pretérito, la intuición presente de lo presente y la espera presente de lo futuro. Cf. R. FERRARA, “Tiempo, historia y eternidad”, en R. FERRARA – C. M. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, 2001, 23-24.

8. Mientras que Mt. emplea la expresión *ap' arjês dê* (“desde el principio”), Mc. 10,6 dice *ap' dê arjês ktiseôs* (“desde el principio de la creación”).

ra su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado.» (Ap. 21,1-4).⁹

Tal como lo corrobora Teresa Okure,

“La perspectiva bíblica acepta el mensaje de la Escritura como revelación divina. Esta revelación empieza con la creación del «cielo y la tierra» (Gn. 1,1-2,4, esp. 2,1) y termina con la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap. 21-22, esp. 21,1). Proclama la presencia y la acción de Dios en la historia para asegurar el cumplimiento del plan divino contra los ataques del mal. Desde esta perspectiva, la fe apocalíptica impregna toda la Biblia. (...) Vista sobre el trasfondo bíblico total, la fe en la victoria de Dios sobre Satanás, el pecado y la muerte no es exclusiva de la fe apocalíptica, pero es el alma de la fe bíblica. De esta fe habló Jeremías en términos de «una nueva alianza» (31,31-34). Fue el Trito-Isaías (65,17) el primero en enunciar el concepto mismo de los «nuevos cielos y la nueva tierra». Según Pablo, de la victoria final de Dios en Cristo se beneficiarán no sólo los seres humanos sino también la creación entera, al ser liberada de la sumisión al fracaso (Rom. 8,19-21).”¹⁰

En ambos casos, el paradigma bíblico ofrece al ser humano encontrarse con un más-allá-del-tiempo que ilumina su tiempo. Más aún, existe una correspondencia de figuras y motivos entre lo que la Sagrada Escritura refiere sobre el tiempo primordial y lo que describe acerca del fin.¹¹

Entre el tiempo primordial y el futuro avizorado se desenvuelve el “espacio” donde personas y hechos se funden en innumerables sistemas de relaciones que, en muchas ocasiones, no permiten encerrarlas en un único mecanismo de causas-efectos. Aquí encuentra su lugar y valor narrar los acontecimientos que pasaron una y otra vez, con el objetivo de

9. Vale la pena recordar que ya en sus primeros tiempos como filósofo, Ricœur afirmaba: “L’humanisme chrétien, entendu comme l’harmonie totale de l’homme, ne peut être que une expression eschatologique. Le temps demeure temps de débat, de discernement et de patiente”, P. RICOEUR, “La question de l’humanisme chrétien”, *Foi et vie* 49 (1951) 330.

10. T. OKURE, “Del Génesis al Apocalipsis: La Apocalíptica en perspectiva bíblica”, *Concilium* 277 (1998) 535-536.

11. Cf. C. WESTERMANN, “The Old Testament’s Understanding of History in Relation to That of the Enlightenment”, en J. T. BUTLER - E. W. CONRAD - B. C. OLLENBURGER, eds. *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W. Anderson*, Sheffield, 1985, 217. Y agrega: “It is certainly no accident that this conception of the events of the end in terms of the history of humankind has its locus in the third phase of Israel’s history, when Israel was merely a province within an empire” (217-218).

comprender y comprenderse. Hace tiempo afirmaba R. G. Collingwood: “La historia es para que el hombre se conozca a sí mismo (...) El valor de la historia es, por consiguiente, que nos enseña lo que el hombre ha hecho y, de esta forma, lo que el hombre es.”¹²

Shimon Bar-Efrat comienza su obra sobre la narrativa bíblica constatando: “Mas de un tercio de la Biblia hebrea son relatos”.¹³ El artículo *Historiography* del Diccionario *Anchor Bible* afirma: “Porque un componente principal de los escritos bíblicos es la narrativa acerca de personas y acontecimientos pasados, la «historiografía» (el relato del pasado) es el elemento más importante en la literatura bíblica.”¹⁴ En efecto, desde las antiguas sagas de héroes hasta los libros de los Macabeos, estamos en presencia de varios siglos de productividad literaria en este campo. Como lo señala J. L. Sicre: “Israel cumplió casi al pie de la letra la consigna de Goethe: «Cada generación debe escribir de nuevo la historia».”¹⁵ Y lo hizo, fundamentalmente, mediante el género de la narración. El motivo, según C. Westermann, se encuentra en que la historia de Israel incluye una etapa pre-política (el período patriarcal) y una post-política (el largo período postexílico); en ellas, la historia se concentra en sucesos familiares o relacionados con una comunidad étnico-cultural “provincial”, tolerada por el imperio persa.¹⁶

12. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, 1946, 9.10. Citado por J. L. SICRE, “¿Hay verdaderos historiadores en el antiguo Israel?” *Proyección* 36 (1989) 57.

13. SHIMON BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, Madrid, 2003, 11.

14. A. K. GRAYSON, “Historiography”, en D. N. FREEDMAN, ed. *Anchor Bible Dictionary* III, New York, 1992, 205. Sin embargo, en el mismo artículo, Th. L. THOMPSON analiza la historiografía israelita, mostrándose muy escéptico a la hora de reconocer algo semejante en la literatura bíblica: “The biblical tradition brings together three distinct tendencies which should not be confused with historiography: (a) an understanding of Israel’s deity as providential and as determining historical events; (b) a West Semitic prophetic tradition which judges the morality of historical events and is critical of the action of king and state; and (c) the theological and moralizing *Tendenz* of the exilic and postexilic collectors of traditional narrative who applied the prophetic judgments to the events of the tradition.” (T. L. THOMPSON, “Israelite Historiography”, 211).

15. J. L. SICRE, “El reto de la Historia. Distintas respuestas de la Biblia”, *Communio* 12 (1979) 160.

16. C. WESTERMANN, “The Old Testament Understands”, 212-213: “The form of speech characteristic of a purely rational understanding of history in terms of causal determination is that of the report, or that of historical writing based on documents, which are themselves dependent upon reports. It is concerned with facts, with dates and with causal connections. (...) The Old Testament also knows and uses this report form for the *historical* [*historisch* en el original alemán] phase from the beginning of the monarchy until the exile. But because the history of Israel encompasses, for the Old Testament, both a pre-political and post-political, history can also be presented in narratives.”

F. García López, apoyándose en R. E. Averbeck, concluye:

“Desde la perspectiva de los israelitas en el proceso de formar su nación en Canaán, se puede decir que el relato de la conquista y del asentamiento en la tierra es la historia contemporánea; la historia de Israel en Egipto y el éxodo, la historia antigua; la narración de los patriarcas, la historia legendaria, y el relato de Gn 1-11, la historia mítica.”¹⁷

2. Narración e historia

Ante la pregunta sobre aquello que hace de los diferentes tipos de relatos unidades portadoras de historia, emerge necesariamente y una vez más, la pregunta acerca del concepto de historia.¹⁸

Dos reconocidos exégetas dedicados a la investigación sobre el Israel de los tiempos bíblicos –J. Van Seters y W. W. Hallo–¹⁹ aceptan el concepto de historia que propuso en su momento Jan Huizinga: “Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”.²⁰ Analicémosla brevemente.

El término “forma espiritual” es más amplio que el de “ciencia”, y si bien no se opone, establece una diferencia entre investigar la historia y relatarla.²¹ Además, al identificar al sujeto como “una cultura”, se admite que en toda narrativa historia hay un elemento inevitablemente subje-

17. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, 2003, 20. Cf. R. E. AVERBECK, “The Sumerian Historiographic Tradition and Its Implications for Genesis 1-11”, en A. R. MILLARD y otros eds., *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994, 79-102.

18. Al respecto, J. L. SICRE, “¿Hay verdaderos historiadores?” 58-59, ofrece una anécdota reveladora: “Durante el curso 1974-75 se celebró en la Universidad de Toronto un seminario de especialistas en culturas antiguas (asiria, babilónica, hitita, egipcia, israelita, griega) sobre el tema de la historiografía entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo. Los resultados de algunos de estos estudios se publicaron en la revista *Orientalia*. Y cuando John W. Wevers hizo la presentación de los mismos reconoció que ninguno de ellos tenía una noción clara de lo que es historia, aunque se sentían capaces de decir cuándo un texto tenía valor histórico (Cf. J. W. WEVERS, “Histories and Historians of the Ancient Near East: Preface”, *Orientalia* 49 (1980) 139).”

19. Cf. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, 1983; W. W. HALLO, “Biblical History in Its Near Eastern Setting: The Contextual Approach”, en *Scripture in Context*, New Haven, 1980, 1-26.

20. Cf. J. HUIZINGA, “En torno a la definición del concepto de historia”, en *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, 1946, 85-97. El original holandés es de 1928.

21. Quizás podría llamarse “historiografía” al fruto de la primera tarea, y “narrativa histórica” a la segunda.

tivo. En su opinión, cada cultura y cada círculo cultural tienen que reputar su historia como la verdadera y tiene derecho a hacerlo así, siempre y cuando la construya con arreglo a los postulados críticos que su conciencia cultural le impone. Por último, la expresión “rendirse cuentas” tiende un puente entre aquellos que investigan la historia y quienes la narran, y da a entender que el elemento pragmático existe siempre: se trata de obtener enseñanzas acerca de algo que desborda el conocimiento de los hechos. Al respecto, es iluminadora la expresión “historia kerigmática” que propone A. Soggin: se trata de una presentación de la historia “que es medio para enseñar, para formar, en ocasiones, para edificar e, inclusive, para engendrar un compromiso en el oyente (...) Lo importante es que ella se presenta a las personas como una confesión que demanda una respuesta personal.”²²

Cabe ahora la pregunta: ¿Con qué objeto una cultura, sujeto colectivo, se empeña en rendirse cuentas de su pasado? En el caso de los libros y colecciones del Antiguo Testamento se perciben, al menos, dos motivos antes mencionados. El primero fue entender y comprender dentro del plan de Dios la multiplicidad de acontecimientos y tradiciones (inclusive las de carácter legendario) provenientes del pasado y, en especial, los sucesos críticos que pusieron a prueba profundamente los ámbitos social y familiar. La preocupación, más que por la historia como tal, es por el sentido de la misma. La conmovión ha sido un espacio privilegiado desde donde se procuró recuperar la historia, narrándola e interpretándola. El segundo fue procurar entender-se como pueblo, dentro del devenir histórico y en medio de otros pueblos. La identidad y el sentido de pertenencia a una comunidad de destino, impulsan a narrar varias veces la propia historia.²³

El modo como los autores bíblicos llevaron a cabo esta labor en distintas épocas, incluyó la recopilación de relatos procedentes del pasado. De alguna manera, para ellos todo era histórico por el simple hecho de

que provenía del pasado. No disponían más que de unos cuantos relatos cortos y no-verificables, de rasgos legendarios que rozaban a veces con lo imaginario. A medida que los hechos se acercaban a su época podían captarlos con una mayor amplitud y con la complejidad característica de la realidad humana. Pero sus intereses fundamentales fueron los de componer una narración histórica, en la que el juicio sobre los acontecimientos y las personas ocupara tanto lugar como la materialidad de los hechos. No desearán las fuentes a las que tienen acceso –por ejemplo, los *Anales* de los reyes de Israel y de Judá– pero su manera de apreciar la conducta de los reyes demuestra otra intención diferente de la de atenerse sólo a sus hechos y hazañas. Pretenderán, sobre todo, decir los hechos de Dios en esa historia, y poner de relieve la fidelidad o infidelidad del pueblo y de los representantes de su voluntad.²⁴

Tanto en la labor de los redactores como en la formación final del texto bíblico, al narrar la historia se establecieron en una línea de tiempo, personajes y sucesos significativos. J. van Seters propone cinco criterios para identificar la historiografía antigua de Israel: a) Una forma literaria intencional y no meramente accidental; b) No sólo describe acontecimientos del pasado sino que comprende, también, la valoración de los mismos; c) Examina las condiciones actuales con su causalidad moral; d) Obra de una nación o grupo étnico; e) Forma parte de las tradiciones literarias de un pueblo y juega un papel importante en la configuración de la identidad nacional.²⁵ M. Sternberg, por su parte, considera que la narración bíblica se rige por tres principios: el “ideológico”, que intenta establecer y transmitir una determinada concepción del mundo; el “historiográfico”, que enhebra unos hechos con otros; y el “estético”, que organiza el texto desde el punto de vista formal.²⁶

A esta altura, no es superflua la pregunta acerca de si este procedimiento ha sido “impuesto” a los hechos o si refleja alguna estructura in-

22. J. A. SOGGIN, “Geschichte als Glaubensbekenntnis-Geschichte als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung: Zu einem der Grundprobleme der Geschichte Israels”, *TLZ* 110 (1985) 165. Para Soggin, la “historia crítica” por su parte, es una presentación de la historia como el objeto de la investigación científica –como *Historie*– y, por lo tanto, está limitada a un modesto número de investigadores. Ella se esfuerza por obtener un *mimum* críticamente asegurado. No es difícil descubrir aquí la “escuela” de G. von Rad.

23. Al referirse a Sam. y Re. P. GILBERT, *Les livres de Samuel et des Rois. De la légende à l'histoire*, Paris, 1983, 13, dice: “Comme tous les historiens de toutes les nations, les auteurs de nos livres avaient un sens national qui le faisait s'attacher à l'histoire de leur nation ou de leur peuple.”

24. Hay que recordar que La Biblia no se expresa en términos de “historia” sino más bien, desde la perspectiva del “plan de Dios realizado en el tiempo”. El título de “libros históricos” fue aplicado tardíamente a una parte de la Biblia pero no responde a ninguna indicación de los textos originales. Cf. L. H. RIVAS, “La historia de la salvación o la salvación en la historia”, en R. FERRARA – C. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 90.77.

25. Cf. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, 1983, 4-5. Para este autor, la primera obra que respondió a estos criterios fue la “historia deuteronomista”; le siguieron la “historiografía yahvista” y la “historiografía sacerdotal” que resultaron ser el prólogo de la anterior.

26. Cf. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1987, 41-45.

terna ofrecida por los mismos acontecimientos. V. P. Long constata que algunos historiadores y especialistas en teoría literaria suscriben la primera opinión. Sin embargo, no cree que deba descartarse totalmente cierta correlación entre los hechos, que permita presentarlos dentro de una lógica narrativa.²⁷ Long considera que los historiadores realizan una representación artística mediante la palabra y, en ese sentido, se los puede comparar con quienes llevan a cabo representaciones artísticas visuales. La creación de una pintura que pretenda representar algo de la realidad, entraña la coordinación entre la creatividad y el ceñirse al objeto. El pasado no se presenta al historiador tal como es; éste necesita siempre realizar elecciones creativas para la construcción de la narración histórica. Pero, como el pasado tiene alguna estructura interna, lo primero que debe hacer es ponerla de manifiesto; luego, deberá optar (y explicitar) la perspectiva más apropiada desde la cual presentará los acontecimientos; por último, tendrá que emplear recursos estéticos para la producción literaria.²⁸

3. Algunos tipos de narraciones²⁹

De acuerdo con M. Stanford, la tarea de trasladar la propia comprensión de los acontecimientos a una determinada forma literaria, es tan importante como el propio conocimiento histórico. Mientras que éste se sitúa entre la historia-como-acontecimiento y la historia-como-relato, aquella se emplaza entre la construcción mental del historiador y la del oyente.³⁰ Por eso, la significativa presencia de la narración en la literatura bíblica no puede ser considerada sólo como una cuestión instrumental. Si en la Sagrada Escritura –como decíamos más arriba– se ha querido decir los hechos de Dios en la historia de Israel, sostenemos que la narra-

ción es un modo muy apropiado con el que cuenta la experiencia de la fe para este cometido; y esto en todos los tiempos.

A continuación, presentamos diversos tipos de formas narrativas que se encuentran en el Antiguo Testamento, ante todo, como el vehículo privilegiado para referir “el paso de Dios por la historia”, y también ponderaremos su condición fáctica de ser portadas de acontecimientos del pasado, es decir, de información histórica.

3.1. El relato popular

El relato popular es una forma de narración que obedece a la simple ley de presentación de la acción. Está orientada a una re-acción y a destacar a uno o varios héroes principales, asistidos por algunos secundarios.

En la Biblia, este tipo de relato no se encuentra en estado puro. Hay que extraerlo de un contexto particular en el que, bajo su forma más simple, resulta fácilmente reconocible gracias a una introducción y una conclusión claras, que lo destacan de su contexto al mismo tiempo que lo insertan en él. Por ejemplo, la introducción: “Había un hombre de Benjamín, llamado Quis, hijo de Abiel, hijo de Seror, hijo de Becorat, hijo de Añaj. Era un benjaminita y hombre bien situado” (I Sam. 9,1); o la conclusión del juicio de Salomón: “El juicio pronunciado por el rey llegó a oídos de todo Israel y cobraron respeto al rey, al ver que dentro de él había una sabiduría divina con la que hacer justicia” (I Re. 3,28); a partir de entonces, se puede pasar a otro relato.

De este modo, un relato popular puede ser un vehículo de la historia o también de una construcción imaginaria. De suyo no es, en principio, ni histórico ni imaginario. Puede ser cuento, leyenda o hagiografía. Sin embargo, por la simplicidad misma de su construcción, por el esquematismo de la psicología de los héroes –que nunca es objeto de consideraciones– y por la primacía de la acción sobre el discurso, esta forma de relato es muy imperfecta para la historia en el sentido moderno de la palabra, pero puede ser vehículo de algunos elementos históricos y culturales.

El relato está construido para el agrado del lector o del oyente y para despertar su atención, haciéndole aguardar el desenlace. Frente a ellos no se trata de plantear la cuestión de la verdad o de la autenticidad de la historia narrada de ese modo, sino de apreciar su calidad por los efectos

27. Cf. V. P. LONG, “History and Fiction. What Is History?”, *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, 69-70. Al respecto, cita a D. CARR, “Narrative and the Real World: An Argument of Continuity”, *HTh* 25 (1986) 117: “Narrative is not merely a possibly successful way of describing events; its structure inheres in the events themselves.”

28. *Ibidem* 71. Y concluye: “The *historiographical* impulse implies constraint by the subject, the *theological* implies point of view, and the *literary* implies aesthetic choices.”

29. Seguimos y ampliamos la clasificación propuesta por P. GILBERT, *Les livres de Samuel et des Rois*, 8-14.

30. Cf. M. STANFORD, *The Nature of Historical Knowledge*, Oxford, 1986, 71-74; citado por V. P. LONG, “History and Fiction”, 69.

de sorpresa y la multiplicidad de pruebas por las que atraviesa el héroe principal. Su fin es, fundamentalmente, instructivo.

3.2. La leyenda

H. Gunkel definía la leyenda como la historia de los pueblos sin escritura. A partir de allí se consideró que leyenda e historia, de ordinario, eran imposibles de conciliar. Y así, la expresión “leyenda” quedó ligada a la ficción y contrapuesta a lo histórico.

¿Quién califica de “leyenda” a un relato? Ciertamente no aquel que es el primero en contarla y que la cree verídica, sino el que lo escucha y que, por su cultura y su carácter extraño, dice que se trata de una leyenda. Ya el empleo mismo de la palabra “leyenda” implica una falta de acuerdo sobre la calidad de su contenido y sobre su valor histórico.

W. H. Schmidt considera que las notas formales descubiertas por A. Orlík³¹ en leyendas procedentes del área europea coinciden en buena medida con los relatos veterotestamentarios. Así destaca ciertos rasgos comunes, especialmente en el Pentateuco: a) El elemento histórico o político aparece como algo privado y personal. La leyenda condensa lo general en lo individual; b) Sólo aparecen dos o tres personas simultáneamente. La acción total no consta de relaciones múltiples; discurre en una simple sucesión lineal hacia su objetivo; c) La leyenda tipifica y los personajes secundarios muchas veces son anónimos; d) La figura y el carácter de una persona aparece apenas esbozada o, directamente, no aparece. Los rasgos y los pensamientos se plasman más bien en la acción; e) Para la marcha de la acción los temas decisivos se reúnen en el discurso verbal, en especial, la palabra de YHWH. A ella se le atribuye una importancia capital; f) Suele ofrecer un comienzo y un final transparentes.³²

Con frecuencia, la leyenda desempeña una función etiológica: da razón de la existencia de un lugar, un monumento o una costumbre. En este sentido, es fundadora y se encuentra vinculada a una realidad muy concreta: histórica, geográfica o cultural. Por eso tendrá necesariamente algo de historia, por muy tenue que sea el vínculo con ella: a veces un simple nombre de lugar o de persona. Pero podrá tener también algo de relato

31. Cf. A. OLRÍK, “Epische Gesetze der Volksdichtung”, *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 51 (1909) 1-12.

32. Cf. W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, 1983, 86-90.

popular, recogiendo alguno de sus motivos, pidiéndole a veces en préstamo una acción de complicación. Y podrá también, tener algo de mito, en la medida en que, por su cualidad etiológica, coincide con una de las funciones fundamentales del aquel. A ello habrá que añadir, según el estilo del relato o el talento del narrador, algunos rasgos de epopeya o de himno.³³

En este sentido, las figuras de Samuel, de Saúl y de Elías se presentan a veces como héroes legendarios; sin embargo, no por ello hay que sacar la conclusión de que es puramente imaginario. Dos ejemplos ayudan a ilustrar estas afirmaciones: la batalla de Yabés, ciudad a la que acudió a socorrer Saúl con los hombres de su ciudad (cf. I Sam. 11,1-11), y el combate entre Goliat y David (cf. I Sam. 17,1-58).³⁴ Ambos tienen muchos rasgos legendarios notables, pero esto no quiere decir que no reflejen nada de la situación de inestabilidad y conflicto entre las pequeñas ciudades-estado en la Palestina central.

En la Biblia, las leyendas se presentan unas veces en un ciclo y otras en ciertos conjuntos en los que se mezclan textos legislativos, textos poéticos y, naturalmente, relatos con pretensión histórica. Vinculados a los nombres de los héroes, de ciertos lugares (Siló, Betel, Gabaón), o incluso, de algún objeto como el arca de YHWH, estos conjuntos presentan una elaboración de los relatos de forma que se pueda seguir cierto desarrollo en el tiempo. La vinculación de acontecimientos señala, de suyo, una voluntad histórica; la constitución de ciclos, ya es un camino hacia la narración histórica.³⁵

3.3. La novela

Se puede definir sumariamente la novela como una leyenda prolongada por algunas acciones de suspenso o de complicación, en la que se dirige la atención a las características psicológicas y espirituales de los personajes. Tiene que ver con un arte que, de alguna manera, consuma el relato

33. W. H. SCHMIDT, *Introducción*, 90: “Sea cual fuere el origen de la leyenda, han intervenido en su formación experiencias históricas, en especial teológicas, de los tiempos que crearon la leyenda para la interpretación de su situación concreta. En ella convergen y se condensa experiencias de generaciones enteras (G. v. Rad).”

34. En II Sam. 21,19 un Goliat de Gat se enfrenta con Eljanán, perteneciente al grupo de David, el betlemita; este Eljanán, según I Cró. 20,5 mata “al betlemita, hermano de Goliat el de Gat”.

35. V. P. LONG, “History and Fiction”, 65-66: “A distinction can and should be made between narratives that are essentially representational (historiographical) and those that are not. (...) History and fiction can still be distinguished on the basis of their overall purpose”.

y lo aparta de sus formas orales originales, para orientarlo a lo que será más tarde un verdadero género. Un ejemplo destacado es el libro de Rut.

También la “historia de José” es un buen ejemplo de esta forma narrativa. Ella resulta menos arcaica que las leyendas de los patriarcas, constituye una unidad, su construcción es diáfana y posee una sola línea narrativa, que se extiende desde el capítulo 37 al 50 del libro del Génesis.³⁶

3.4. *La leyenda real*

Aunque contenga algunos rasgos de la leyenda tradicional, este género está muy elaborado y revela con claridad sus intenciones. La leyenda real aspira a subrayar las cualidades del nuevo rey, bien sea por la construcción del relato, bien por la exaltación de algunos rasgos de su carácter: valentía, fuerza, habilidad, sabiduría. Ello se realiza a través de unos actos y de unas situaciones concretas, para demostrar que es digno de reinar en Israel y Judá. Evidentemente Saúl, David y Salomón tendrán cada uno su leyenda real.³⁷

3.5. *La narración sagrada*

Por narración sagrada hay que entender un relato que por su forma y por algunos de sus elementos, puede seguir emparentada con la leyenda, pero al que su carácter y su intención religiosa le dan un significado distinto y determinante. Sean cuales fueren las cualidades del héroe o de los héroes principales, YHWH es de hecho el verdadero “héroe”, el que lleva la acción y obtendrá “el beneficio”, mientras que los héroes humanos, por muy grandes que sean, no hacen más que estar a su servicio.

En la Biblia los relatos tienden a convertirse en narraciones sagradas, bien por su integración en unos ciclos o conjuntos de ciclos con una intención predominantemente sacra (cf. los ciclos de Elías y de Eliseo); bien por su referencia a un lugar o a un objeto (cf. el ciclo del Arca en I Sam. 4-6); bien por la introducción de YHWH en el cuerpo de la narración, explicitando su intencionalidad teológica.

36. Probablemente haya que prescindir de Gén. 38: 48-49.

37. Hay que exceptuar de esta categoría al relato conocido como “la historia de la sucesión de David” (cf. II Sam. 9-I Re. 2), el cual representa un género no demasiado presente en la Biblia: la historia (profana) cortesana.

El héroe es tal por su obediencia, su fidelidad y su conformidad con la voluntad de YHWH, y su éxito está más ligado a esa voluntad que a un logro personal. Podrá, incluso, fracasar a los ojos de los seres humanos –por ejemplo, muriendo en combate–, pero a los ojos de Dios habrá servido a un designio querido por Él. Así hay de entender, en cierto modo, la muerte trágica de Saúl y de Jonatán, y la elegía que les dedicará David (I Sam. 31 y II Sam. 1).

Este tipo de narración es el que conduce con más claridad a la inteligencia de un dato fundamental en la Sagrada Escritura: La historia humana no funciona como un juego independiente y aleatorio de causas terrenas que sólo en ellas encuentran su propia explicación. Ella es guiada misteriosamente por el Dios de Israel. Por consiguiente, en la revelación bíblica, toda comprensión del pasado y de la historia comportará siempre una teología.

GABRIEL M. NÁPOLE
12-06-06 / 15-08-06

LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE SANTA FE

RESUMEN

El autor se propone describir cuál es el lugar que la teología ocupa en las preocupaciones culturales expresadas en las instituciones públicas y en las comunidades religiosas de la provincia de Santa Fe desde 1845 a 1900. Se pone especial acento en el plan de la creación de la Universidad de Santa Fe, que incluye la carrera en Teología, en el momento en que la misma es desalojada de las restantes Universidades y es el blanco de la crítica planteada por los líderes secularistas que actúan en la función pública y en los medios culturales. Se analiza el comportamiento de la jerarquía y de los laicos frente a las iniciativas a favor de la enseñanza de la teología, así como el juicio que expresa la prensa de la provincia. El trabajo forma parte de un estudio más amplio dedicado a la enseñanza de la teología durante el siglo XIX.

Palabras clave: teología argentina, enseñanza de la teología, historia.

ABSTRACT

The author, a historian, intends to describe the role of theology within cultural concern of institutions and religious communities of the Argentine province of Santa Fe, from 1845 to 1900. A particular emphasis is drawn on the creation of Santa Fe University, which included a theological career, while this discipline was displaced from other universities. Secularist leaders criticized such creation. The author scrutinizes the behavior of lay and clergymen concerning support to the teaching of theology, as well as the local press opinion. This paper is part of a research on the teaching of theology during XIX century.

Key Words: Argentine theology, teaching of theology, history.

1. Reclamando estudios superiores

En 1651 cuando se inicia la fundación de la ciudad de Santa Fe al dejar su antiguo emplazamiento en Cayastá, forman parte del grupo fundador los frailes del convento de San Francisco, quienes acompañan el traslado de los pobladores del abigarrado rancharío que fuera la primera instalación del núcleo humano en las márgenes superiores del río Paraná. Desde entonces la vida de la nueva ciudad se recuesta, en lo espiritual y cultural, sobre el convento franciscano que es como un faro de luz para los pobladores españoles y criollos americanos. En torno al convento la vida de Santa Fe se prolonga con lentitud a través de doscientos años elaborando una cultura nada libresca por cierto pero viva y amasada en valores espirituales entrañables. Como ocurre en otras ciudades, después de cierto tiempo, la población no se siente satisfecha con la sola existencia de las escuelas de primeras letras y aspira disponer de una institución de educación superior que contribuya a la elevación cultural de la población. Esa aspiración no puede convertirse en realidad primero por las complicaciones de la administración española y luego por las dificultades que ocasiona el movimiento revolucionario de 1810. Será necesario esperar a la llegada del gobernador Estanislao López (1786-1838) y no obstante los coletazos de las luchas montoneras de esos años en el litoral, éste toma la decisión de promover a través de los frailes franciscanos la fundación de una Academia de estudios que denomina de San Jerónimo.¹ La Academia nace en un medio adecuado como lo son los claustros Franciscanos y no puede ser otro en la ciudad, pues allí se encuentran los religiosos que imparten enseñanza del latín, ciencias naturales, Filosofía y teología, que son preparatorios para quienes aspiran a ingresar en estudios eclesiásticos. La enseñanza de la filosofía y la teología no debe extrañar pues son los conocimientos que reclaman quienes desean recorrer el camino de los estudios superiores, tanto sean clérigos o laicos. Según el historiador Guillermo Furlong de quien tomamos los datos asentados aquella Academia aún existe en 1845, siendo probable que continuara con posterioridad ya que para esa fecha se mantiene la tradición que conservan los conventos de ofrecer cátedras de ambas disciplinas abiertas a los interesados. Lo relevante de aquella Academia es que prepara a los hombres públicos para

1. G. FURLONG, *Historia del Colegio la Inmaculada Concepción de la ciudad de Santa Fe*, Buenos Aires, Edición de la Sociedad de Ex. Alumnos II, 1962, 467. En adelante *Historia del Colegio*.

dotar a la ciudad de una oferta cultural que la aproxime a las que gozan Buenos Aires o Córdoba.

Es a partir de 1852 que la situación cultural de la provincia de Santa Fe comienza a contar con cambios acelerados con motivo de haber sido la ciudad que acoge a la Asamblea Constituyente que dicta la célebre Constitución de 1853. Instalados los dos primeros gobiernos nacionales de Paraná, con Justo José de Urquiza como el primer Presidente (1854-1858) y Santiago Derqui (1858-1861), el mejoramiento cultural adquiere relevancia y fuerte apoyo de las autoridades, mientras por otro lado propicia el ingreso de clero, especialmente religioso, con el propósito de elevar la condición moral, espiritual y cultural de la población.² Una prueba de esa política es la carta que el doctor Derqui escribe con fecha 23 de agosto de 1860 en calidad de Presidente y dirigida a la Santa Sede solicitando al Papa la venida a Santa Fe de doce religiosos jesuitas con el propósito de dedicarse a la educación. En igual sentido y por la misma fecha, el gobernador Pascual Rosa se entrevista con el superior de la Compañía de Jesús en Buenos Aires ratificando el pedido para erigir en su ciudad capital un Colegio destinado a la enseñanza de las primeras letras y los estudios preparatorios, quizás sin pensar que en pocos años el Colegio podía dar lugar a la instalación de las cátedras universitarias.³

Seguramente respondiendo a lo solicitado en 1862 los padres jesuitas arriban a la ciudad despertando muchas expectativas en quienes confían en los miembros de la orden y en las posibilidades de crecimiento educativo que están destinados a aportar. Los jesuitas no tardan en percibir las posibilidades que se le ofrecen y en hacer propio el propósito que alientan las autoridades de instalar estudios superiores destinados a formar la juventud y ofrecerle horizontes intelectuales más elevados. No es de extrañar que conforme al propósito enunciado, la conjunción de ambos aportes, los del gobierno y los que ofrece el Colegio y su cuerpo docente, hacen posible disponer con cierta rapidez de estudios superiores.

Ello ocurre cuando en 1868, a los seis años de instalados los jesuitas, el Ministro General de la Gobernación en calidad de Gobernador interino expide una ley destinada a tener valiosas consecuencias. La misma en su lacónica expresión establece: “La Cámara de Representantes de la Provincia sanciona con fuerza de ley: Art.1ro. Autorízase al Poder Ejecutivo

2. N. T. AUZA, “La política religiosa de la Confederación”, *Revista Histórica del Instituto de la Organización Nacional* 3 (1979) 1-74.

3. G. FURLONG, *Historia del Colegio*, 13.

para invertir la suma de tres mil quinientos pesos fuertes en el establecimiento de la enseñanza de Facultades mayores en el Colegio La Inmaculada Concepción de la Capital. Art.2do. Comuníquese. Sala de Representantes, Santa Fe, noviembre 27 de 1868”.⁴ En suma, la parte dispositiva ordena crear para el primer año de esos estudios superiores las cátedras de Derecho Civil, Canónico y Natural y dispone que los dos profesores a cargo de las cátedras gozan de honorarios por la suma de \$ 1600.

Por la forma en que se halla redactada esa ley no debe dudarse que la creación de la Escuela de Derecho es una iniciativa de las autoridades políticas de la provincia, si bien representada por personas de clara pertenencia al catolicismo, como lo son el gobernador Mariano Cabal y el Ministro General Simón de Iriondo, teniendo los padres jesuitas el papel de colaboradores de la iniciativa, al menos por un período de tres años, para asumir con posterioridad la responsabilidad de ser los conductores de los cursos y ello hasta 1885. Es en julio de 1871 cuando una nueva ley dispone ampliar los estudios jurídicos que se imparten en la Facultad a la vez que ordena que los mismos se instalen en el Colegio de La Inmaculada “se harán –dice la ley– en cuatro años y comprenderán por lo menos las siguientes materias: Derecho Natural, Internacional, Constitucional, Canónico, Civil Romano, Civil Argentino, Criminal, Mercantil y Economía Política”; como complemento se crea la Academia de Práctica Forense.⁵ Hay una nueva ampliación del plan en 1875 con la incorporación de la cátedra de Derecho Público Eclesiástico. Para esta fecha los estudios superiores en Santa Fe se hallan representados por la Facultad de Derecho, dotada de la atribución de otorgar títulos reconocidos en toda la nación por decreto que lleva la firma del Presidente Nicolás Avellaneda y su ministro el doctor Enésimo Leguizamón del 13 de octubre de ese año.⁶ La existencia de una Facultad no otorga la calidad de Universidad a los estudios creados por la provincia, mas la idea de disponer de ella es un proyecto que subsiste en la casi totalidad de los hombres públicos de la provincia. La circunstancia de que a esa fecha no se haya creado la universidad debe entenderse sólo por razones económicas, ya que las cátedras de Derecho al contrario de lo que ocurre con las existentes en las Facultades de Uruguay y Tucumán, reciben pago por sus servicios.⁷

4. *Ibidem*, 468.

5. *Ibidem*, 476.

6. *Memoria de Justicia, culto e Instrucción Pública*, 1876, 199.

7. G. FURLONG, *Historia del Colegio*, 490.

No obstante ser la Facultad de Derecho el único instituto de estudios superiores con título reconocido, en el ámbito del Colegio de La Inmaculada para 1877, independientes de éstos, se dan “cursos completos de Filosofía y Humanidades, de Matemáticas y Ciencias Físicas, enseñándose además la Teología y otras ciencias sagradas”. El gobierno provincial en base a esos cursos reitera el propósito de crear una Universidad mas se lo impide la situación económica de la provincia, no obstante el aporte que realizan los jesuitas facilitando sus instalaciones especialmente construidas para la Facultad.

La coincidencia entre las autoridades provinciales y los padres jesuitas ha permitido el funcionamiento de la Facultad de Derecho y el dejar que la conducción de la misma recaiga en los jesuitas, mas no siempre la marcha se realiza sin tropiezos ni tensiones, pues el poder político no puede siempre aceptar algunos de los profesores propuestos cuando son políticamente adversarios. En esas circunstancias solicita cambio de nombres que la conducción académica no acepta y mucho menos sin fundamento. No obstante esos desencuentros las actividades docentes se prolongan en forma continuada entre 1868 y 1890. Quienes cursan por sus aulas, además de las asignaturas como Filosofía, Derecho Natural, Cánones, Derecho Público Eclesiástico tienen oportunidad de seguir los cursos independientes que imparten los jesuitas y dirigidos a fortalecer la formación de la inteligencia y la personalidad de sus alumnos.

Mientras funciona la Facultad de Derecho en el Colegio La Inmaculada dependiendo de los padres jesuitas, ocupan el rectorado los padres siguientes: Pedro Vigna 1869-1870; Esteban Salvadó 1870-1874, Manuel Freixes 1874-1878 y José Reinal 1878-1885.⁸ En este último año el Ministerio de Instrucción Pública a cargo del doctor Eduardo Wilde conduce políticas tendientes a combatir y obstaculizar la labor de la Iglesia en algunos de sus funciones, como lo son los Seminarios, siguiendo un plan comenzado el año anterior.⁹ La situación se complica con el cierre del Colegio La Inmaculada por parte del Ministerio de modo que ante tan difícil situación el Rector de la Facultad de Derecho, el padre Reinal considera conveniente presentar su renuncia a la conducción de la Facultad. Aceptada, el cargo es ofrecido al doctor Servando Basavilbaso, si bien la

8. G. FURLONG, *Historia del Colegio*, III, 224.

9. N. T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Culturales Argentinas, 1992.

Facultad continúa ocupando las instalaciones de los padres jesuitas hasta 1890. Durante este último tiempo la Facultad no mantiene vínculos de ningún tipo con los jesuitas. La borrasca anticlerical pasará y casi nada queda para 1890, tanto por la resistencia católica como por la desaparición de las causas políticas que llevan al gobierno a perseguir a la Iglesia. Los sucesos coinciden con la primera época de esa experiencia de estudios superiores creados por la provincia de Santa Fe.

En el período que funciona la Escuela de Derecho, entre 1869 y 1890, se gradúan de abogados 73 estudiantes, entre los cuales se encuentran los que pronto serán las figuras de mayor relieve en la vida social, profesional y política de Santa Fe y de las provincias vecinas con el rasgo visible de que casi la totalidad de esos graduados se caracterizan por su preparación y el sentido de servicio que dan prueba sus vidas, así también como por su identificación con el catolicismo.¹⁰

2. La escuela de Derecho de Santa Fe

Para el año 1876 el informe del Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, deja constancia en su memoria que existen dos escuelas de Derecho instaladas, una en el Colegio Nacional de Concepción del Uruguay y la otra, en el Colegio Nacional de la Ciudad de Tucumán.¹¹ En la memoria del año siguiente al hacer igual mención sobre el funcionamiento de la escuela jurídica, aclara que los planes de estudio de ambas escuelas se adecuan al que se dicta en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.¹² La figura de Derecho Canónico aparece en los planes de las dos escuelas dictándose en dos cursos. La iniciativa de crear esas Facultades corresponde a los gobiernos provinciales respectivos, deseosos de disponer de estudios superiores, eligiendo los correspondientes a la carrera de Derecho por ser los que más posibilidades disponen de abrir y también, por atribuir a esos estudios los conocimientos más adecuados a la formación de profesionales con capacidad de atender las cuestiones públicas como lo manifiesta el ministro del ramo cuando expresa: “la carrera de abogado tiene la posibilidad de ser compatible como ninguna

otra con las diferentes funciones de la vida pública y es sin duda por esta razón que por mucho tiempo será la carrera preferida para la generalidad de los que estudian”.¹³

En esa misma memoria se documenta la solicitud con fecha del mes de octubre de 1875 que presenta el Poder Ejecutivo de la provincia de Santa Fe pidiendo le sean reconocidos los títulos que otorga a nivel provincial y al tenor de la ley nacional de 1872, ya que su plan de estudios se conforma con el que aplican las Universidades Nacionales de Buenos Aires y Córdoba. Poco después el ministro de Instrucción Pública considera justo el pedido y accede a elevar un proyecto de decreto manifestando que hallándose dicha escuela conforme a la ley que reglamentan esos estudios y siendo “conveniente fomentar el establecimiento de estudios facultativos creados y sostenidos por las provincias” declara comprendidos los planes de esa Facultad a las exigencias de la ley y por tanto reconocidos los títulos que expide.¹⁴

El reconocimiento tiene la virtud de gratificar los esfuerzos financieros que la provincia realiza siendo de las tres escuelas de Derecho la única que paga honorarios a los profesores, además de los gastos de funcionamiento. Ello sin contar que dispone de un edificio especialmente diseñado para sus funciones docentes, si bien éste es el que se construye en el predio y como anexo al Colegio de la Inmaculada, que regentean los Jesuitas.

No obstante ese reconocimiento, las autoridades provinciales no abandonan la idea, postergada por años, de dar vida a otras carreras profesionales a fin de conformar la institución de la Universidad, propósito que en reiteradas ocasiones vienen manifestando tanto gobernadores como los ministros de Gobierno. Los Jesuitas no dejan de acariciar esa idea como coronación de los estudios que en diversas áreas cultivan, según lo hemos registrado. Los cursos del Seminario a que haremos referencia no están pensados como una carrera universitaria de modo que a pesar de su funcionamiento regular, no se tiene previsto incluirlos como estudios universitarios.

En 1877 el gobernador Servando Bayo al presentar su memoria de gobierno reitera el propósito de erigir una universidad y lo hace en los siguientes términos:

10. G. FURLONG, *op. cit.* III, 469.

11. *Memoria de Justicia, Culto e Instrucción Pública* (1875) LXXVI.

12. *Memoria de Justicia, Culto e Instrucción Pública* (1876) LXXVII.

13. *Ibidem*, LXXIX.

14. *Ibidem*, 206.

“Hubiera deseado antes de terminar el período constitucional de mi gobierno, dejar creada y establecida una universidad, pero no me ha sido posible en presencia de la escasez de nuestros recursos y de necesidades más urgentes en la instrucción, a que ha sido indispensable atender con preferencia. Creo, sin embargo, que es tiempo ya de pensar en dar mayor solidez y estabilidad a la instrucción superior, por la creación de una Universidad de la provincia. Los elementos principales se encuentran debidamente preparados y un pequeño esfuerzo bastaría para dar cima a tan útil pensamiento. En cuanto a lo material podría habilitarse convenientemente y con separación del Colegio de los reverendos padres jesuitas, una sección del vasto edificio que éstos ocupan, ya sea en el cuerpo mismo de él o en el local en que se encuentran las aulas de las Facultades Mayores que se hallan aisladas de aquél por la calle pública”.¹⁵

La referencia que el gobernador formula en cuanto a lo que denomina Facultades Mayores, corresponde a los estudios que se imparten en forma independiente y “que dirigen los reverendos padres jesuitas que dan cursos completos de Filosofía, Humanidades, de Matemáticas y Ciencias Físicas, enseñándose además la Teología y otras ciencias sagradas”.¹⁶ Sin duda a estos estudios se refiere el gobernador citado cuando habla de “los elementos principales se encuentran debidamente preparados y un pequeño esfuerzo bastaría para dar cima a tan útil pensamiento”.

3. Los estudios en ciencias sagradas

Si bien no existe todavía en Santa Fe la Universidad, hay pruebas que confirman que las autoridades tanto del gobierno provincial como de los padres jesuitas se basan en los estudios que se realizan en el Colegio para pensar en crear la institución. Los cursos a que hemos hecho mención se imparten sin otorgar títulos reconocidos y con el propósito de otorgar ilustración y solidez a la juventud que pasa por ellos, es un antecedente que los interesados tienen en cuenta para otorgar formalidad y sistematización a nuevas carreras, preferentemente humanísticas, pero también de otros en ciencias sagradas, marcando una diferencia con los estudios ofrecidos en las Universidades nacionales de Buenos Aires y Córdoba.

15. G. FURLONG, *Historia del Colegio*. II, 383-384.

16. *Ibidem*, 384.

Hemos mencionado lo que en 1877 expresa un gobernador en torno a la idea de crear una Universidad y como prueba de la continuidad de ese propósito veamos lo que en 1882 manifiesta otro gobernador, Manuel María Zavalla:

“Este importante establecimiento de educación, en el que se hacen los más completos estudios desde las clases elementales hasta las superiores de la Facultad de Derecho y de Ciencias Sagradas, ha formado ya hombres que por sus conocimientos en los diversos ramos de la ciencia humana y sus costumbres templadas al calor de la sana moral, se encuentran ocupando los más altos puestos en los ramos de lo poderes nacionales y provinciales del país y también ilustrados y virtuosos sacerdotes que con sus relevantes méritos fomentan y robustecen el espíritu del creyente y están al servicio del culto en diferentes diócesis”.¹⁷

Cabe detenerse brevemente en este enunciado, pues mientras se admite como un derecho propio el instalar las Facultades de Derecho y Ciencias Físico-Matemáticas, no ocurre lo mismo con la Facultad de Teología, que queda supeditada a la negociación con las autoridades eclesiásticas. Este último punto es relevante en el texto de la ley pues deja entender que ya desde el inicio de la creación, la Facultad de Teología que se proyecta debe acordarse con la autoridad eclesiástica y ello debido a que la misma se la piensa en función de la formación superior de los hombres del clero. Impartir la enseñanza de la Teología y confiar que allí cursarán estudios los miembros del clero no puede ser diseñado y ejecutado por la autoridad política y laical, pues en ese caso se dudaría de su calidad y orientación. Más allá que la redacción del texto de la ley haya podido ser consultada con los padres jesuitas a cargo del Seminario o con el obispo de la diócesis, no cabe duda que tanto el Gobernador como su ministro Juan M. Cafferata y también el ministro de Instrucción Pública son laicos que se destacan en el catolicismo provincial por su formación como para comprender que una Facultad de esa naturaleza no puede ser instalada y a la vez reconocida sin que la autoridad eclesiástica tenga participación de alguna manera, sea por intervenir en su docencia, sea por dar su visto bueno a planes y docentes. Ese ha sido por otra parte, el procedimiento empleado en la Universidad de Córdoba hasta el momento en que, por un desacuerdo esencial sobre las personas designadas para la función docente, el obispo, monseñor Fray Mamerto Esquiú, retira su apoyo a esa enseñanza, lo que produce el cierre de los estudios teológicos.¹⁸

17. *Ibidem*, 491.

18. N. T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, IV.

La duración de los estudios de las tres carreras propuestas se fija “en cinco años por lo menos”, organizados por facultades los que se hallarán bajo la dirección de Decanos elegidos por el claustro de profesores, en tanto el Rector es designado por el Poder Ejecutivo de la provincia. Los alumnos deben pagar el derecho de matrícula y exámenes generales y se consagra la libertad de cátedra al asegurar que “los profesores no podrán ser corregidos o amonestados a causa de las doctrinas que profesan”. El apresuramiento por el comienzo de la Universidad hace que se establezca como comienzo de actividades académicas el mes de marzo de 1890.¹⁹

Introducido el proyecto en la cámara de Diputados el miembro informante del mismo, el doctor Lorenzo Anadón, egresado de la Escuela de Derecho de la provincia, defiende con calor el proyecto, el que es finalmente aprobado sin oposición. Pasado a la cámara de Senadores es objeto de otro debate, interviniendo el legislador Florencio Zanata, miembro Informante de la Comisión de Legislación, que tiene la satisfacción de verlo aprobar sin modificaciones. La ley viene a institucionalizar el proyecto, quedando a cargo del ministro de Instrucción Pública iniciar los preparativos para abrir los cursos en marzo de 1890. Santa Fe es así la primera provincia en sancionar el funcionamiento de una Universidad provincial y la única que en el país incluye en su plan de carreras, una Facultad de Teología.

Se verifica así que a los estudios específicos de Derecho se le agregan otros estudios y de un modo especial se incluye una carrera que comprende los estudios eclesiásticos. Es probable que ellos surgieran como una necesidad propia de los padres jesuitas, ya que instalados desde 1860 con un Colegio que atiende a dos niveles de enseñanza, se ocupa de atender la formación de sus novicios sin perjuicio de admitir el ingreso de algunas vocaciones provenientes del clero secular. En forma paralela se ocupan de ofrecer cursos libres de carácter humanístico. Es comprensible que en forma simultánea a la enseñanza en el Seminario propio se impartan otros cursos, pues disponen de una base formada por las asignaturas que integran el programa de la Facultad de Derecho vinculadas a las ciencias sagradas, como Filosofía, Derecho Público Eclesiástico, Derecho Canónico, Derecho Natural. Con ello, más el agregado de Gramática, Latín, Griego, se completa la formación filosófica probablemente forta-

lecida con cursos adicionales, lo que sirve de base a los estudios propiamente eclesiásticos y para los cuales los jesuitas disponen de personal docente religioso propio.

Es así como sin formalidad alguna, junto a la Facultad de Derecho, se abren en primer lugar los correspondientes a Gramática, Latín y Filosofía, para luego prolongarse en los incluidos como ciencias sagradas, actuando de esa manera como una casa de formación del clero. Sin perjuicio que esos cursos sean abiertos a los que aspiran a una formación más amplia. Al parecer, recogiendo información parcial se verifica que llegan a concurrir a esos estudios no sólo jóvenes residentes en Santa Fe, sino que lo hacen también estudiantes provenientes de otras provincias y del Uruguay.

Para la misma fecha que los padres jesuitas inician los cursos mencionados, el obispo del Litoral con sede del obispado en la Ciudad de Paraná, manifiesta su preocupación por no poder abrir el seminario diocesano en razón de no disponer de los recursos humanos y económicos necesarios para su funcionamiento, lo que lo obliga a apelar a diversos medios para otorgar formación a los jóvenes con vocación por el sacerdocio.²⁰ Al tener noticias de la apertura del establecimiento educativo La Inmaculada, al cual concurren estudiantes eclesiásticos uruguayos, el obispo percibe que allí se halla la solución transitoria más adecuada para la formación de su clero y no tarda en llegar a un acuerdo con los jesuitas para enviar allí las vocaciones que aspiran al sacerdocio. Ello ocurre a partir de 1865 siendo el Seminario organizado por los jesuitas el propio del obispado, situación que se prolonga hasta que la diócesis puede crear su propio seminario en 1874.²¹

Con el propósito de comprender mejor la situación en que se encuentra el obispado de Paraná, carente de recursos para instalar su propio seminario, conviene señalar que no es mucho mejor la situación que padecen los tres restantes pertenecientes a las diócesis de Córdoba y Salta y al arzobispado de Buenos Aires. El de este último se abre en 1865, en tanto que el de Córdoba en 1855 y el de Salta en 1876. Es comprensible que para el primer obispo del litoral, Monseñor Luis Gabriel Segura, el gobernador del obispado el canónico José María Velazco y finalmente el se-

19. *Facultad de Teología en la Universidad de Santa Fe. Antecedentes de su creación*. Establecimiento Topográfico Nueva Época, Santa Fe, 1895, 6-7.

20. Cf. N. T. AUZA, “Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el período de la Confederación”, *Teología* 39 (1982) 62-83.

21. Cf. A. A. TONDA, *Historia del seminario de Santa Fe*, Santa Fe, Castelli, 1957, 50.

gundo obispo José María Gelabert, la solución de enviar los seminaristas al Colegio Seminario, abierto por los jesuitas, constituye si bien no la mejor, al menos la más favorable de las soluciones pues además de la seguridad doctrinaria que ofrecen sus docentes se une la formación humanista que les otorga solidez intelectual.

Por lo que llevamos expresado se advierte que con la instalación de los padres jesuitas se continúa en Santa Fe con la enseñanza de la teología en dos direcciones complementarias, a saber, para la formación del clero secular y el propio de los jesuitas y para la formación de los estudiantes de la Facultad como de los que participan de los cursos libres que ofrecen en el área humanística. Para verificar el grado de influencia que esa enseñanza obtiene en los cursantes laicos que pasan por ella basta verificar el desempeño que alcanzan los egresados de aquéllas aulas y que, tanto por su pensamiento como por su relevante actuación, dan prueba de haber recibido una formación de fuerte impronta y solidez doctrinaria. Nombres como los de José Gálvez, Pedro Echagüe, Agustín Cabal, Ramón Lassaga, Tomás R. Cullen, Néstor Iriondo, Manuel Candiotti, Urbano de Iriondo, Mariano A. Quiroga, José Galeano, Juan M. Cafferrata, Aureleano Argento dan suficiente respaldo a aquéllos cursos.²² Si el nivel de un instituto educativo se mide por los resultados de sus egresados hay lugar para pensar que los cursos impartidos por los jesuitas debieron haber sido sólidos y quienes ejercen la docencia disponer de una capacidad de maestros ya que los discípulos fueron eminentes. Quizás esos claustros sean los últimos en que seculares y eclesiásticos reciben una formación filosófica y teológica suficientes para afrontar con acierto la problemática de su tiempo.

4. La creación de la Universidad de Santa Fe

Es el doctor José Gálvez el hombre que, en el seno de la política santafesina, lidera el movimiento de renovación progresiva en el interior de las fuerzas liberales de la provincia, acentuando la independencia y autonomía de la misma de la influencia del gobierno nacional que intenta alinear a los partidos provinciales bajo su dirección. El movimiento que a

Gálvez le cabe iniciar y sostener tiene una profunda influencia en todos los sectores de la política provincial y su gravitación se ha de extender desde 1880 hasta pasada la década de 1910. Entre los rasgos sobresalientes de los hombres que integran el proyecto renovador, más allá de las diferencias de matices que ostentan, se encuentra la de ser hombres de definida posesión católica y ser coincidente en que el sector de la instrucción y la cultura se encuentra el factor más dinámico de los cambios que propician y que en buena medida logran poner en marcha en los diversos campos de la vida pública provincial. Es probablemente ésa la causa de la admiración que amplios sectores de la población manifiestan hacia los servicios culturales prestados por el Colegio La Inmaculada, en cuyo seno tienen lugar múltiples actividades. Esa admiración proviene también el agradecimiento que manifiestan los egresados tanto del Colegio, de la Facultad de Derecho, de Ciencias Sagradas y los cursos de humanidades y ciencias que allí se dictan. De los niveles más altos de sus aulas han salido y aún saldrán buena parte de quienes se ocupan de la vida pública, sirven desde la función docente, ejercen actividades legislativas o tareas de conducción administrativa o ejecutiva.

Entre quienes se destacan por el reconocimiento de los servicios educativos prestados por los jesuitas se encuentra, el primero, el doctor José Gálvez, siendo además, quien más anhela dotar a la provincia de una Universidad, que no ha sido creada pero que subsiste como un objetivo de próxima realización por parte de los hombres pertenecientes a todas las corrientes políticas. Esto hace que conforme un proyecto colectivo de los hombres públicos, madure durante largo tiempo y sólo detenido en espera de la ocasión favorable de la economía, que tarda en ofrecerle esa oportunidad. Ese proyecto no encuentra oportunidad de instalarse en la década de mil ochocientos setenta, ni tampoco en la subsiguiente, pero halla oportunidad en los finales de la década de mil ochocientos ochenta. En 1889 se logra el consenso de los legisladores provinciales sin dificultad de ningún orden, no obstante percibirse ya los síntomas de un período financiero poco favorable. El proyecto adquiere forma concreta cuando el Poder Ejecutivo ejercido por el doctor José Gálvez presenta con fecha 18 de julio de 1889 a la Legislatura el proyecto de ley creando una Universidad con sede en la capital de la provincia.²³

22. Una enumeración más completa de personalidades sobresalientes se encuentra en Furlong en obra citada, II, 499.

23. *Facultad de Teología en la Universidad de Santa Fe*, citado en n 19, 5-8.

El proyecto remitido a las cámaras provinciales consta de veinticuatro artículos, el primero de los cuales enuncia el objetivo: “Créase una Universidad que será costeadada por el Tesoro Público mientras no tenga rentas propias y funcionará en la Capital de la Provincia bajo esta denominación: Universidad de Santa Fe”. Continuando ese artículo le siguen los demás que le dan forma, como el que detalla los estudios que se cultivarán en la Universidad: “La Universidad tendrá por objeto el estudio del Derecho y demás ciencias sociales, el de ciencias físico-matemáticas, el de teología en la forma que establezca el Poder Ejecutivo de acuerdo con la Autoridad eclesiástica y de las otras Facultades que en adelante se determine por la ley”.

5. La Facultad de teología

Sancionada la creación de la Universidad de Santa Fe el ministro de Instrucción Pública se dirige con fecha 9 de marzo de 1890 al señor Decano de la Facultad de Derecho manifestando que ha llegado el momento de “extender sus preocupaciones a un horizonte más amplio y pródigo en bienes de mayor importancia” reconociendo que la “Universidad de Santa Fe no es aún, a pesar de los esfuerzos verdaderamente patrióticos de todos sus miembros, sino una simple escuela o Facultad de Derecho, que no posee lo que debe caracterizar a las instituciones que se denominan Universidad, puesto que carece de una Universidad de Estudios”.²⁴ Reconoce el ministro al mismo tiempo, que esa situación no es producto de indecisión política, sino derivado de “elementos adecuados” y de “condiciones numéricas de población de esta Capital”, razón por la cual resulta imposible la creación de la Facultad de Medicina, cuyo proyecto “hay que excluir por improcedente, atento a los obstáculos enumerados que a ello se oponen”. Por la misma razón tampoco sería posible la “Escuela de Ingenieros”.²⁵

24. *Facultad de Teología en la Universidad de Santa Fe*, ver n 19.

25. *Ibidem*, 10. Para entender lo que el ministro alude, las “condiciones numéricas de la población” hay que referirse a la población que dispone la provincia. Según el censo de 1869 cuenta con una población de 89.117 habitantes, de los cuales 76.176 son nativos en tanto que 13.935 son extranjeros. El censo de 1895 señala a los nativos con la cifra de 230.701 habitantes, mientras los extranjeros alcanzan 166.487, lo que indica un muy alto crecimiento de población y en especial, de extranjeros. Mientras en 1869 la provincia dispone de 79 sacerdotes para

Si ambas carreras no son posibles por el momento el ministro Pedro Alcácer al dirigirse al Rector considera que sería factible “y de gran interés nacional e importancia y nombraría para Santa Fe, la creación y sostenimiento de una Facultad de Teología”.²⁶ ¿Se trata de crearla por disponer de personal docente suficiente y potenciales candidatos para inscribirse en el seno de la sociedad santafesina? El párrafo citado puede dar a entender esa razón, pero lo cierto es que sin dejar de tener alguna parte en la decisión, otras son las razones por las que el ministro se manifiesta convencido de la bondad y beneficios del proyecto. Ello se comprueba por los fundamentos que el ministro desarrolla.

“Preocupación constante de este gobierno –manifiesta– es vigorizar con todos sus esfuerzos el espíritu nacional, alguna vez decaído y amortecido por nuestras propias indolencias y nada para ello más eficaz que llevar al corazón de la sociedad y del individuo, la mayor suma de instrucción general o especial posible, destinada a dar carácter a la personalidad colectiva del pueblo y a la individualidad de los ciudadanos, por la plena conciencia de sus deberes y derechos correlativos, ilustrados por una sana instrucción.”

La deducción que extrae de esas expresiones es que la instalación de los estudios teológicos ejercería una fuerte gravitación en la acentuación del “espíritu nacional”.

Conforme con ese pensamiento surge la pregunta de cuál es la razón fundamental para la creación de la Facultad de Teología y al parecer lo es, además de la mencionada, la de contribuir al mayor nivel de formación del clero, en primer lugar, del que se desenvuelve en la propia provincia y luego, el de las restantes provincias que se presupone concurren a los cursos. El ministro seguramente por ser como lo es un político de militancia activa, mira más allá de lo inmediato y se ocupa de atender la problemática que se ha de presentar, a su juicio con razón, en años venideros.

“La provisión de sedes vacantes y de las nuevas cuya creación constituirá una necesidad ineludible dentro de poco tiempo, atento al desarrollo progresivo de nuestras instituciones, requiere la existencia de elementos inteligentes y por exigencias

atender su población total, en 1895 el total del clero es de 158 sacerdotes, de los cuales nativos son sólo 22 en tanto que los extranjeros alcanzan a 135. Véase nuestro trabajo *Una aproximación a la relación entre clero e inmigración en la provincia de Santa. 1869-1914*, en *Iglesia e inmigración en Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorias Latinoamericanos, III, 1994.

26. *Ibidem*, 11.

canónicas, el título de doctor en teología que acredite la competencia de los candidatos a ejercer los delicados cargos”.

Advierte el ministro que

“no existe actualmente en el país ninguna Facultad que discierna el grado de doctor en ciencias sagradas, originando esta carencia infinitas dificultades a los que desean ejercer el sacerdocio, los que se encuentran obligados a solicitar sus dispensas al efecto o a costa de grandes sacrificios, hacer viajes dispendiosos a Facultades extrañas como el Colegio Pío Latino Americano de Roma.”²⁷

No deja de asombrar la visión crítica de este laico cuando por aquellos años es corriente alabar los cursos impartidos en Roma y más aun cuando muy próximo al ministro se encuentran algunos clérigos que ejercen funciones sacerdotales luego de haber regresado de cursar en aquella Universidad. Hay que mencionar la personalidad de este político rosarino que ha sido discípulo de José Manuel Estrada y de quien ha heredado el fervor y el sentido de la militancia al servicio de los intereses del catolicismo. De la cita anterior hay que destacar dos aspectos fundamentales señalados por el ministro, siendo la primera que el ministro se hace eco de la preocupación que por aquellos años reitera el episcopado, cual es la necesidad de nacionalizar el clero, que es a la vez una preocupación que viene del período de la Confederación y se reitera hasta fines del siglo XIX. La visión del ministro se halla sin duda influenciada por la realidad misma del clero, que muestra que sólo es nativo el 15% en tanto es extranjero de diversas nacionalidades el 85%. En ese contexto la Facultad de Teología es concebida como instrumento al servicio de la promoción y formación de un clero nacional y en función de la provisión de candidatos para obispos con formación superior, a la vez que como un factor contribuyente a la exaltación del espíritu nacional.

Una segunda cuestión se halla implícita en la formulación efectuada por el ministro y no deja de extrañar, en principio, si bien se halla en la línea antes mencionada, cual es la de formar un clero acorde con el espíritu de la Nación. Esto se manifiesta en la expresión referida a los “viajes dispendiosos a facultades extrañas como el Colegio Pío Latinoamericano de Roma”. Esa suspicacia hacia el Pío Latino, sorprende en parte, sobre todo estampada en un documento público y por un ministro del ramo

27. *Ibidem.*

educativo y sobre todo cuando en torno a las actividades de su ministerio se hallan algunos egresados de ese colegio romano. Cualquiera sea el fundamento que posee el ministro para manifestar su desconfianza hacia ese centro de estudios instalado en Roma, lo cierto es que parece coherente con el propósito asignado a la Facultad de Teología, de “nacionalizar, ilustrar y doctorar al clero futuro de la República”.²⁸

Los precursores de la Universidad y en especial de la Facultad de Teología, se hallan animados de un ambicioso proyecto generado por laicos católicos, que confían en que ha de encontrar suficiente eco en el seno del catolicismo después de hallarlo en las esferas oficiales. El propiciador de la nueva creación no muestra dudas en torno al acierto de la propuesta, ya que considera que apenas creada esta facultad obtendrá el éxito seguro por la necesidad que se advierte en todas las provincias, viniendo a cobijarse bajo sus alas, tanto el clero provincial como el de las restantes, buscando adquirir conocimientos que los habiliten para comprender mejor su época y responder con acierto a la difusión del cristianismo.²⁹

Cabe ahora hacer mención del ministro Instrucción Pública firmante de la nota que hemos comentado, el doctor Pedro A. Alcácer, que para ese entonces es un hombre que no llega a los 40 años de edad. Abogado de profesión, egresado de la Facultad de Derecho de Buenos Aires. Precisamente desde su condición de estudiante se vincula al grupo católico que lidera José Manuel Estrada quien imprime en su espíritu ese fuerte impulso apostólico, junto a un celo por los intereses del catolicismo. Apenas egresa se traslada a su provincia y se radica en la ciudad de Rosario, que ha de ser el escenario de su actuación profesional y de su labor política, vinculada al partido que conduce José Gálvez. Pedro S. Alcácer y Federico F. Valdez son las dos figuras principales del catolicismo del sur en ese final del siglo XIX y comienzos del XX, en tanto los Doldán, los Gálvez, los Iriondo, representan el catolicismo ilustrado del norte de la provincia. En ese clima de fuerte participación de laicos militantes se hace mucho más explicativo el proyecto de crear una facultad de teología, cuando no han pensado en ella ninguno de los obispos titulares de sedes episcopales. La decisión de inaugurar la Facultad de Teología corresponde al ministro de Instrucción Pública cuando peticona ante el Rector de

28. *Ibidem.*

29. *Ibidem.*

la Universidad para que inicie su apertura. Hay que destacar que ese pedido es remitido al rector en los primeros días de marzo de 1890, fecha en que deben abrirse los cursos en la Universidad. Ello indica que para ese primer año de funcionamiento de la Universidad la Facultad de Teología no lo puede hacer por no haberse diseñado su plan de estudios y demás elementos que son necesarios para el inicio de las clases.

6. Dictamen en torno al proyecto de Facultad de Teología

La nota del ministro de Instrucción Pública no está destinada a quedar en una mera propuesta, ya que tanto la Facultad de Derecho y poco después el Rector provisto por el Poder Ejecutivo, le prestan la atención que merece. Precisamente para disponer de suficientes elementos de juicio, el Rector de la Universidad decide designar una reducida comisión con el objeto de estudiar la posibilidad de abrir los estudios teológicos dentro de la Universidad. Dos son las cuestiones que comprende la consulta, siendo la primera la conveniencia de la instalación de la Facultad y la segunda, cuál sería el procedimiento que debería seguirse para su erección canónica sobre qué base debe implantarse.

Respecto a la primera cuestión, la Comisión no duda en afirmar lo que dice la ley de creación de la Universidad, a saber que: “la teología constituye parte integral de la Universidad de Santa Fe con vínculo tan estrecho que esta institución no alcanzará su objeto sino cuando tenga su Facultad de Teología.”³⁰ En el fundamento de esa opinión la Comisión hace valer el criterio que, al disponer la Universidad de sólo la Facultad de Derecho y la inexistencia de otras carreras, se observa la conveniencia y oportunidad de abrir la Facultad de Teología a fin de dotarla de una mayor estructura académica. Se inclina la Comisión por dar oportunidad a las fuerzas del progreso “pero dentro del molde de su índole nacional, bajo su propio carácter y adhiriéndola al genio de nuestra raza”. Con ello la comisión coincide con el Ministro de Instrucción Pública y esa coincidencia tiene como fundamento la circunstancia de ser la provincia de mayor radicación de extranjeros y poseer el crecimiento más acelerado so-

bre su espacio territorial.³¹ La Comisión coincide en manifestar que el ideal de abrir las fronteras a todos los hombres del mundo es acertada, pero debe hacerse dentro “del molde de su índole nacional, bajo su propio carácter y adhiriéndola al genio de nuestra raza”. Con esta perspectiva la Comisión, como antes el ministro del ramo, atribuye a la Facultad de Teología la virtud de ser fuerza unificadora en el mantenimiento del espíritu nacional, la pureza del idioma y la conservación viva “de las gloriosas tradiciones y por medio de la religión que robustece y dirige la conciencia pública”.³²

Para los miembros de la Comisión los hombres formados en la Universidad egresan impregnados del espíritu patrio, en tanto que “entre nosotros la convicción católica es una fuerza enérgica que impulsa, dirige y eleva la conciencia Argentina; su credo y su ley moral son el fundamento de nuestra civilización; sus cátedras han resonado con la voz elocuente de los oradores sagrados que celebraron nuestra Independencia y dentro de los muros de sus templos se guardan con amor respetuoso los trofeos de nuestras glorias inmortales”. Agrega afirmando más la idea central: “Siendo la convicción católica una fuerza nacional, el hombre de Estado no debe intentar destruirla con la persecución, porque sólo conseguiría sofocarla transitoriamente para que después retoñe con más lozanía.” Este juicio parece ser una clara alusión al hostigamiento que los católicos debieron soportar durante la presidencia de Roca y Juárez Celman.

En la mente de la Comisión la amalgama de clero bien formado e imbuido de espíritu nacional “puesto al frente de nuestras colonias, hará entrar en las corrientes de la vida argentina y de nuestro genio a los hombres que nos vengan de otros continentes”. Los postulantes a la Facultad provistos de los certificados de estudios secundarios en los Seminarios podrán encontrar en la Facultad de Teología un centro “de más altos estudios, profundos y amplios donde la flor de la juventud clerical pueda extender e iluminar más los horizontes de sus conocimientos”. No concluye allí la Comisión ya que advierte resultados mayores aún cuando

“lleno y animado de esas aspiraciones levantará el Episcopado Argentino, capaz de honrar con su sabiduría la sublime fe cristiana, de realzar con su carácter y virtud

30. *Facultad de Teología en la Universidad de Santa Fe*, 13.

31. *Ibidem*, 13.

32. *Ibidem*, 14.

la independencia y la libertad de la Iglesia y de concurrir con su alta superintendencia a formar la rectitud de las conciencias, a prestigiar la autoridad de las costumbres y la paz y el orden de la Nación”.³³

La Comisión señala como un beneficio de la Facultad, aunque sin desarrollar debidamente un punto clave de la cultura católica cuando expresa: “la fatal separación del laico y del sacerdote, tan funesta para uno como para otro y que es una de las llagas de nuestra sociedad, encontraría un correlativo en la existencia de la Facultad de Teología”. El Estado, continúa, al igual que la Iglesia, se halla interesado en poseer un clero que raye a las alturas de su santa misión, razón por la cual considera que se debe fundar la Facultad de Teología. Ella parece más necesaria ya que

“introducido el divorcio entre la política y la religión, habiendo desaparecido la afición a las ciencias eclesiásticas y cuando cierto desvarío por todo lo que tiene visos de disertación de escuela, resulta que el joven sale de un seminario donde no se hayan tenido en cuenta estos hechos, se encuentra con un mundo que ni comprende ni es comprendido por él; por otros sabios que hablan otra lengua y que nada entienden del idioma de los sabios de otras épocas, único que conoce el recién venido”.³⁴

La Comisión deja expresado con claridad su pensamiento referente a la enseñanza de la Teología, que define como “nobilísima exposición de la doctrina revelada”, admitiendo que su enseñanza es un derecho de competencia exclusiva de la Iglesia, por lo que le compete a ella crear con su autoridad “aquellos establecimientos donde hayan de transmitirse los conocimientos de esa ciencia que le pertenece”. Es a partir de esta concepción que la Comisión manifiesta que el Estado no tiene facultad originaria para fundar un establecimiento de estudios teológicos, reconociendo sin embargo que “puede intervenir en ello por autorización acudiendo para obtenerla a la fuente del Poder Apostólico”, que reconoce en los obispos pero solamente para su jurisdicción. Si la Facultad fuera creada por disposición Episcopal, perdería amplitud de límites, pues sólo “podrían graduarse algunos jóvenes seleccionados de nuestro exiguo Seminario”. No es eso lo que se pretende para la Universidad pues se proyecta orientarla hacia las necesidades nacionales y por tal consideración la Comisión propone se eleve una petición al Jefe Supremo de la Iglesia, para cuya autoridad espiritual no hay fronteras en el mundo. Conforme

33. *Ibidem*, 25-26.

34. *Ibidem*, 31.

a ese propósito la Comisión aconseja que el obispo diocesano tome a su cargo la tarea de obtener el Breve Pontificio que instituya canónicamente la Facultad de Teología. No obstante sostienen que “sería muy conducente al fin deseado que todo el Episcopado Argentino suscribiera la presentación ante el Pontífice”. Es indudable que la Comisión, excediéndose en sus miras, no se satisface con acordar con la autoridad diocesana la conformación de la Facultad y se manifiesta favorable para que la misma reúna la condición de Facultad Pontificia, categoría que está lejos de la propuesta formulada por el Ministro de Instrucción Pública. En este aspecto el contenido del dictamen se manifiesta excesivo en su propuesta, con lo cual opta por el camino más engorroso y de difícil obtención en vez del más simple y seguramente el más accesible, de disponer de una Facultad de Teología que funcione con la autoridad y el acuerdo programático otorgada por el obispo de la diócesis.

El segundo punto que debe atender el dictamen de la Comisión se refiere a las bases con que deben implantarse los estudios teológicos y en este caso rechazan la idea de que sea la Facultad un sustituto del Seminario. Entiende que, por el contrario, debería ser un curso al que sólo se admite a los alumnos que demuestren haber cursado aquellos cursos y aspiren a un nivel más alto y profundo, y obtengan a la vez, grados académicos. Si la Facultad no debe sustituir a los estudios de los Seminarios, tampoco se haya obligada a dar ingreso a todos los que provienen de esas casas de estudio. “Sobre aquella preparación –manifiesta la Comisión– de los Seminarios, vendría la prolongación de los conocimientos dando mayor extensión a la Teología Dogmática, al estudio de las Sagradas Escrituras, al Derecho Canónico y a la Historia de la Iglesia”.³⁵

Tal es en síntesis el dictamen de la Comisión en respuesta a la consulta efectuada por el Rector de la Universidad y firmada por sus redactores los doctores Presbítero Gregorio Romero, José Galeano y Ramón J. Lassaga.

7. El eco de los estudios teológicos en la prensa

Cuando se hace público el propósito del gobierno provincial de instalar como una segunda escuela la Facultad de Teología y con ello hacer

35. *Ibidem*, 31.

más orgánica la idea de la Universidad por la ampliación de los estudios, dos periódicos de Santa Fe salen a elogiar la medida e impulsar la idea de su creación. El primero de ellos es el periódico Nueva Época quien en un largo artículo señala que la defiende y sostiene por considerar que constituye una necesidad dicha facultad por la idea misma de Universidad, como por las necesidades que al respecto padece el país.³⁶

No hay en la mirada que hace el periodista, ninguna novedad que no haya sido expresada en los documentos oficiales, pero existe un aspecto novedoso y es cómo se ven los estudios teológicos y la conveniencia de su existencia por otro. Lo primero que reconoce el periódico es que disponer de una Facultad de Teología no es una novedad ni una extrañeza en materia de educación, ya que esos estudios se cursan en la mayor parte de las grandes Universidades del mundo. Este enfoque es analizado desde diversos ángulos, concluyendo el periodista que una escuela como la propuesta honraría a la Universidad de Santa Fe, ya que con ello se coloca a la misma altura de las mejores instituciones educativas.

Ese reconocimiento no impide que el periodista conciba la idea de que los estudios se impartan casi exclusivamente para un estudiantado que provendría de los Seminarios. La Facultad de Teología tendría así el carácter de un servicio educativo para quienes aspiran a continuar perfeccionando los estudios superiores del clero. Por ello se pregunta

“Por qué razón consentiremos que nuestro Clero, el Clero Argentino, el que digan lo que quieran los escépticos, ha de conducirnos, ha de guiarnos de investigación en investigación al hallazgo de nuestro mayor encumbramiento como nación civilizada y libre, permanezca en un estado que desdice notablemente de todos los demás progresos que hemos logrado. Tenemos doctores argentinos en Derecho, en Medicina, en Ingeniería, en Farmacia, y no los tenemos en Teología”.³⁷

El periodista advierte en la realidad de su provincia la presencia de numeroso clero extranjero, “los cuales no son siempre ni tan ejemplares ni tan ilustrados como exige el presente y más aun el brillante porvenir que está reservada a nuestra Nación”. Ello no le impide ver con objetividad lo que ocurre con el clero criollo, que necesita acceder a estudios superiores para superar la condición en que se encuentran. “Sostenemos que ínterin no se le proporcione Facultad donde poder ampliar los cono-

cimientos que adquiere en los Seminarios, ese clero será deficiente para la predicación, deficiente para el confesionario, deficiente en fin para el apoyo y el consejo moral que debe difundir en las masas”.³⁸ Ratificando esa valoración del clero nacional agrega este juicio exacto:

“pero sostenemos siempre con abundancia de razones y fundamentos que el sacerdote hoy más que nunca, necesita conocer profundamente la teología para poder ejercer con dignidad su ministerio y que ínterin no exista ya que no en todas cuando menos en una Universidad de la República, la mencionada Facultad, ni tendremos clero nacional propiamente dicho, ni tendremos clero ilustrado, ni clero doctorado en la verdadera acepción de la palabra.”

Hasta aquí el periodista ratifica la necesidad de crear esa Facultad, pero viéndola predominantemente como un curso del más alto nivel destinado preferentemente a la formación del clero.

Sin embargo el periodista al apoyar esos estudios no parece pensar que sirvan con exclusividad para los que provienen de los Seminarios y admite que pueden ser destinados también a quienes se orientan por las profesiones.

“La religión es indispensable para la vida social y por lo tanto debe ser difundida por hombres doctos que sepan, sin adular ni desvirtuarla, sin pervertir sus dogmas, adoptar sus enseñanzas a las varias inteligencias, a las diversas necesidades, a los diferentes grados de cultura. De aquí la necesidad de que el estudio de la teología no se halle limitado dentro de los muros de los seminarios”.

Para el periodista “el estudio de la teología no es el complemento del saber sino la base del mismo, el fundamento del humano saber”. De modo que, si bien este periodista otorga a la enseñanza de la teología en la Universidad el propósito de servir primaria y esencialmente para la formación de un clero ilustrado y de mentalidad nacional, no deja de comprender que al ser estudiada por miembros de la sociedad civil ha de aportar un saber humanístico a sus profesiones y confía que despierte el interés de quienes pasan por la Universidad. Lo que no reconoce el periodista de un modo claro es que los estudios teológicos deben ser considerados como un saber independiente del clero, una ciencia que puede enseñarse en la Universidad, semejante a otras ciencias de naturaleza humanística y que por reunir la condición de un saber específico y tradicional en la cultura merece ser es-

36. *Santa Fe, Nueva Época*. Transcripto de “Facultad de Teología”, 21.

37. *Ibidem*, 22.

38. *Ibidem*, 25.

tudiado con independencia de los intereses del catolicismo. En cierto sentido el periodista no puede desprenderse de la idea que la Teología es un saber estrecha e íntimamente relacionado con la fe y sus ministros más no explícita con claridad el valor que posee como un área del pensamiento que no puede ser ajeno a los intereses de todo hombre.

Otro periodista que no es una expresión católica en el periodismo provincial se pronuncia a favor de la Facultad de Teología en el periódico *El Mensajero*. Este periódico de Santa Fe no obstante elogia la nueva creación y atribuirle como objetivo la formación superior del clero para que “en vez de ser un elemento disolvente de la nacionalidad sea fuerza que consolide con su autoridad moral los vínculos de unión, de concordia entre los pueblos”. Lo significativo es cómo percibe la imagen del clero y su relación con una futura Facultad de Teología, y en este caso, esa percepción es muy distinta a la que antes hemos comentado. Para el periodista no se dispone de un clero “verdaderamente nacional, es decir, un clero que a la par de su amor a Dios, aliente el amor a la patria; que al lado del fuego abrasador de la fe cristiana sienta arder la llama del patriotismo”.

El periodista no le exige esa actitud al clero extranjero pero la reclama para el clero nacional, a quien atribuye sentimientos poco patrióticos y más aun, actitudes de rebeldía a las autoridades nacionales. Quien escribe esos juicios se pone del lado de la política llevada a cabo por el ex Presidente Roca, aunque sin mencionarlo, atribuyendo además a ese clero darle más valor al “Syllabus” que a la Constitución. Se trata sin duda de un juicio muy parcial, poco adecuado a la realidad histórica de la provincia y demasiado partidista, pero envuelve la cualidad de atribuir a la Facultad de Teología la posibilidad de ser un centro de formación superior a la vez que creador de una conciencia nacional en los hombres del clero que allí estudien. Para este crítico heredero del liberalismo anticlerical podría pensarse encontrar un opositor, lo que no sucede, para hallar un observador crítico que no niega se imparta una formación teológica en la Universidad, si bien condicionada a la formación de un clero que llame nacional. En este sentido su reclamo no difiere del que proclama el mismo Episcopado, que también manifiesta su preocupación por formar un clero con esas características. Hay indudablemente una idea dominante y es la de concebir los futuros estudios teológicos, como un saber instrumental y sin percibir su valor como saber científico, como ciencia cuyo contenido no es exclusivamente del clero. Sin embargo el solo hecho de admitir que la teología puede ser enseñada en la Universidad, implica ya

un reconocimiento digno de ser anotado por corresponder a un hombre que proviene de fuera de las filas del catolicismo.

8. El destino de la Facultad de Teología

La disposición taxativa contenida en la ley de creación de la Universidad, que basa sus existencias en sólo dos Facultades, siendo una de ellas la de Teología y la voluntad que para su creación manifiesta el Ministro de Instrucción Pública, a lo que se agrega el dictamen favorable que el proyecto genera en sus tres firmantes, todos conocedores del medio político en que se piensa instalar, hace pensar que en no más de uno a dos años académicos de la creación de la Universidad, tiene que abrir sus puertas luego de una convocatoria amplia a matricularse. Para que la idea de Universidad fuera una realidad se requiere de no menos de dos Facultades, siendo la de Teología, pues no la de Derecho que posee ya una trayectoria considerable, la que debe dar los pasos para organizarse y ello sin postergarse mucho dado el apoyo que en el grupo de los hombres públicos de la provincia ha obtenido la idea de fundarla. Si bien no es 1890 en que inicia sus actividades la Universidad, es posible pensar que en el año académico de 1891 o a lo sumo en 1892, la Facultad de Teología debe ser una realidad. Sorprende verificar que ello no ocurre después de vencer sin dificultad todas las vallas de tipo legislativo, obtener apoyo de la prensa y ser recibida como una carrera que honraría a la Universidad y más aun, la que daría consagración a la idea misma de Universidad. Al parecer, las autoridades no hacen el esfuerzo de instalarla como una manera de dar cumplimiento a lo ordenado por la ley sancionada y vigorizar el proyecto educativo de la provincia.

Ya en el *Mensaje* que presenta el gobernador Juan M. Cafferata en 1891 se incluye una referencia a la Universidad y se presenta el Plan de estudios de la Facultad de Derecho haciéndose constar que la Facultad de Teología ha sido creada por ley de junio de 1889, agregando lacónicamente: “Mi gobierno se preocupa de instaurarla para el año próximo venidero con arreglo a vuestra ilustrada sanción y al efecto se dan los pasos necesarios con la anuencia del prelado de la Provincia y con la intervención del Excmo. gobierno de la Nación”.³⁹

39. *Historia de las instituciones de la Provincia de Santa Fe*. Mensaje del Poder Ejecutivo. Santa Fe, Imprenta Oficial, VI (1970) 321.

Los preparativos enunciados hacen presumir que el armado de la Facultad de Teología puede ser una realidad de corto plazo y para verificarlo revisamos la documentación correspondiente a los años inmediatamente siguientes. Así hallamos que el doctor Gabriel Carrasco, ministro de Agricultura, Justicia e Instrucción Pública en su *Memoria* correspondiente al período 1892/3 se extiende en datos relacionados con el funcionamiento de la Facultad de Derecho, pero nada menciona a la Facultad de Teología y esa omisión sorprende pues al frente de la Universidad se halla quien más ha trabajado por instalar los estudios teológicos, el doctor José Gálvez.⁴⁰

La documentación consultada alrededor de esos años no contiene referencia en torno a un posible funcionamiento de la Facultad de Teología, lo que demuestra que los estudios teológicos no han logrado instalarse. El *Mensaje* del gobernador Rodolfo Freyre presentado en 1905, para ir a años posteriores, al referirse a la Universidad, sólo mencionaba los estudios de derecho.⁴¹ Lo mismo ocurre en años posteriores ya que en el *Mensaje* del Gobernador Manuel J. Menchaca en 1913 no aparece referencia alguna a la Facultad de Teología, lo que prueba que el proyecto del liberalismo progresista del galvismo y su grupo ha quedado como un ambicioso plan universitario que no ha podido concretarse. No obstante hasta esa fecha permanece la disposición de la ley, o sea la de instalar una Facultad de Teología. No deja de llamar la atención que el Gobernador Menchaca que representa el primer gobierno radical que se instala en la provincia, revisa dicha ley y señala en su *Mensaje* que deberían modificarse varios de los artículos de esa creación universitaria y los menciona, pero mantiene el que indica que la Universidad se compone de la Facultad de Derecho, Ciencias Físico-Matemáticas y de Teología.⁴²

¿Cuáles son las razones que conducen a no dar cumplimiento a la ley de creación de las Facultades de Ciencias Físico-Matemáticas y la de Teología? Si la exclusión se hubiese verificado sólo con la de Teología podría pensarse que han obrado razones de política o de filosofía para no dar rango universitario a estudios probablemente considerados por el po-

40. *Memoria del Ministro de Agricultura, Justicia e Instrucción Pública. 1892/893*. Santa Fe, Imprenta Nueva Época (1893) 25.

41. *Mensaje del Gobernador de la Provincia de Santa Fe, doctor Rodolfo Freyre*. La Argentina, Santa Fe, (1905) 12.

42. *Mensaje del Gobernador de la Provincia, doctor Manuel Menchaca*. Santa Fe, Establecimiento Gráfico La Democracia (1913) 67/70.

sitivismo liberal como del pasado y más aun sin fundamento para poseer categoría de ciencia digna de ser enseñada en la Universidad. El destino común de permanecer las dos Facultades sin apertura hace presumir que se trata más bien de otras razones y entre ellas, la más evidente a juzgar por la pobreza con que se desenvuelve la de Derecho, es sólo de carácter material, la falta de recursos para financiar su funcionamiento. Ningún documento de los consultados hace mención a las razones que pueden haber gravitado para no instalarlas, pero sí hemos encontrado referencias a las dificultades de carácter financiero que padece la Facultad de Derecho, de modo que, si apenas se dispone de recursos para el funcionamiento de la única Facultad en funcionamiento es indudablemente claro que la carencia de recursos estatales obra para no dar apertura a las restantes Facultades. No hay que dejar de mencionar como explicación de las penurias presupuestarias de la provincia, que la Universidad se abre en momentos en que se halla el país en la dura crisis de 1890 que afecta tanto al sector público como al privado. Para ese año y los posteriores la provincia se obliga a muchos y nuevos compromisos requeridos por el fuerte ingreso de inmigrantes y el acrecentamiento de auxilios y servicios de los pobladores en sus colonias.

No es posible pensar que el galvismo cuya permanencia en el poder se proyecta casi hasta el Centenario, haya abandonado el proyecto nacido en su seno y alentado por el calor de sus hombres. Tampoco hemos hallado que la instalación de la Facultad de Teología haya encontrado obstáculos en la figura del obispo Agustín Boneo que se hace cargo de la nueva Diócesis de Santa Fe a partir de marzo de 1898.

Hay un aspecto al que no hace mención ninguno de los documentos referidos a los estudios teológicos institucionalizados en la Universidad y merece traerse a colación pues la existencia de la Facultad de Teología, en el supuesto que fuera abierta, debiera afrontar una dura realidad, cual es obtener matriculación suficiente de alumnado. ¿Podría reunirse para cursar a lo largo de cinco años como lo establece la ley, el número de inscriptos que justificara la creación? ¿Vendría a inscribirse clero de otras provincias como lo piensan los que han apoyado su instalación? ¿Dispone Santa Fe de hombres suficientemente preparados para dotar de personal docente a la Facultad? De estas y otras cuestiones colindantes no se deja constancia en el dictamen que suscribe quien conoce esta cuestión como lo es el presbítero Gregorio Romero, ya para esos años una figura relevante del clero establecido en la provincia.

Lo cierto es, finalmente, que la Facultad de Teología prevista en la ley de creación de la Universidad de Santa Fe no alcanza a concretarse, quedando como un proyecto único a instalar en una Universidad dependiente de una provincia, cuando dicho saber aparece rechazado y cuestionado en las dos Universidades dependientes de la Nación en Buenos Aires y Córdoba. Cuando la Teología en ambos claustros no logra la valoración de un saber propio y específico, además de considerarlo carente de interés en el estudiantado, atraído por la oferta de las ciencias positivas, en el litoral un grupo de hombres muy vinculados y comprometidos con el catolicismo proyectan instaurar la Teología como un saber humanístico ofrecido para que el clero preferentemente, pero también los laicos puedan acceder al más alto grado de profundización en su formación y con ello imprimir vigor al espíritu nacional.

Los católicos tienen manifestado en el Congreso Nacional de los Católicos Argentinos de 1884 la propuesta de fundar una Universidad Católica dando lugar el primer petitorio ante los obispos solicitando su creación, de modo que al no producirse bien podrían favorecer la creación proyectada en Santa Fe. La Facultad no se instituye, pero tampoco los hombres del catolicismo se movilizan propiciando esos estudios, como tampoco el clero de la provincia hace nada al respecto. Lo definitivo es que la creación de la Facultad de Teología queda como el ideal que honra al grupo ilustre que la propicia, mas ello ocurre en los peores momentos de la economía nacional sacudida por la crisis del noventa, desapareciendo así la última oportunidad que la teología tiene de ocupar un espacio en la enseñanza universitaria.⁴³

NÉSTOR TOMÁS AUZA

20-08-06 / 10-09-06

43. El presente trabajo es un complemento al estudio *La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX*, publicado en *Anales de la Historia de la Iglesia*. Universidad de Navarra, Facultad de Teología XV (2006).

LA IMPREGNACIÓN EVANGÉLICA DE LA CULTURA Y EL DESARROLLO INTEGRAL DE LOS PUEBLOS

Reflexión a partir del compendio de doctrina social de la Iglesia

RESUMEN

El autor hace un estudio sistemático de la dimensión cultural en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, estableciendo nexos con la vida y reflexión subcontinental (sobre todo a partir del capítulo IV del *Documento de participación*, preparatorio a la *Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño*, y de algunos textos más o menos recientes de la *Conferencia Episcopal Argentina*), presentándola como una vertiente decisiva para el desarrollo integral de los pueblos. Después de abordar algunos aspectos introductorios (1) y conceptuales-epistemológicos (2), reflexiona en torno a los diferentes ámbitos en los que se expresa la vertiente cultural de la Doctrina Social (3); vincula propositivamente acción pastoral y cultura (4); y concluye con una alusión a la vida teologal (5). Así, a medida que los contenidos seleccionados del *Compendio* cobran sentido en una narración que los concatena, el autor va incorporando otras referencias magisteriales (universales, latinoamericanas y –sobre todo– argentinas); como así también, de un modo breve, sus propias apreciaciones, reflexiones y comentarios.

Palabras clave: *Doctrina Social de la Iglesia, Cultura, América Latina, Pastoral, Argentina.*

ABSTRACT

The author develops a systematic study of culture in the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, drawing links to sub continental life and reflection. Based particularly on chapter IV of the *Participation Document* preparing *Fifth General Conference of Latin American and Caribbean Bishops*, *Aparecida*, and on some recent texts from *Argentine Bishop's Conference*, he envisions culture as a key for people's development. After introductory (1) and epistemological (2) statements, the author searches for diverse areas of Social Doctrine of the Church where culture is found (3). He propositively joins culture and pastoral action (4); and concludes by referring to theological life (5). While issues from the *Compendium* make sense in a narrative setup, the author provides other magisterial texts, as well as his own comments.

Key Words: Social Doctrine of the Church, culture, Latin America, pastoral, Argentina.

Introducción

En este artículo me propongo desarrollar la dimensión cultural del *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*,¹ estableciendo algunos puentes de encuentro con la vida y reflexión subcontinental y argentina. Para esto parto de una triple motivación. Por un lado, de la constatación de que la dimensión cultural atraviesa longitudinalmente todo el *Compendio*, y parece proponerse como una de las vertientes más significativas a ser consideradas al momento de estimular el desarrollo de los pueblos. Por este motivo, el *Compendio* insiste, además, en el desafío pastoral de lograr una progresiva impregnación evangélica de la/s cultura/s (de los pueblos). Por otro lado, el capítulo IV del *Documento de participación [=P]*, preparatorio a la *Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño*² también procura adentrarse explícitamente en la

1. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, CEA, 2005. Los obispos argentinos ponen de manifiesto la importancia del mismo cuando afirman que "la riqueza intrínseca del Compendio y la autoridad que dispuso su composición, nos permiten considerarlo como un hecho eclesial y pastoral de magnitud" (*Una luz para reconstruir la Nación*, 11/11/05, 4). En efecto, "el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (...) es un instrumento precioso que recomendamos a todos los fieles y organismos eclesiales. Esta Doctrina es la proyección del Evangelio para iluminar la vida en la sociedad humana. El cristiano encuentra en ella inspiración no sólo para ejercer la caridad ante las miserias que sufre el prójimo, sino para vivir en la sociedad civil de manera responsable y conforme al designio divino. El conocimiento de esta Doctrina es tanto más necesario, pues, como dijimos muchas veces, la Argentina atraviesa una crisis que tiene graves efectos económicos y políticos, pero sus raíces más profundas son morales y culturales, y su extirpación supone un largo proceso de conversión de la conciencia de la ciudadanía" (*Para profundizar la pastoral social*, 11/11/04, 3).

2. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Hacia la Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Documento de participación*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2005.

temática cultural, desde un interés regional preciso, bajo el título "*Al inicio del Tercer Milenio*" (P 94-158). Por último, la reciente publicación por parte de la Conferencia Episcopal Argentina del libro *Iglesia y democracia en la Argentina*,³ en el que se compila de un modo sistemático una "selección de documentos del Episcopado Argentino" emitidos a lo largo de estas últimas décadas, permite rastrear de un modo más o menos sencillo lo dicho por nuestros Pastores, en referencia a la cuestión cultural en nuestro medio.

En mi itinerario, seguiré a *grosso modo* el orden sugerido por el *Compendio [=C]*, deteniéndome en la presentación de los textos que hablan acerca de la "cultura"; y en la medida que vaya siendo oportuno, poniéndolos en relación con los pasajes más significativos del *Documento de participación*, o incluso, estableciendo algunas aperturas hacia la reflexión subcontinental (y especialmente argentina). Para ello, desarrollaré primero algunos aspectos introductorios (1) y conceptuales-epistemológicos en relación a la temática "Doctrina Social de la Iglesia [=DSI] y cultura" (2); esbozaré una breve reflexión acerca de los diferentes ámbitos en los cuales se expresa la vertiente cultural (diagnosticando, discerniendo y avizorando cauces de proyección) (3). Esto me conducirá a tratar propositivamente, y de un modo integrador, la vinculación entre acción pastoral y cultura (4); para terminar, finalmente, con una sintética referencia a la dimensión teológica en la vivencia cultural (5).

Metodológicamente, presentaré los contenidos del *Compendio* de modo que estos vayan cobrando sentido en una narración que los concate. Iré incorporando otras referencias magisteriales universales, latinoamericanas y argentinas (sobre todo las anteriormente referidas); como así también, de un modo breve, mis propias apreciaciones, reflexiones y comentarios. Por último, intentaré dejar indicados algunos puentes de diálogo con los pensadores y obras más representativos de nuestro medio en torno a las cuestiones más importantes que vayan emergiendo. Con intención recapituladora, y para excusarme de tener que volver a tratarlos, haré referencia a trabajos de mi autoría ya publicados, en los cuales he ido abordando algunas de las temáticas más específicas, y a las que aquí sólo me referiré de un modo sucinto.

3. CEA, *Iglesia y democracia en la Argentina*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2006.

1. Iglesia, sociedad y cultura en el actual contexto epocal

Estimulada por su explícito abordaje conciliar en *GS 53-62*, la reflexión teológica sobre la temática cultural se ha venido desarrollando insistentemente en estos últimos decenios, a raíz, sobre todo, del consumado proceso de globalización planetaria. El mismo, ha venido afectando la vida de pueblos, naciones y personas, y por eso, conquistando el interés de las religiones, y particularmente del cristianismo, que ha intentado ir comprendiendo los complejos dinanismos que lo animan. En particular, la Iglesia Católica ha manifestado su intención de ir asumiendo este desafío con una actitud de apertura y diálogo, pero simultáneamente en fidelidad indeclinable a sus convicciones fundamentales.⁴

1.1. En el dinamismo de la acción pastoral de la Iglesia

En efecto, firmemente opuesto a lo que no sería sino un espiritualismo desencarnado de cuño gnóstico, *el cristianismo* ha propiciado siempre un comprometido diálogo histórico-cultural (cf. *GS 58 y 62*),⁵ lo que no ha dejado de ser insistentemente señalado en la reflexión teológica argentina.⁶ Y esto porque, si bien “la salvación que nos ha ganado el Señor Jesús (...) se realiza en la vida nueva que los justos alcanzarán después de la muerte”, la misma “atañe también a este mundo, en los ámbitos de la economía y del trabajo, de la técnica y de la comunicación, de la sociedad y de la política, de la comunidad internacional y de las relaciones entre las culturas y los pueblos” (*C 1*). De ahí que el amor cristiano impulse, entre otras cosas, “a la denuncia, a la propuesta y al compromiso con proyección cultural y social”, como así también, “a una laboriosidad eficaz, que apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución” (*C 6*).

4. Cf. M. SÁNCHEZ DE TOCA ALAMEDA, “El diálogo fe-cultura en el magisterio contemporáneo”, *Medellín* 31 (2005) 27-60.

5. Desarrollo una perspectiva histórica del diálogo del cristianismo con la cultura (particularmente occidental) en: *Claves para profundizar el estudio de la teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005.

6. A modo de ejemplos significativos, cf. L. GERA, “Evangelización de la cultura”, *Sedoi* 40 (1979) 3-40; “Religión y cultura”, *Sedoi* 86-87 (1985) 5-101; y E. BRIANCESCO, “Razón cristiana y cultura contemporánea”, *Teología* 62 (1993) 105-114; “Iglesia, cultura, universidad”, *Teología* 72 (1998) 20-29.

No sólo el cristianismo, sino el hecho de que además también hoy “*las religiones* y las culturas manifiesten disponibilidad al diálogo y adviertan la urgencia de unir los propios esfuerzos para favorecer la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana” constituye un signo de esperanza (*C 12*). Esto tiene su fundamento en el hecho de que “cualquier experiencia religiosa auténtica, en todas las tradiciones culturales, comporta una intuición del Misterio”, en el que “Dios aparece, por una parte, como origen de lo que es”, pero por otra “aparece también como medida de lo que debe ser, como presencia que interpela la acción humana” (*C 20*).⁷ Por eso, con el *Compendio* “la Iglesia quiere ofrecer una contribución de verdad a la cuestión del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza y en la sociedad, escrutada por las civilizaciones y culturas en las que expresa la sabiduría de la humanidad” (*C 14*).

1.2. Los desafíos que se nos presentan ante el cambio de época...

1.2.1. A partir del *Compendio*

“El primero de los grandes desafíos, que la humanidad enfrenta hoy, es el de la verdad misma del ser-hombre” (*C 16*), bajo tantos aspectos amenazada. El segundo desafío es el que le presenta “la comprensión y la gestión del *pluralismo* y de las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social.”⁸ El tercer desafío es la *globalización*, que tiene un significado más amplio y más profundo que el simplemente eco-

7. Abordamos la temática de la experiencia religiosa en relación con la fenomenología de la cultura, en G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005. Análisis, además, un modelo concreto en “Buscando comprender el ethos del santiaguense”, *Nuevas Propuestas* 33 (2003) 137-143, y procuro dar algunas pistas pastoralmente propositivas en “Perspectivas pastorales inculturadas en Santiago del Estero”, *Vida pastoral* 242 (2003) 25-31.

8. Sobre pluralismo cultural-religioso, cf. B. CARRANZA, “Lógicas e desafíos do contexto religioso contemporáneo”, *Revista eclesialística brasileira* 65 (2005) 46-63; G. URIBARRI, “Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente”, *Cuestión social (México)* 11 (2003) 346-369. Sobre esta temática me expresé en un artículo elaborado en el marco del *Seminario permanente de Profesores de Doctrina Social de la Iglesia de la UCA*, organizado por el ICEU: “Pluralismo cultural y religioso. Perspectiva histórica y debate ideológico”. Una versión antecesora, más sencilla y en lenguaje pastoral: “Hacia una pastoral en diálogo con el actual pluralismo cultural y religioso”, *Vida Pastoral* 255 (2005) 32-37.

nómico, porque en la historia se ha abierto una nueva época, que atañe al destino de la humanidad” (*ib.*).⁹

En efecto, el horizonte teológico-pastoral del “moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana”, queda puesta de relieve “a la luz de la Revelación”, donde se presenta “un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunidad»” (C 33; cf. NMA III). De ahí que los cristianos podamos reflexionar acerca del actual proceso de globalización en referencia al nuevo paradigma de la *communio* trinitaria del misterio de Dios.¹⁰

1.2.2. A partir del Documento de participación

También el capítulo IV del *Documento de participación* impregna al conjunto del documento con una marcada preocupación por el cambio de época y la globalización. Esto queda reflejado ya desde el comienzo, cuando se habla de que “vivimos en medio de los dolores de parto de una nueva época” (P 94); o también, que ya desde las últimas décadas del pasado milenio hemos venido percibiendo “los signos del crepúsculo de una era de la humanidad que concluye”, como así también los “del amanecer de una nueva época” (P 95). Estas constataciones nos invitan, más que en otras ocasiones, a un constante “discernimiento que nos asocie a la orientación del querer de Dios” (P 96), para percibir su presencia en la nueva configuración socio-cultural que va despuntando. Porque toda transformación presenta sus evidentes riesgos y amenazas, pero también ofrece nuevas oportunidades y cauces para el creyente.

En concreto, el documento hace ver que hoy “el ser humano se ha asomado, como nunca antes, al universo” (P 97), ya sea al ámbito del macrocosmos como también al de la investigación genética (es decir, al mi-

9. A respecto, remito a la excelente obra de J. BESTARD COMAS, *Globalización, Tercer Mundo y solidaridad*, Madrid, BAC, 2003.

10. En nuestro medio, la cuestión ha sido abordada por R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 553-568; y G. ZARAZAGA, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, *Stromata* 59 (2003) 113-142. En contrapartida, las observaciones de M. GONZÁLEZ, “Cuestiones emergentes en torno al monoteísmo. Análisis de dos obras recientes”, *Teología* 81 (2003) 83-114.

crocosmos). “También ha cambiado la relación con la naturaleza” (P 98), dado que en general existe una mayor valoración (o al menos preocupación) por el *medioambiente*. En contrapartida, existen otros aspectos un tanto más preocupantes, como ser el hecho de que el concepto de matrimonio sea violentado (P 100), y no está exenta de ambigüedades el cambio acerca del “sentir sobre la identidad y misión de la mujer” (P 101).

Se hace notar que “hoy gravita el desarrollo de la *economía* en torno a la información, la comunicación y el conocimiento”, y no sólo de la relación trabajo y capital como hasta hace unas décadas (P 102). Se objeta que el concepto de desarrollo humano hoy muchas veces en auge sea identificado solamente con el crecimiento económico (P 103). Otra preocupación la constituye la dificultad para encontrar un criterio objetivo de *verdad*, que vaya más allá del “sentimiento de agrado o de placer” (P 104), o incluso de los meros resultados, ya que hoy existe una notoria “tendencia a emancipar la libertad de la verdad y del bien” (P 105). En ocasiones se impone la “racionalidad científica” (P 106), que tiene un efecto concomitante en la “des-humanización de la vida asociada y de las instituciones sociales y políticas”, contribuyendo a la consolidación de “estructuras de pecado” (P 106).

Por último, el proceso de cambio al que hoy asistimos “provoca un profundo *desarraigo*” (P 108) en las personas, que procuran adherir a las “nuevas tendencias en el campo religioso” (P 109). Ante este fenómeno, para nosotros “emerge con fuerza la relevancia única de la revelación de Dios en Jesucristo”, cuyo mensaje nos urge anunciar “como un mensaje de esperanza” (P 110).

1.3. ...y la globalización mundial

El *Documento de participación* presenta a la *globalización* como “un desafío para la Iglesia”. Aquella propicia “una acelerada integración entre los pueblos y los países del mundo, incidiendo fuertemente en el ámbito de la economía y el trabajo, del comercio y las finanzas internacionales, de las comunicaciones y las culturas del planeta” (P 112). Pero simultáneamente “va acompañada de tensiones por las asimetrías propias de estos procesos” (P 115), lo que genera “otro proceso de base, de defensa de la identidad cultural, de la naturaleza, y de las organizaciones y los grupos humanos que se sienten amenazados” (P 117). Es de notar, además, que la globalización “ha transferido una cuota importante de poder a los dueños de los medios y a los mismos comunicadores sociales” (P 120).

Estos desequilibrios invitan a considerar una “sana *regulación internacional*” del proceso global (P 122), comenzando por superar la “incoherencia de las políticas económicas que persiguen la liberación en los movimientos del capital, pero no el movimiento de las fuerzas de trabajo” (P 123).

En este contexto, el documento de participación indica que la Iglesia está llamada a desarrollar su misión contribuyendo a globalizar la *solidaridad*, y todo aquello que propicie la comunión y el intercambio entre pueblos y grupos humanos heterogéneos, como así también a hacer oír los reclamos y necesidades de progresiva inclusión por parte de aquellos otros sectores más castigados por las asimetrías de este proceso de integración mundial. La simultánea universalidad y particularidad del pueblo de Dios posibilitan significativamente esta actitud pastoral, al servicio del carácter trascendente de la dignidad de los hombres y mujeres como hijos e hijas de Dios, y de la integración de los pueblos como familia humana.

1.4. Particularmente, en nuestro subcontinente y en Argentina

El cambio de época y la globalización inciden también en la vida de *nuestros pueblos*, ya que en general “están inmersos en el gran proceso que hemos evocado” (P 124).¹¹ Si bien el fenómeno de la globalización ha permitido “a numerosos países de la región una mayor apertura al mundo”, también está produciendo “una ruptura creciente con su patrimonio cultural, sus valores tradicionales y su estilo de vida” (P 125). Además, “los beneficios económicos (...) no afloran entre nosotros con equidad” (P 126).

Se hace notar que “las nuevas reformas educacionales, centradas prevalentemente en la adquisición de conocimientos y habilidades, denotan un claro *reduccionismo antropológico*” (P 128). Por otro lado, se advierte que el Estado “experimenta dificultades en realizar su compromiso con el bien común” (P 129). Se constata, además, algunas contradicciones entre “un mayoritario aprecio por la democracia formal” (P 130) y “una creciente tendencia a aplaudir el surgimiento de líderes mesiánicos o caudillos de corte populista” (P 131).

11. Cf. P. POUPARD, “Retos y propuestas pastorales de la cultura latinoamericana”, *Medellín* 31 (2005) 5-25. Inserto bibliografía adecuada, a pie de página y por temáticas (si bien ya no tan actualizada), en “Inculturación de la vida religiosa. Perspectiva histórica y pautas metodológicas”, *Stromata* 57 (2001) 229-236.

En las *políticas de Estado* “muchas veces no prima la pasión por el bien de los demás” (P 132), lo que genera una palpable “crisis de las instituciones políticas de representación” (P 133) y una “pérdida de credibilidad, muchas veces injusta, de los servidores públicos en general” (P 134). Esto es concomitante a la “corrupción pública y privada”, que “se acrecentó de manera alarmante” (P 135). Además, “un grave deterioro en algunos países lo produce la producción de droga y el narcotráfico” (P 137), del que también se nutren “diversos grupos guerrilleros o terroristas” (P 138).

El documento afirma que “nuestros pueblos no podrán volverse sujetos de su propia historia, mientras no posean dentro de sí la savia de una *auténtica cultura laboral y democrática*”, y que en este terreno “es insustituible el aporte de la Iglesia, a través de su Doctrina Social” (P 136).

Por su parte, también los *obispos argentinos* hacían notar, ya hace algunos años, que “múltiples acontecimientos de la historia moderna, en todos los órdenes, atestiguan que la humanidad ha entrado en un período de profundas mutaciones”, y que “en esta transformación se ve envuelto el conjunto de la civilización; es decir, todo el acervo cultural –pensamiento, actividades e instituciones– con que el hombre ha procurado dar una forma racional y humana a su convivencia sobre la tierra”. Sostenían que “esta transformación afecta no sólo a las modalidades exteriores de la conducta humana, sino a los valores fundamentales que hasta ahora dieron sentido a la existencia, y desde allí alcanza a la familia, a las leyes, a todo el tejido social, a la misma vida religiosa”, por lo que “en la presente transformación cultural, el hombre entero está puesto en cuestión”.¹²

De un modo particular, en *nuestra Patria*, “una de las características de esta crisis es la oposición entre lo moderno y lo originario de nuestra cultura”. Afirmaban los obispos que “hay quienes hablan de una dualidad en el ser nacional”, si bien es evidente “que sobre la disparidad de proyectos ha prevalecido la voluntad de ser una Nación”. Sin embargo, como la tensión existe, “ello debilita la cohesión nacional, con el consiguiente desánimo de los argentinos para asumir con decisión y sacrificio

12. *El Evangelio ante la crisis de la civilización*, 25/04/86 [=ECC], 1-2. Es el texto de la CEA más explícito sobre la presente temática. Para una actualización de la reflexión recomiendo la lectura del texto de C. AVELLANEDA, *La transmisión de la fe ante los desafíos de la cultura actual*, Buenos Aires, Casa del Catequista, 2005.

las grandes metas del bien común”, lo que a su vez “crea un clima propicio para que se introduzcan propuestas culturales extrañas a la idiosincrasia de nuestro pueblo, que tienden a banalizar la vida nacional e, incluso, vaciarla de sus valores” (ECC 4-5).

Más recientemente, los obispos de la CEA retoman el tema, diciendo que, si bien “la Patria está gravemente enferma por una larga afección moral, reflejada en los diversos órdenes”, es cierto también “que el momento de gran *humillación* de un pueblo, puede convertirse en el comienzo de su *resurgimiento*”. Sostienen que

“para ello basta que reconozcamos la situación con honestidad, aunemos las fuerzas y no perdamos el tiempo en echarnos las culpas por lo acaecido, sin obviar por esto el papel de la justicia. Y, especialmente, que todos los ciudadanos y los diversos sectores sociales nos pongamos a trabajar con empeño por la reconstrucción espiritual y material de la Patria, aportando la cuota de sacrificio que nos corresponde”.¹³

Sin embargo, no dejan de subrayar que “las alternativas a enfrentar son realmente desafiantes”. Se presenta la *encrucijada* entre

“sustentar el cumplimiento de la ley o legitimar una velada anarquía; encarar a fondo las reformas institucionales pendientes que fundamenten una democracia real, o respaldar una supuesta «legalidad democrática» que privilegia los intereses de las distintas corporaciones; implantar una cultura del trabajo o seguir cultivando la cultura de la dádiva y del clientelismo; delinear una política educativa y socio-económica que revierta el dinamismo de la pobreza creciente o pretender calmar el hambre de los pobres con la sola distribución de planes sociales; integrar federalmente la Nación o persistir en caudillismos que aislan y fracturan”.¹⁴

Desde la participación de miembros de la Iglesia en el Diálogo Argentino, se describe la situación de nuestro país como “una *crisis* moral y del bien común”. Esto significa una “crisis de valores que en su momento culminante se manifestó en disgregación, desencuentro y ruptura de vínculos, y cuyo saldo más negativo fue la polarización social que nos afecta y que se hace visible en tantos signos de pobreza y exclusión”. Los obispos son concientes de que “revertir este proceso demandará mucho tiempo y heroicos esfuerzos”, a la vez que visualizan “en el trasfondo de esta situación una dimensión cultural secularista que «concibe la vida hu-

13. *Reconstruir la Patria*, 7-8/01/02, 2.

14. *Recrear la voluntad de ser Nación*, 14/03/03.

mana personal y social al margen de Dios» (NMA 29)”, o en otros términos, un “olvido de Dios y de su ley que lleva a un relativismo moral que afecta la concepción de la persona y de los vínculos humanos”.¹⁵

1.5. Algunas convicciones a modo de premisas

En este marco, en el cual una distorsionada consideración histórico-cultural podría conducirnos a la tentación de aceptar el relativismo gnoseológico o axiológico –esgrimido muchas veces como necesario en una democrática sociedad plural– como criterio último de referencia, es preciso puntualizar algunas convicciones fundamentales e innegociables, más o menos evidentes para quien se detiene en observar al hombre –y lo humano– en profundidad.

Volviendo al *Compendio*, la primera constatación es que “la *persona humana* no puede y no debe ser instrumentalizada por las estructuras sociales, económicas y políticas, porque todo hombre posee la libertad de orientarse hacia su fin último” (C 48): esto tiene que ver con la cuestión de la dignidad del hombre y la mujer. Pero además es preciso recordar que “toda realización cultural, social, económica y política, en la que se actúa históricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque «la apariencia de este mundo pasa» (1 Co 7,31)” (*ib.*).

La segunda convicción es que “la *comunidad política y la Iglesia*, en su propio campo, son independientes y autónomas, aunque ambas estén, a título diverso, «al servicio de la vocación personal y social del hombre» (GS 76)”. Más aún, –continúa el *Compendio*– “se puede afirmar que la distinción entre religión y política y el principio de la libertad religiosa –que gozan de una gran importancia en el plano histórico y cultural– constituyen una conquista específica del cristianismo” (C 50), que contribuyó a la decisiva desmitificación y autonomía del mundo. A su vez, no hay que olvidar que “la sociedad y con ella la política, la economía, el trabajo, el derecho, la cultura no constituyen un ámbito meramente secular y mundano, y por ello marginal y extraño al mensaje y a la economía de la salvación”, sino que más bien, “la sociedad, con todo lo que en ella se realiza, atañe al hombre” (C 62), que no puede ser desvinculado de su carácter trascendente.

15. *Necesitamos ser Nación*, 15/05/04, 1-2.

En tercer lugar, es importante remarcar que “el *bien común*, que los hombres buscan y consiguen formando la comunidad social, es garantía del bien personal, familiar, y asociativo (cf. *GS* 32). Por estas razones se origina y se configura la sociedad con sus ordenaciones estructurales, es decir, políticas, económicas, jurídicas y culturales”. De este modo, es al hombre “insertado en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna” (*CA* 54) que “la Iglesia se dirige con su doctrina social” (*C* 61). Al respecto, dice el Papa Benedicto XVI en su primera carta encíclica *Deus Caritas est* que

“en la difícil situación que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la Doctrina Social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines” [y que] “estas orientaciones –ante el avance del progreso– se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo” (*DCE* 27).

2. Concepto, principios y valores de la DSI en relación con la cuestión cultural

Fundamentaré en los mismos conceptos de DSI y Cultura la necesidad de vincularlas indisolublemente al análisis del quehacer humano y la vida social, para luego poner en relación algunas consideraciones de los principios y valores clásicos de la primera¹⁶ con la temática cultural.

2.1. Aproximación conceptual a la DSI y a la Cultura

2.1.1. Concepto de Doctrina Social de la Iglesia

Dice el *Compendio* que “la *doctrina social* no es para la Iglesia un privilegio, una digresión, una ventaja o una injerencia”, sino que más bien es constitutiva “a su derecho a evangelizar el ámbito social, es decir, a hacer resonar la palabra liberadora del Evangelio en el complejo mundo de la producción, del trabajo, de la empresa, de las finanzas, del comercio, de la

16. Como, por ejemplo, lo hace la CEA, en el ámbito nacional, con el documento *Una luz para reconstruir la nación* (11/11/05).

política, de la jurisprudencia, de la cultura, de las comunicaciones sociales, en el que el hombre vive” (*C* 70; cf. *CA* 59; *LC* 72). Sin embargo, “la doctrina social no depende de las diversas culturas, de las diferentes ideologías, de las distintas opiniones” (*C* 85), ya que a la par que tiene una *inspiración evangélica*, procura desarrollar un talante interdisciplinar y transcultural.

2.1.2. Breve reflexión magisterial sobre la Cultura¹⁷

Siguiendo el *Documento de Puebla*, observan los obispos argentinos que “el hecho específicamente humano de la *cultura* consiste en el modo como los hombres, en diversos espacios geográficos y a través de sucesivas épocas, cultivan su relación con la naturaleza material, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (cf. *DP* 386 y 391)” (*ICN* 45). Si el hombre es más cuando se realiza de modo integral, el concepto de cultura significa la totalidad del esfuerzo que aquél emprende para auto realizarse (cf. *ICN* 46; *DP* 387), lo cual estará íntimamente vinculado “a la sabiduría eterna por la que el hombre asciende de lo visible a lo invisible” (*GS* 15), y que lo conduce a “la adoración del verdadero Dios, fin último del hombre y meta de la misma cultura” (*ICN* 49).

Dado que “la cultura es el patrimonio de bienes y valores de un pueblo”,¹⁸ la misma “está esencialmente condicionada por la evolución histórica, lo cual hace imposible pensar la identidad nacional como algo estático”, y sugiere que “toda fijación en un momento histórico cualquiera significaría esclerosis y muerte” (*ICN* 80). El documento señala diversos factores que “inciden y condicionan” esta *evolución*: “la relación con otras culturas particulares, tan intensificada en la actualidad, el progreso de la ciencia y de la técnica, con los fenómenos de industrialización y urbanización que trae aparejados; la aparición de nuevas concepciones del hombre y de diversas ideologías” (*ICN* 81). Es por esto que el descripto dinamismo cultural “da lugar a la aparición de nuevos valores y pone a un pueblo ante la opción de integrarlos a su propia jerarquía axiológica y estilo de vida”, introduciendo el “pluralismo cultural” (*ICN* 82).¹⁹

17. En otra oportunidad abordé más extensamente la cuestión “«Cultura» e «inculturación» en Juan Pablo II”, *Teología* 81 (2003) 137-156, con particular referencia al contexto latinoamericano y a la vida consagrada.

18. *Educación y Proyecto de Vida*, 24/07/85 [=EPV], 22-23.

19. A modo de ejemplo, cf. *Democracia, responsabilidad y esperanza*, 13/04/84, 14.

2.2. Principios y valores de la DSI

2.2.1. Persona humana y bien común

Afirma el *Compendio* que “es preciso que todos los programas sociales, científicos y culturales, estén presididos por la conciencia del *primado de cada ser humano*” (C 132); y esto, porque “en el rostro de cada hombre resplandece algo de la gloria de Dios” (C 144). En efecto, “la dignidad de todo hombre ante Dios es el fundamento de la dignidad del hombre ante los demás hombres (...) y el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, Nación, sexo, origen, cultura y clase” (*ib.*).

De ahí que “el recto ejercicio de la libertad personal [exija] unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural que son, «con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas» (*Catecismo de la Iglesia Católica [=Catic], 1740*)” (C 137). Por eso, se deben tutelar los *derechos del hombre* “no sólo singularmente, sino en su conjunto”. Dado que “tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o cultural”, los mismos “son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y la sociedad” (C 154).

En relación al bien común, el *Compendio* advierte que “la actuación concreta del principio del *destino universal de los bienes*, según los diferentes contextos culturales y sociales, implica una precisa definición de los modos, de los límites, de los objetos”, y que “destino y uso universal no significan que todo esté a disposición de cada uno o de todos” (C 173). Por otro lado, aclara que “la *propiedad individual* no es la única forma legítima de posesión”, ya que “reviste particular importancia también la antigua forma de propiedad comunitaria que, presente también en los países económicamente avanzados, caracteriza de modo peculiar la estructura social de numerosos pueblos indígenas” (C 180).

2.2.2. Subsidiariedad y participación

Frente a los modos totalitarios de ingerencia estatal, el *Compendio* recuerda que “la *subsidiariedad* está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia”, y que “es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, en definitiva, aquellas ex-

presiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente y que hacen posible su efectivo crecimiento social” (cf. *Catic* 1882). En concreto, “es éste el ámbito de la sociedad civil, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la «subjetividad creativa del ciudadano» (*SRS* 15)” (C 185).

“Consecuencia característica de la subsidiariedad es la *participación* (cf. *OA* 22. 46), que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece (cf. *GS* 75). La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común” (C 189).

Por eso, y en función de ella, “la superación de los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que con frecuencia se interponen, como verdaderas barreras, a la participación solidaria de los ciudadanos en los destinos de la propia comunidad, requiere una obra informativa y educativa (cf. *Catic* 1917)” (C 191).

Ya el *Catecismo de la Iglesia Católica* proponía que

“con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar y alentar la creación de *asociaciones* e instituciones de libre iniciativa para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las Naciones como en el plano mundial” (*Catic* 1882).

Sin embargo, a causa de que “la persona concreta, la familia, los cuerpos intermedios no están en condiciones de alcanzar por sí mismos su pleno desarrollo”, se deriva “la necesidad de las *instituciones políticas*, cuya finalidad es hacer accesibles a las personas los bienes necesarios –materiales, culturales, morales, espirituales– para gozar de una vida auténticamente humana” (C 168).

2.2.3. Solidaridad y valores de la DSI

Compañero y complemento indisoluble del principio de subsidiariedad, “el principio de *solidaridad* implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la so-

ciudad en la cual están insertos”, y que “son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido”. Sostiene el *Compendio* que “semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social” (C 195).

Por otra parte, dado que “el amor de la Iglesia por los pobres se inspira en el Evangelio de las bienaventuranzas, en la pobreza de Jesús y en su atención por los *pobres*”, el pueblo de Dios procura vivir la solidaridad tanto en referencia “a la pobreza material [como también] a las numerosas formas de pobreza cultural y religiosa” (C 184).

Recapitulando, vemos que “todos los *valores* sociales son inherentes a la dignidad de la persona humana, cuyo auténtico desarrollo favorecen”, y que estos podrían objetivarse preferentemente en torno a “la *verdad*, la *libertad*, la *justicia*, el *amor* (cf. *GS 26*)”. Afirma el *Compendio* que su práctica “es el camino seguro y necesario para alcanzar la perfección personal y una convivencia social más humana”; y que “constituyen la referencia imprescindible para los responsables de la vida pública, llamados a realizar “las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones” (C 197).

3. Ámbitos que invitan a la reflexión cultural desde la DSI

Presentados los elementos prevalentemente teóricos, inicio aquí el momento más denso de la reflexión del *Compendio*. Se trata de diagnosticar, discernir y proyectar los matices propios que la cuestión cultural va adquiriendo en los diferentes campos concretos de la existencia humana asociada: en la familia, el trabajo, la economía, la política (nacional e internacional) y la ecología. En cada uno estos ámbitos emergen desafíos y perspectivas específicos,²⁰ que retomaré desde una perspectiva teológico-pastoral englobante en la cuarta parte.

20. Para nutrir de datos precisos (válidos para nuestro medio) los diferentes campos que a partir de ahora se abordarán, puede verse DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIÓN INSTITUCIONAL UCA, *Barómetro de la Deuda Social Argentina*, 1 (2004): “Las grandes desigualdades”; y 2 (2005): “Las desigualdades persistentes” [=B II].

3.1. Cultura y familia

3.1.1. Persona humana y familia: presupuestos

Haciéndose eco de la *Carta a las Familias*, dice el *Compendio* que “la función de la familia es determinante e insustituible en la promoción y construcción de la *cultura de la vida* (cf. *EV 92*), contra la difusión de una ‘anticivilización’ destructora, como demuestran hoy tantas tendencias y situaciones de hecho” (*Carta a las Familias*, 13); y que en ella “se inculcan desde los primeros años de vida los valores morales, se transmite el patrimonio espiritual de la comunidad religiosa y el patrimonio cultural de la Nación” (C 213).

Por eso,

“es tarea de la *comunidad cristiana* y de todos aquellos que se preocupan sinceramente por el bien de la sociedad, reafirmar que la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de los propios miembros y de la sociedad” (C 229).

En efecto, “con la *obra educativa*, la familia forma al hombre en la plenitud de su dignidad, según todas sus dimensiones, comprendida la social”, constituyendo “una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad” (C 238).²¹

De un modo particular, la familia expresa el amor también “mediante la atención esmerada de los ancianos”. La presencia de ellos en la familia “supone un gran valor”, ya que “son un ejemplo de vinculación entre generaciones, un recurso para el bienestar de la familia y de toda la sociedad”. En efecto, los ancianos “no sólo pueden dar testimonio de que hay aspectos de la vida, como los valores humanos y culturales, morales y sociales, que no se miden en términos económicos o funcionales, sino ofrecer también una aportación eficaz en el ámbito laboral y en el de la responsabilidad” (C 222).

21. Ver, por ejemplo, la destacada importancia que en nuestro país se le asigna a la familia en relación con las “necesidades relacionales y afectivas”, en B II, 268-296.

3.1.2. Familia y sociedad: orientaciones

Por lo anteriormente dicho, “ningún poder puede abolir el *derecho natural* al matrimonio ni modificar sus características ni su finalidad. El matrimonio tiene características propias, originarias y permanentes. A pesar de los numerosos cambios que han tenido lugar a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales, en todas las culturas existe un cierto sentido de la dignidad de la unión matrimonial, aunque no siempre se trasluzca con la misma claridad (cf. *Catic 1603*)” (C 216). De este modo,

“el reconocimiento, por parte de las instituciones civiles y del Estado, de la prioridad de la familia sobre cualquier otra comunidad y sobre la misma realidad estatal, comporta superar las concepciones meramente individualistas y asumir la dimensión familiar como perspectiva cultural y política, irrenunciable en la consideración de las personas” (C 254).

Por otro lado, “en el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su *propio papel* en la planificación y el desarrollo de programas” que las afectan (C 247). En particular, merecen consideración especial “las teorías que consideran la identidad de género como un mero producto cultural y social derivado de la interacción entre la comunidad y el individuo, con independencia de la identidad sexual personal y del verdadero significado de la sexualidad” (C 224). Al respecto, la Iglesia no se cansará de afirmar que “corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer y aceptar su identidad sexual” (*Catic 2333*).

3.2. Trabajo y cultura

3.2.1. Consideraciones criteriológicas y estratégicas

El magisterio distingue entre las dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo. “El trabajo en *sentido objetivo* constituye el aspecto contingente de la actividad humana, que varía incesantemente en sus modalidades con la mutación de las condiciones técnicas, culturales, sociales y políticas”. En contrapartida, “el trabajo en *sentido subjetivo* se configura como su dimensión estable, porque no depende de lo que el hombre realiza concretamente, ni del tipo de actividad que ejercita, sino sólo y exclusivamente de su dignidad de ser personal”. Sostiene el *Compendio* que “esta distinción es decisiva, tanto para comprender cuál es el fundamen-

to último del valor y de la dignidad del trabajo, cuanto para implementar una organización de los sistemas económicos y sociales, respetuosa de los derechos del hombre” (C 271).

En consideración del criterio de subsidiariedad,

“para la promoción del derecho al trabajo es importante (...) que exista realmente un «libre proceso de autoorganización de la sociedad» (CA 16) (...). Estas *iniciativas* se ofrecen al mercado como un variado sector de actividades laborales que se distinguen por una atención particular al aspecto relacional de los bienes producidos y de los servicios prestados en diversos ámbitos: educación, cuidado de la salud, servicios sociales básicos, cultura. Las iniciativas del así llamado «tercer sector» constituyen una oportunidad cada vez más relevante de desarrollo del trabajo y de la economía” (C 293).

En lo referente a la *remuneración* del trabajo, este “debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común” (GS 67). Por otro lado,

“el *descanso* festivo es un derecho (cf. LE 19). «El día séptimo cesó Dios de toda la tarea que había hecho» (Gn 2,2); también los hombres, creados a su imagen, deben gozar del descanso y tiempo libre para poder atender la vida familiar, cultural, social y religiosa (cf. GS 67). A esto contribuye la institución del día del Señor (cf. *Catic 2184*).” (C 284)

3.2.2. Incidencia de la globalización

Sin embargo, y en particular, “los *cambios profundos* y radicales que se presentan actualmente en el ámbito social y cultural, y que afectan también a la agricultura y, más en general, a todo el mundo rural, precisan con urgencia una profunda reflexión sobre el significado del trabajo agrícola y sus múltiples dimensiones”. Este desafío “debe afrontarse con políticas agrícolas y ambientales capaces de superar una cierta concepción residual y asistencial, y de elaborar nuevos procedimientos para lograr una agricultura moderna, que esté en condiciones de desempeñar un papel significativo en la vida social y económica” (C 299).

Otra de las características representativas de la nueva organización del trabajo es “la *fragmentación* física del ciclo productivo, impulsada por el afán de conseguir una mayor eficiencia y mayores beneficios (...). Todo ello tiene importantes consecuencias en la vida de las personas y de las comu-

nidades, sometidas a cambios radicales tanto en el ámbito de las condiciones materiales, cuanto en el de la cultura y de los valores. Este fenómeno afecta, a nivel global y local, a millones de personas, independientemente de la preparación cultural". Por este motivo, "la reorganización del tiempo, su regulación y los cambios en curso en el uso del espacio (...) deben considerarse un desafío decisivo, incluidos los aspectos ético y cultural, en el ámbito de la definición de un sistema renovado de tutela del trabajo" (C 311).

Porque, en efecto, "la globalización de la economía, con la liberación de los mercados, la acentuación de la competencia, y el crecimiento de empresas especializadas en el abastecimiento de productos y servicios, requiere una mayor flexibilidad en el mercado de trabajo y en la organización y gestión de los procesos productivos". Por todo esto, "parece oportuno conceder una mayor atención a la temática vinculada a la identidad y los contenidos del nuevo trabajo, en un mercado y una economía a su vez nuevos" (C 312). El *Compendio* hace notar que "la situación resulta particularmente dramática para el mundo del trabajo, afectado por vastos y radicales cambios culturales y estructurales, en contextos frecuentemente privados de soportes legislativos, formativos y de asistencia social" (C 314).²²

"La solución de las vastas y complejas problemáticas del trabajo (...) exige la contribución específica de los científicos y los hombres de cultura, que resulta particularmente importante para la elección de soluciones justas" (C 320). Además, en la búsqueda de *nuevas formas de solidaridad*,

"las asociaciones de trabajadores deben orientarse hacia la asunción de mayores responsabilidades, no solamente respecto a los tradicionales mecanismos de la redistribución, sino también en relación a la producción de la riqueza y a la creación de condiciones sociales, políticas y culturales que permitan a todos aquellos que pueden y desean trabajar, ejercer su derecho al trabajo, en el respeto pleno de su dignidad de trabajadores" (C 309).

3.3. Economía y cultura

3.3.1. Consideraciones criteriológicas

"La doctrina social reconoce la justa función del *beneficio*, como primer indicador del buen funcionamiento de la empresa" (CA 35). Sin embargo,

22. Ver algunos índices de estos síntomas en relación con nuestro país en el capítulo dedicado a las "Necesidades de trabajo y autonomía", B II, 157-194.

"esto no puede hacer olvidar el hecho de que no siempre el beneficio indica que la empresa esté sirviendo adecuadamente a la sociedad (...). Esto sucede cuando la empresa opera en sistemas socioculturales caracterizados por la explotación de las personas, propensos a rehuir las obligaciones de *justicia social* y a violar los derechos de los trabajadores" (C 340).

Así, en lo referente a responsabilidad social, "el papel del *empresario* y del dirigente revisten una importancia central desde el punto de vista social, porque se sitúan en el corazón de la red de vínculos técnicos, comerciales, financieros y culturales, que caracterizan la moderna realidad de la empresa" (C 344). Pero también la tienen "los *consumidores*, que en muchos casos disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo, muy superiores al umbral de subsistencia", y "pueden influir notablemente en la realidad económica con su libre elección entre consumo y ahorro" (C 358).

Así, "la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural" (CA 36). No obstante, "el fenómeno del consumismo produce una orientación persistente hacia el «tener» en vez de hacia el «ser»". De este modo se nos presenta un desafío cultural que "debe ser afrontado en forma más incisiva, sobre todo si se piensa en las generaciones futuras, que corren el riesgo de tener que vivir en un ambiente natural esquilado a causa de un consumo excesivo y desordenado (cf. CA 37)" (C 360).

"Especial atención debe concederse a las especificidades locales y a las *diversidades culturales*, que corren el riesgo de ser comprometidas por los procesos económico-financieros en acto" (C 366).²³ En esta línea, sostenía Juan Pablo II que "la globalización no debe ser un nuevo tipo de colonialismo", y que "debe respetar la diversidad de las culturas que, en el ámbito de la armonía universal de los pueblos, constituyen las claves de interpretación de la vida". Que "en particular, no tiene que despojar a los pobres de lo que es más valioso para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas, puesto que las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana".²⁴

23. Cf. O. ALLIONE, "Pobreza, etnocentrismo y diversidad cultural", *Proyecto* 44 (2003) 139-155.

24. JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (27/04/01), 4.

3.3.2. Economía y desarrollo socio-cultural

Es preciso considerar, además, que “el desarrollo económico puede ser duradero si se realiza en un marco claro y definido de normas y en un amplio proyecto de crecimiento moral, civil y cultural de toda la familia humana” (C 372).²⁵ Por eso,

“una de las tareas fundamentales de los agentes de la economía internacional es la consecución de un *desarrollo integral y solidario* para la humanidad (...). Esta tarea requiere una concepción de la economía que garantice, a nivel internacional, la distribución equitativa de los recursos y responda a la conciencia de la interdependencia –económica, política y cultural– que ya une definitivamente a los pueblos entre sí y les hace sentirse vinculados a un único destino”. [Por eso] “las actuales generaciones experimentan directamente la necesidad de la solidaridad y advierten concretamente la importancia de superar la cultura individualista” (C 373).

Por su parte,

“los estudiosos de la ciencia económica, los trabajadores del sector y los responsables deben advertir la urgencia de replantear la economía, considerando, por una parte, la dramática pobreza material de miles de millones de personas y, por la otra, el hecho de que «a las actuales estructuras económicas, sociales y culturales les cuesta hacerse cargo de las exigencias de un auténtico desarrollo»” (C 564).²⁶

Hay que recordar que para la doctrina social, la economía “es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana”, y que “si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro”, la causa de que exista una economía insolidaria hay que buscarla “no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios” (CA 39; cf. C 375).

25. Sobre ética y economía, cf. A. LLORENTE, “Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía”, *Teología* 87 (2005) 363-416; M. JUNG, “Ética y sistema económico complejo”, *Cías* 540 (2005) 25-48.

26. El texto citado incluye una referencia a JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14. Pueden verse algunos indicadores del problema en Argentina en B II, 60-89: “Necesidades de subsistencia”. La conclusión general del apartado es que en el período jun 2004 – jun 2005, a la par que creció la economía en términos absolutos, aumentaron también las desigualdades en términos relativos.

Por eso, “ante el rápido desarrollo del progreso técnico-económico y la mutación igualmente rápida, de los procesos de producción y de consumo”, el Magisterio advierte la exigencia de proponer una gran obra educativa y cultural,

“que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas” (C 376).

3.4. Comunidad política y cultura

“Lo que caracteriza en primer lugar a un *pueblo* es el hecho de compartir la vida y los valores, fuente de *comunión espiritual y moral* (...). Todos estos valores informan y, al mismo tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo” (C 386).

Dicen los obispos argentinos que “la Nación es fundamentalmente la comunidad de hombres congregados por diversos aspectos, pero, sobre todo, por el vínculo de una misma *cultura*” (ICN 77).²⁷ De este modo, “la cultura otorga a la Nación su propio ser, su propia identidad y, así, una soberanía fundamental”²⁸ (ICN 79), lo cual “lleva a plantear temas como los de la soberanía, la identidad y unidad nacional”, y “a situar los aspectos particulares en el cuadro total de la vida nacional y partir de los fundamentos espirituales y morales de la misma comunidad nacional” (ICN 78).

Con estos considerandos de fondo, podría definirse la *sociedad civil* como “un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico” (C 417). En este contexto, el *Compendio* subraya que también “las minorías tienen derecho a mantener su cultura, incluida la lengua, así como sus convicciones religiosas, incluida la celebración del culto”, y que “en la legítima reivindicación de sus derechos (...) pueden verse empujadas a buscar una mayor autonomía o incluso la independencia”. El texto sostiene que “en estas deli-

27. El texto citado incluye una referencia a JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2/06/80), 14.

28. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2/06/80), 14-15.

cadascuna de las circunstancias, el diálogo y la negociación son el camino para alcanzar la paz”, y que “en todo caso, el recurso al terrorismo es injustificable y dañaría la causa que se pretende defender”. Dice que “en particular, el grupo minoritario tiene el deber de promover la libertad y la dignidad de cada uno de sus miembros y de respetar las decisiones de cada individuo, incluso cuando uno de ellos decidiera pasar a la cultura mayoritaria” (C 387).

Con respecto a la temática de la equidad,

“la experiencia enseña que, cuando falta una acción apropiada de los poderes públicos en lo económico, lo político o lo cultural, se produce entre los ciudadanos, sobre todo en nuestra época, un mayor número de desigualdades en sectores cada vez más amplios, resultando así que los derechos y deberes de la persona humana carecen de toda eficacia práctica” (C 389).

En relación a la *dimensión específicamente religiosa*, el *Compendio* sostiene que “en razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado”, pero que “este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos (cf. *DH 6*)” (C 423). En el caso particular de la Iglesia, ésta pide “libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos” (C 426).²⁹

3.5. Comunidad internacional y cultura

“En el testimonio definitivo de amor que Dios ha manifestado en la Cruz de Cristo, todas las barreras de enemistad han sido derribadas (cf. *Ef 2,12-18*) y para cuantos viven la vida nueva en Cristo, las diferencias raciales y culturales no son ya motivo de división (cf. *Rom 10,12; Gal 3,26-28; Col 3,11*)” (C 431). Por eso, el mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra, que hace comprender la unidad de la *familia humana* (cf. *GS 42*). Esta unidad “no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia”, sino que es más bien el resultado de aquel “supremo modelo de

29. Para ampliar la temática religión / Iglesia y sociedad / Estado, cf. J. GRAMAJO, “La libertad religiosa en el derecho internacional”, *Anuario Derecho Canónico* 10 (2003) 53-64; J. MIGUENS, “El Estado y las religiones”, *Criterio* 2306 (2005) 340; J. NAVARRO FLORIA, “La libertad religiosa en la sociedad plural de América Latina; la República Argentina”, *Anuario Derecho Canónico* 10 (2003) 125-136; G. IRRAZÁBAL, “Iglesia y Comunidad Nacional”, *Criterio* 2304 (2005) 251.

unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas (...) que los cristianos expresamos con la palabra comunión” (SRS 40), como así también “una conquista de la fuerza moral y cultural de la libertad” (C 432).

Esto no obsta que puedan plantearse cuestiones atinentes a la identidad y modo de vinculación entre naciones, tales como la de la *soberanía*, que “representa la subjetividad de una Nación en su perfil político, económico, social y cultural”. En concreto,

“la dimensión cultural adquiere un valor decisivo como punto de apoyo para resistir los actos de agresión o las formas de dominio que condicionan la libertad de un país: la cultura constituye la garantía para conservar la identidad de un pueblo, expresa y promueve su soberanía espiritual” (C 435).³⁰

Por otra, “la Iglesia favorece el camino hacia una auténtica «comunidad» internacional, que ha asumido una dirección precisa mediante la institución de la Organización de las Naciones Unidas en 1945” (C 440); ya que esta organización “ha contribuido a promover notablemente el respeto de la dignidad humana, la libertad de los pueblos y la exigencia del desarrollo preparando el terreno cultural e institucional sobre el cual construir la paz”.³¹

En este plano internacional,

“la Nación tiene «un derecho fundamental a la existencia»; a la «propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su soberanía espiritual»; a «modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías»; a «construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada»”.³²

A su vez, no hay que olvidar que “el orden internacional exige un equilibrio entre particularidad y universalidad, a cuya realización están llamadas todas las Naciones para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones” (C 157).

Desde una perspectiva propositiva, y a causa de la globalización de los problemas, hoy es más que nunca necesaria “una política internacio-

30. En el texto citado se incluye una referencia a JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2/06/80), 14.

31. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7; cf. CA 51.

32. En el texto citado se incluye una referencia a JUAN PABLO II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5/12/95), 8.

nal que tienda al objetivo de la paz y del desarrollo mediante la adopción de medidas coordinadas (cf. *PP* 51-55)". A raíz de que "la interdependencia entre los hombres y entre las Naciones adquiere una dimensión moral y determina las relaciones del mundo actual en el ámbito económico, cultural, político y religioso", es de desear "una revisión de las Organizaciones internacionales" (*C* 442). Esto supondrá "la superación de las rivalidades políticas y la renuncia a la voluntad de instrumentalizar dichas organizaciones cuya razón única debe ser el bien común" (*SRS* 43); para de este modo conseguir "un grado superior de ordenamiento internacional" (*SRS* 43; cf. *C* 442).

3.6. Ecología y cultura

"La tendencia a la explotación «inconsiderada» (*OA* 21) de los recursos de la creación es el resultado de un largo proceso histórico y cultural", que acaba poniendo en peligro "el ambiente como «casa»" (*C* 461). Pero además, "el principio del destino universal de los bienes ofrece una orientación fundamental, moral y cultural, para deshacer el complejo y dramático nexo que une la crisis ambiental con la pobreza". Porque en efecto,

"la actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades." (*C* 482)

El *Compendio* hace notar que "una visión del hombre y de las cosas desligada de toda referencia a la trascendencia ha llevado a rechazar el concepto de creación y a atribuir al hombre y a la naturaleza una existencia completamente autónoma" (*C* 464). Con anterioridad, Juan Pablo II hacía ver cómo "la relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente", y recordaba que "por eso la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador", y que en particular, "la espiritualidad benedictina y la franciscana han testimoniado esta especie de *parentesco del hombre con el medio ambiente*, alimentando en él una actitud de respeto a toda realidad del mundo que lo rodea".³³

33. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso internacional sobre 'Ambiente y salud'* (24/03/97); cf. *C* 464.

4. Acción pastoral y cultura en la DSI

Lo reflexionado hasta el momento nos invita a desarrollar una percepción teológico-pastoral englobante, desde la cual podamos ahondar el dinamismo teológico de las consideraciones propositivas. Ya en el camino recorrido, hemos ido intuyendo cómo la impregnación evangélica de la cultura parece ser una variable decisiva para promover, de un modo integral, el verdadero desarrollo de los pueblos: en esta última parte quisiera explicitarlo más decididamente, enraizando el discurso sobre todo en relación a nuestro país. Por eso intentaré anudar propositivamente algunas iniciativas presentes en el *Compendio* en lo atinente al campo socio-cultural de la DSI, y que creo que las comunidades eclesiales –y en ellas de un modo particular los laicos–, deberían considerar, desplegar y promover de modo oportuno.

4.1. Fundamentos teológicos-pastorales

"Conciente de la fuerza renovadora del cristianismo también en sus relaciones con la cultura y la realidad social, la Iglesia ofrece la contribución de su enseñanza para la construcción de la comunidad de los hombres, mostrando el significado social del Evangelio" (*C* 521). Con su doctrina social, "ofrece sobre todo una visión integral y una plena comprensión del hombre", que el cristiano debe testimoniar "en los múltiples ámbitos de la vida personal, cultural y social" (*C* 522).

Y esto porque la Iglesia, y cada cristiano en ella, "vive y obra en la historia, interactuando con la sociedad y la cultura de su tiempo, para cumplir su misión de comunicar a todos los hombres la novedad del anuncio cristiano, en la realidad concreta de sus dificultades, luchas y desafíos" (*C* 524); de modo que la fe ayude a las personas a comprender que "abrirse al amor de Dios es la verdadera liberación" (*RM* 11; cf. *C* 524).

En función de esto,

"la antropología cristiana anima y sostiene la obra pastoral de la *inculturación de la fe*, dirigida a renovar desde dentro, con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida del hombre contemporáneo" (*C* 523).³⁴

34. Desarrollo esta temática, desde una perspectiva cono-sureña y siguiendo un sujeto pastoral concreto, en: *Hacia una más plena inculturación de la vida religiosa betharramita en Amé-*

De este modo, “la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es, e instrumento más apto para su misión” (RM 52; cf. EAs 21-22). Especialmente de cara al mundo contemporáneo, marcado por una fractura entre Evangelio y cultura (cf. GS 56-57; EN 20), que lo invita a sostener una visión secularizada de la salvación, reduciendo el cristianismo a “una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del bien vivir” (RM 11; cf. C 523).

4.2. El compromiso particular de los laicos

4.2.1. Los laicos y la DSI³⁵

En este contexto, “es *tarea propia del fiel laico* anunciar el Evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales”, como ser la familia; “el compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas, políticas” (C 543), que es el ámbito en el cual debe ser “signo y expresión de caridad (...) según perfiles específicos” (C 551). De este modo, “el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial” (CL 15). Añade Benedicto XVI que es deber inmediato de los laicos “actuar en favor de un orden justo en la sociedad”, y que por lo tanto, no pueden eximirse de la “multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (DCE 29; cf. CL 42).

En relación a la creatividad laical, ya decía Pablo VI que “a los seglares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las

rica Latina (Tesis doctoral inédita), Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 1998. Cf. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio”, en VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1997, 244-362; V. FERNÁNDEZ, – C. GALLI – F. ORTEGA, (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Educa, 2003; G. NAPOLE, “Evangelizar en las culturas. Aporte desde el Nuevo Testamento”, *Teología* 42 (2005) 141-162; J. PAPANICOLAU, “Religión y ciencia en el pensamiento de Juan Pablo II: importancia y responsabilidad del diálogo para una cultura verdaderamente humana”, *Teología* 82 (2003) 93-113; G. RAMOS, *Claves para reproponer la pastoral de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005 (donde hago un abordaje de la temática inculturándola en la vida pastoral argentina).

35. Cf. J. SAGUIR, “El laico en la política”, *Criterio* 2310 (2005) 618; M. YÁNEZ, “La Doctrina Social y el compromiso de los fieles laicos”, *Cias* 548-549 (2005) 479-494.

costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven” (PP 81). El *Compendio*, haciéndose eco de GS 75, añade que “el primer nivel de la obra formativa dirigida a los cristianos laicos debe capacitarlos para encauzar eficazmente las tareas cotidianas en los ámbitos culturales, sociales, económicos y políticos, desarrollando en ellos el sentido del deber practicado al servicio del bien común”; y que un segundo nivel debe referirse a la “formación de la conciencia política”, para prepararlos “al ejercicio del poder político” (C 531).

En particular, “la *doctrina social de la Iglesia* es de suma importancia para los grupos eclesiales que tienen como objetivo de su compromiso la acción pastoral en ámbito social”; como así también para “las asociaciones profesionales, que agrupan a sus miembros en nombre de la vocación y de la misión cristianas en un determinado ambiente profesional o cultural”, y “pueden desarrollar un valioso trabajo de maduración cristiana”. En este contexto la doctrina social muestra “su eficacia formativa respecto a la conciencia de cada persona y a la cultura de un país” (C 550).

4.2.2. Algunos cauces prioritarios

Como ya se había insinuado,

“en el actual contexto cultural, adquiere especial urgencia el compromiso de defender *el matrimonio y la familia*, que puede cumplirse adecuadamente sólo con la convicción del valor único e insustituible de estas realidades en orden al auténtico desarrollo de la convivencia humana (cf. FC 42-48).” (C 553).

Pero en sentido más amplio *la misma cultura* “debe constituir un campo privilegiado de presencia y de compromiso para la Iglesia y para cada uno de los cristianos”, ya que “la separación entre la fe cristiana y la vida cotidiana es juzgada por el Concilio Vaticano II como uno de los errores más graves de nuestro tiempo (cf. GS 43)”. Esto se manifiesta en

“el extravío del horizonte metafísico; la pérdida de la nostalgia de Dios en el narcisismo egoísta y en la sobreabundancia de medios propia de un estilo de vida consumista; el primado atribuido a la tecnología y a la investigación científica como fin en sí misma; la exaltación de la apariencia, de la búsqueda de la imagen, de las técnicas de la comunicación” (C 554).

Insiste el *Compendio* en que “todos estos fenómenos deben ser comprendidos en sus aspectos culturales y relacionados con el tema central de la persona humana, de su crecimiento integral, de su capacidad de

comunicación y de relación con los demás hombres, de su continuo interrogarse acerca de las grandes cuestiones que connotan la existencia” (*ib.*).

Sin embargo, es preciso considerar que

“la *síntesis entre fe y vida* requiere un camino regulado sabiamente por los elementos que caracterizan el itinerario cristiano: la adhesión a la Palabra de Dios; la celebración litúrgica del misterio cristiano; la oración personal; la experiencia eclesial auténtica, enriquecida por el particular servicio formativo de prudentes guías espirituales; el ejercicio de las virtudes sociales y el perseverante compromiso de formación cultural y profesional” (C 546).

Por este motivo, y en particular, “las *instituciones educativas católicas* pueden y deben prestar un precioso servicio formativo, aplicándose con especial solicitud en la inculturación del mensaje cristiano, es decir, el encuentro fecundo entre el Evangelio y los distintos saberes”³⁶. En esta misma línea va *Navega mar adentro* cuando afirma que “el mundo de la educación es un campo privilegiado para promover la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio” (NMA 97b). Pero también

“las *Semanas Sociales* de los católicos representan un importante ejemplo de institución formativa que el Magisterio siempre ha animado (...) [a modo de] verdadero taller cultural en el que se comunican y se confrontan reflexiones y experiencias, se estudian los problemas emergentes y se individuán nuevas orientaciones operativas.” (C 532; cf. NMA 97c)

4.3. En la dimensión socio-política

4.3.1. Inspiración ético-evangélica del compromiso

“Un campo particular de compromiso de los fieles laicos debe ser la promoción de una *cultura social y política inspirada en el Evangelio*”, ya que “la historia reciente ha mostrado la debilidad y el fracaso radical de algunas perspectivas culturales ampliamente compartidas y dominantes

36. En referencia a la educación universitaria, cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Universidad Católica: isé lo que debes ser!*, Buenos Aires, Educa, 2005; C. HUMMES, “Los centros culturales católicos: Una propuesta de comunión frente al individualismo y anonimato urbano”, *Medellín* 31 (2005) 77-87; H. LUGO, “La cultura, la universidad y la educación cristiana (en el Vaticano II)”, *Theologica Xaveriana* 52 (2003) 499-512; P. POUPARD, *Santo Tomás de Aquino y la vocación de la Universidad Católica*, Buenos Aires, Educa, 2005. Se plantean, no obstante, algunas dificultades en: P. GENTILI, – L. BETTINA, *Espacio público y privatización del conocimiento. Estudios sobre políticas universitarias en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2005.

durante largo tiempo, en especial a nivel político y social” (C 555). A raíz de ello, el *Compendio* insiste en que “el compromiso social y político de los católicos nunca se ha limitado a la mera transformación de las estructuras, porque está impulsado en su base por una cultura que acoge y da razón de las instancias que derivan de la fe y de la moral, colocándolas como fundamento y objetivo de proyectos concretos”; y que “cuando esta conciencia falta, los mismos católicos se condenan a la dispersión cultural, empobreciendo y limitando sus propuestas” (*ib.*).

Por este motivo es necesario presentar hoy con urgencia prioritaria y “en términos culturales actualizados el patrimonio de la Tradición católica, sus valores, sus contenidos, toda la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo”. Y esto, porque “la fe en Jesucristo, que se definió a sí mismo «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6), impulsa a los cristianos a cimentarse con empeño siempre renovado en la construcción de una cultura social y política inspirada en el Evangelio” (C 555).

En particular, y a causa de lo dicho, se impone una *consideración ética*. Dado que “la perfección integral de la persona y el bien de toda la sociedad son los fines esenciales de la cultura (cf. GS 59), la dimensión ética de la cultura es una prioridad en la acción social y política de los fieles laicos”. Su descuido “transforma fácilmente la cultura en un instrumento de empobrecimiento de la humanidad”, y hace que la misma cultura pueda “volverse estéril y encaminarse a la decadencia, cuando «se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre» (CA 50)” (C 556). Decía Juan Pablo II que, por el contrario,

“la formación de una cultura capaz de enriquecer al hombre requiere un empeño pleno de la persona, que despliega en ella toda su creatividad, su inteligencia, su conocimiento del mundo y de los hombres, y ahí emplea, además, su capacidad de autodominio, de sacrificio personal, de solidaridad y de disponibilidad para promover el bien común”.³⁷

4.3.2. Algunos cauces precisos

En concreto, el compromiso social y político de los laicos en el ámbito cultural comporta actualmente *algunas direcciones precisas*. “La pri-

37. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2/06/80), 11; C 556. Sobre la estrecha vinculación existente entre ética y desarrollo, a partir del capital social de una Nación, cf. B. KLIKSBERG, *Más ética, más desarrollo*, Buenos Aires, Temas, 2004.

mera es la que busca asegurar a todos y cada uno el *derecho a una cultura humana y civil*. Este derecho implica “el derecho de las familias y de las personas a una escuela libre y abierta; la libertad de acceso a los medios de comunicación social, para lo cual se debe evitar cualquier forma de monopolio y de control ideológico; la libertad de investigación, de divulgación del pensamiento, de debate y de confrontación”. El *Compendio* sostiene que “en la raíz de la pobreza de tantos pueblos se hallan también formas diversas de indigencia cultural y de derechos culturales no reconocidos”; y que por eso “el compromiso por la educación y la formación de la persona constituye, en todo momento, la primera solicitud de la acción social de los cristianos” (C 557).

“El segundo desafío (...) se refiere al *contenido de la cultura*, es decir, a la verdad”, la cual “es esencial para la cultura”, ya que “una correcta antropología es el criterio que ilumina y verifica las diversas formas culturales históricas” (C 558). En este sentido, “el compromiso del cristiano en ámbito cultural se opone a todas las visiones reductivas e ideológicas del hombre y de la vida” (*ib.*), ya que “las culturas de las diversas Naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal” (CA 24; cf. C 558).³⁸

Por último, el *Compendio* se detiene en la consideración de opciones y propuestas políticas concretas. Dice que “la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan *propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral*”; pero que “en el caso que no haya sido posible evitar la puesta en práctica de tales programas políticos, o impedir o abrogar tales leyes (...), un parlamentario, cuya oposición personal a las mismas sea absoluta, clara, y de todos conocida, podría lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de dichas leyes y programas, y a disminuir sus efectos negativos en el campo de la cultura y de la moralidad pública” (C 570).³⁹

38. Cf. L. GERA, “El hombre y su cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II”, *Sedoi* 86-87 (1985) 5-101; C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 243-362.

39. Cf. D. BURBRIDGE, “Tolerancia y responsabilidad democrática del creyente”, *Cias* 544-545 (2005) 197-207; T. MIFSUD, “Bien común, democracia y participación en la Doctrina Social de la Iglesia”, 546-547 (2005) 281-308.

En el ámbito local, observan los obispos que “el *Diálogo Argentino* se manifestó como una experiencia apasionante en la que aparecieron las grandezas y miserias de nuestro país”. Que “si analizamos la difícilísima situación de los pasados meses de diciembre y enero, la primera constatación positiva ha sido que la mayor parte de la ciudadanía hizo un clara opción por el diálogo y la paz y no por la violencia”. La segunda constatación “es que en la Argentina existe un enorme capital pensante que se expresó en múltiples propuestas de superación de nuestra crisis”.⁴⁰ Sin embargo, esto mismo invita a preguntarnos: “¿Por qué entonces no terminamos de encontrar el camino?”. Los obispos hacen referencia a los “intereses sectoriales y corporativos”, los cuales constituyen “grandes barreras que impiden la construcción del bien común”. Sostienen que “ésta es la gran enfermedad que padecemos los argentinos”, y que “por eso los resultados del *Diálogo* no se han transformado hasta la fecha en el plan de acción de este nuevo momento de la Patria”. Están convencidos de que “de ser aprobado e implementado por medio de leyes y de adecuadas medidas de gobierno y por parte de las fuerzas políticas y los gobernadores, podrían convertirse en verdaderas «bases» de un gran cambio para la Argentina”.⁴¹

4.4. En los medios de comunicación social

“En la promoción de una auténtica cultura, los fieles laicos darán gran relieve a los medios de comunicación social, considerando sobre todo los contenidos de las innumerables decisiones realizadas por las personas” (C 560). El *Compendio* recuerda que la Iglesia ofrece “una extensa tradición de sabiduría, radicada en la Revelación divina y en la reflexión humana (cf. FR 36-48)”, que quiere poner a su servicio para “evitar que la cultura de la información, propia de los medios de comunicación, se convierta en una acumulación de hechos sin sentido” (C 560).

Pero además, los laicos “considerarán los medios de comunicación como posibles y potentes *instrumentos de solidaridad*”, lo cual no sucede si estos “se usan para edificar y sostener sistemas económicos al servicio de la avidez y de la ambición” (C 561). Cabe aclarar, además, que “los

40. Por ejemplo, cf. J. SEIBOLD, “La Pedagogía social: Escuela ciudadana y Ciudad educadora”, *Cias* 548-549 (2005) 467-478.

41. *Testigos del diálogo*, 27/04/02, 9-11.

profesionales de estos medios no son los únicos que tienen deberes éticos”, sino que “también los usuarios tienen obligaciones”: el primer deber de los mismos “consiste en el discernimiento y la selección” (C 562).

En particular, podríamos preguntarnos “si el actual *sistema informativo* contribuye a hacer a la persona humana realmente mejor, es decir, más madura espiritualmente, más consciente de su dignidad humana, más responsable, más abierta a los demás, en particular a los más necesitados y a los más débiles. Otro aspecto de gran importancia es la necesidad de que las nuevas tecnologías respeten las legítimas diferencias culturales” (C 415).

4.5. En la dimensión trascendente (religiosa) de la cultura

4.5.1. Consideraciones propositivas generales

Abordo ahora un último nivel de análisis pastoral. Afirma el *Compendio* que el *principio de laicidad* conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, “que asegure el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes”; y que “en una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación”.⁴² Sin embargo, “por desgracia todavía permanecen, también en las sociedades democráticas, expresiones de un laicismo intolerante, que obstaculizan todo tipo de relevancia política y cultural de la fe, buscando descalificar el compromiso social y político de los cristianos sólo porque estos se reconocen en las verdades que la Iglesia enseña y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia”; con lo que se llega “incluso a la negación más radical de la misma ética natural” (C 572). En este mismo sentido va el actual pontífice, cuando afirma que “el Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones” (DCE 28).

Por eso, y en particular, “los cristianos deben trabajar generosamente para dar su pleno valor a la *dimensión religiosa de la cultura*: esta tarea, es sumamente importante y urgente para lograr la calidad de la vida humana, en el plano social e individual”. El *Compendio* recuerda que “la pregunta que proviene del misterio de la vida y remite al misterio más

grande, el de Dios, está, en efecto, en el centro de toda cultura”; y que “cancelar este ámbito comporta la corrupción de la cultura y de la vida moral de las Naciones” (C 559; cf. CA 24). Además, “la religiosidad o espiritualidad del hombre se manifiesta en las formas de la cultura, a las que da vitalidad e inspiración”; de lo cual dan testimonio “innumerables obras de arte de todos los tiempos”. Por eso, “cuando se niega la dimensión religiosa de una persona o de un pueblo, la misma cultura se deteriora; llegando, en ocasiones, hasta el punto de hacerla desaparecer” (C 559).⁴³

4.5.2. Consideraciones propositivas particulares para nuestro subcontinente...

Retomando el capítulo IV° del Documento de participación para la Vª Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano y Caribeño, observamos que su último apartado (titulado Los católicos y la Iglesia, también ante otros desafíos), destaca, a la vez que “la gran vitalidad pastoral” de la Iglesia, la constatación de sus “propias debilidades” y las “amenazas que enfrenta la fe y la vida de millones de bautizados” en nuestro subcontinente (P 140).

En efecto, se hace notar que existe por una parte una “savia católica” y una “rica religiosidad y piedad populares” (P 142), a modo de “hondo sustrato” (P 143), forjado en la confluencia de “la religiosidad propia de los pueblos originarios del continente, la fuerza transformadora de la evangelización y la fe católica de fuertes inmigraciones del Viejo Mundo” (P 141); pero que, sin embargo, “en las últimas décadas también en América Latina y el Caribe se observa una disminución de la fe y un debilitamiento del compromiso de muchos creyentes con la Iglesia y con su misma fe” (P 145). Se constata que en algunas ocasiones “emerge con renovada fuerza un laicismo militante”, y que muchas veces en nombre de los “derechos humanos de las minorías” se limita los derechos de las mayorías (P 146). “En este ambiente relativista y laicista se extiende asimismo una agresividad nueva, abierta o larvada, contra la Iglesia” (P 147), o in-

43. La repercusión anagógica de la fe / religión sobre la cultura de un pueblo, queda puesta de manifiesto, por ejemplo, en: C. GALLI, “La peregrinación: ‘imagen plástica’ del Pueblo de Dios peregrino”, *Teología y vida* 44 (2003) 270-309; E. BRIANCESCO, “Algo más sobre la *Novo Millennio Ineunte*: el cristianismo como revelación moral”, *Teología* 81 (2003) 37-68. Habría que notar, también, algunas perplejidades y efectos ambiguos en: J. SEIBOLD, “Cruz y violencia. A propósito de la «Pasión de Cristo», de Mel Gibson, y de los sangrientos atentados terroristas de Madrid”, *Cias* 53 (2004) 68-82.

42. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12/01/04), 3.

cluso un “proselitismo agresivo” contra la misma, alimentado por “un movido mercado de alternativas religiosas” o un creciente “sincretismo religioso y moral” (P 148).

En contrapartida, desde sus inicios, “la Iglesia en América Latina y El Caribe ha realizado (...) un amplio camino evangelizador”, con creciente participación laical “en la construcción de la Iglesia”, si bien, “al parecer en menor grado, en la configuración del mundo mediante su compromiso socio-político” (P 149). Especialmente en este tiempo presente de cambio de época “nos cuesta presentar a Jesús y al evangelio positivamente” (P 150). Si bien “la Iglesia se hace presente en la sociedad a través de sus formas habituales de evangelización”, éstas no siempre se adaptan “fácilmente”, ni responden plenamente –por ejemplo– a los “desafíos de las megápolis”⁴⁴ (P 151).

Porque por un lado, es cierto que la Iglesia procura desarrollar su empeño pastoral en el campo “de la educación y de la cultura”, como así también “en el campo social”, en el que “se ha destacado la promoción y defensa de los derechos humanos, individuales y sociales” (P 152); y así, hoy ve “con mucha preocupación la violencia, el maltrato y la violación a los derechos fundamentales de los migrantes, refugiados y desplazados de toda América Latina” (P 153). Sin embargo el documento advierte que “probablemente hemos descuidado la formación de los laicos para ordenar las realidades temporales según el querer del Señor”, y que esto queda puesto de manifiesto en el hecho de que las convicciones de muchos “constructores de la sociedad influyentes y bautizados” son débiles, y “no se guían por la Doctrina Social de la Iglesia, ni la conocen” (P 154).

Se constata, también, que “a pesar del intenso trabajo pastoral de la Iglesia, en muchos países del subcontinente descendió fuertemente en los últimos diez años el número de católicos” (P 155), y que “se debilita la recepción de los sacramentos”, como ser el matrimonio, los bautismos y la participación en la misa dominical. Por eso resulta urgente “una formación catequística más amplia y profunda”, que no suponga el conocimiento previo de verdades esenciales de la fe (P 156). Por otra parte, el llamado a una “nueva evangelización” nos invita a tener presente el desafío de una renovada pedagogía inculturada del anuncio.

44. A respecto, cf. J. SEIBOLD, “Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones”, *Stromata* 57 (2001) 47-82.

Por último, si bien “el abandono de católicos hacia comunidades pentecostales, hacia sectas o hacia nuevos movimientos religiosos, no corresponde a una causa única” (P 157), este fenómeno observado en el subcontinente ya desde hace algunos años nos hace pensar que tenemos que “encontrar nuevas formas y expresiones, existencialmente significativas, de acogida, de acompañamiento, de oración, de pastoral bíblica, de vivencias comunitarias, que acojan la totalidad de la vida, que conduzcan al encuentro con Jesucristo vivo” (P 158).

4.5.3. ...y especialmente para la Argentina

Decía Pablo VI que la situación de América Latina

“está urgiendo a nuestra generación a superar las dicotomías culturales heredadas del pasado, respondiendo con lucidez a la vocación a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (ECC 6).⁴⁵

También en Argentina, “en la tarea de síntesis de [estos] *universos culturales diversos* (...), se juega un aspecto importante de la misión evangelizadora de la Iglesia en nuestra Patria”.⁴⁶ Sostienen los obispos que “para ello es necesario que también la Iglesia toda en la Argentina crezca en su autoconciencia histórica”, y que “a tal fin, todos los miembros del Pueblo de Dios –laicos, religiosos y clérigos– hemos de preguntarnos cómo cada uno, según el propio papel en la Iglesia y en el mundo, hemos cumplido la misión de encarnar los valores del Evangelio en la cultura de la Nación” (ECC 7).

En el mismo documento, se pasa a detallar a continuación los cuatro principales problemas, que al modo de ver de los obispos son: 1) “la autonomía del hombre, y, consecuentemente, su relación con Dios”

45. El texto citado incluye una referencia a PABLO VI, *Homilía en la ordenación de sacerdotes para América Latina*, 3/07/66.

46. El *Barómetro de la Deuda Social Argentina* 2 (2005) 329-430, presenta algunos indicadores referentes a las “Necesidades de dar sentido a la propia vida y sentir felicidad”, que estarían sugiriendo en qué valores u horizontes culturales ponemos nuestras expectativas de gozo y realización los argentinos. En relación a los mismos, puede vislumbrarse una notoria heterogeneidad, concomitante al espacio residencial socioeducativo de referencia; y que en gran medida estaría aparejado a lo observado con respecto a las “Necesidades [y utilización] de un tiempo libre creativo” (311-320) y al desarrollo humano a partir de las “Necesidades psicosociales” (115-136). A modo de ejemplo, a menor desarrollo psico-social, menor tiempo libre, y mayor utilización del mismo para mirar televisión o asistir a eventos deportivos; mientras que a mayor desarrollo del mismo, aumenta la disponibilidad de tiempo libre y la utilización del mismo en actividades sociales y culturales.

(ECC 10); 2) “la convivencia nacional e internacional” (ECC 13); 3) “la familia y su papel en la sociedad moderna” (ECC 18), y 4) “el del trabajo” (ECC 24). Afirman que el núcleo o denominador común de todos estos desafíos “es la *cuestión sobre el hombre y su cultura*” (ECC 28). Dicen que “la humanidad, y con ella la Argentina, se encuentra en una hora de opciones fundamentales, que se han de tomar de acuerdo con la verdad del hombre, cuyo misterio sólo se acaba de conocer plenamente a la luz del Evangelio”. Por este motivo,

“el cristiano ha de sentirse urgido a mostrar cómo la sabiduría que fluye del Evangelio es capaz de integrar todas las dimensiones culturales en una visión armoniosa del hombre, *hijo de Dios, hermano de los hombres y señor del mundo*” [contribuyendo de este modo a] “desentrañar todo el potencial humanizador de la fe para colaborar así en la gestación de una vida más plenamente humana, ya en esta tierra” (ECC 29).

Esto lo conducirá a “interpretar, además, todos los otros problemas circunstanciales, muchos de ellos gravísimos, que le salen al paso cada día y que lo desorientan, pues afectan a lo más hondo de su vida personal, a su familia, a la presencia de la Iglesia en la sociedad y a las mismas raíces de la cultura nacional” (ECC 30; cf. 31).

Y dado que sobre todo hoy “la cultura se le presenta al hombre como dilema”, emerge la “*función insoslayable de la educación: la transmisión crítica de la cultura*” (EPV 24). Se impone, a respecto, “una actitud prospectiva, que implica «educar para el cambio»”. Esto no significa “educar para la indefinición, la volubilidad, la ausencia de compromiso, la búsqueda constante de la novedad insustancial”, sino más bien “dotar [a las personas] de la necesaria apertura para ver e interpretar lo diferente, la aptitud para percibir lo valioso en medio de aquello que lo pueda oscurecer, la indispensable abnegación para abandonar recursos que han perdido validez”. Es decir, “desarrollar la capacidad de discernir con sinceridad y firmeza los valores que se han de rescatar y preservar en medio de las vicisitudes de la vida” (EPV 26; cf. 142).⁴⁷

47. Para una ulterior profundización de estas observaciones y perspectivas en Argentina, remito a: V. FERNÁNDEZ, C. GALLI (dirs.), *Comentario a “Navega mar adentro”. Profundización teológica y perspectivas pastorales*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2005; G. RAMOS, “Perspectivas pastorales de la Iglesia en Argentina a partir de los *Criterios pastorales comunes* de ‘Navega mar adentro’ (Capítulo IV)”, *Teología* 86 (2005) 175-194; y sobre todo, *Claves para caminar hacia una nueva Argentina. Ensayo teológico-pastoral interdisciplinar*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005.

5. A modo de conclusión: cultura y vida teologal

“La fe en Dios y en Jesucristo ilumina los principios morales, que son el único e insustituible fundamento de estable tranquilidad en que se apoya el orden interno y externo de la vida privada y pública, que es el único que puede engendrar y salvaguardar la prosperidad de los Estados”. Por eso, “en el centro de la cuestión cultural está el sentido moral, que a su vez se fundamenta y se realiza en el sentido religioso” (C 577; cf. VS 98; DP 389).

No obstante, también en lo que respecta a la “cuestión social” se debe evitar “la ingenua convicción de que haya una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo” (NMI 29). Por eso es preciso recordar que “para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona”, es decir, más desarrollada, es también necesario “*revalorizar el amor en la vida social* –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de acción” (C 582). Porque si la justicia “es de por sí apta para servir de «árbitro» entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada”, solamente el amor es capaz de restituir el hombre a sí mismo” (DiM 14; cf. C 582). Y “el amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios” (DCE 39).

De este modo, las consideraciones propias de la DSI en relación a lo cultural, dan paso a los más gratuitos desafíos de la vida teologal de los creyentes, la cual se nutre de la experiencia de haber conocido el amor que Dios nos tiene y haber creído en Él (1 Jn 4,16; cf. DCE 1).

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ

16-04-06 / 15-08-06

LA CORONACIÓN PONTIFICIA DE NTRA. SRA. DE LUJÁN PATRONA DE LA ARGENTINA (1887)

Preparativos, ceremonias y festejos populares

RESUMEN

Siguiendo el camino de los preparativos a la fiesta de la Coronación Pontificia de Nuestra Señora de Luján y de la mano de quien fue considerado como su Capellán y Apóstol por antonomasia, el P. Jorge María Salvaire, el autor nos introduce en el espíritu de esta advocación a la Virgen, donde por la gran concurrencia y la importancia de estos festejos refleja la profunda significación que tiene para la historia religiosa de Argentina, como también de Uruguay y Paraguay.

Palabras clave: Virgen de Luján, P. Jorge María Salvaire, fiesta, religiosidad.

ABSTRACT

The author introduces us to the history of the holy Virgin of Luján, in Argentina, following the steps that prepared her Pontifical Coronation. Father Jorge María Salvaire was her chaplain and apostle. The massive attendance to this feast shows its deep meaning for religious history of Argentina, as well as Uruguay and Paraguay.

Key Words: Virgin of Luján, Father Jorge María Salvaire, feast, religiosity.

“Con motivo de la Coronación el P. Salvaire, para distinguir a esa Santa Imagen de cualquier otra Inmaculada similar, le adosó la bien lograda rayera y completó el ornamento con la aureola de doce estrellas [...] La Coronación Pontificia marca dos puntos muy importantes. Primero: señala la preeminencia que el culto a la Virgen de Luján tuvo hasta esa fecha en la piedad y cultura religiosa de la Nación. Segundo: abrió perspectivas más amplias para el aumento, estima y apogeo de esa devoción mariana en la vida del pueblo argentino” (Juan. A. Presas, “Anales de Ntra. Sra. De Luján”).

Con la publicación de este artículo cumplimos con el propósito inicial de dedicar un “tríptico histórico” a la Virgen de Luján, a través de la figura de quien por la trascendencia de su acción pastoral fue considerado por los contemporáneos como su *Capellán y Apóstol* por antonomasia: el P. Jorge María Salvaire, c.m. Título por demás merecido por haberse convertido en el moderno difusor de tan secular y significativa advocación, no sólo en la Argentina, sino también en las repúblicas hermanas de Uruguay y Paraguay, hasta alcanzar su apostolado amplias resonancias en América Latina y en algunos países de Europa.

En esta ocasión nos proponemos rememorar uno de los momentos más significativos de la tradición “marino-lujanense” como fue la fiesta de la coronación pontificia de la Santa Imagen, el 8 de mayo de 1887, convirtiéndose el P. Salvaire, una vez más, en la figura central de los grandes festejos populares que se organizaron con tal motivo. Hasta ocuparse en persona de los mil detalles que demandó la preparación y desarrollo de un acto verdaderamente multitudinario, que reunió sumando la octava posterior alrededor de unos cuarenta mil peregrinos, multitud nunca vista hasta entonces en los anales de la Villa de Luján. Contándose entre la nutrida y abigarrada concurrencia, el episcopado de entonces, autoridades nacionales y provinciales, cabildo catedralicio, considerable número de sacerdotes (seculares y regulares), seminario metropolitano, delegaciones de asociaciones y colegios católicos, peregrinaciones parroquiales, colectividades extranjeras, bandas de música, batallones militares, devotos venidos desde largas distancias, instituciones apostólicas y educativas locales, etc.

Como lo hemos señalado oportunamente, la coronación pontificia fue posible gracias a dos intervenciones previas del P. Salvaire, que actuaron en calidad de verdaderas causas de aquella inolvidable fiesta. En primer lugar, la aparición y difusión de la *Historia de Ntra. Sra. De Luján*, publicada por la prestigiosa imprenta de Emilio Coni, a fines de septiem-

bre de 1885, con lo cual el P. Salvaire cumplió la primera parte del “voto” que hiciera a la Virgen, diez años antes, al encontrarse en los toldos del cacique Manuel Namuncurá (Salinas Grandes-La Pampa), donde corrió serio peligro de muerte.¹ Y en segundo término, el viaje a Roma, en mayo de 1886, en calidad de comisionado del episcopado argentino, para alcanzar del papa León XIII, el privilegio de la coronación pontificia de la Santa Patrona, junto con otras muchas gracias para su secular Santuario.² De esta manera, concretó con creces la segunda parte del mencionado voto: la difusión de su culto. Por tanto, para la consecución total del mismo, sólo le restaba enfrentar la construcción de un “nuevo templo”, cosa que pudo emprender a mediados de julio de 1889, una vez nombrado párroco de Luján, cuando estuvo en condiciones de asumir la dirección de las obras de la monumental Basílica Nacional. También de ello prometemos escribir en alguno de los próximos números de “Teología”.

Vengamos ahora al tema que nos ocupa en esta ocasión. Para introducirlo es suficiente con recordar que el P. Salvaire regresó de Europa, a bordo del vapor “La Gironde”, el 18 de diciembre de 1886. De inmediato se entrevistó con el Arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Federico Aneiros, en orden a presentarle sus saludos, comunicarle el éxito de las gestiones ante la Santa Sede, entregarle en mano propia la documentación pontificia y mostrarle la preciosa corona confeccionada en París y bendecida por el Papa. De allí en más, el Arzobispo asumió la tarea de confeccionar el programa de las ceremonias referidas a la próxima coronación de la Imagen. La fecha se fijó, como lo adelantamos, para el 8 de mayo, debiéndose encargar de la organización el párroco de Luján, el lazarista Emilio George, ayudado por una comisión de colaboradores inmediatos.

1. Se programan grandes festejos

Al respecto, monseñor Aneiros, adelantándose con suficiente tiempo –y sabiendo por correspondencia el éxito de las gestiones emprendidas por Salvaire en Roma–, decidió publicar, a principios de noviembre

1. Véase, “La Historia de la Virgen de Luján (1885). Un libro prometido en «apremiante lace»”, *Teología* 87 (2005) 281-329.

2. Véase, *Gestiones del Episcopado Argentino ante la Santa Sede a favor del Santuario de Luján (1886)*. El P. Jorge María Salvaire comisionado oficial, *Ibidem.*, 89.

de 1886, con motivo de la festividad de San Martín de Tours, una pastoral “relativa al voto público de una solemne peregrinación al Santuario de Luján”, dirigida a todos los fieles de la Arquidiócesis, invitándolos a sumarse a esta iniciativa, señalándose como fecha de la misma el 8 de mayo del año entrante. Como intención general de la convocatoria en Luján se fijó la siguiente: pedirle a la Virgen intercediera “a fin de librarnos del azote de la peste [del cólera] que nos amenaza e invade y de tantos otros males espirituales y temporales”.³ El Arzobispo expresaba la invitación en estos términos:

“... La mayor parte de nuestros fieles profesan una especial devoción a la Santísima Virgen de Luján, que estableció en nuestro país su Santuario como una fuente perenne de gracias y bendiciones. Fue público el pensamiento de dedicarle una corona valiosa y sabemos que ya ha sido aprobada y bendecida por el Sumo Pontífice, Señor León XIII, en cuyo nombre le será colocada, inaugurándose una fiesta anual a su protección, en el cuarto Domingo después de Pascua de Resurrección. Ante tan dulce compromiso y en los rigores de la presente aflicción, sentimos animarnos y nos ocurre realizarlo de un modo conveniente [...] Hacemos votos y ofrecemos ir en peregrinación a Luján, el día 8 de mayo del próximo año, con las personas que tuvieran a bien acompañarnos...”⁴

Asimismo, el Prelado mediante decreto, fecha 10 de enero de 1887, comprometió formalmente al párroco de Luján, el P. Emilio George, a

3. El 18 de octubre apareció en *La Prensa* la noticia de los primeros casos de cólera en el Acorazado “Los Andes”, aunque en otros diarios se filtró el dato que el primer caso databa del 12 de octubre. Con el correr de los días y meses la epidemia se extendió en forma alarmante, desde La Boca y el Riachuelo, a la Capital, San Isidro, La Plata y pueblos de la campaña bonaerense (Zárate, San Nicolás, Chascomús, Rauch, Magdalena, Pergamino, etc.). Hasta llegar a Rosario, Santa Fe, Córdoba, Tucumán, Mendoza, Paraná, etc. En la capital los casos se multiplicaron a través de los inmigrantes, el hacinamiento de las casas de inquilinatos y la falta de medidas de higiene urbanas apropiadas. Por esos días entraron al puerto varios barcos con numerosos enfermos y fallecidos (“La France”, “Matteo Bruzzo”, “Orione”, “Washington”, etc.). Ante el avance de la epidemia se estableció la rigurosa cuarentena de vapores en la Isla Martín García; y se establecieron numerosos lazaretos para atender a los afectados. Según la “Revista Médico Quirúrgica”, se trataba de “cólera morbus asiático”; y no de “colerina” según diagnosticaban las autoridades municipales (18 de noviembre de 1886). La prensa se encargó de divulgar desde un comienzo la información necesaria para que la población adoptara las medidas preventivas necesarias. Ejemplo de ello, es la nota aparecida en *La Nación* bajo el título *Epidemia de cólera. Crítica colérica. Reglas prácticas de preservación y curación*, Nro. 4897, 13 de noviembre de 1886, p. 1. Para mayor preocupación de la población y de las autoridades, al cólera se unieron también numerosos casos de escarlatina, difteria y tífus. OLGA BORDI DE RAGUCCI dedica uno de los capítulos de *Cólera e Inmigración, 1880-1900*, a la epidemia de 1886, 47-74.

4. *Pastoral del Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires relativa al voto público de una solemne peregrinación al Santuario de Luján*, en “Coronación de Ntra. Sra. De Luján. Documentos. Ceremonial. Misa y Oficio” (= CNSL), Buenos Aires, 1887, 85-87.

asumir la organización de los festejos, implementando todos los medios necesarios en tal sentido.⁵ Conviene detenernos por un momento a considerar este documento porque aporta valiosa información sobre el “programa” de actos previstos para la coronación de la Imagen, dentro del significativo marco que les ofrecería la masiva peregrinación convocada dos meses antes.

Ante todo, monseñor Aneiros expresa al párroco, y por su intermedio al Visitador, el padre Jorge Révèlliere, el agradecimiento por los apoyos que ambos, como miembros de la Congregación de la Misión, han sabido prestar a la iniciativa de alcanzar la coronación pontificia de la Virgen, cada uno desde la esfera de sus propias competencias. Si bien en este sentido debe destacarse de manera particular la valiosa intervención del padre Jorge María Salvaire, merecedor de público reconocimiento, tanto ante sus propios superiores como de los fieles en general, a quien se dedican estas laudatorias palabras, que no debieron pasar desapercibidas para los oídos atentos:

“Y al mismo P. Salvaire por tan importante servicio, notable por la generosa voluntad, dedicación y talento con que se ha prestado, llegando su abnegación hasta rehusar la delegación que intentara hacer Su Santidad muy mercedamente de su persona, para la Coronación de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Luján”.

Tras los reconocimientos, el decreto pasa a desarrollar la parte dispositiva, detallando cada uno de los encargos puntuales que el Arzobispo confía a la solicitud del párroco en lo concerniente a la preparación de los festejos en el ámbito específico del Santuario; y, por extensión, en toda la Villa, en razón de ser la Virgen de Luján su misma fundadora. De acuerdo con el ceremonial de estilo debía procederse:

“A adornar el Templo y la Santa Imagen con el más solemne aparato. Todo el interior de la Iglesia será cubierto con las mejores cortinas, con inscripciones a distancia proporcionada y en la puerta del Templo una copia de la Santa Imagen con las armas Pontificias y Prelaticias. Deben adornarse las calles para la Procesión, a la tarde del día de la Coronación y haber algunos regocijos públicos. Ese adorno y regocijos pueden empezar tres días antes, pues desde tres días antes de la Coronación, se tendrán continuos repiques de campana, según dicho ceremonial. La víspera de la coronación se cantarán las Letanías de la Santísima Virgen con el himno *Ave Maria Stella*”.

5. *Decreto del Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires relativo a los preparativos de la Coronación de Nuestra Señora de Luján*. CNSL, 89-91.

Los festejos comenzarán con la dedicación de un triduo en honor de la Virgen que incluirá: “panegíricos, fiestas, oratorios, academias y regocijos públicos”. Distribuyéndose en todos los actos previstos la imagen de la Ntra. Sra. de Luján (estampas, medallas), tal como lo indica el ceremonial, para una ocasión tan significativa. Mientras que en las vísperas de la coronación, a las tres o cuatro de la tarde, como preparación inmediata a los festejos, se pronunciará un sermón panegírico dedicado a la Virgen; y a su finalización, una procesión con su Imagen por las calles de la Villa.

Del mismo modo, el día de la coronación, 8 de mayo, tendrá lugar un solemne pontifical, precedido de la entrega de la corona al cura párroco, levantándose de la misma un acta por parte del notario eclesiástico. De dicha acta se hará lectura pública, junto con el breve pontificio respectivo, incluyéndose el canto del himno *¡O Gloriosa Virginum!* El pontifical será presidido por otro prelado distinto al delegado papal (Aneiros), pues éste debe pronunciar un discurso breve en la misma ceremonia. Concluida la misa se procederá a coronar la Santa Imagen, previéndose el canto del himno *Regina Coeli*; y al finalizar, el canto de un *Te Deum*.

El Arzobispo concluía el decreto con una apremiante recomendación, a fin que el P. George tomara clara conciencia de la magnitud de los festejos, a la par que de las tareas y dificultades inherentes con las cuales se podía encontrar al tiempo de su organización. Pues de suyo se trataba de un acontecimiento de gran trascendencia religiosa, de honda repercusión en el país, y aún más allá de sus fronteras, que convocaría la afluencia masiva de peregrinos, en proporciones tal vez nunca vistas en la Villa, tal como efectivamente ocurrió:

“Para todo esto –señala el Prelado–, se necesita, tiempo, recursos y comisiones; y lo comunicó desde luego a V. R. encargándose y dándole las facultades necesarias, bien persuadido de la suma disposición de V. R. y sus compañeros [los demás sacerdotes del Santuario], en honor de la Santísima Virgen y de la gran fiesta de su coronación, el Domingo cuarto después de Pascua, que es el 8 de mayo”.

2. Invitación al clero y al episcopado

A su vez, el Arzobispo solicitó al párroco de Luján se pusiera en pronta comunicación con los demás curas de la campaña bonaerense a fin de invitarlos se asociaran con sus respectivas feligresías a la gran fiesta de la coronación; y solicitarles, al mismo tiempo, su valioso concurso en or-

den a facilitar la organización de la misma.⁶ Era cuestión de tomar conciencia que hasta esos momentos, y durante más de dos siglos, la devoción de los argentinos hacia la Virgen de Luján tenía un carácter más bien privado, mientras que a partir del acto de la coronación –contando ahora con festividad propia (misa y oficios de segunda clase), extensiva a todas las diócesis argentinas, al Uruguay y al Paraguay–, cobraría carácter nacional, con amplias resonancias en los dos países vecinos, de donde llegarían de ahora en más grandes peregrinaciones. Esta constatación llevaba al P. George a recomendar vivamente la presencia de pastores y fieles en la Villa de Luján para aquellos días tan significativos:

“Debemos, pues –escribe–, reunir todos nuestros esfuerzos para dar a esta fiesta toda la solemnidad posible. Sería conveniente fomentar entre los vecinos de la parroquia de Ud. la idea de una peregrinación parroquial presidida por su Pastor, si no en el primer día, a lo menos, en uno de los días de la Octava. Nuestro Santo Padre, el Papa, ha concedido una indulgencia plenaria a favor de los fieles que, confesados y comulgados, visitasen el Santuario de Nuestra Señora de Luján en el mismo día de la coronación y en los siete días siguientes, rogando por las intenciones acostumbradas”.

Asimismo, figuraba en la circular una alusión directa al tema económico, en razón de preverse significativos gastos en cuanto a los festejos. Por cierto el tiempo era corto y los recursos disponibles escasos. No obstante, el párroco de Luján confiaba poder llevar a cabo tamaña empresa si contaba con la buena voluntad de los sacerdotes y la acendrada piedad de los fieles hacia la Patrona de Luján. Motivo por el cual, como medio práctico para fomentar las ayudas en este sentido, sugería la utilización de las tradicionales y efectivas “suscripciones” populares. “Remito a Ud. –decía– una lista de suscripción que podrán entregarse a una comisión de caballeros y señoras de la Parroquia, para que recojan las limosnas destinadas a sufragar los crecidos gastos que demandan esas fiestas”. Por último, recomendaba a los párrocos anticiparan con suficiente tiempo el arribo de los peregrinos para facilitar su recibimiento y atención pastoral.

Por último, monseñor Aneiros cursó formal invitación a todos los obispos sufragáneos del país a fin de comprometer su presencia en Luján durante el triduo preparatorio, la fiesta de la coronación y la octava pos-

6. *Circular del Cura Vicario de la Villa de Nuestra Señora de Luján a los Señores Curas de la campaña. Villa de Luján, 5 de marzo de 1887, en CNSL, 95-97. Ibídem, 93-94.*

terior.⁷ “Debemos, pues –escribía–, celebrar tan grande acto; y, al efecto, hemos determinado tenga lugar el 8 de mayo próximo, con toda la pompa y esplendor posible; y pienso que nada contribuirá mejor a este fin como la presencia en él de nuestros amados hermanos, los venerables prebendados de las diócesis sufragáneas”. Agregando a renglón seguido: “Estoy persuadido que V. S. Ilustrísima y Reverendísima, animada de su devoción a Nuestra Señora de Luján, y para el mejor cumplimiento de la voluntad de Nuestro Santo Padre, abrigará en su corazón vivos deseos de que nada se omita en dicho acto que pueda contribuir a su mejor solemnidad”. Y para comprometer aún más la asistencia de los obispos, invitaba a cada uno a pronunciar “algún discurso alusivo al acto” durante los festejos.

Se trataba evidentemente de un desafío pastoral de grandes proporciones, donde la Iglesia quedaría comprometida de modo particular con su propia feligresía y con la opinión pública en general. Sobre todo en momentos donde arreciaban las críticas e impugnaciones a su misión desde los sectores más agresivos del liberalismo laicista imperante, tanto en la política como en el amplio campo de la cultura.

Al respecto, creemos muy verosímil que monseñor Aneiros abrigara alguna duda sobre las aptitudes del párroco de Luján para asumir con margen de éxito y eficientemente el presente desafío ¿Contaría el P. George con las capacidades organizativas indispensables para dar acabado cumplimiento a los encargos confiados? ¿Sabría desempañarse con competencia al momento de elegir sus colaboradores y formar las comisiones de trabajo? ¿Manifestaría suficiente creatividad y perspicacia al momento de establecer los medios concretos de recaudar fondos destinados a solventar los gastos que demandarían los grandes festejos? Evidentemente, éstas y otras parecidas preguntas debieron pasar en aquellos días por la mente del preocupado Arzobispo. Si bien éste contaba con una seguridad tranquilizadora: la permanente presencia de Salvaire en Luján, quien lo mantendría al tanto de los preparativos y de las dificultades que pudieran presentarse. En último término, bien podría echar mano de él y confiarle en persona las responsabilidades organizativas, si ello resultase necesario. Mientras tanto secundaría al párroco en cada una de las tareas

7. Circular del Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires a los Ilustrísimos Señores Obispos Sufragáneos, para invitarlos a la Coronación de Nuestra Señora de Luján. Buenos Aires, 10 de marzo de 1887, en *Ibidem*, 93-94.

confiadas y en las iniciativas que pudieran surgir no bien comenzara la coordinación de actividades.

Pero como al pasar los meses nada prácticamente se hizo en tal sentido, el propio Salvaire se vio en la necesidad imperiosa de asumir personalmente –y a último momento– la responsabilidad de la organización para evitarle así a monseñor Aneiros un gran disgusto y obviarle el desaire ante la opinión pública. Desde esos difíciles momentos, nuestro lazarista se convirtió en el alma y en el ejecutor de todos los preparativos demandados por el célebre acontecimiento de la coronación.

3. Salvaire asume la organización de los festejos

Ante todo es necesario tener en cuenta que Salvaire asumió la dirección de los festejos por iniciativa personal de George, quien al verse desbordado por la magnitud del acontecimiento que se avecinaba, aceptó a último momento servirse de la colaboración activa de su vicario, sabiendo que éste podía asumir con total margen de éxito la desafiante responsabilidad.⁸ En este sentido era imposible ignorar las notables cualidades organizativas del inquieto lazarista, de las cuales había dado sobradas muestras tanto en el ámbito del santuario como de la parroquia. Así vino George a verse liberado de la embarazosa situación en la cual se encontraba ante los ojos del Arzobispo y de la opinión pública en general, constituyéndose de allí en más en mero espectador de los futuros acontecimientos.

Una de las primeras inquietudes de Salvaire fue repasar y hacer imprimir el ritual de la coronación, recurso indispensable para proceder a organizar las ceremonias correspondientes. De la impresión se hizo cargo Pablo E. Coni; y fue publicado bajo el título: *Coronación de Ntra. Sra. de Luján. Documentos. Ceremonial. Misa y Oficios propios de esta Festividad. Buenos Aires, 1887*.⁹ En una de sus páginas Salvaire adelantaba en estos términos el acto central y los alcances multitudinarios del próximo festejo mariano:

8. *Lettre de Georges M. Salvaire à Supérieur Général. Montevideo 4 juin 1887*. ACG. MM.

9. Afortunadamente, después de infructuosas búsquedas, hemos podido localizar un ejemplar en la Biblioteca Nacional (Buenos Aires). Registro: 25421.

“En conformidad, pues, con las augustas decisiones del Soberano Pontífice, la *TV^a Domenica* después de Pascua –esto, es, el día 8 del próximo mes de mayo–, la antigua Villa de Nuestra Señora de Luján se verá convertida en teatro de uno de los acontecimientos más memorables que se hayan de consignar en los anales de la Iglesia en la Argentina. En el mencionado día, en efecto, el Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires, rodeado de los demás Obispos argentinos y de otros respetabilísimos Prelados, acompañado de un gran número de miembros del clero regular y secular, y en medio de un ingente concurso de pueblo perteneciente a todos los ámbitos de la Provincia, y puede decirse del país entero, colocará con toda solemnidad y pompa posibles la corona de oro ya bendecida por su Santidad León XIII, sobre la cabeza de la portentosa Imagen de la tan amada bienhechora de los argentinos, de Nuestra Señora de Luján; y en ese mismo día, se dará principio a la celebración de la nueva festividad canónicamente instituida, con oficio y misas propios en honor de la misma Patrona, festividad que a perpetuidad se celebrará en igual día en todas las parroquias y capillas de las diferentes diócesis de la República Argentina, de la República Oriental y del Paraguay.”¹⁰

4. Rumbo a la Villa de Luján

Como lo terminamos de señalar la fecha de la coronación se fijó para el Cuarto Domingo después de Pascua, que en 1887 cayó el día 8 de mayo. Si bien los festejos se iniciaron con una nutrida novena y se prolongaron por espacio de diez días. Los diversos actos litúrgicos y culturales previstos reunieron a una muchedumbre de peregrinos que puso a dura prueba los recursos de hospedaje disponibles en la célebre Villa, por cierto escasos para semejante movimiento de masas, fenómeno multitudinario nunca visto al presente.¹¹

Desde el jueves anterior a la fiesta los trenes que pasaban por Luján, provenientes de la Estación del Once, comenzaron a bajar gran cantidad de pasajeros, incrementándose su número el sábado y domingo. Muchos de ellos ya contaban con alojamiento comprometido de antemano; y otros confiaban encontrar cuarto o al menos cama en los hoteles de la Villa, esperanza que pronto se vio frustrada, no encontrándose materialmente lugar donde colocar un pasajero más.

10. *Coronación de Nuestra Señora de Luján. Documentos...*, 10-11.

11. La crónica de los distintos actos puede seguirse a través de los periódicos de la época, donde figura abundante información al respecto: *La Nación*, *La Prensa*, *El Diario*, etc.

El sábado 7 de mayo, víspera de los festejos, a mediodía, partió de la estación ferroviaria del Once, el tren afectado a trasladar la comitiva oficial hasta la Villa de Luján. La dirección del Ferrocarril del Oeste puso a disposición de los obispos argentinos y de Montevideo el coche destinado al gobernador de la Provincia. A su vez, el Arzobispo Aneiros ofreció los asientos restantes al Cabildo Metropolitano (canónigos) y a los otros dignatarios eclesiásticos que lo acompañaban. Una hora antes de partir el tren una verdadera multitud de peregrinos se adueñó del andén, ofreciendo una espectáculo inusitado, donde se dieron cita las más diversas profesiones y clases sociales, junto con los vendedores ambulantes de época, deseosos de aprovechar la ocasión para vender sus productos.¹²

En este sentido, la crónica periodística ayuda a comprender la trascendencia de este verdadero movimiento de masas, posible en aquel momento gracias a los servicios del ferrocarril, tal como lo señala un testigo presencial, quien a los pocos días publicó un suelto, por demás ilustrativo y elocuente, en *El Diario* de la capital:

“... Momentos antes de arrancar el convoy, el andén de la Estación, cubierto de gente, presentaba un golpe de vista animadísimo. Sacerdotes con el Breviario debajo del brazo, señoras cargadas de cajas de sombreros y líos, militares a cuerpo gentil, ancianos y enfermos arrebujados en sus mantas de viaje, jóvenes alegres y decidores, músicos preocupados de que no les maltrataran los instrumentos, familias enteras que debían haber dejado cerradas sus casas, Hermanas de la Caridad que habían dado tregua por pocas horas a sus rudas tareas, negociantes volanderos guiados por el aliciente de la ganancia, vendedores de diarios, pobres y ricos, grandes y pequeños se apresuraban a tomar el tren, ganar un sitio y sentarse cómodamente. El jefe del tren era un argentino, apellidado Serantes, que el día anterior había ofrecido a la Virgen de Luján la más valiosa joya que poseía: una condecoración ganada en las trincheras de Curupaití. Era un pedazo de su corazón. Al partir el tren, veíase en las manos de la mayor parte de los pasajeros el número de «El Diario», correspondiente al día, lleno de noticias e ilustraciones relativas a la mística historia de Luján. Pasados los primeros momentos, departieron muchas personas sobre la diversidad de la época en que se inauguró el Santuario y el momento presente de la Coronación de su Imagen. Naturalmente se discutió también sobre las dificultades y duración del viaje de los que fueron en 1763 a Luján a presenciar la inauguración del Templo [de Lezica y Torrezuri], de tal fácil y cómodo acceso desde que el vapor ha sustituido al buey y al caballo en la marcha de los transportes de hombres y de objetos.”¹³

12. Al respecto, *La Nación* comenta: “En el tren de la tarde [7 de mayo] llegaron como quinientos peregrinos que viajaban literalmente estivados por falta de coches” (Nº 5045, 8 de Mayo de 1887, p.2).

13. S. ESTRADA, *La Coronación. Recuerdo del 8 de mayo de 1887*, suelto de “El Diario”, 22 de Mayo de 1887, 3.

Conformaban el convoy un buen número de coches, más de veinte, atestados de pasajeros, quienes al llegar a Luján, a modo de una verdadera “oleada de personas”, procuraron encontrar el medio que a la brevedad los acercara a la plaza de la Villa, lugar donde se desarrollarían los grandes festejos:

“El espacio inmediato a la Estación –refiere la crónica– estaba literalmente lleno de coches de todas menas y edades. A los de Luján se habían agregado las americanas, landoes, calesas, tartanas, carros con y sin elásticos, incluso los de los panaderos, de todos los partidos circunvecinos. Cada coche fue ocupado por ocho personas, sin que pudieran haber todas las que solicitaban asientos. Una parte de la concurrencia emprendió el viaje a pié. Mientras las autoridades locales recibían a los altos dignatarios de la Iglesia, echamos una ojeada a aquella masa de rodados recién pintados unos, descascarados otros, empolvados todos. No podía ser más curioso el desfile desordenado de los vehículos, la presteza de los mozos que corrían detrás de la berlina cuyo conductor los llamaba, la actitud del sacerdote zarandeado en una tartana secular, y las torturas de una familia que, a falta de otro rodado, había caído en la tentación de meterse en un carro sin sopandas.”¹⁴

5. Luján de fiesta

El Arzobispo y sus acompañantes fueron recibidos por las autoridades locales; y a pocos pasos del andén salieron a su paso una banda de música y una cabalgata de vecinos que acompañaron la comitiva hasta las puertas del viejo Santuario. La Villa se encontraba profusamente engalanada con banderas nacionales y estandartes de todas las naciones, mostrando sus calles un movimiento peculiar, propio de las grandes festividades en los pueblos de campaña. Las puertas, ventanas y balcones de las casas –ocupadas por moradores y visitas– pasaron a convertirse en apropiadas atalayas para que éstos pudieran presenciar el desfile incesante de personalidades a quienes jamás habían visto.

La plaza de la Villa, sombreada por hermosos paraísos, repetía duplicada la profusa ornamentación de banderas, gallardetes, carteles, faroles, arcos y cintas. A su vez, presentaba un magnífico golpe de vista la fachada del viejo Santuario de Lezica Torrezuri. En el frontón, bajo el reloj, se veía un gran dibujo de la Corona con este lema en caracteres pro-

14. *Ibidem*.

porcionales: “¡Gloria a Nuestra Señora de Luján!”; y al pié, los escudos de las tres repúblicas hermanas: Argentina, Uruguay y Paraguay. En el arco de la portada se leía: “Super caput ejus coronam de lapide pretioso”; y en las columnas laterales, en dos guirnaldas, una de rosas y otra de azucenas: “Florebit scilitudo” – “Sicut lilium”.

A la derecha de la fachada ocupaba el puesto de honor el retrato del entonces Papa, León XIII; y a la izquierda el lienzo representando a Pío IX, ilustre visitante de la Villa, allá por 1824, cuando era simplemente el canónigo Juan María Mastai Ferreti, secretario de la “Misión Muzi”. Al pié del primero, figuraba una inscripción consignando los principales acontecimientos que jalaban la historia de Luján; y, debajo del segundo, una leyenda recordaba la visita de este Pontífice a la Villa y la coronación de la Virgen. Y en el centro de la fachada, rodeada de escudos y cenefas, se destacaba una estatua de la Inmaculada Concepción, obra de la señora Aguirre de Vassilicos.

El Arzobispo, junto con su nutrida comitiva, ingresó en el templo cuando el coro, acompañado por una selecta orquesta, dirigida por el maestro Xarau, se preparaba a cantar por primera vez las Vísperas de la Solemnidad de la Virgen tal como figuraban en el nuevo Oficio aprobado por León XIII. Presidió la celebración monseñor Aneiros, asistido por sus sufragáneos y el obispo de Montevideo, monseñor José María Yéregui.

La Imagen original de Ntra. Sra. de Luján, cubierta por un primoroso manto cuajado de piedras preciosas, ocupaba en medio del altar mayor un magnífico nicho de bronce dorado, de estilo gótico, hecho construir *ex profeso* por Salvaire en París, junto con la corona y la gran custodia, como lo señalamos más arriba. Completaban la decoración del altar preciosos candelabros, delicadas estofas y gran profusión de artísticos ramos de flores, donados por las principales familias de Luján y de la Capital.

Asimismo, de la cornisa del templo pendían largos estandartes, con el monograma de María alternando en ellos los colores de la Inmaculada con los pontificios. En el crucero y en el presbiterio figuraban los nombres los fundadores del Santuario (Ana de Matos, Montalvo, Lezica Torrezuri, etc.), junto con los escudos de los obispos de Argentina, Uruguay y Paraguay, y los de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad. Las paredes del templo se encontraban cubiertas de diversos y vistosos adornos, entre los cuales se destacaban: varios óvalos elegantemente pintados con emblemas de la Madre de Dios, explicados en versos latinos; diversas inscripciones alegóricas referidas al acontecimiento; nume-

rosas colgaduras de damasco de seda celeste con los escudos del Uruguay, Paraguay y las catorce provincias argentinas; cenefas recogidas con elegancia y estandartes blancos con el monograma de María. Notándose en tan espléndidos arreglos –como lo destaca la crónica– “la dirección artística del P. Salvaire, patente en todas partes”.

Entre los asistentes a las primeras vísperas se contaron los vecinos más distinguidos de Luján, los peregrinos de Buenos Aires, los representantes del Gobierno Provincial, el Intendente de la Capital y los miembros del Club Católico de Montevideo, del Cabildo de San Juan, de los Obreros Católicos de Salta y de la Asociación Piana de Santiago del Estero. A los cuales se sumaron delegaciones de las diversas asociaciones católicas de Buenos Aires y de varias provincias, como Entre Ríos, Catamarca, Córdoba y Mendoza; y ochenta sacerdotes, contando párrocos de la campaña y sacerdotes del interior del país. Debido a la gran concurrencia de peregrinos que excedió todos los cálculos, el Santuario permaneció abierto toda la noche para así ofrecer albergue a las personas que no habían encontrado lugar más apropiado para hospedarse.

6. La coronación de la Imagen

Al alborear la mañana del domingo 8 de mayo toda la Villa comenzó a adquirir una fisonomía particular, la propia de un gran día de fiesta, multiplicándose la afluencia de fieles al Santuario para asistir a las primeras misas y rezar ante la venerable Imagen, que lucía esplendorosa como nunca. Arropada en espléndido manto –bordado finamente con parte de las perlas y piedras preciosas donadas por las damas de Buenos Aires y Luján a fin de confeccionar la magnífica corona que luciría de allí en más–, y rodeada de profusa iluminación de cirios, cuya luz se multiplicaba en los *ex votos* de plata y oro colocados a su alrededor, testimonio elocuente del agradecimiento de los fieles por las gracias recibidas a través de su maternal intercesión.

Los vecinos y forasteros más remolones pronto fueron despertados por el repicar de las campanas y la diana del Batallón enviado por el Gobierno Nacional para realzar los actos. Al paso de las horas las calles se inundaron de gente que marchaban en dirección a las puertas del Santuario. En su interior el espectáculo resultaba sobrecogedor, según relata el cronista:

“La multitud de sacerdotes que celebraban unos después de otros, desnúdandose de los ornamentos en los mismos altares; las gentes que entraban, salían y se empujaban para encontrar colocación; los centenares de personas separadas por largas distancias o muchos años de alejamiento, que parecían haberse dado cita bajo aquellas bóvedas, formaban algo de interesante e inusitado, que raras veces o quizás ninguna otra volveremos a ver. Creemos que solamente la basílica de Lourdes, en el día de la Coronación de la Imagen, habrá contenido cuadro semejante. La concurrencia se renovaba incesantemente, depositando limosnas y entregando ofrendas de valor moral y material. La esposa de D. Sebastián Casares ofreció a la Virgen una preciosa pulsera de brillantes y D. José Manuel de Estrada (p) la bandera del Regimiento de Gallegos, que se batió con honor en la defensa de Buenos Aires al empezar este siglo.”¹⁵

La afluencia de peregrinos se incremento al paso de las horas. Después de las ocho de la mañana los trenes ordinarios y expresos, a los cuales se agregaron hasta vagones de carga, condujeron a la Villa unas tres mil personas, sin poder la empresa incrementar el número debido a la falta de elementos para hacerlo. Por lo tanto, sumando a ello las personas llegadas en la víspera y en días anteriores, la Villa reunía en sus calles a una asombrosa y entusiasta multitud, nunca vista hasta el momento, calculada en unas 40.000 personas, todas dispuestas a no perderse el acto central de la coronación.¹⁶

El mismo se realizó fuera del Santuario, pues los organizadores de la fiesta previendo una gran concurrencia de peregrinos –imposible de acoger dentro del viejo templo–, decidieron levantar un altar monumental al aire libre, eligiendo para ello una loma ubicada a orillas de la Villa, distante a unas seis cuadras al sureste de la iglesia.¹⁷ Allí se erigió un gran tablado de cinco varas sobre el nivel del suelo, hábilmente decorado de arriba abajo con arcos y pasamanos de estilo gótico. En medio del mismo se ubicó el mencionado altar; y un poco más atrás, dominándolo, una meseta destinada al nicho de la Imagen milagrosa, una vez que ésta llegara procesionalmente al lugar. En derredor del improvisado templo se dispusie-

15. *Ibidem*.

16. A. SCARELLA: *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su Culto, su Santuario y su Pueblo*. Buenos Aires, 1932, 315.

17. Por entonces al lugar se lo llamaba “campo de la Virgen”; y después de los festejos, “campo de la Coronación”. En la actualidad se encuentra ubicado en la calle Ituzaingó 368, entre Rivadavia e Italia. Una mayólica recuerda el hecho: “Aquí se coronó a la Virgen de Luján por orden del Papa León XIII y por gestión del Padre Salvaire. 1887-8 de Mayo-1987. Dirección de Cultura. Junta Municipal de Estudios Históricos”.

ron los sillones para los prelados y demás autoridades eclesiásticas y civiles. Todo esto estaba cubierto de un gran toldo que servía de protección contra el sol y una posible lluvia; y en lo alto flotaban varias largas banderolas con los colores nacionales y pontificios. El conjunto constituía, por cierto, un magnífico espectáculo para recrear los ojos de la expectante multitud.

Poco después de las 9 de aquella soleada mañana, se dio comienzo a la solemne procesión que trasladaría la Sagrada Imagen hasta el “campo de la Virgen”, para proceder allí a su coronación pontificia. Hacía casi cien años que la misma no era sacada de su Camarín. Motivo por el cual los fieles, una vez que las andas que la portaban cruzaron las puertas del Santuario, experimentaron una gran emoción que se traducía en lágrimas y se manifestaba en sostenidos aplausos y clamorosos vítores, gestos que se repitieron a lo largo del todo el trayecto recorrido por la multitudinaria procesión hasta llegar al altar provisorio.¹⁸

Abrían la marcha el grupo de los Caballeros de la Virgen, montados a caballo, vestidos con hermosos trajes blancos y celestes los unos, y blancos y amarillos los otros. Después venían, alternándose: bandas de música; colegios y asociaciones piadosas; Seminario Conciliar de Buenos Aires; Colegio-Seminario de Luján; autoridades nacionales, provinciales, locales; y parte del pueblo fiel. A continuación seguían: la Corona bendecida por León XIII, depositada sobre almohadones superpuestos para que los fieles pudieran contemplarla a su paso, colocada encima de una parihuela confeccionada al efecto, transportada por ocho sacerdotes con dalmáticas de brocado de oro; y detrás, la Sagrada Imagen de la Virgen, en artísticas andas, sobre los hombros de igual número de ministros, revestidos de repujadas casullas. Después seguían los obispos argentinos y el uruguayo;¹⁹ y finalmente el Arzobispo Aneiros, quien debía corona la Imagen, y el obispo de Cuyo, monseñor José Wenceslao Achával, quien debía pontificar. Se cerraba la marcha con una inmensa multitud de fieles, encolumnados detrás del episcopado.

18. El programa detallado de la procesión fue publicado por *La Prensa*, 6 de Mayo de 1887, N° 5408, 5.

19. El obispo de Asunción del Paraguay, monseñor Pedro Juan Aponte, impedido de asistir, pidió al vicario general de la diócesis de Montevideo, monseñor Mariano Soler para que lo representase. Pero como éste último no pudo viajar a último momento, la representación recayó en monseñor Isasa.

Tras celebrarse la misa pontifical en el improvisado altar –mediante el empleo por primera vez de los textos correspondientes a la misa propia de Ntra. Sra. de Luján, concedida por el Romano Pontífice–,²⁰ el Arzobispo, quien tuvo a su cargo la sentida homilía, revestido de la capa pluvial, ciñendo a modo de cíngulo, una faja de seda blanca con bordados y flecos de oro, llevada por mucho tiempo por el Papa León XIII–,²¹ procedió en su nombre y representación a iniciar el rito de la coronación,²² entonando el “Regina Coeli”, que continuaron el clero y el coro de los cantores. Luego, una vez subido a la tarima donde estaba el nicho de la Virgen, precedido de un acólito y de un sacerdote que llevaba la corona –que no era otro que el mismo Salvaire–, procedió a tomar ésta en sus manos y colocarla cuidadosamente en la cabeza de la Virgen, diciendo al mismo tiempo: *Sicuti per manus nostras coronaris in terris, ita et a Christo gloria et honore coronari mereamur in coelis.*²³

En ese mismo momento, todas la bandas de música presentes rompieron a tocar marchas triunfales, los batallones hicieron una triple descarga de fusilería; se dispararon cohetes y bombas; repicaron las campanas y se echaron a volar gran número de palomas blancas que arrastraban en pos de sí largas cintas de colores inmaculados y pontificios, como mensajeras del júbilo que llenaba el corazón de todos los presentes en aquel sorprendente espectáculo.

7. Siguen los festejos

La procesión de regreso al Santuario no fue menos imponente.²⁴ Obispos, canónigos, sacerdotes del clero secular, dominicos, francisca-

20. Asistieron al obispo de Cuyo, el canónigo Milciades Echagüe, delegado del Cabildo de San Juan, como presbítero asistente; como diácono, el primer vicario foráneo de Santiago del Estero, canónigo Rainerio Lugones; y como subdiácono, el presbítero Pío del Corro, delegado del Cabildo de San Juan de Cuyo.

21. Esta prenda litúrgica fue traída por el mismo Salvaire desde Roma con el fin que el Arzobispo la usara en esta precisa ocasión. En determinado momento fue entregada al Museo Histórico y Colonial de Luján para su conservación.

22. En ese momento, al inclinarse ante la Sagrada Imagen, lo acompañaron los obispos de Cuyo, Montevideo, de Claudiópolis (Salvador María de la Reta, Auxiliar de Cuyo); y los Vicarios Capitulares de Córdoba (Uladislao Castellanos) y Salta (Pablo Padilla y Bárcena).

23. “Así como eres coronada en la tierra por nuestras manos, del mismo modo merezcamos nosotros ser coronados en el cielo de gloria y honor por Cristo Nuestro Señor”.

24. S. ESTRADA, *La Coronación...*, 4.

nos, lazaristas, pasionistas, redentoristas, salesianos, diáconos, subdiáconos y seminaristas, marchaban en dos filas paralelas en dirección a la plaza de la Villa. El número de peregrinos resultó mucho mayor que los de la mañana, porque el concurso primitivo fue reforzado con los pasajeros de cuatro trenes más. Viéndose, otra vez, el desplazamiento ecuestre de los Caballeros de la Virgen, el numeroso grupo de las Hijas de María, las cruces de varias parroquias, los pendones de diversas cofradías y las banderas de diferentes asociaciones católicas. Todas las niñas del colegio de las Hermanas de la Caridad de la Villa iban vestidas de blanco y cada una llevaba una bandera alegórica, un escudo con la imagen de algún santo o una canastita de flores. La Santa Imagen volvía coronada al Camarín del templo en su baldaquín de terciopelo azul, recamado de oro, en medio de la explosión de alegría de la multitud, a la cual se unían, una vez más, la música ejecutada por las diversas bandas presentes y el estampido de petardos y bombas de estruendo.

Al llegar las primeras columnas a la plaza, ocupada por el monumento al general Manuel Belgrano, saludaron a la Virgen todas las campanas del Santuario, echadas a vuelo, mientras la extraordinaria concurrencia esperaba apiñada en la calle y las aceras la entrada de la procesión en el templo. “Los alrededores –señala el cronista– estaban en ese momento verdaderamente pintorescos. Los jinetes enfilados, las barracas de los vendedores y las gentes que vivaqueaban bajo los ombúes, sacaban la imaginación del campo religioso y la conducían al terreno de la vida. Pudieron consagrar pocos momentos a comer, a pesar de tratarse de una de las más imperiosas necesidades”.

Siguieron luego el rezo de las Vísperas, el sermón del presbítero Pablo Padilla y la procesión por las principales calles de la Villa. Empezó la marcha por entre dos largas hileras de banderas y faroles que recordaban todos los colores del espectro solar. Una vez más, veredas, puertas, ventanas y azoteas estaban “literalmente” cubiertas de forasteros y vecinos. Los estandartes ofrecidos a la Virgen y las cruces de las parroquias de la capital abrían la marcha. A uno y otro lado, en nutridas columnas, marchan la Asociación de los Santos Ángeles, las Hijas de María y la escuela de las Hijas de la Caridad; las delegaciones de la capital, Montevideo y Paraguay y de la campaña bonaerense; el Seminario local, el Colegio salesiano de Almagro, la Asociación Católica de Buenos Aires, la Juventud Católica, las Cofradías, la Tercera Orden de San Francisco y los representantes de las corporaciones religiosas de las provincias y del Uruguay.

Luego seguía, el clero, los religiosos, los canónigos, la Sagrada Imagen sobre primorosas andas, los obispos del interior, el de Montevideo y el Arzobispo Aneiros; y, por último, nutridas filas de devotos y peregrinos.

Al caer la tarde, con los últimos rayos del sol, la procesión entró en la calle llamada Real, la principal de la Villa, en busca de las puertas del Santuario. La Imagen nuevamente era el objeto permanente de todas las miradas, el centro de todas las esperanzas y la ilusión de todas las almas. Ya en el interior del templo, iluminado intensamente con todas las lámparas y cirios encendidos, dieron comienzo los últimos actos litúrgicos del día, mediante el canto de las letanías con acompañamiento de la orquesta y del coro, compuesto por ochenta voces que llenaron con el efecto beneficioso de las melodías religiosas el ambiente y los corazones de todos los presentes. Y al finalizar la función, al titilar de las primeras estrellas y la aparición de una majestuosa luna llena:

“La concurrencia, según apunta el corresponsal, se retiró satisfecha de las emociones que había probado, de las magnificencia de las fiestas; y creyendo haber presenciado algo parecido al renacimiento de aquella fe cristiana que inspiró a nuestros padres acciones generosas, que figuran con honor en el libro de la historia argentina. A ninguno de los presentes se le ocultó que había algo de maravilloso en el ambiente de Luján, pues había sido unánime la veneración a la Imagen de María, sin que ninguna irreverencia produjera escándalo, sin que ningún desacato abriera las puertas de la cárcel.”²⁵

Para contento de todos, la jornada transcurrió en medio de un clima benigno, con cielo abierto, diáfano y azulado, que al promediar el mediodía pareció un adelanto de la primavera. En los días siguientes los periódicos se ocuparon de señalar la importancia de los festejos y su profunda significación para la historia religiosa del país. Así, por ejemplo, se destacaba que jamás se vio en Luján, ni en pueblo alguno de la campaña bonaerense, alejado de la capital, una concurrencia semejante, tan selecta como numerosa, venida de Buenos Aires, pueblos vecinos y del interior del país, calculada en más de 35.000 personas. Se había tratado de una fiesta espléndida, donde los actos religiosos y populares no fueron empañados por ningún incidente desagradable, ni por el más mínimo desorden que pudiese perturbar la animación que ha reinado en ellos.

Bien podía decirse que por la magnitud de los actos y por los recuerdos imborrables dejados en los asistentes, éstos podían ser contados, den-

25. *Ibidem.*

tro de la historia patria, como uno de los más grandiosos y edificantes de la fe católica del pueblo argentino. Motivo por lo cual la fiesta de la coronación se ha revestido, como se lo merecía, de las proporciones de una verdadera solemnidad nacional.²⁶

En este sentido, como síntesis de los diversos comentarios divulgados en aquellos días por los diversos periódicos, transcribimos el siguiente párrafo que *La Nación* dedica al tema al concluir, una semana después, la octava de festejos: “En resumen, escribe el cronista, las fiestas de la coronación por su fausto, concurrencia, novedad y animación dejan un recuerdo que difícilmente se borrará de la memoria de los peregrinos, correspondiendo la mayor participación en el éxito a la infatigable actividad y elevación del padre Salvaire”.²⁷

Por su parte, el Arzobispo envió al papa León XIII un telegrama, comunicándole el resultado de las fiestas de la coronación. Encargándose Salvaire de hacer lo mismo, días después, respecto a las congregaciones romanas de Ritos e Indulgencias, a los demás cardenales y prelados que lo habían favorecido a su paso por Roma, y a los superiores de la Congregación de la Misión en París.

8. Ofrendas y recuerdos

La fiesta de la coronación fue también ocasión para que devotos y peregrinos ofrecieran a la Virgen distintos presentes, de diverso valor material. Pero todos ellos expresión profunda y genuina de la más tierna piedad filial, como gestos de adhesión en tan significativa circunstancia o en razón de favores o gracias recibidos. Los ejemplos que registra la crónica son numerosos y variados, destacándose entre ellos los siguientes.²⁸ El jesuita Antonio Angelini, famoso epigrafista europeo, envió desde Roma una “inscripción lapidaria” que oportunamente sería colocada en el Santuario; la señora de D. Sebastián Casares donó un hermoso brazalete; la Sra. Rosario Estrada de Estrada un magnífico anillo de brillantes; una madre agradecida

por la curación de su hijo, ofreció como *ex-voto* un cuadro al óleo representando sus angustias y los consuelos que recibió de la Virgen en aquellas difíciles circunstancias; D. Pedro Goyena puso a los pies de la Imagen la ofrenda de los católicos de Catamarca; y el obispo de Montevideo una placa de ágata, con fondo de pelouche, marco de oro e inscripciones en plata oxidada, ofrecida por el Club Católico de Montevideo.

A su vez, D. Santiago Estrada, en memoria de su hermano fallecido Juan Bautista, ofreció un lavatorio de mano para los celebrantes; la Asociación de Señoras Cristianas de Montevideo, una preciosa lámpara de bronce; los Oratorios Festivos de la misma ciudad, una placa de oro y plata cincelados; las Hijas de María de la casa de San Vicente de Paul de Buenos Aires, un estandarte de gró blanco, en cuyo centro se destaca la imagen de la Inmaculada Concepción, pintada sobre raso por la Sra. Josefa Arocena de O'Neill; la Asociación de la Enseñanza Católica para Niñas, un precioso álbum; y la Pía Unión de las Hijas de María de Ntra. Sra. del Huerto, un corazón de plata; las Asociaciones Católicas de Córdoba y Buenos Aires sendos estandartes bordados, verdaderas obras de arte; y D. José M. de Estrada (padre), la bandera del Regimiento de Gallegos, mandado por D. Pedro Cerviño en la Defensa de Buenos Aires, en cuyo centro figura una custodia bordada en oro.

A lo cual se sumaron los donativos de piedras preciosas de gran valor, entregadas a los largo de la semana de la octava, distinguiéndose entre ellas un precioso alfiler de brillantes. Asimismo, deben incluirse en este rubro los objetos obsequiados por diversas personas para organizar un “Bazar”, de cuya venta se preveía recaudar fondos para el mantenimiento del Santuario. “Más de dos mil quinientos objetos –destaca la crónica– constituyen su capital. Entre ellos se cuenta un hermoso neceser, ofrecido por el teniente general Bartolomé Mitre, cuya esposa, devota de la Virgen de Luján, le presentó un magnífico vestido que usó en vísperas de la batalla de Pavón”.

Asimismo, la comisión ejecutiva de los festejos pensó en la oportunidad de confeccionar algunos recordatorios de los grandes festejos. Para ser entregados a personalidades notables, civiles y eclesiásticas, y a los colaboradores más cercanos, se hicieron acuñar medallas alusivas de oro y plata en París.²⁹ A las que se agregaron buen número de bronce, de igual

26. Al respecto, véase: *La Patria, El Porteño, El Censor, La Voz de la Iglesia, El Diario, La Unión, La Nación, La Prensa*, etc.

27. N° 5052, 17 de Mayo de 1887, 2.

28. S. ESTRADA, *La Coronación...*, 4.

29. Con la inscripción: *Recuerdo de la Coronación de Nuestra Señora de Luján, Mayo 8 de 1887.*

procedencia, que lamentablemente no llegaron a tiempo. A su vez, se imprimieron estampas alusivas³⁰ y se confeccionaron pequeñas medallas de la Virgen que fueron repartidas copiosamente entre los peregrinos, para contento de todos, quienes las llevaron a sus hogares como preciado testimonio de su presencia en Luján con motivo de tan grande solemnidad.

9. La solemne Octava

Como estaba previsto en el ceremonial, los festejos de la coronación incluyeron la celebración de una octava en honor de la Virgen, que se extendió hasta el domingo siguiente, 15 de mayo. Multiplicándose los actos religiosos y culturales, incorporándose a los mismos aquellas parroquias, asociaciones y colegios que no habían podido participar en los actos centrales. Entre éstos últimos se destacó la presencia del colegio “San José” de los Padres Bayonenses de Buenos Aires, “transportado en tren expreso”, dirigiendo al alumnado un discurso alusivo el reconocido orador católico Pedro E. Goyena.

La octava contó, como era costumbre, con sermón diario en el templo, a cargo de los más prestigiosos oradores sagrados del momento. Así subieron al púlpito, además del Arzobispo de Buenos Aires y del Obispo de Montevideo, monseñor Inocencio María Yéregui, los presbíteros: Pablo Padilla y Bárcena (secular, vicario capitular y luego obispo de Salta), Marcelino del Carmelo Benavente (dominico, pasaba por el mejor predicador del momento, después obispo de San Juan de Cuyo),³¹ Raynerio J. Lugones (secular, vicario foráneo de Santiago del Estero), Luis A Duteil (secular, canónigo de Buenos Aires y antiguo párroco de Luján), Celestino Pera (secular, cura y vicario de La Plata), Camilo Jordán (jesuita de Buenos Aires, famoso orador sagrado), Jorge M. Salvaire (lazarista), Víctor Loyódice (redentorista porteño, compañero del P. Federico Grote), Buzzzi, Ximeno y Rafael María Yéregui (párroco de la Catedral de Montevideo, hermano del obispo).

A lo que sumaron varias conferencias alusivas en la sede de la “Asociación Católica de Luján”, a cargo de prestigiosos dirigentes católicos

30. En la crónica se alude también a una edición particular, posiblemente de mayor tamaño: “Se ha hecho grabar e imprimir en París una nueva estampa de la milagrosa Imagen de Luján”.

31. “Parece que en el primer sermón del lunes, el P. Benavente ha dejado bien puesto el nombre del púlpito argentino. Su discurso produjo en los oyentes un gran efecto” (idem). Fragmentos de algunos de estos sermones en *La Perla del Plata*, Año 1891, 807-810.

del momento. El lunes 9 de mayo, habló José Manuel de Estrada; el miércoles 11, Pedro E. Goyena; el viernes 13, Emilio Lamarca; y el domingo 15, para cerrar el ciclo, Santiago Estrada. En razón de la gran concurrencia de público las conferencias debieron llevarse a cabo en el amplio patio de la institución organizadora. Las tres últimas contaron con la presencia masiva del alumnado de importantes colegios capitalinos: San José, San Ignacio y San Francisco de Sales.

Asimismo, aprovechando la presencia en esos días del Arzobispo y de los obispos sufragáneos, lo festejos incluyeron la administración del sacramento de la confirmación a numerosas tandas de niños. Proponiendo la comisión ejecutiva, por otra parte, una peregrinación anual en memoria de la coronación pontificia de la Sagrada Imagen; y la colocación de dos lápidas en el Santuario con estas inscripciones:

El 8 de Mayo de 1887 / IV Dominica de Pascua / Bajo el Pontificado de S. S. León XIII / Siendo Arzobispo de Buenos Aires S. S. I. el doctor don Federico Aneiros / Tuvo lugar la Coronación / de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de la Concepción / que se venera en este Santuario de Luján / Primero del Nuevo Mundo favorecido por el Soberano Pontífice / con tal insigne honor / La Comisión Ejecutiva de las Fiestas de la Coronación / ha hecho labrar esta piedra para / perpetua memoria de tan fausto acontecimiento.

La Comisión Ejecutiva / de las Fiestas de la Coronación / de Nuestra Señora de Luján / En memoria de San Vicente de Paul / cuyos hijos, custodios de este Santuario, han propagado / en América y especialmente en esta Villa / las virtudes y las obras de su glorioso Fundador / Dominica IVª de Pascua de 1887.

A la vez, durante la octava se repitieron los “regocijos” populares del día de la coronación: actuación de bandas, embanderamiento de la Villa, iluminaciones y fuegos artificiales, repiques de campanas, cohetes y bombas de estruendo, desfiles alusivos, etc. El cuadro de las fiestas de Luján se completó con la colocación, el domingo 15 de mayo, de la piedra fundamental del nuevo Santuario, de cuyos comienzos prometemos ocuparemos en alguna otra oportunidad.

10. Repercusiones periodísticas

A modo de conclusión transcribimos la noticia de los festejos publicada por el diario *La Prensa*, por constituir una de las crónicas más detalladas a nivel nacional. Si bien abunda información en otros medios pe-

riodísticos de entonces –como diarios, semanarios, mensuarios, revistas–,³² los cuales son concordes en señalar que para la opinión pública en general la coronación de la Virgen de Luján constituyó un hecho paradigmático en la historia religiosa argentina de fines del siglo XIX. Además, la lectura del presente testimonio, ayudará a los lectores a formarse una apretada síntesis de cuanto hemos desarrollado a lo largo de estas páginas. He aquí la mencionada crónica, en sus principales párrafos:

«Las fiestas de Lujan. – De nuestro enviado corresponsal. – Desde el 2 de Febrero del año pp. en que la Sociedad “Juventud Católica”, de esta capital, organizó y llevó a cabo una peregrinación con el objeto de dar cumplimiento a una resolución del Consejo Superior ninguna otra manifestación ha tenido lugar, en forma de peregrinación, hasta la de ayer, que ha superado, por la grandiosidad con que se ha celebrado, las esperanzas que respecto a su resultado se abrigaban. La histórica Villa de Lujan estaba de fiesta con motivo de la ceremonia de la coronación de la Imagen de Nuestra Señora de Lujan, ceremonia que ha llamado públicamente la atención por ser la primera vez que tiene lugar en la América del Sud.

Es conocida la religiosidad que los argentinos profesan a la milagrosa Imagen de Lujan. Los próceres de nuestra independencia nos han legado testimonios elocuentes de sus manifestaciones religiosas, depositando a los pies de la Virgen las armas y trofeos que enarbolaron cuando valerosamente combatían a los extranjeros que ocupaban nuestro territorio, sin más derecho que la superioridad de sus fuerzas. Esas armas y trofeos están en el camarín de la Virgen, y se conservan con suma veneración. El pueblo toma también una parte interesante en esas fiestas de pública devoción. Ayer se veía por la Villa a un número considerable de familias pobres, de las cuales muchas de ellas habían recorrido un largo trayecto a pié, ansiosas todas de ocupar un buen sitio, para presenciar en todos sus detalles, las funciones que debían celebrarse.

El Santuario, desde la víspera, presentaba un aspecto de gala. Todos los altares estaban profusamente iluminados y adornados con vistosas flores. El altar mayor especialmente llamaba la atención por la seriedad y buen gusto con que había sido arreglado. Estaban presentes el Arzobispo con capa pluvial, los Canónigos del Cabildo Eclesiástico, los Prelados argentinos; y los sacerdotes, llevando en andas a la coronada Virgen. Poco antes de las dos de la tarde llegó al Santuario, diseminándose entonces la concurrencia por la Villa. Los hoteles y carpas que se habían improvisado fueron pequeños para dar abasto a la concurrencia ávida de almorzar. Los precios, como fácilmente puede presumirse, fueron alterados, cobrándose hasta ochenta centavos una tortilla quemada. Muchas familias que habían llevado provisiones, se dirigieron hacia el río donde reunidos en grupos las señoras y niñas devoraba con envidiable apetito los sabrosos manjares que iban desapareciendo de las elegantes canastas.

32. Véase, nota 26. Asimismo, el vecino de Luján CRUZ CASAS, testigo ocular de todos los actos, redactó para *La Perla del Plata* una breve crónica, publicada bajo el título, *El culto de la coronada Virgen de Luján*, Año 1891, 151, 167, 185.

Mientras esto sucedía, en la Iglesia tuvo lugar un acto interesante. Los católicos orientales presididos por el Ilmo. Señor Obispo Inocencio Yéregui ofrecieron a la Santísima Virgen de Luján una bellísima placa de piedra ágata rosada, natural de la República Oriental, adornada con un hermoso cuadro de plata y oro cincelado y coronado por un escudo oriental. La placa tiene la siguiente inscripción: “Los católicos de la República Oriental. A Nuestra Señora de Lujan. 8 de Mayo de 1887”. Pocos minutos después se ofrecieron a la Santísima Virgen las banderas y estandartes de las provincias argentinas. El Dr. D. Pedro Goyena, al ofrecer la de Catamarca, pronunció las siguientes palabras: “A Nuestra Señora de Lujan, en el día solemne de su coronación, ofrezco a nombre de la Provincia de Catamarca, que espontáneamente me nombrara su delegado para este acto, la bandera que simboliza sus sentimientos religiosos, pidiendo a tan poderosa intercesora la permanencia en la fe y la perseverancia en las obras católicas”.

Los repiques continuos de las campanas de la Iglesia anunciaron que dentro de poco tiempo empezarían las solemnes vísperas y se organizaría la última procesión. La concurrencia no tardó en reunirse en la iglesia, para escuchar la desconocida palabra del señor Vicario Capitular de Salta, Dr. D. Pablo Padilla que pronunció el sermón de la festividad que la Iglesia argentina celebraba por primera vez con motivo de la coronación de la Virgen de Luján. El Dr. Padilla ha confirmado pietaamente la fama de excelente orador sagrado. Terminando el sermón, se organizó de nuevo otra procesión que recorrió un trayecto de 16 cuadras, por las calles General San Martín, Colón y General Pirán. Con un profundo respeto y la cabeza descubierta, esa inmensa ola de seres humanos iba rezando el santo Rosario y otros cánticos religiosos. Al regresar, el Exmo. Señor Arzobispo dio la bendición al pueblo, terminando así las funciones religiosas del domingo. Es digno de llamar la atención el buen orden que ha reinado en Lujan, a pesar de la gran aglomeración de gente.

[...] Los escudos de las catorce provincias argentinas ocupaban un puesto de honor en la Iglesia; trofeos argentinos y banderas de otras nacionalidades, agregadas al riquísimo alfombrado, completaban el adorno. A los dos costados del altar mayor, hallábanse los asientos reservados a los Prelados, los cuales llegaron el sábado a la noche. Fueron recibidos en la estación por las autoridades locales, el Club Católico, y un número crecido de señoras y caballeros. Las calles principales de la Villa estaban arregladas convenientemente con banderas y gallardetes, presentando un bellissimo aspecto. La Municipalidad y muchas casas particulares estaban vistosamente adornadas.

La estación del Once de Septiembre, en la mañana del domingo, una numerosísima concurrencia la ocupaba por completo. Entonces nos dimos cuenta de lo que serían las fiestas desde el momento que respetables señoras y señoritas se encontraban en la estación a las 5 – de la mañana para tomar el primer tren que salió a las 6.05. Los demás trenes, especialmente los expresos que partieron a las 7.20 y 7.40 iban materialmente llenos de gente. Señoras y niñas, jóvenes y ancianos todos se apresuraban a ocupar su asiento, viéndose obligados a ir de pié mas de la mitad de los pasajeros. Durante el trayecto no ocurrió ninguna novedad. El último tren ex-

preso llegó a Lujan a las 19 y 15 dirigiéndose procesionalmente toda la concurrencia al Santuario. Desde las 4 de la mañana se celebraban allí misas, dando la comunión a los que la solicitaban. Es increíble el número de personas que comulgaron ayer en el Santuario de Lujan. Todos quieren presentarse delante de la Virgen con la conciencia serena y tranquila.

A las 9 de la mañana, estando ya completamente ocupada la Iglesia, tuvo lugar la ceremonia de la entrega de la corona de la Virgen al cura de Lujan. El Exmo. Señor arzobispo, que como ya lo hemos dicho anticipadamente, era el delegado del soberano Pontífice, acompañado de los Ilmos. Señores Obispos de Montevideo, Mons. Yéregui, el de Cuyo, Mons. Achával, el auxiliar de la Ilma. diócesis de Cuyo, Mons. Reta, el señor Vicario Capitular de Córdoba, de Salta, de Santiago del Estero, del Paraná y de otras dignidades del clero, se dirigió bajo patio hacia la puerta principal del Santuario. Una vez cumplidas las ceremonias de práctica, entregó la corona, previo público juramento, al R. P. Emilio George, Cura de Lujan, nombrado oficialmente Guardián del precioso tesoro.

Se organizó enseguida la procesión hacia el altar monumental que se había construido a seis cuerdas de distancia de la iglesia, en medio del campo, para que todos presenciaran el acto de coronación. No pudo organizarse en el orden marcado en el programa por no haber llegado todavía algunas Sociedades y Cofradías, Seminario Conciliar y demás congregaciones que partieron en los trenes expresos. Una vez llegado al altar monumental, llevando la corona y la Virgen en andas, el Ilmo. Sr. Obispo de Cuyo dio principio a la misa de pontifical, acompañado de los canónigos Lugones y del Cerro, como diácono y subdiácono respectivamente. Al principio de la misa, la banda de la Sociedad "Juventud Católica" anunció con sus acordes que el resto de los peregrinos habían llegado, dirigiéndose al Santuario en donde el señor cura de Barracas celebró una misa rezada en el altar mayor. Una vez concluida ésta, se organizaron todas las corporaciones y el Seminario Conciliar, y con la banda de música, a pasos apresurados se dirigieron donde se celebraba la fiesta, habiendo reunidas allí no menos de diez mil personas.

El altar monumental de tres metros de altura y con capacidad suficiente para contener a los señores obispos, representantes de las provincias de la República Oriental, los curas párrocos de todas las parroquias de la capital y algunos de la campaña, los señores canónigos y demás miembros del clero, no estaba construido con solidez y buen gusto que era de esperarse. El toldo que lo cubría empezó a rasgarse de tal modo que si la ceremonia hubiese durado una hora más no quedaban rastros de él. La orquesta, dirigida por el conocido profesor don Jaime Xaran, que se hallaba colocada en un retablo construido expresamente para ese objeto, tocó escogidas piezas de música sagrada entre las cuales podemos citar el Kyrie de Barbieri, el Credo de Mercadante y el Gloria de Rossi. Los cantores interpretaron admirablemente las bellezas de las piezas que se ejecutaban. Después del Evangelio, el Exmo. Señor Arzobispo se puso de pié y pronunció un discurso alusivo al acto.

La ceremonia de la coronación debía hacerse después de la misa. El Señor Obispo de Cuyo había concluido ya de celebrarla, cuando un movimiento general se notó en la inmensa concurrencia que ocupaba el campo. Los altos estiraban más su garganta pa-

ra ver mejor, los bajos cometiendo impertinencias disculpables daban de empujones a los que estaban a sus costados, las señoras protestaban enfurecidas, y las señoritas solicitaban humildemente un lugarcito para no perder el mínimo detalle. La solemne ceremonia va a empezar ya. El Arzobispo y demás prelados están de pié, lo mismo que el clero, estando revestido el primero con amito, alba y capa pluvial. También se colocó a la cintura en vez de cingulo, una faja de seda blanca con bordados y flecos de oro, que durante mucho tiempo ha usado Su Santidad León XIII y que el R. P. Jorge M. Salvaire solicitó y obtuvo del Papa para la fiesta de la Coronación. Así revestido con la mitra en la cabeza y el báculo pastoral en la mano, se inclinó profundamente ante la Santa Imagen de la Virgen, y entonó el himno "Regina caeli".

Después adelantándose a la tarima, donde el padre Salvaire le ofreció la preciosa corona, construida con preciosas piedras y oro ofrecidas por los católicos argentinos, el señor Arzobispo tomándola entre sus manos, la colocó con todo respeto sobre la cabeza de la Santa Imagen, pronunciando estas palabras: "Así como eres coronada en la tierra por nuestras manos, del mismo modo merezcamos ser coronados en el cielo de gloria y honor por Cristo Nuestro Señor". Los estandartes y demás banderas que estaban allí se rindieron en señal de respeto; y entonces los dos batallones de línea que por indicación del general [Eduardo] Racedo presenciaron las fiestas, hicieron varias descargas.

Una vez que el señor Arzobispo hubo entonado algunos cánticos sagrados, se cantó un solemne "Te Deum" en acción de gracias. Coronada ya la Imagen de la Virgen, se organizó una gran procesión de regreso, yendo a la cabeza los "Caballeros de la Virgen", que la formaban elegantes jóvenes montados en briosos corceles; les siguieron las asociaciones católicas, cofradías, los colegios de niños y niñas de la localidad, la banda de música, y la preciosa bandera de la "Juventud Católica", que fue una de las que más llamó la atención; el Seminario Conciliar, los curas con las capas pluviales, los canónigos del Cabildo Eclesiástico, los prelados argentinos y los sacerdotes llevando en andas la coronada Virgen.

Poco antes de las dos de la tarde llegó la procesión al Santuario, diseminándose entonces la concurrencia por la Villa. Los hoteles y carpas que se habían improvisado fueron pequeños para dar a vasto a la concurrencia ávida de almorzar. Los precios, como fácilmente puede presumirse, fueron alterados, cobrándose hasta ochenta centavos una tortilla quemada. Se ha anunciado que el domingo 15 tendrá lugar la colocación de la piedra fundamental para la gran basilica que se construirá dentro de poco tiempo. Es a la verdad una obra necesaria, pues el actual Santuario de Lujan, en cuanto a su construcción, está muy lejos de responder a la religiosidad del pueblo argentino. Todos los que la han visitado están contentos en esta afirmación. Desde el siglo XVIII que tuvo lugar la erección, ha sufrido algunas modificaciones impuestas por el tiempo y la generosidad de algunos devotos. - El Corresponsal.³³

JUAN GUILLERMO DURÁN

10-04-06 / 15-07-06

33. *La Prensa*, 10 de Mayo de 1887. N° 5411, 5.

LA MUJER EN LA EDAD MEDIA

Algunos aspectos

RESUMEN

A partir de un examen de la “imagen ideal” y de la “vida real” de la mujer durante el Medioevo, el autor analiza el rol de la mujeres en la sociedad medieval. De modo particular se aborda el tema del acceso a la educación de las mujeres medievales según su diversa pertenencia a los distintos estamentos sociales. Se estudia, por último, la cuestión de la vida consagrada femenina durante la Edad Media y la condición de las mujeres medievales como escritoras y maestras de espiritualidad.

Palabras clave: Mujer, Edad Media, educación femenina, vida consagrada femenina, espiritualidad femenina.

ABSTRACT

Based on an analysis of the “ideal image” and the “real life” of woman in the middle Ages, the author takes into account the role of women in the medieval society. The issue of medieval women’s access to education is particularly tacked, depending on the various social strata they belonged to. Finally, the question of female consecrated life in the Middle Ages and the position of medieval women as writers and masters of spirituality is pondered.

Key Words: Woman, Middle Ages, female education, women’s consecrated life, female spirituality.

Introducción

La cuestión sobre el rol de la mujer en la sociedad secular y eclesial durante el medioevo es un tema histórico muy espinoso; tema que ha dado pie a interpretaciones diversas y acerca del cual los investigadores llegan a conclusiones que, frecuentemente, se nos presentan diametralmente opuestas. A mi modo de ver, y en comparación con otros aspectos de la historia medieval –tanto secular como eclesial–, el de la mujer medieval es un tema poco estudiado aún; por ello, no intento ser yo quien presente aquí una visión completa y definitiva sobre el mismo.

Simplemente y basándome en una bibliografía que tal vez sea reducida, pero que estimo sería, con este artículo pretendo dar unas “pinceladas” precisamente sobre el papel que las mujeres desempeñaron en la sociedad durante el período medieval; particularmente, sobre el rol que jugaron en el ámbito eclesial.

Fundamentalmente, los temas que abordaré son tres: En primer lugar me referiré a la situación general de la mujer en el Medioevo; este tema puede subdividirse a su vez en tres cuestiones interrelacionadas: la “imagen ideal” y la “vida real” de la mujer medieval y el tema de la educación de la mujer en la Edad Media. Luego incursionaré en la cuestión relativa a algunas formas de vida consagrada durante el Medioevo –y el problema de la inserción en la vida eclesial de los “movimientos religiosos femeninos”–. Finalmente, me ocuparé brevemente sobre el argumento de las mujeres medievales consideradas como “trovadoras de Dios”, tratando de ver que alcance tiene esta expresión que tomo prestada de la obra homónima de Georgette Épiney-Burgard y Émilie Zum Brunn.¹

1. La mujer en la sociedad medieval

1.1. Imagen ideal de la mujer en el Medioevo²

Antes de entrar en un análisis más detallado sobre el papel que las mujeres desempeñaron en la sociedad medieval según los diversos esta-

1. G. EPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós, 1998, 238. Las siglas utilizadas en este artículo son DEMA: *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, du Cerf, 1997; DS: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1995.

2. Para este tema sigo de cerca a E. POWER, *Mujeres Medievales*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979³, 128.

mentos de pertenencia a la misma –dama, campesina, trabajadora rural, monja, beguina, etc.–, conviene que nos hagamos una idea de la “imagen teórica” que se tenía en la Edad Media acerca de la mujer. Lo primero que hay que decir es que la imagen medieval de la mujer se nos presenta con matices frecuentemente contrastantes, conformada por ideas oscilantes y pendulares, que van desde el “desprecio” hasta la “adoración”.

En primer lugar digamos que los principales “factores” que coadyuvaban a la creación de una imagen medieval de la mujer, fueron esencialmente cuatro: Los conceptos acuñados por los clérigos y los monjes, quienes a su vez eran tributarios de las ideas de los Padres de la Iglesia (en quienes influyeron, a su vez, las Sagradas Escrituras, y también –en mayor o menor medida– las ideas filosóficas heredadas de la Antigüedad Clásica), la aristocracia, la burguesía ciudadana y, al menos en algunos casos, la vida y las obras literarias –poco conocidas y menos estudiadas aún– de algunas mujeres medievales.

Tanto las fuentes, que podríamos llamar “eclesiásticas” (clérigos y monjes), como las que podríamos denominar como “laicales” (aristocracia y burguesía),³ dieron origen a una visión contrastante de la mujer; una imagen que tuvo evoluciones e involuciones a través del tiempo y que frecuentemente admitió dentro de la misma corriente aspectos contrapuestos.

Es necesario afirmar que, desde los albores de la Edad Media, las ideas predominantes fueron la de “la inferioridad de la mujer frente al hombre” –mengua que se apoyaba no en la personalidad de la mujer, sino simplemente en su sexo, considerado como inferior– y la de “la sujeción de la mujer frente al hombre”.

Estas ideas, elaboradas por el ambiente monástico-clerical y la aristocracia, tuvieron como contrapartida una “contradoctrina”: la de la “superioridad” de la mujer; doctrina que en el Medioevo estuvo fuertemente vinculada con el culto a la Virgen María (sobre todo en el ambiente monástico-clerical) y con el ideal de la “caballerosidad” (elaborado sobre todo en el ámbito aristocrático).

Particularmente a partir del s. XII, a las voces monástico-clericales y a las de la aristocracia se sumaron las de las clases media-altas de las ciu-

3. Utilizo la palabra “burguesía” y “burgués” en su sentido originario: “natural o habitante de un burgo”, pero con la connotación particular que estas palabras fueron tomando con el tiempo de “ciudadano de la clase media, acomodada u opulenta”. Las “mujeres escritoras” que colaboraron a crear la “imagen medieval de la mujer” pertenecieron en general al ambiente monástico-clerical, a la aristocracia o a la burguesía.

dades, en las que aparece como trasfondo el papel desempeñado por las mujeres casadas o “solas” (solteras o viudas), particularmente por las que llevaban adelante una actividad comercial.

La intervención de la burguesía, no obstante, sobre todo en la Baja Edad Media (finales de los siglos XIII y XIV) alimentó una especie de “misoginia” que empeoró la imagen de la mujer, pues a través de los cuentos picarescos (*contes gras*) y de las trovas (*fabliaux*) que los juglares narraban en los días de fiesta, y que eran escuchados con gusto por ese estamento social (la burguesía), frecuentemente se ridiculizaba a las mujeres, presentándolas como taimadas, brujas, dominadoras de sus maridos, etc. Esta imagen obscureció bastante el ideal del “amor cortés” dirigido a la Dama, y la “excelsitud” de la que era rodeado el culto a María, elaborados por aristócratas, clérigos y monjes respectivamente.

Cabría agregar como factor de formación de la imagen medieval de la mujer, los escritos de las mismas mujeres. Hasta el s. XIV, las “mujeres escritoras”, provenientes del ambiente laical fueron muy escasas.⁴ Las escritoras del Alto Medioevo fueron, en su inmensa mayoría, monjas (de las cuales hablaremos más adelante). Recién en el s. XIV, y proveniente del mundo laico, podemos nombrar como escritora a Christine de Pisan entre cuyas obras cabe destacar *Le Roman de la Rose* y *Le livre des trois vertus*, (escrito con fines educativos y para uso de las mismas mujeres). Estas obras, aunque sea tardíamente, ayudaron a forjar la imagen medieval de la mujer.

Estas son, en síntesis, las fuentes de las cuales surgió la imagen medieval de la mujer: los monjes, los clérigos, los miembros de la Alta Aristocracia y la Burguesía emergente. Como vimos, esta imagen es ambigua, la mujer es vista siempre como inferior al varón, a veces toma las características de “Eva” y otras veces las de “María”. En algunas ocasiones es vista como “fruto prohibido” y fuente de tentación, en otras es objeto de un amor caballeresco tierno, valeroso y devoto –no existe un auténtico caballero sin su correspondiente Dama–. Por otra parte, el “culto a la mujer”, adquiere en María niveles rayanos a la adoración. Por el contrario, y en el peor de los casos –el de la literatura de moda entre la Burguesía– la imagen de la mujer alcanzará sus tintes más oscuros –como hemos indicado más arriba–.

Pero bien sabemos que la vida real no siempre suele coincidir con la imagen ideal–positiva o negativa– que nos hacemos de ella. Lo mismo su-

4. Como casos excepcionales pueden mencionarse a Eloisa y sus cartas de amor y a algunas poetisas como Beatriz de Diex y Marie de France. Cf. E POWER, *Mujeres...* 18.

cede en el tema que venimos analizando; en la vida real, y en los diversos estamentos sociales que tomemos en consideración, las mujeres llevaron una vida muy diversa de la que nos pintan los “estereotipos” que había gestado el “imaginario popular”.

1.2. La vida real de la mujer medieval en los distintos estamentos sociales

La Dama, quien frecuentemente podía llevar una vida bastante aburrida, era el objeto de poemas románticos de adoración (propios del amor cortés). Durante el Medioevo gozaba de una relativa libertad; muchas de ellas fueron terratenientes, y si estaban solas, se manejaban con gran independencia, ejerciendo un peso determinante en la economía y en la sociedad del período típicamente feudal, usufructuando derechos idénticos a los de los varones.

La mujer terrateniente ejercía un gran poder (aunque frecuentemente estaba “atada” a sus feudos, lo cual implicaba que sus sentimientos fuesen por lo general ignorados, sus matrimonios fuesen acordados por sus padres y en muchas ocasiones fuesen prácticamente “enajenadas” junto con sus tierras). Si una mujer poseía tierras y enviudaba o quedaba soltera, ejercía un gran poder social y gozaba de una notable autonomía.

Las mujeres de la aristocracia medieval gozaba de gran importancia también en el ejercicio de su papel de madre y esposa. Su función más importante, pues, era desempeñada en el hogar, y particularmente durante la ausencia de su marido, ya que, por regla general, era la persona en quien él más confiaba. Frecuentemente, cuando partían para la guerra, los señores feudales dejaban a sus esposas como administradoras de las posesiones familiares, lo cual suponía que la *Dama* fuese capaz de poseer y ejercer amplios y a veces complejos conocimientos jurídicos (tenía que defender los derechos legales del feudo); debía supervisar al mayordomo y demás empleados, ser una hábil administradora de la hacienda familiar, planeando cuidadosamente el equilibrio entre los ingresos y los gastos.

Durante los períodos de guerra y especialmente si el marido se encontraba en campaña, frecuentemente la *Dama* debía también defender el Castillo si éste era atacado por enemigos.

La imagen de la mujer medieval ligada al tema de la “guerra” hoy puede parecernos extraña, no obstante, si nos adentramos en ese mundo vemos que estas dos realidades (mujer y guerra) no eran tan opuestas. La

presencia de mujeres (y de niños) en las cruzadas está perfectamente documentada.⁵ No puede olvidarse el hecho de que, durante la reconquista de Jerusalén, algunas mujeres partieron hacia Oriente, y que incluso algunas de ellas tomaron formalmente la Cruz, convirtiéndose ellas mismas en “Damas Cruzadas”, paralelo femenino de los “Caballeros Cruzados”; entre las damas más famosas que partieron hacia Levante no podemos olvidar los nombres de la Reina Leonor de Aquitania;⁶ de Ida de Lovaina, quien en 1106 partió hacia Oriente en búsqueda de su marido, Balduino de Mons, conde de Hainault,⁷ de María, esposa del Conde Balduino de Flandes, quien junto a su Marido abrazó la Cruz en la ciudad de Brujas el 23 de febrero de 1200;⁸ o de Berenguela de Navarra, esposa del Rey Ricardo Corazón de León,⁹ por mencionar sólo algunas.

Este “temple guerrero” de la mujer medieval tal vez nos permita comprender mejor actitudes como las de santa Juana de Arco, quien, más allá de su santidad personal, no dejó de ser una mujer de su tiempo.

Aún en tiempos de paz, la *Dama* tenía que poner en juego una gran capacidad organizativa para precaverse de que en sus feudos no faltasen ni la ropa ni la comida, no sólo para los más allegados sino incluso para todos los empleados; lo cual suponía proveer a la fabricación o adquisición de grandes cantidades de vestidos y alimentos. Suponía además la supervisión del propio predio, la selección de los trabajadores, el cuidado de animales y sembradíos, etc.

Las actividades de la esposa de un burgués próspero, no diferían demasiado de las de la *Dama* de la aristocracia.

La *Mujer trabajadora* y la *Campesina* tenían responsabilidades muy diversas respecto a las de las damas de las clases sociales más elevadas o a las de la esposa de un burgués acaudalado. Las mujeres de los estratos sociales más bajos no debían supervisar ni administrar grandes posesiones. No obstante, e independientemente de si eran casadas o solas, sus responsabilidades no eran menores. En lo que respecta a su importancia en la vi-

5. J. HEERS, *La primera cruzada*, Barcelona – Buenos Aires – México – Santiago de Chile, Editorial Andres Bello, 1997, 161-164.

6. J. PHILLIPS, *La cuarta cruzada y el saco de Constantinopla*, Barcelona, Crítica, 2005, 54.

7. *Ibidem*, 60.

8. *Ibidem*, 91-92. Debe destacarse el tierno amor que unió al Conde Balduino y a su esposa María, hermana de Teobaldo de Champagne (y por ende descendiente de ancestros cruzados y emparentada como su marido con la casa real de Jerusalén).

9. *Ibidem*, 92.

da de una nación, jugaban un papel análogo al de los hombres de su estamento social: Debían ofrecerse para ser contratadas, trabajar para subsistir, ayudar a redondear la economía doméstica y, si eran casadas, normalmente compartían las mismas tareas que sus maridos: La esposa de un curtidor de cueros, por ejemplo, además de velar por su casa y su familia, normalmente trabajaba en la curtiembre con él; la esposa de un campesino era su principal compañera en las tareas rurales. Si estaba sola, una mujer perteneciente a la clase de las obreras o campesinas, debía normalmente trabajar como empleada doméstica (percibiendo el correspondiente salario). Es sumamente frecuente observar en los documentos medievales que, en caso de viudez, tanto la trabajadora urbana como la rural, continuaban ejerciendo el oficio de su esposo. En casi toda Europa observamos que, en el caso de las “mujeres solas”, si ejercían alguna tarea industrial, eran aceptadas por los gremios como “miembros plenos”, con iguales derechos y obligaciones que los varones.

Las *Monjas* que se retiraban a vivir en un convento, cumplían también un papel importantísimo dentro de la sociedad medieval: La importancia social de una comunidad monástica femenina solía estar en relación directamente proporcional con la importancia de su convento. Los grandes Monasterios fueron poderosos centros de formación educativa de las niñas (y en algunos casos de los niños) y llegaron a convertirse en centros formativos de gran importancia en los que descollaron mujeres de altísimo nivel cultural entre las que podemos mencionar a Hildegarda de Bingen,¹⁰ Matilde de Magdeburgo,¹¹ Matilde de Hackeborn,¹² Gertrudis de Helfta,¹³ etc. Algunas de estas monjas fueron grandes escritoras que usaban el latín con elegancia y soltura, y que, en algunos casos –como el de

10. Contamos con una interesante introducción a la vida y obras de santa Hildegarda en el trabajo de A.A. FRABOSCHI, *Hildegarda de Bingen. La extraordinaria vida de una mujer extraordinaria*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2004, 205. Otra sintética introducción a su vida, obra y pensamiento en M. SCHRADER, “Hildegarde de Bingen (sainte)” en DS, VII/1, col. 505-521.

11. M. SCHMIDT, “Mechtilde de Magdebourg” en DS X, col. 877-885; ver también la breve introducción en DEMA, II, 978.

12. M. SCHMIDT, “Mechtilde de Hackeborn (sainte)” en DS X, col. 873-877; y en DEMA, II, 977-978.

13. P. DOYÈRE “Gertrude d’Helfta (sainte)” en DS VI, col. 331-339 y “Gertrude la Grande (Sainte)” en DEMA, I, 658. Además de la edición crítica de las obras de santa Gertrudis hechas por Sources Chrétiennes (vol. 127, 139, 143, 255 y 331), tenemos traducciones castellanas de sus dos obras indudablemente auténticas: *Mensaje de la Misericordia divina (el Heraldo del amor divino)*, Madrid, BAC, 1999, 222; y *Los ejercicios*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2003, 220.

santa Hildegarda de Bingen– escribieron desde sinfonías musicales, hasta tratados de medicina.¹⁴

1.3. La educación de la mujer medieval

Sobre el tema de la “educación” de la mujer durante el Medioevo se han hecho muchas afirmaciones no siempre imparciales o suficientemente justificadas históricamente: Algunos autores han “pintado” a la mujer medieval como sumergida en el más craso analfabetismo; la realidad que nos presentan los documentos y las fuentes literarias que poseemos de aquella época, junto con los estudios históricos más serios, es mucho más matizada.

Si bien es indiscutible que en términos generales y en comparación con la Antigüedad clásica, en la Edad Media el nivel cultural general descendió notablemente; precisamente por ser “general”, este descenso afectó a todos los grupos de personas –nobles y campesinos, varones y mujeres, etc.–.

Respecto a la educación de la mujer medieval pueden analizarse al menos tres aspectos: Las obras escritas para la educación de la mujer; los “centros” de educación a los cuales podía acceder la mujer durante la Edad Media y los niveles de alfabetización alcanzados por la mujer medieval.

Al menos hasta el s. XIII no abundan las “obras didácticas” dedicadas a la formación de la mujer; recién a partir de entonces comienzan a hacerse más abundantes. Estas obras, en general, estaban orientadas a lo que podríamos llamar una “formación vocacional” –en general más “práctica” que “teórica”–. A la *mujer cortesana* se la instruía sobre la adquisición de modales propios del estamento al que pertenecía –lo cual incluía, por ejemplo, saber leer y escribir, la cetrería, jugar al ajedrez, relatar historias, cantar y tocar instrumentos, etc.–. Los tratados más serios sobre la educación de la *Dama*, en cambio, insisten en aspectos más profundos que en el de crear habilidades tendientes a formar para la práctica del “amor cortesano”. Los tratados dedicados a formar “buenas esposas” insisten más en la relación entre la esposa y su marido, la formación religiosa de una mujer devota, etc. Las posturas respecto a la erudición que debía adquirir una *Dama* eran oscilantes según los distintos autores: en general se favorecía que aprendan a leer –para que pudieran tener acceso

14. Varios sellos discográficos han registrado las melodías compuestas por santa Hildegarda; entre las distintas versiones merecen particular mención las grabaciones realizadas por *Sequentia (Ensemble für Musik des Mittelalters)*, para el sello Deutsche Harmonia Mundi.

a las Sagradas Escrituras– pero no siempre se promovía el aprendizaje de la escritura –para evitar, por ejemplo, que escribieran cartas de amor–. Muchos tratados, no obstante, insisten en que las *damas* debían saber leer y escribir y, para las *monjas*, el camino de la erudición se hallaba mucho más expedito. Frecuentemente la instrucción de las *mujeres de la alta burguesía* se asemejaba bastante a la de las damas de la aristocracia.

Las mujeres de las clases inferiores tenían un acceso mucho más limitado a la educación (como, por otra parte, sucedía con los varones de su mismo estamento social); las niñas pertenecientes a las *clases trabajadoras* o las *campesinas* podían acceder a las “pequeñas escuelas” ubicadas en las ciudades y más raramente en el campo.

Respecto a lo que hoy llamaríamos “centros educativos” debemos decir que en el Medioevo las mujeres podían recibir instrucción (literaria o práctica) básicamente en cuatro tipos de “escuelas”: en los *conventos*, en las *casas señoriales* –poniéndose al servicio de las grandes damas–, trabajando como aprendizas en *algún oficio* y en las *escuelas elementales*, a las cuales tenían acceso incluso las niñas de las clases más pobres.

No es cierto, como se ha sostenido hasta hace algunos años, que los *conventos* fuesen el único lugar en el que una mujer podía recibir cierta instrucción. De hecho, no todos los conventos tenían “colegios conventuales”, ni todos eran lo suficientemente grandes como para poder brindar ese tipo de instrucción. Sí es notable señalar que los colegios de los conventos femeninos servían como centros de educación elemental no sólo para las niñas, sino también para los niños –que por lo general, al crecer, y dependiendo de las posibilidades de sus padres, eran enviados a abadías masculinas para hacer estudios más avanzados–.

En cuanto a qué enseñaban las monjas –tema en el que entran en juego muchas “variables” como el tamaño del convento, el nivel cultural de las mismas monjas, etc.– hay que indicar que existió un quiebre entre la Alta y la Baja Edad Media –ss. XII-XIII y ss. XIV-XV respectivamente–, ya que durante este último período se verificó una sensible disminución del nivel cultural de las mismas monjas –y concomitantemente de los que se educaban con ellas–.

Si nos preguntamos sobre el contenido de la enseñanza impartida por las monjas, ante todo debemos decir que, por la escasez y el carácter fragmentario de las fuentes que poseemos, es sumamente difícil formarnos una idea precisa acerca de este particular; necesariamente nos tendremos que mover en el campo de las hipótesis más probables. No obstante lo dicho,

no cabe duda de que las niñas aprendían las oraciones elementales, canciones, costura, el arte de hilar, actos de devoción y buenas costumbres y, al menos en los monasterios más importantes, nociones básicas de latín y de alguna lengua extranjera –en Inglaterra, por ejemplo, y al menos durante el Alto Medioevo, no era infrecuente el aprendizaje del francés–.

La instrucción en los propios hogares o en hogares señoriales –al servicio de una dama de la aristocracia–, parece haber tenido una función más bien práctica que teórica –aprender los modales propios de una *Dama*, o aprender a servir en una casa de la aristocracia–.

En general, aún las niñas de los estamentos más elevados de la sociedad, eran tratadas con gran severidad, tanto por sus padres, como por sus tutores o por los señores a cuyo servicio eran puestas. Pocos son los casos en los que se registra documentalmente la existencia de un tutor comprensivo y bondadoso.

No parece que las chicas tuviesen fácil acceso a las escuelas de gramática –a la que sí tenían acceso los varones–. Mucho menos podemos pensar, durante el Medioevo, en la presencia de mujeres en las escuelas catedralicias o monásticas, y, cuando éstas tuvieron su origen, en las universidades –al menos como situación normal–. Sí, y como ya hemos señalado, tenían acceso a las *escuelas elementales* urbanas o rurales.

Ya hemos dicho que en estas escuelas se enseñaba a rezar, a leer y, en algunos casos, rudimentos de gramática latina. Es interesante señalar la presencia bastante frecuente de maestras en estas escuelas elementales; en el año 1380, por ejemplo, en las *pequeñas escuelas* de París, se contabilizaban veintinueve maestras que dirigían y enseñaban en ellas.¹⁵ También es curioso que en la ciudad de Boston, en 1404 se haga referencia a una *magistra scholarum*, toda vez que el término *magister scholarum* era un término técnico que designaba al profesor de gramática latina. Esto nos permite suponer que en la ciudad de Boston, a fines del s. XIV y principios del s. XV existían mujeres que no sólo aprendían gramática latina –no sólo los rudimentos– sino que también la enseñaban.¹⁶

Los casos como el mencionado más arriba no parecen ser, sin embargo, la norma general, sino más bien la excepción. Incluso las *escuelas elementales* no parecen haber sido frecuentadas por las niñas de los esta-

15. E. POWER, *Mujeres...*, 105.

16. En Inglaterra, un Estatuto del Reino de 1405 establecía que “todo hombre o mujer de cualquier estado o condición que sea, tenía libertad para colocar a su hijo o a su hija en cualquier colegio que le plazca dentro del Reino”. Citado por E. POWER, *Mujeres...*, 105.

mentos inferiores, sino más bien por las pertenecientes a la pequeña Burguesía ciudadana y a algunas familias del campo.

Las *niñas pertenecientes a familias obreras* tenían acceso a una educación sumamente estrecha. En general podían aprender algún oficio, ya fuera junto a sus padres o como aprendizas en algún taller. Algo similar ocurría con *las campesinas* y *las sirvientas domésticas*; en general, todas ellas carecían completamente de educación formal. A lo sumo, y a través del respectivo párroco, aprendían las oraciones elementales; pero, por regla general, eran totalmente analfabetas.

Para terminar este apartado, vale la pena indicar que había una rama del saber en el que, no sólo se permitía, sino que incluso se esperaba que las mujeres tuvieran conocimientos; nos referimos a la medicina familiar y especialmente a la relacionada con enfermedades típicamente femeninas. Contamos incluso con tratados de medicina especialmente escritos o traducidos para ellas.

No obstante, hay que señalar que hasta el s. XIX, a las mujeres les estaba vedado el ejercicio de la medicina fuera del ámbito del hogar. Notables excepciones a esta regla fueron, por ejemplo, Trótula de Ruggero o de Salerno, primera ginecóloga de la historia (s. XI),¹⁷ y las otras médicas de la Universidad de Salerno (ss. XI y XII); también debemos mencionar a Jacqueline Felice de Almania, quien en la París del s. XIV gozaba de gran prestigio como médica. A pesar de las prohibiciones a las que fue sometida, siguió ejerciendo con éxito la medicina. Por la misma época y en la misma ciudad se suman a su nombre los de Joanna la llamada “hermana lega pero casada”, Belota la judía y Margaret de Yprés, quienes eran descritas como “cirujanas”. Junto con ellas, consta que en la París medieval, también otras mujeres fueron procesadas por la práctica de la medicina.

2. Formas de vida consagrada femenina durante el Medioevo

El fenómeno de la vida consagrada femenina durante el Medioevo es mucho más multifacético de lo que a primera vista podría parecer.

No hablaremos sobre la vida de los monasterios femeninos de corte benedictino o cisterciense por ser, tal vez, la más estudiada y conocida. Indudablemente, la vida religiosa benedictina ha dado frutos tan sobresa-

17. Trótula de Salerno escribió un famoso tratado muy usado hasta el s. XVI titulado *Passionibus mulierum* [afecciones femeninas].

lientes como santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), santa Gertrudis de Helfta (1256-1302), Matilde de Hackeborn (1241-1299) o Matilde de Magdeburgo (aprox. 1207-1282/1294), quienes fueron figuras de primer orden, tanto por sus escritos como por sus experiencias místicas, escritos y experiencias que las convirtieron en maestras de vida espiritual; pero tal vez sea menos conocida –y de ello diremos algunas palabras– la vida de las reclusas, de las beguinas, o el origen y la inserción de los movimientos religiosos femeninos surgidos en el Medioevo, y que son como la versión femenina de los correlativos movimientos masculinos.

El estilo de vida de *las reclusas*, como el de las ermitañas, se remonta al origen mismo del monaquismo en el s. III. En sus orígenes, las reclusas se diferenciaban de las ermitañas en que optaban por encerrarse en una gruta, cabaña o semejante, cuyo acceso era clausurado y cuyo único contacto con el exterior lo constituía una ventana a través de la cual se les pasaban los alimentos.

A partir del s. IX la vida de las reclusas experimentó un giro decisivo, ya que este tipo de vida consagrada se “urbanizó” –quedó ligado a las ciudades–, los reclusorios comenzaron a edificarse junto a una iglesia, o a un monasterio, a las mismas puertas de la ciudad, a un cementerio, etc.¹⁸

La vida de las reclusas típicamente medievales no revestía las características extremas que frecuentemente ha trazado la historiografía posterior. Los reclusorios constaban normalmente de dos habitaciones: locutorio y dormitorio; y tenían dos (a veces tres) ventanas: una dirigida hacia la iglesia, a través de la cual la reclusa podía seguir los oficios religiosos y recibir la comunión, y otra, a través de la cual atendía a quienes se le acercaban a pedir consejo espiritual –o a “chismorrear” como lamentaba amargamente San Elredo de Rieval–.¹⁹ Algunas veces, las reclusas disfrutaban de un pequeño jardín, y su soledad no era tan absoluta, toda vez que podían criar algún animal doméstico y, frecuentemente, tenían una sirvienta junto a sí.²⁰

Nunca existió una regla universal para todas las reclusas; pero durante la Edad Media circularon tratados acerca del estilo de vida que debían llevar; tal vez, los más famosos hayan sido el tratado *Sobre la vida*

de *las Reclusas* que san Elredo de Rieval escribió para su hermana²¹ y la *Ancrene Riwe*.²²

Las reclusas hacían voto de castidad, obediencia y estabilidad, pero no de pobreza, por lo cual son relativamente frecuentes las noticias sobre reclusas que desde su reclusorio administraban sus propiedades o que con su dinero hacían obras de caridad.²³

Los tratados que versan sobre la vida de las reclusas indican de forma bien concreta el estilo de vida que debían llevar, tanto en el modo de vestir, como sobre la comida que podían consumir de acuerdo a los diversos tiempos litúrgicos, la oración, el tiempo dedicado al silencio, los servicios que podían prestar, etc.

No obstante, estos mismos tratados dejan traslucir que las reclusas no siempre llevaban una vida tan ordenada como se esperaba de ellas –San Elredo se queja varias veces de los abusos e incluso de los actos escandalosos en los que, en ciertas ocasiones, incurrieron las reclusas–.²⁴

En la primera mitad del s. XIII, y contemporáneamente a la expansión de los “movimientos religiosos masculinos” vemos tomar cuerpo, sobre todo en Francia, Alemania y los Países Bajos, a “movimientos religiosos femeninos” semejantes a los primeros en sus aspiraciones; se trata, por ejemplo, de las “piadosas mujeres” que obtuvieron autorización del Papa Honorio III (1216-1227) para vivir en común –sin pertenecer a una orden existente ni adoptar una regla determinada– y para edificarse mutuamente a través de amonestaciones recíprocas.²⁵ Esta autorización del Pontífice está a la base de la organización del movimiento de *las beguinas* –quienes recibieron diferentes nombres en los distintos países–.

Desde un principio, las beguinas tuvieron detractores, en parte por su “situación intermedia” –vivían como religiosas siendo laicas; a veces vivían solas y a veces en común, etc.–; irritaba también el “uso” que hacían de las Sagradas Escrituras –y que frecuentemente traducían a las lenguas vulgares–; sus experiencias espirituales, no siempre ortodoxas; su intención de escapar al control del clero secular, ligándose más bien a las na-

21. ELREDO DE RIEVAL, SAN, *Sobre la vida de las Reclusas* en *Opúsculos*, Buenos Aires, Monasterio Trapense Ntra. Sra. de los Ángeles – Editorial Claretiana, 1980, 59-163.

22. G. MÉUNIER, “Ancrene Riwe ou Règle des Recluses” en DS I, col. 548-549.

23. San Elredo indica a su hermana normas bien precisas sobre cómo comportarse a este respecto. ELREDO DE RIEVAL, SAN, *Sobre la vida de las Reclusas*, 10-15.

24. ELREDO DE RIEVAL, SAN, *Sobre la vida de las Reclusas*, 4-9; 17; etc.

25. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi...*, 169.

18. P. L'HERMITTE-LECLERCQ, “Reclus; Recluse” en DEMA, II, 1296.

19. ELREDO DE RIEVAL, SAN, *Sobre la vida de las Reclusas*, 5 en *Opúsculos*, Buenos Aires, Monasterio Trapense Ntra. Sra. de los Ángeles – Editorial Claretiana, 1980, 88.

20. M. TABUYO, *Introducción* en JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, 11.

cientes órdenes mendicantes; su calidad de “escritoras espirituales” [entre las autoras más notables podemos mencionar a Beatriz de Nazareth (1200-1268),²⁶ Hadewijch de Amberes (aprox. 1240),²⁷ y Margarita Porète († 1310)²⁸]; la condición de “predicadoras” que se atribuían en algunas ocasiones, y su deseo de alcanzar una “relación inmediata” con Dios, a través de la contemplación y el éxtasis, sin contar con la mediación del clero –lo cual ponía en tela de juicio la función social de la Iglesia–.²⁹

Frente al beguismo la iglesia institucional adoptó dos actitudes distintas: algunos teólogos y pastores las rechazaron en bloque, asimilándolas a la herejía; en otros casos se intentó “integrarlas” dentro de los cauces institucionales de la Iglesia, bien “compeliéndolas” a adoptar la *Regla* de san Agustín; bien agregándolas a las terceras órdenes de diferentes institutos religiosos;³⁰ o bien, después de un largo y complejo proceso, convirtiendo los beguinatos en verdaderos y propios conventos femeninos pertenecientes a órdenes reformadas (como el Cister) o a las órdenes mendicantes.³¹

A partir de la segunda mitad del s. XIII la valoración del beguismo se fue haciendo cada vez más negativa; en parte por prejuicios injustificados, y en parte por una real degradación del movimiento mismo –muchas beguinas se dedicaban a la mendicidad, encontrándose en edad de trabajar, no observaban la castidad propia de su estado, o cultivaban doctrinas heterodoxas–. Se verificó, pues, entre las beguinas un fenómeno muy similar al acaecido con los movimientos religiosos masculinos: aquellas que lograron integrarse de algún modo (como terciarias o como monjas) en órdenes religiosas, pudieron –al menos en general– salvar sus ideales iniciales, aún a costa de tener que adaptarse a una “institucionalización” imprevista en los orígenes del movimiento; las otras, o bien fueron incomprendidas y a veces injustamente condenadas, o bien realmente cayeron en el cultivo de prácticas y doctrinas heterodoxas.³²

26. J. VAN MIERLO, “Béatrice de Nazareth” en DS I, col. 1310-1314.

27. J.-B. M. PORION, “Hadewijch” en DS VII/1, col. 13-23.

28. Sobre el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete, ver: Romana GUARNIERI, “Frères du libre esprit” en DS V, col. 1252-1253; 1260-1268.

29. Ver J. VAN MIERLO, “Béguins, Béguines, Béguinages” en DS I, 1341-1352 y M. LAUWERS, “Béguines, Beguinages” en DEMA, I, 184-185.

30. *Ibidem*.

31. Herbert GRUNDMANN, *Movimenti religiosi...*, 193-293.

32. Cf. *Ibidem*, 295-324.

3. Las “trovadoras de Dios”

Las autoras de las que venimos hablando, aún con características que las diferencian entre sí, tanto si nos referimos a Hildegarda de Bingen como a las beguinas del s. XIII o a Beatriz de Nazareth, quien fuera educada por las beguinas para terminar siendo priora cisterciense; en una publicación han merecido el apelativo de “trovadoras de Dios”.³³ Aunque en la obra mencionada no se explica el alcance de tal apelativo, creo que el mismo es correcto.

Los siglos XII y XIII –arco temporal en el que escriben tanto la Abadesa de Bingen como las principales representantes del movimiento beguinal– constituyen una época de trovadores; en efecto, a principios del s. XII aparece entre los ambientes aristocráticos del mediodía francés una poesía en lengua occitana de rara complejidad; se trata de la poesía de los “trovadores” –*trobar* significa “inventar” o “hacer poemas”– la cual brilló entre 1150 y 1230. Los trovadores eran “poetas de corte” y su ideal de vida se cifraba en la “cortesía”, la cual supone la conjunción de elementos como la generosidad, la delicadeza de los modales y el amor perfecto hacia la mujer amada. El estilo poético de los trovadores se extendió rápidamente por la península ibérica, Alemania, Italia y el norte de Francia.³⁴

En Hildegarda, y más aún en las beguinas que hemos mencionado más arriba, se perciben claramente la presencia de todos estos elementos: Todas ellas manejan un lenguaje literario sumamente delicado y poético que coincide con el “lenguaje cortés”³⁵ –de hecho, varias de ellas han escrito bellísimas poesías y canciones–,³⁶ en ellas se expresa una espíritu de inmensa generosidad y entrega y el deseo de alcanzar un amor perfecto; sólo que en ellas, el objeto último de ese amor no es ningún hombre sino

33. G. ÉPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios...*, 238.

34. M. STANESCO “Troubadour, Trouvère” en DEMA, II, 1541.

35. G. ÉPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios...*, 28.

36. Así, por ejemplo, santa Hildegarda, además obras de mística, teología, medicina, etc. compuso además setenta y siete sinfonías (recogidas en: HILDEGARD DE BINGEN, *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*, Madrid, Trotta, 2003). También son dignas de mención las siguientes obras: HILDEGARD DE BINGEN, SANTA, *Scivias: Conoce los caminos*, Madrid, Trotta, 1999; *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Madrid, Trotta, 1999, 153. *Flores de Flandes*, Madrid, BAC, 2001, 274 [en esta publicación se recogen las obras de HADEWIJCH DE AMBERES, *Cartas, Visiones y Canciones* y el tratado *Siete formas de Amor* de BEATRIZ DE NAZARETH]; GERTRUDIS DE HELFTA, *Los ejercicios*, Burgos, Monte Carmelo, 2003, 220; *Ibidem*, *Mensaje de la Misericordia Divina (El Heraldo del Amor divino)*, Madrid, BAC, 1999, 222.

el mismo Dios. Creo que la suma de todos estos elementos nos permiten considerarlas con justicia como “las trovadoras de Dios”.

No podemos abordar, ni siquiera sumariamente, el contenido de sus obras, pero al menos digamos que en las mismas se integran perfectamente una doctrina sólida junto con su experiencia espiritual. En este sentido ellas se ubican en el polo opuesto al de los doctores escolásticos; usando un lenguaje “eckhartiano” podríamos decir que ellas son “*Lebemeisterinen*” (maestras de vida), por oposición a los “*Lesemeistern*” –Lectores de las Sagradas Escrituras–.³⁷ Nuestras beguinas supieron unir la “mística del amor” a la “mística del ser”, expresándose en un lenguaje en el que se funden el simbolismo del amor cortés con la expresión metafísica del amor de Dios.³⁸

Para concluir, querría señalar otras dos características de las beguinas, que muestran su importancia para la vida cultural y eclesial de la Edad Media. Ellas pueden ser calificadas como “madres de varias lenguas modernas” y como “maestras de prelados y de maestros espirituales”.

Obviamente, estas expresiones no pueden entenderse de manera absoluta y excluyente; pero es una realidad que por no haber escrito en latín –salvo Hildegarda y alguna otra mujer excepcional– sino en sus propias lenguas, las beguinas se cuentan entre las primeras escritoras del antiguo flamenco, del primitivo neerlandés, del primitivo alemán y de varios dialectos que están en los orígenes del francés.

Aún aquellas mujeres cuyos nombres no trascendieron en la historia, pueden considerarse “maestras y consejeras de prelados y de maestros espirituales” en cuanto que, muchos obispos se aconsejaban con ellas, y muchos autores místicos que las confesaban o dirigían espiritualmente, frecuentemente sistematizaron los fenómenos místicos que las beguinas experimentaban en la oración. Por nombrar sólo algunos casos, son paradigmáticos la relación que existió entre el Cardenal Jacques de Vitry (1170-1240) y María de Oignies (1177-1213), quien fuera su inspiradora;³⁹ o entre Meister Eckhart y varias beguinas de cuyas experiencias se nutrió y que fueron fuente de inspiración para su doctrina mística.⁴⁰

RICARDO WALTER CORLETO OAR
20-06-06 / 30-07-06

37. G. ÉPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios...*, 15.

38. *Ibidem*, 24.

39. *Ibidem*, 19.

40. *Ibidem*, 33.

EL AMOR A LA SABIDURÍA Y LA SABIDURÍA DEL AMOR

El ethos de la Facultad de Teología hacia su Centenario

*El que no ama no conoce a Dios,
porque Dios es Amor (1 Jn 4,8).*

1. El 23 de diciembre de 2005 esta Facultad de Teología cumplió 90 años y comenzó el camino a su Centenario. Hasta 2015 se producirán otros aniversarios: este año los 75 del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, que incluye a la hermana Facultad de Teología de San Miguel; en 2008 el Cincuentenario de nuestra Universidad Católica Argentina (UCA); en 2009 los 110 años de este edificio del Seminario Arquidiocesano, *alma mater* y sede de la Facultad, en un momento en que la relación entre las dos instituciones pasa por uno de los mejores momentos de su segunda etapa. En 2010 se celebrará el *Bicentenario* de una gesta fundante de nuestra querida, dolida y esperanzada patria.

Muchos de ustedes participaron de los actos de los 90 años. Lo celebramos aquí con acontecimientos académicos, y en el *Pabellón de las Bellas Artes* de Puerto Madero con una exposición de patrimonio bibliográfico y artístico junto con actividades de contenido histórico, teológico, espiritual y cultural que mostraron facetas de la Facultad a un público más vasto. Hay testimonios gráficos y escritos de lo expuesto, como el *Catálogo* de esa magnífica exposición, disponible para todos.¹

1. Cf. C. GALLI, “La Facultad de Teología ayer y hoy”, en PABELLÓN DE LAS BELLAS ARTES - FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *90 años de la Facultad de Teología*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - La Casa Gráfica, 2005, 10-15. Texto reproducido en *Teología* 89 (2006) 225-236.

2. Habría mucho para contar acerca de esa *celebración institucional* que compartimos autoridades, profesores, alumnos, formadores, empleados, graduados, colegas, amigos, benefactores. *Celebrar 90 años* nos ayudó a *tener una mayor conciencia histórica común*, agradecer la herencia recibida, revisar nuestro desempeño actual para mejorar, y repensar la misión ante los nuevos desafíos. En esta línea, en el trienio de este segundo decanato iniciamos varios proyectos a mediano plazo: preparar una historia documentada de la Facultad, crear una zona de patrimonio histórico con el Seminario, avanzar en una integración en la UCA que salve la necesaria *participación* como Facultad de la Universidad y nuestra legítima *singularidad* como Facultad *teológica eclesial*, releer el itinerario para renovar la identidad institucional y hacer un intercambio abierto sobre *nuestro perfil futuro*.

Entre los objetivos del Plan Operativo Anual (POA) 2006 fijamos el siguiente: *contribuir a delinear mejor el perfil propio de la Facultad*. El primer paso fue la *Encuesta a los docentes 2005*. Es la primera consulta formal acerca del perfil pasado, presente y futuro de la Facultad, que seguirá con otras a varios grupos que serán convocados a dar su aporte en una etapa de madurez institucional y transición generacional. Además de la devolución de los aportes el Decanato elaborará un documento de trabajo para enriquecerlo en varias instancias académicas y así *delinear juntos el perfil presente de la Facultad desde su pasado y hacia el futuro*. Salvo esta reflexión conjunta, ha pasado el tiempo fuerte celebrativo y volvemos a la pastoral ordinaria académica.

Agradezco a las dos comisiones –saliente y entrante– del *Centro de Estudiantes* (CEFAT) su servicio durante el año pasado y quiero decirles a profesores y alumnos, especialmente a los que ingresan, lo que escribí en el primer número de su revista: “Quisiera que todos los que actualmente estudian aquí vivieran el 90° aniversario como *una oportunidad providencial para sentirse más parte de nuestra comunidad académica y de la aventura colectiva institución que de una se dirige a su Centenario*”.

3. En diciembre pasado nos asociamos a los *40 años* de la clausura del *Concilio Vaticano II*, el acontecimiento eclesial más importante del siglo pasado que marcó a la teología y a la Facultad. Juan Pablo II dijo que es “la *gran gracia* de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX” y “una *brújula segura* para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (NMI 57). En su Discurso a la Curia Romana en 2005 Benedicto XVI manifestó su “gratitud por la obra realizada por este Concilio” y promo-

vió una “hermenéutica de la reforma o la renovación” como “proceso de novedad en la continuidad” según la “dinámica de la fidelidad” o “síntesis de fidelidad y dinamismo”.²

En este contexto *nos animan a seguir adelante* tantos saludos recibidos durante nuestro aniversario y uno en especial, el que nos envió el Papa. Él se une a la acción de gracias a Dios “por la fecunda labor cumplida durante estos años de su historia” y eleva su plegaria “para que dicha efemerides, que tiene lugar en preparación a la celebración del Centenario, contribuya a que esa Facultad siga siendo *lugar de viva irradiación de conocimiento teológico para cuantos a ella se acerquen*”, lo que incluye a ustedes, todos los que asisten a carreras y cursos, y a cuantos podamos llegar con nuestro servicio. Antes de impartirnos la bendición apostólica, “(nos) alienta a todos los que forman la comunidad educativa a un renovado empeño en la tarea pedagógica en favor de la formación académica”.

4. Junto con la Eucaristía compartida, iniciamos *el Año Lectivo* con este acto académico que incluye el discurso del Decano y el Informe del Vicedecano. En 2005 hice un relato histórico-institucional en el que desarrollé algunas reflexiones y extraje consecuencias pedagógicas.³ Hoy ofrezco una *meditación teológica* que puede dar *una línea de fondo* para delinear el *ethos* futuro de nuestra Facultad. Lo sintetizo en una doble y complementaria actitud espiritual e intelectual: *amor a la sabiduría y sabiduría del amor*. Nos permite indicar la altura y la longitud, la anchura y la profundidad del Amor de Dios que nos funda y que sostiene la tarea que hoy reemprendemos y, al mismo tiempo, intentar una primera recepción de enseñanzas de la encíclica *Deus caritas est* (DCE).⁴ Siendo éste el único acto del año en el que estamos representados los distintos estamentos de la Facultad, renuevo el deseo de que seamos una comunidad eclesial y teológica, auténtica *casa y escuela de sabiduría y de amor en comunión*. Partiré del amor a la sabiduría (I) para pensar la sabiduría del amor (II) extrayendo en ambos aspectos unas pocas líneas teológicas, formativas, institucionales y pedagógicas. Deseo pensar *el amor a la sabiduría de*

2. BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana, 22/12/2005”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 30/12/2005, 10-11.

3. Cf. C. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698. Todo este número de la revista está dedicado al Concilio Vaticano II.

4. BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica 'Deus caritas est' sobre el amor cristiano*, Buenos Aires, San Pablo, 2006.

la fe y la fe en la sabiduría del amor, porque ambas actitudes nos ayudan a realizar dos prioridades de la educación actual: aprender a aprender y aprender a convivir. Si el amor a la sabiduría enseña a aprender, la sabiduría del amor forma para convivir.

1. El amor a la sabiduría

En nuestra Facultad se investigan y enseñan los saberes sapienciales de la filosofía y la teología y, dado que es una Facultad de Teología, la primera disciplina se estudia como *propedéutica* a la segunda (*Estatutos* art. 80/1). Normalmente la expresión “amor a la sabiduría” traduce la actitud y el contenido de la filosofía, pero la riqueza del término “sabiduría” –al que me acerco sin exhaustividad– invita a hacer un breve recorrido por sus diversos niveles que ayude a precisar uno de los bienes o fines que nos convoca a estudiar aquí: *el deseo de saber mucho más y de ser un poco más sabios*.

1.1. De la sabiduría de los pueblos a la sabiduría filosófica

La sabiduría puede entenderse en varios registros. En *Fides et ratio* constituye un elemento *esencial* del mensaje de la encíclica, cuyo fin es “exponer algunas reflexiones sobre el camino que conduce a la *verdadera sabiduría*” (FR 6). Sus configuraciones son las distintas sabidurías: popular, filosófica, bíblica, evangélica, teológica, mística. Existen la sabiduría *originaria* de los pueblos (FR 3; 61, 69-72), la sabiduría *filosófica* (FR 102), la sabiduría *teológica* “fundamentada en el revelación” (FR 44, 105) y, según la enseñanza tomista, la sabiduría *mística*, “don del Espíritu Santo que introduce en el conocimiento de las realidades divinas” (FR 44). Se destaca la sabiduría *bíblica*, que incluye la teología sapiencial del Antiguo Testamento –abarcando naturaleza material, vida moral y misterio trascendente– (FR 16-21), y que culmina en la sabiduría *evangélica* del Crucificado y de la cruz, propia de la cristología sapiencial de san Pablo (FR 22-23), que es contraria a la “sabiduría de este mundo” (FR 16, 19, 23, 70). Me detendré brevemente en ambos núcleos de la sabiduría bíblica.

a. La *sabiduría originaria de los pueblos* se expresa a través de las preguntas fundamentales que el ser humano se hace por el sentido de su vida: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal?*

¿qué hay después de esta vida? En esas preguntas confluyen los escritos religiosos, poéticos y filosóficos más antiguos de Oriente y Occidente (FR 1). Ellas evidencian que “cada pueblo posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente *filosóficas*” (FR 3). El Vaticano II reconoció que hay naciones económicamente pobres pero *ricas en sabiduría* (GS 15) y fue un precursor de la inculturación de la teología al pedir que en las iglesias locales se indague “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta *la filosofía o la sabiduría de los pueblos*” (AG 22, cf. FR 69 n. 92). En la Iglesia latinoamericana se ha dado una revalorización teológica y pastoral del catolicismo popular el cual, con sus luces y sombras y dentro de un pluralismo creciente, contiene una *sapientia popular católica* (DP 444) capaz de integrar lo divino y lo humano en los misterios de Cristo y María. Por eso la sabiduría teológica arraiga en la sabiduría teológica del Pueblo de Dios, a la cual debe servir mediante una *inteligencia inculturada de la fe* que respete tanto la universalidad de la fe y de la razón, como la tradición eclesial y el arraigo cultural, matrices en las que se desarrollan la teología y la filosofía como saberes universales, inculturados e interculturales. En el documento final de una reunión convocada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe* en 1996, las autoridades de esas instituciones y quienes participamos, consensuamos esta proposición: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”.⁵ La Facultad debe intentar integrar lo clásico y lo moderno, y componer lo universal y lo particular, en *una figura teológica singular y actual*.

b. *La filosofía*, respetando sus raíces, desde antiguo ha evitado llamarse sabiduría y ha preferido el modesto calificativo de “amor por la sabiduría”, porque un filósofo, dice Platón, es amante de la sabiduría pero respetuoso de ella (*República* 475b y 376c). La sabiduría –como la verdad– es la meta de la búsqueda filosófica que nace del hecho, expresado por Aristóteles, de que “todos los hombres naturalmente desean saber” (*Metafísica* 980a 20). Pero ese deseo se realiza en quienes, mediante el dis-

5. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 141, 1996, 367. En esa reunión desarrolló el tema *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio* (cf. id., 242-362). Una breve sección de esa ponencia se reprodujo como material para el I CONGRESO DE EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA en C. GALLI, *Los católicos en la Sociedad civil y la política*. Subsidio, UCA, Buenos Aires, 2006, 21-45.

curso, se elevan a la *ciencia* que conoce las cosas por las causas y a la *sabiduría* que juzga desde el Principio, porque “se *sabe* una cosa cuando se conoce su *causa primera*” (*Metafísica* 983a 25). La *sabiduría filosófica* es “una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría” (FR 102) “basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales” (FR 44). Adquiere su estatuto de *razón filosófica* cuando “la capacidad especulativa de la inteligencia humana lleva a elaborar ... una forma de pensamiento riguroso y a construir ... un *saber sistemático*” (FR 4). Pero todo sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)* del cual viene y al cual sirve. Un concepto analógico de filosofía percibe sus diversas figuras históricas expuestas como *distintos estados de la filosofía ante la fe cristiana* (FR 75-78).⁶

c. En esta Facultad *estudiamos filosofía* para desarrollar nuestro amor a la sabiduría y para ayudar a que cada uno se haga las grandes preguntas y busque con otros las respuestas. Queremos pensar racionalmente, en una analogía del ser, los misterios del mundo, el hombre y, sobre todo, su Principio primero y universal. Deseamos inculcar una apertura interior para conocer las aventuras del pensamiento y saber discernir las filosofías preferibles para pensar la fe. Animo a los alumnos de primer año y a los que están cursando el ciclo humanístico-filosófico a aprender de lo que otros han pensado y a animarse a pensar por sí mismos, porque todo ser humano es naturalmente filósofo, como dijo Juan Pablo II (FR 64). Según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, filosofías y religiones son caminos que los seres humanos transitamos para conocer el sentido último de la vida (CCE 26) y encauzar el deseo de Dios (CCE 27). Recorriendo estos u otros senderos buscamos a Aquel –Primero y Último (Is 44,6)– que nos sale al encuentro. En su Palabra nos habla como amigos y nos invita a conocerlo y amarlo. La perseverancia en el peregrinar filosófico conduce al santuario teológico. Aunque, según las etapas del estudio, algunos sufran la aridez del desierto filosófico y otro gocen la dulzura del oasis teológico, todos podemos *experimentar la voluntad de Dios y a saborear su dulzura* (ST II-II,97,2, ad 2um), según la invitación del salmista: ¡*Gusten y vean qué bueno es el Señor!* (Sal 33,9).

6. Cf. R. FERRARA, “La *Fides et ratio* y ‘la’ filosofía”, *Teología* 73 (1999) 5-17.

1. 2. *Del humanismo sapiencial bíblico a la Sabiduría de Cristo crucificado*⁷

a. En los pueblos la búsqueda de la sabiduría apunta a alcanzar una vida buena y feliz. Observando el orden del universo –para Lafont el pensar sapiencial “*ordena* lo real del mundo, del hombre y de Dios según las coherencias y correspondencias que lo estructuran”⁸ se busca dirigir a las personas e instruir a los gobernantes. En Israel la sabiduría designa la habilidad para realizar tareas, la prudencia para gobernarse y gobernar, el criterio para juzgar la verdad, la astucia para resolver dificultades. El *sabio* procura una vida feliz mientras que el *neccio* no acierta en solucionar problemas. La sabiduría se condensa en sentencias y éstas se ordenan en colecciones, por ejemplo las dos que hay en el Libro de los Proverbios: las salomónicas (10,1-22,16 y 25,1-29,27) y las ‘de los sabios’ (22,17-24,22 y 24,23-34), con preceptos de sabiduría humana que no remiten a la Alianza. Se trata de *una sabiduría humanista que trata acerca de la buena conducta para ser feliz*. Pero asume lo original de la fe de Israel al considerar la vida moral a la luz de *la Ley de Dios* (Prov 10,3.27.29; 22,12). El *sabio* es el justo o piadoso; el *neccio* es el impío o malvado. Esa sabiduría equívoca es criticada por profetas: “¡Ay de los que se tienen por sabios y se creen muy inteligentes! ... Por eso... desaparecerá la sabiduría de sus sabios y se eclipsará la inteligencia de sus inteligentes” (Is 5,21; 29,14).

b. Después del exilio la reflexión se centra en *la sabiduría de Dios* y la sabiduría se convierte en un arte universal al servicio de la fe en el Dios de Israel. Se la describe *junto a Dios*: es representada por una figura femenina que busca discípulos (Prov 1,20); es engendrada antes de todos los siglos (Prov 8,21ss); está sentada junto a Dios (Sab 9,4); participa en la creación (Prov 8,30; Sab 9, 9); reside en Israel y actúa en el templo de Jerusalén (Sir 24,10-12). En escritos tardíos se la identifica con la Ley: “... es el libro de la Alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés” (Sir 24,23). *La tradición bíblica nos presenta entonces una sabiduría esencialmente reli-*

7. Cf. L. RIVAS, “Reflexiones desde la Sagrada Escritura: la Sabiduría”, en R. FERRARA - J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 167-172. Sobre la original sabiduría bíblica cf. G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Madrid, FAX, 1973, espec. 75-147; P. BEAUCHAMP, *Ley - Profetas - Sabios*, Madrid, Cristiandad, 1977, espec. 102-215; J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría y sabios en Israel*, Estella, Verbo Divino, 1995, espec. 18-32; V. MORLA ASCENCIO, *Los libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 1995, espec. 325-363.

8. G. LAFONT, *La Sagesse et la Prophétie. Modèles théologiques*, Paris, du Cerf, 1999, 15.

giosa. Para conocerla y practicarla se requiere “el temor de Yahveh”, que es principio de sabiduría (Prov 1,7; Jb 28,28; Sal 111,10; Sir 1,14,20), o corona de la sabiduría (Sir 1,18). Es la piedad propia de la amistad y la obediencia a Dios. Esta sabiduría es un atributo de Dios que no podemos alcanzar porque “toda sabiduría viene del Señor y está con Él para siempre” (Sir 1,1). “El ser humano desconoce su camino...sólo Dios conoce su morada” (Jb 28,13,23). Dios la da al que se la pide (Sab 8,21; 9,17).

c. En el Nuevo Testamento el tema sapiencial aparece en el contexto de las divisiones que se dan en la comunidad de Corinto. Allí san Pablo rechaza lo que llama la “palabra de sabiduría” en cuanto mera retórica de la argumentación. Dice: “mi palabra y mi predicación no se apoyaban en persuasivas palabras de sabiduría sino en la demostración del Espíritu y de su poder para que vuestra fe (*pístis*) se fundase, no en sabiduría (*sophía*) de hombres, sino en el poder de Dios” (1 Co 2,4-6). La palabra de la cruz que él anuncia es locura o necedad para los que se pierden (1 Co 1,18). La locura o necedad es lo opuesto a la sabiduría; por eso cita a Isaías que condena la sabiduría que no sigue el plan de Dios: “Perderé la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes” (Is 29,14). El apóstol opone la sabiduría de los sabios al sabio plan de Dios que ellos no entienden. La sabiduría que rechaza puede ser una *gnosis* de origen judío o griego, una religión misteriosa o un discurso carismático. Sea cual fuere, pareciera ser la predicación de un cristianismo sin cruz. Pablo se opone diciendo: “nosotros predicamos a Cristo crucificado” (1 Co 1,23; 2,2). Al reprobar la “sabiduría de este mundo” no se refería a toda la filosofía clásica ocupada en un conocimiento racional sin pretensiones salvíficas, sino a una herética cristología de la Sofía que eclipsaba al Crucificado. En cambio, los que aceptan la palabra de la cruz (*verbum crucis*) reciben la fuerza de la salvación. Pablo emplea términos de significado salvífico como fuerza o poder para enriquecer el concepto de sabiduría. Ella no es un mero conocimiento sino una acción divina que se ejerce con poder salvador.

d. *Jesucristo es la Sabiduría de Dios*. La sabiduría o el plan de Dios se opone a la mera sabiduría humana expresada como “sabiduría del mundo”. Dice: “en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante su propia sabiduría” (1 Co 1,21). Aparecen en tensión dialéctica la sabiduría divina y la humana para mostrar la incapacidad de la segunda. El conocimiento del plan de Dios no se ha producido ni entre los paganos ni entre los judíos porque “los griegos buscan sabiduría, mientras que

los judíos quieren signos” (1 Co 1,22). Esa sabiduría buscada por los griegos parece ser la sabiduría del mundo opuesta a la predicación de la cruz: “... pero nosotros predicamos a Cristo, y a éste crucificado” (1 Co 1,23), lo que para los griegos es una necedad, o sea, lo opuesto a la sabiduría. Pablo concluye que, para los llamados, Cristo es fuerza y sabiduría de Dios (1 Co 1,24) Y agrega: “Cristo Jesús, por disposición de Dios, se convirtió para nosotros en sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Co 1,30). En Cristo está la salvación de Dios que buscan judíos y paganos. La Sabiduría personificada de los últimos escritos sapienciales encuentra su plena realización en Jesucristo. San Pablo completa y supera el proceso de la teología sapiencial postexilica: la Sabiduría divina, sólo conocida por Dios y que puede darnos la salvación, es Jesucristo crucificado.

e. Ante una sabiduría que reduce el amor salvador a pura lógica humana se alza la Sabiduría de Dios manifestada en el Crucificado que “ha escogido lo necio del mundo para confundir a los sabios ... lo débil del mundo para confundir a los fuertes” y, además, “lo que es nada, para convertir en nada las cosas que son” (1 Co 1,28). Las oposiciones referidas al griego (necio-sabio) y al judío (débil-fuerte) alcanzan también al filósofo si, más allá de la letra, la antítesis entre lo que es y lo que no es evoca la oposición máxima entre *el ser y la nada*. Para resaltar la gratuidad del amor revelado en la cruz, Pablo usa el lenguaje que los filósofos empleaban al pensar en Dios. La oposición entre la nada y el ser, en lenguaje filosófico, indica que también la filosofía debe confrontarse con la sabiduría de la cruz.

“La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la ‘locura’ de la Cruz la auténtica crítica a los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse” (FR 23).

f. Sobre esta síntesis bíblica vuelvo a la teología sapiencial veterotestamentaria para indicar actitudes que disponen al estudio. “El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor” (Prov 1,7). El amor del temor filial al Padre que nos ama es la raíz y la cima del amor a la Sabiduría, que “se deja contemplar fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan” (Sb 6,12). Esta actitud lleva a acercarse a Dios y entrar en su

Reino, porque “el deseo de la sabiduría conduce al Reino” (Sb 6,20). Pero ingresar en el Reinado de Dios exige la actitud interior de *hacerse como niños* (Mt 18,3). En nuestra Facultad sabemos que la sabiduría es un don que debemos suplicar: “*Dios de los padres y Señor de la misericordia, que hiciste todas las cosas con tu palabra... dame la Sabiduría que comparte tu trono y no me excluyas del número de tus hijos*” (Sb 9,1.4). La humildad –el sapiencial temor del Señor o la evangélica infancia espiritual– abre a recibir la sabiduría del Reino de Dios.

Necesitamos una actitud abierta para estudiar buscando la sabiduría para contemplar la verdad y para dejarnos guiar por la Palabra-Sabiduría de Dios, que nos es facilitada por la trasmisión humilde de la ciencia por parte del testimonio y la palabra del profesor, el colega o el compañero. Requiere docilidad e interés para aprender lo que no se sabe en filosofía y en teología, sin la ilusoria pretensión de creer que ya se conoce todo por estar dotado de razón o por tener la gracia de la fe. La *humildad* dispone al conocimiento. Santo Tomás, tratando de la soberbia, recuerda los modos especulativo y afectivo de conocer la verdad. Para el primero cita al Eclesiástico: “si te gusta escuchar aprenderás, y si prestas atención, llegarás a ser sabio” (Sir 6,33), y concluye “se aprende la doctrina escuchando con humildad”. Refiriéndose al conocimiento afectivo de la verdad –*cognitio veritatis affectiva*– cita el proverbio: “junto con la arrogancia llega la ignominia, pero la sabiduría está con los humildes” (Prov 11,2) y lo reinterpreta –con la Vulgata– en la sentencia: *ubi humilitas, ibi sapientia* (ST II-II,162,3, ad 1). Puede haber sabiduría cuando nos abrimos humildemente a conocer las cosas de Dios y gustamos la dulzura de la verdad (*et eorum dulcedinem experiri*). Tanto el conocimiento puramente especulativo como aquel que incluye el afecto requieren mucha humildad para aprender.

g. Vuelvo a la teología paulina de la sabiduría para extraer otra consecuencia. Junto con la disposición humilde y la escucha atenta, en nuestra Facultad deseamos enseñar, siguiendo los distintos lenguajes bíblicos, las *teologías histórica, profética y sapiencial*, o sea, las teologías narrativa, interpretativa y argumentativa. Pero no queremos caer en los vanos argumentos de la sabiduría del mundo ni en una elocuente retórica argumentativa que omita la *sapientia crucis*. La teología debe ayudar a creer que Cristo Crucificado–Resucitado es la Fuerza y la Sabiduría de Dios para nuestra salvación.

1. 3. De la sabiduría evangélica a la sabiduría teológica

a. *La teología es sabiduría de un modo eminente*. La sabiduría bíblica proporciona ejemplos de verdades *reveladas* de orden *racional* no sólo a nivel práctico sino también especulativo, como se nota en los textos relativos al conocimiento analógico de Dios a través de la belleza de su creación (Sb 13,1-9; Rm 1,19-20, cf. FR 19 y 22). Ella configura “una profunda e inseparable *unidad* entre el conocimiento de la *razón* y el *de la fe*” (FR 16). Si “la sabiduría prepara los amigos de Dios” (Sb 7,27), entonces no sólo distingue a la razón y a la fe, sino que las convierte en amigas (FR 57). La sabiduría revelada por el Espíritu (1Co 2,6) despliega en Cristo *un espacio de encuentro* para que la fe y la razón, más allá de los avatares de su compleja historia, puedan reconciliarse en la sabiduría.

2. En la concepción católica la fe es pensar asintiendo y asentir pensando. Creer es *pensar con asentimiento*. No todo el que piensa cree “pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula”.⁹ La fe es una *fe pensante*, un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia, que asiente pensando y piensa asintiendo. El pensamiento es una exigencia interior del creyente. El círculo hermenéutico simbolizado en el binomio *credo ut intellegam - intellego ut credam* puede ser recreado por una sabiduría teológica y teológica. Esta sabiduría de la fe y de la razón en diálogo, a la que apunta toda nuestra enseñanza desde cada disciplina, proviene de la sabiduría bíblica que une el conocimiento de la razón y de la fe. Una reflexión especulativa, como la desarrollada por R. Ferrara, muestra la figura mediadora de la sabiduría que conduce a *una fe que busca y sabe entender (fides sapiens intelligere)* y *una inteligencia que busca y sabe creer (intellectus sapiens credere)*. Dicho de otro modo, ella es “una fe que *busca* entender y que *sabe* comprender” y “una filosofía abierta a la fe que, en *búsqueda* de un sentido siempre mayor, ha alcanzado la *sabiduría* de creer”. Abandonando la mutua desconfianza e indiferencia, ambas deben abrirse al diálogo y a la colaboración en una *búsqueda (quaerere)* compartida y en un saber (*sapere*) común.¹⁰ La articulación

9. SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* II.5, en *Obras de San Agustín* VI, Madrid, BAC, 1949, 479.

10. R. FERRARA trata este tema con tres enfoques: 1) teológico: “El ministerio sapiencial de la filosofía y de la teología especulativa”, *Teología* 31 (1978) 5-24; 2) interdisciplinar: “¿Qué filosofía?. ¿qué fe?, ¿qué diálogo?”, en UCA, *Fe y Ciencias. Jornada del 8/10/1997*, Buenos Aires, EDU-

entre la inteligencia y la fe mediante *la dia-lógica de la sabiduría* requiere, cuando la diferencia de horizontes parece insuperable, el cambio de horizonte por *una conversión intelectual*,¹¹ para resolver la unilateral oposición entre la fe y la razón en una nueva unidad y una mutua implicación en el momento “especulativo” de la sabiduría, en la singularidad del *diá-logo sapiencial* de *una fe que sabe entender* y de *una inteligencia que sabe creer*.

Por mi parte, al comentar el *principio de circularidad* entre filosofía y teología, propuse elaborar un nuevo lenguaje. Dado que cada ciencia ayuda a la otra, prefiero hablar de la filosofía servidora de la teología y de la teología servidora de la filosofía, pero, sobre todo, de ambas servidoras de la sabiduría y de la verdad. Si no las llamamos siervas sino *amigas* podemos decir que el “vínculo íntimo” (FR 63) y la “fecunda asociación” (FR 73) entre ambas debe hacer de la filosofía y de la teología *amigas que confían, colaboran y sirven a la verdad sapiencial*. Ya León XIII decía que el Doctor Común unió a ambas “con el vínculo de una *amistad recíproca*” (Encíclica *Aeterni Patris*, 10).¹² En ese diálogo la filosofía debe recuperar su dimensión *sapiencial* de búsqueda del sentido último de la vida y de apertura al misterio para alcanzar el fundamento último y trascendente de los fenómenos y de ese modo poder entrar en una *analéctica con-sonancia* con la fe, sin absorción dialéctica.

“En la sabiduría y en la verdad ‘la fe y la filosofía deben recuperar la *unidad profunda* que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la *recíproca autonomía*’ y, en lugar de una *oposición* que afirma a una de ellas con menoscabo de la otra ... cabe abogar por una *correspondencia analógica* entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia de no limitarse en su respectiva autonomía de modo que valga la máxima: ‘A la *parresía* de la fe debe *corresponder* la audacia de la razón’ (FR 48).”¹³

CA, 1998, 109-121; 3) filosófico: “Religión y filosofía” en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión. Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Trotta, 2002, 195-226, esp. 218-222. Cf. C. GALLI, “Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2005, 31-130, espec. 42-59.

11. Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, 129-130, 231-238, 261-263.

12. Cf. C. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en FERRARA - MÉNDEZ, *Fe y Razón*, 83-99, 98.

13. FERRARA, *Religión y filosofía*, 222.

Deseamos que en esta Facultad cada uno *piense en armonía la fe y la razón*, y desarrolle el diálogo entre teología y filosofía. Para caminar hacia esa meta es necesario pasar por las disciplinas filosóficas y teológicas, tanto las históricas como las sistemáticas, y apuntar a esa *síntesis vital, intelectual y religiosa*. Como actitud subjetiva, acorde a esta verdad objetiva, procuremos coordinar lo oído y creído con lo visto y entendido, para alcanzar el *cordial saber sapiencial que unifica creer y entender*. Los invito a estudiar para alcanzar una fe que sabe entender y una inteligencia que sabe creer.

b. En la tradición clásica *la teología ha sido considerada como sabiduría*. Para san Buenaventura “la teología es *sabiduría perfecta*, que comienza en la causa suprema en la que termina el conocimiento filosófico... Y en la teología se halla el *sabor perfecto*, la vida y la salvación del hombre”.¹⁴ La teología es sabiduría que brota de la fe porque participa de la Sabiduría revelada de Dios, encarnada en Cristo y saboreada en el Espíritu. Aquella teología franciscana del siglo XIII puso reparos para admitir que la sagrada doctrina podía ser considerada “ciencia” en sentido aristotélico. En cambio, santo Tomás considera a la *scientia fidei* como *impressio divinae scientiae* (ST I,1,2-3), lo que le da su doble carácter científico y místico por ser comunión con la *scientia Dei*. Dios es su sujeto: *Deus est subiectum huius scientiae* (ST I,1,7). La *teología teologal* se basa en la revelación de Dios que participa su sabiduría y ciencia al hombre en la fe para que conozca *lo revelado y lo revelable* empleando los instrumentos de la “razón teológica”.¹⁵ La teología cultiva un saber racional, teórico, fundamentado, reflexivo, discursivo, crítico, metódico, comunicativo. Sin embargo, para Tomás la *sacra doctrina* también es *sapientia -sapida scientia-*, una disciplina a nivel de eminencia y con fuerza arquitectónica porque contempla la *Causa última* de toda la realidad, que es Dios (ST I,1,6; II-II,9,2). Es sabiduría eminente: *maxime dicitur sapientia* (ST I,1,6). En efecto, participamos de la sabiduría divina de dos modos: por *instinto divino* y por *conocimiento humano*. La segunda corresponde a la *sabiduría teológica*, cuyo “modo de juzgar pertenece a la doctrina en cuanto que se adquiere por el estudio, si bien tomando siempre sus principios de la revelación” (ST I,1,6, ad 3).

14. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* 1, 1, 3.

15. M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?*, Colección Yo sé - yo creo 2, Andorra, Casal I Val, 1959, 60.

Mediante *el estudio de la teología* aspiramos a alcanzar esta sabiduría, la cual perfecciona el hábito intelectual correspondiente. Las virtudes intelectuales que se adquieren *per studium et doctrinam* son *intellectus, scientia, sapientia* (ST I-II,57,1). La inteligencia primera, mediada por el discurso de la razón científica, culmina en la sabiduría que, en nuestro caso, es *la teología como sabiduría de la fe*. Ella requiere de cada uno el esfuerzo de hacer un estudio paciente y perseverante, sabiendo que como *ciencia sabrosa* culmina en saborear con gusto o fruición lo aprendido y sabido.

1. 4. De la increencia y la irracionalidad a la sabiduría de la fe y de la razón

a. Hoy debemos procurar una nueva alianza entre la fe y la razón que reexpresen la sabiduría cristiana. La teología, como *sapientia et scientia fidei*, debe revitalizar la fe cristiana ante los desafíos cruzados del *fideísmo fundamentalista* y el *racionalismo secularista* que conducen a una fe sin razón y a una razón sin fe. Hoy distintas formas de *irracionalidad e increencia* producen efectos inhumanos a nivel ético, cultural y político. La religiosidad “irracional” y fundamentalista es la otra cara del racionalismo “irreligioso” y secularista en una civilización esquizoide que une la racionalidad diurna de la ciencia y la técnica con la irracionalidad nocturna de la magia y la superstición. Por la “dialéctica de la ilustración”,¹⁶ el racionalismo incrédulo generó su contrario en el fanatismo sectario y se difunde un sincretismo entre la *intelligentsia* cínica y la credulidad mágica. La historia de la cultura muestra que a períodos de racionalismo irreligioso suceden etapas de gnosticismo religioso. Para Ricoeur la degradación de lo sagrado en sus simulacros y la ilusión prometeica de la tecnociencia son *dos caras del nihilismo*, configuración cultural en la que –parafraseando a Nietzsche– “el desierto crece”.¹⁷

Aquí está en juego la *racionalidad*, identificada unilateralmente con la razón instrumental, científica o política, que llevó a una *clausura de la razón sobre sí misma* e impidió abrir el mundo al horizonte trascendente de la Sabiduría metafísica y de la Salvación religiosa, si es que “la idea de

la sabiduría es la versión filosófica más cercana de la idea de la salvación”.¹⁸ Si el hombre es más que la pura razón y la razón es más que razón científica, necesitamos redescubrir una *razón sapiencial* que integre distintos niveles de racionalidad como los que conciernen a la religión, la filosofía, el arte, la ciencia, la política. En su Discurso de fines de 2005 el Papa centra la relación entre la Iglesia católica y el mundo moderno en el vínculo entre fe y razón, entendida ésta en un triple nivel: científico (ciencias), político (estados), y religioso (religiones). Dijo que el Vaticano II trazó *la dirección esencial del diálogo entre la fe y la razón*.¹⁹ Por mi parte, hace tiempo escribí que el Concilio es *el símbolo de una nueva etapa de la teología católica al servicio del reencuentro entre la fe católica y la cultura contemporánea, presentando teologalmente la fe y reubicando sapiencialmente a la razón*.²⁰

Un desafío es asumir los nuevos signos de los tiempos que abren la posibilidad de *ir más allá de la razón secular* para replantear su relación con la fe y la religión cristianas. Un ejemplo en este sentido lo da el Papa en su encíclica cuando trata la relación entre *la fe y la racionalidad política*:

“En este punto, *política y fe se encuentran*. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, *un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón*. Pero, al mismo tiempo, *es una fuerza purificadora para la razón misma*. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente *contribuir a la purificación de la razón* y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica” (DCE 28a).

Esta tarea es posible si la fe y la razón se fecundan mutuamente gracias a una renovada presentación de Cristo, *Logos* creador y salvador, hecho hombre por amor, quien *amplía y plenifica* el horizonte de la razón

18. J. LADRIÈRE, “L’universalité du salut au point de vue philosophique”, en J-M. VAN CANGH (ed.), *Salut universel et regard pluraliste*, Desclée, Paris, 1986, 152; cf. también A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004, 131-156.

19. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 12.

20. Cf. GALLI, *La circularidad entre teología y filosofía*, op. cit., 93; sobre el tema cf. G. LAFONT, *Histoire théologique de l’Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, du Cerf, 1994, 385-389.

16. Cf. TH. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, 15-59.

17. P. RICOEUR, “Manifestación y proclamación”, en *Fe y Filosofía*, Buenos Aires, Almagesto, 1990, 93.

humana.²¹ Estamos llamados a vivir la fe que proviene del *Verbo encarnado* y está abierta a todo lo que es verdaderamente racional. Esto requiere que la Iglesia sea *Catholica* para asumir, purificar e integrar todo fragmento de verdad, bien y belleza, un *hogar del diálogo* entre la razón y la fe, frente a la apologética defensiva y ofensiva del integrismo, que debería escuchar esta máxima papal: “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en amar” (DCE 31).

b. La separación entre fe y razón está en el meollo del divorcio entre el Evangelio y la modernidad (EN 20). En la *modernidad posmoderna* la increencia y la irracionalidad causan una doble pérdida a la fe y la razón. *Fides et ratio* traza la génesis de la “tragedia de la fe separada de la razón” (*seiunctae a ratione fidei tragoedia*) con su correlato, una filosofía “separada” de la fe (FR 45-48). La historia de este drama arranca en el siglo XIII, con la distinción entre filosofía y teología que reivindica la relativa y necesaria autonomía que la razón humana requiere para los distintos campos de conocimiento (GS 36). Pero de esa *legítima distinción* se pasó a una *nefasta separación* que trajo como consecuencia “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” (FR 45).

En aquella tragedia son corresponsables tanto la *tendencia a la separación* de una parte de la cultura y de la filosofía modernas como la *incapacidad de comunicación* de una parte de la Iglesia y de la teología modernas. Analizar ese *desencuentro* debe ayudar a buscar un *reencuentro*, lo que sería posible ejerciendo una racionalidad moderada, abierta a una modernidad equilibrada, que respete la gratuidad de lo teologal y la secularidad de lo creado, justificando la capacidad de la razón en el interior de la fe que la supera y abriendo el camino de la ilustración dentro de la iluminación. Hay que propugnar la apertura mental y el discernimiento es-

21. Juan Pablo II decía: “En esta perspectiva *la razón es valorada, pero no sobrevalorada*... lo que ella alcanza puede ser verdadero, *pero adquiere significado pleno solamente si su contenido se sitúa en un horizonte más amplio, que es el de la fe*” (FR 20; 14 y 76). En Ratisbona Benedicto XVI emplea “razón ampliada” y “amplitud de la razón”. Dice: “Sólo lo lograremos si *la razón y la fe se vuelven a encontrar unidas de un modo nuevo*, si superamos la limitación, autodecretada, de la razón a lo que se puede verificar con la experimentación, *y le abrimos nuevamente toda su amplitud*... La valentía para *abrirse a la amplitud de la razón*, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión con la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”; cf. “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”, 12/9/2006, *L'Osservatore romano* (lengua española), 22/9/2006, 11-13, 13.

piritual para *pensar en armonía la razón y la fe*, porque el vacío teológico deja lugar a místicas pietistas y a racionalidades enciclopédicas. “Debemos esforzarnos por un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. *La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana*”.²²

c. Cuando la fe y la razón “se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (FR 48), la *razón del creyente* (FR 73: *fidelis ratio*), que es una *razón creyente* y una *fe pensante*, ejercita un movimiento circular para que ambas se enriquezcan y se fortalezcan recíprocamente. En nuestras carreras y cursos, con las capacidades y limitaciones que tenemos, queremos ayudarlos a *cultivar la sabiduría de la fe en la razón y de la razón en la fe*. Evangelizar a través de la investigación, la enseñanza y la extensión de la teología revitaliza la vida de la fe con la inteligencia y la vida de la inteligencia con la fe. Me pregunto si todos y cada uno de nosotros tenemos suficiente conciencia y estamos dispuestos a pensar según esta máxima: “a la *parresía* de la fe debe *corresponder* la audacia de la razón” (FR 48). Advierto una importante *proyección pastoral y cultural* de nuestros estudios teológicos para *potenciar y recrear la fe sabia ante la increencia y la razón sapiencial ante la irracionalidad*.

1.5. De la inteligencia iluminada por la fe a la sabiduría mística del Espíritu

a. El saber teologal y teológico dispone al *saborear místico y espiritual por instinto divino*. Para Bernardo “sabio es aquel a quien todas las cosas saben como realmente son”.²³ Anselmo pide “que me hagas gustar por el amor lo que gusto solamente por el conocimiento (*me gustare per amorem quod gusto per cognitionem*)”.²⁴ Juan de la Cruz enseña que las cosas divinas, cuando se saben por amor, “no solamente se saben, mas juntamente se gustan”.²⁵ La metáfora del gusto aplicada a la sabiduría teológica y mística muestra que *saber es saborear* el sentido de Dios, el hombre y el mundo, participando de la Sabiduría de Dios en Cristo. El

22. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2005, 121.

23. SAN BERNARDO DE CLARAVALL, *Sermones de diversis* 18, 1; PL 183, 587.

24. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Oraciones y meditaciones*, Madrid, Rialp, 1966, 206-207.

25. SAN JUAN DE LA CRUZ, “Cántico Espiritual, Prólogo”, en *Obras Completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1972, 1129.

Espíritu permite alcanzar desde arriba ese *conocimiento connatural, sabroso y amoroso de Dios*. El don de la sabiduría, que conduce a la *sabiduría mística*, perfecciona la fe pero corresponde a la *vis unitiva* de la *caridad*, porque lleva a conocer las cosas de la fe por *cierta unión con Dios* (ST II-II,9,2, ad 1um), completando al modo divino el círculo teologal por el que el conocimiento de la fe y la unión del amor se perfeccionan mutuamente.

b. Un *teólogo* ha de ser un *sabio* en las cosas de Dios, porque conoce a Dios de un modo experimental, connatural, y lo da a conocer con un conocimiento personal y sabroso. E. Pironio lo escribió en uno de sus primeros artículos dedicado a la sabiduría de Cristo en San Bernardo. Allí dice que, para Santo Tomás de Aquino, hay tres clases de sabiduría: *metafísica, teológica y mística*. En el marco de esta última expone la sabiduría de Bernardo, el Padre del Císter, diciendo que se trata de un

“conocimiento por instinto, por inclinación afectiva, por simpatía, por connaturalidad, por experiencia inmediata. Aquí culmina la teología, que es ‘*impressio divinae scientiae in nobis y praelibatio futurae beatitudinis*’ (Tomás).”²⁶

Para caracterizar ese conocimiento sabio y amoroso de Dios que procede por inspiración del Espíritu, santo Tomás acude en la primera cuestión de su *Summa Theologiae* a una expresión que procede de Dionisio y que dice que el sabio, docto o perfecto *non solum discens sed et patiens divina*. La sabiduría, en cuanto don del Espíritu Santo (ST I,6, ad 3um; II-II,45,2), hace del verdadero sabio un hombre que no sólo aprende, sabe y dice *las cosas divinas*, sino quien también, y sobre todo, *las siente, padece y experimenta* en profundidad. Este carácter *experiential* permite que aspiremos a hacer teología realizando la verdad del binomio *credo ut experiar - credo ut intellegam*, y superando la tendencia a oponer la “experiencia” de la teología monástica, hoy concentrada en la teología espiritual, y la “inteligencia” de la teología escolástica, hoy mantenida en la teología sistemática.²⁷

Los invito a *exponer una la teo-logía* que, en cuanto *sabiduría teológica*, piense y diga con conceptos y metáforas la *Sophia* de Dios encarnada en Jesús. Pero, sobre todo, les pido que nos dejemos guiar por el Espíritu de sabiduría para ser un *expertos en teo-patía*, en cuanto *sabiduría*

26. E. PIRONIO, “La Sabiduría de Cristo en la obra doctrinal de San Bernardo”, *Revista de Teología* 12 (1953) 49.

27. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* t. I, Barcelona, Herder, 1987, 377.

mística que concede ese conocimiento amoroso o experiencia sabia “por cierta connaturalidad o unión con lo divino, que se realiza por la caridad” (ST II-II,5). Ese amor *apasionado y compasivo* lleva a la comunión con el *pathos* de Dios en Cristo, para conocer “la anchura y la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo manifestado en la cruz que supera todo conocimiento (Ef 3,17-19).

“La sabiduría, *don del Espíritu Santo*, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como dice Santiago. De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; pero el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría” (ST II-II,45,1, ad 2um; cf. II-II,45,2).

c. El *conocimiento sabio de Dios* se aprende en la meditación de su Palabra, en la contemplación de los misterios de la fe, en el diálogo amistoso con el Señor, en la asimilación de la doctrina magisterial de la Iglesia, en el estudio de los maestros de la teología y de la espiritualidad, en la interpretación orante de los signos de los tiempos, en la atención al oír la voz de Dios en la conciencia y en prójimo, con todos los seres humanos, en el amor vivido cada día en respuesta al amor primero de Dios. Especialmente, en una Facultad que quiere servir a la *fecundación recíproca entre teología y espiritualidad*, recuerdo dos sentencias del padre del monacato: *El pecho del Señor contiene la gnosis de Dios; el que se recostase sobre él será teólogo*.²⁸ La comunión con Cristo convierte al creyente en “teólogo” o “gnóstico” en el sentido empleado por la teología patristica, que era una “gnosis sapiencial”.²⁹ Cristo, “el teólogo”, guarda la gnosis de Dios, porque es la Palabra personal y subsistente que está en el seno del Padre (Jn 1,18), el Hijo Único conocido y amado por el Padre, y que conoce y ama al Padre, y lo da a conocer (Mt 11,27) en el Espíritu, quien recuerda y completa su enseñanza (Jn 14,26). Si Jesús es quien hace la autoexégesis del Padre, el Espíritu es el exégeta de Cristo.³⁰ La sabiduría que brota de la comunión con el Señor se alimenta del diálogo amoroso de la oración. *Si verdaderamente eres teólogo, oras, y si oras, verdadera-*

28. EVAGRIO PÓNTICO, *Ad monachos* 120; PG 40, 1282.

29. Cf. C. VAGAGGINI, *Teología*, en C. BARBAGLIO, *Nuevo diccionario de teología* II, Madrid, Paulinas, 1982, 1700.

30. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, Herder, 1982, 123-131.

mente eres teólogo.³¹ El teó-logo –varón o mujer– es un ser humano que cree y conoce a Dios por una fe hecha vida de amor y oración.

d. Para ayudar a la unidad del proceso formativo noto que *en una oración meditativa y en un estudio contemplativo se unen espiritualidad y teología hasta que en cierto punto se identifican*. La teología como discurso acerca de Dios en tercera persona se nutre del diálogo con Dios en segunda persona, y ambos se apoyan en la teología de la cual Dios es el sujeto en primera persona, el conocimiento que Él tiene eternamente de sí y que nos comunica históricamente en la revelación cumplida en Cristo y transmitida por la Iglesia. Por eso los Padres han sido santos siendo contemplativos, doctores y pastores. Por eso los santos y las santas de todos los tiempos y de este tiempo, oran porque son teólogos y son teólogos porque oran. Así se alcanza la *sabiduría contemplativa y especulativa*.

En la Facultad, cultivar el amor a la sabiduría es, en su punto culminante, un abrirse a la *sabiduría mística* que el Espíritu de Dios ofrece como don a todo creyente. El mismo Espíritu de Amor, que introduce en la Sabiduría eterna, “es esa potencia interior que armoniza su corazón (de los creyentes) con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado” (DCE 19).

Ese Espíritu nos lleva a recibir a todos y a dar la bienvenida a *los nuevos alumnos* que vienen a buscar sabiduría y estudiar teología en lengua española a esta Facultad. Espero que se dejen fascinar por la austera belleza de hacer teología y filosofía en la difícil Argentina del tercer milenio. *Si el amor a la sabiduría debe animar los estudios, la sabiduría del amor debe regir nuestra convivencia*.

2. La sabiduría del amor

La fe cristiana es, entre otros aspectos, un creer hacia Dios (*credere in Deum*) que adhiere a Él, Suma Verdad, como Fin último de la vida. Este aspecto prima sobre las otras formalidades del acto de fe y se consuma en el amar a Dios (*amare Deum*) que cierra el círculo teologal. Conjugando el *amar* y el *pensar en la vida de la fe*, Santo Tomás nos ayuda a hacer la transición de esta reflexión.

“Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para *creer* (ad credendum), *ama* la verdad creída (diligit veritatem creditam), y sobre ella *piensa* (et super ea excogitat), y la abraza con todas las razones que pueda hallar para *este amor* y *este pensamiento* (et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest)” (ST II-II,2,10).

El *creer en Dios*, propio de todo fiel, incluye la vocación a *amar* y *pensar lo que cree*. Entonces el amor a toda forma de sabiduría, el cual, para el cristiano, culmina en el amor a la Sabiduría de la fe, revelada por Dios, encarnada en Cristo, transmitida por la Iglesia, gustada en el Espíritu, pensada por la teología y experimentada en la espiritualidad, se convierte en la fe en la sabiduría del amor, en una fe que nos lleva a saborear el Amor de Dios y a saber amar como Dios nos ama. Aquí la sabiduría teórica se vuelve práctica porque el saber, sobre todo *el saber creer, debe conducir al saber amar*.

Sabemos que una Facultad de Teología no debe limitarse al cultivo *teórico* del amor a la sabiduría, incluidas en ella las sabidurías filosófica y teológica vistas. Debe animarse a abrir el corazón a la sabiduría del amor para llevar a la vida la *práctica* de la *sapientia amoris*. Pensando en la misión de las universidades para conservar y revitalizar las raíces cristianas de Europa, decía hace poco el Papa a los participantes de un seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica.

“*Las instituciones universitarias se han distinguido siempre por el amor a la sabiduría y la búsqueda de la verdad*, como verdadera finalidad de la universidad, con referencia constante a la visión cristiana que reconoce en el hombre la obra maestra de la creación, en cuanto formado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27). Siempre ha sido característica de esta visión la convicción de que existe una unidad profunda entre la verdad y el bien, entre los ojos de la mente y los del corazón. *Ubi amor, ibi oculos*, decía Ricardo de San Víctor (cf. *Beniamin minor*, c. 13): *el amor hace ver. La universidad nació del amor al saber, de la curiosidad por conocer, por saber qué es el mundo, el hombre. Pero también de un saber que lleva a actuar, que en definitiva lleva al amor*”.³²

El Pontífice, en su primera encíclica –texto que nos guiará en esta segunda parte de la reflexión– dice que “el programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un ‘corazón que ve’. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia” (DCE 31b).

31. EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* 60; PG 79, 1180b.

32. BENEDICTO XVI, “Discurso a un Seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica”, 1/4/2006, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 14/4/2006, 12.

Ambos textos enseñan que el amor del corazón hace ver o conocer y que, además, el corazón del creyente no sólo ve donde se necesita amor sino que le mueve a obrar con amor. *La sabiduría del corazón es la sabiduría del amor que cree y la sabiduría de la fe que ama*. Los cristianos, también los estudiantes universitarios de teología, deben “dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. Gal 5,6). Han de ser personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo” (DCE 33).

2.1. Del amor a la sabiduría de la fe a la fe en la sabiduría del amor

a. La sabiduría cristiana, en sus diversas figuras, es la *sabiduría teologal* que parte de la fe, camina en la esperanza y culmina en el amor. Dios es *Luz* (1 Jn 1,5) y *Amor* (1 Jn 4,8.16). Vivir en Dios es vivir en la luz y en el amor, porque *el amor es una luz* (DCE 39). La nueva encíclica muestra ese *santo movimiento circular* –así lo llama Tomás (ST II-II,17,8)– por el cual “circula” la vida teologal.

“*Fe, esperanza y caridad están unidas*. La *esperanza* se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La *fe* nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que *realmente es verdad que Dios es amor*. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la *esperanza* segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras. La *fe*, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el *amor*. *El amor es una luz* –en el fondo la única– que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. *El amor es posible*, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. *Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica*” (DCE 39).

En ese párrafo se presenta una cierta identidad entre la luz y el amor como realidad que se da en Dios y como misión que se nos confía. Los miembros de su Iglesia debemos vivir e irradiar la luz del amor: *Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica* (DCE 39). Esta sugestiva formulación orienta la misión de la Iglesia y también de la teología.

Para la sabiduría revelada la verdad de Dios y la verdad del ser humano se manifiestan a la luz del amor de Cristo, y se unen en la nueva y

eterna alianza sellada en la cruz pascual. La fe implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La esperanza lleva al hombre a esperar en y a Dios porque Dios espera en y al hombre. La caridad unifica amar a Dios en el hombre y amar al hombre “*en Dios y por Dios*” (DCE 18). *Una teología teologal está al servicio de fomentar una cultura de la fe, la esperanza y el amor*. Nuestra tarea teológica debe presentar la belleza de la vida teologal para poder transitar los caminos de la fe, la esperanza y la caridad.

b. La Iglesia tiene la misión profética de *anunciar la verdad acerca de Cristo* que revela la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre en el amor. Benedicto XVI, preocupado por buscar la verdad, en su encíclica se centra en el amor y ayuda a conocer la imagen verdadera de Dios (DCE 9-10), del hombre (DCE 11) y del amor divino-humano (DCE 1,8) manifiestos en Cristo (DCE 12-15).

El conocimiento sabio que proporciona la fe en el Amor de Dios revelado en Cristo y en la obra de su gracia forja expertos en un amor al Padre y a los hermanos que, desde la fe, integran inteligencia, voluntad, sensibilidad y cuerpo sin deformaciones intelectualistas, voluntaristas o sentimentalistas.

“El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de *ser amados*. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es *una vía hacia el amor*, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor” (DCE 17).

La circularidad entre las virtudes teologales permite desarrollar la teología como *sapientia amoris*. Al cultivar “la fe que actúa por medio de la caridad” (Gal 5,6), la teología se vuelve *intellectus amoris et misericordiae*, porque el amor en su forma histórica ante la miseria humana se llama misericordia. Esta teología sapiencial del amor notifica, en el plano de la acción, que *Dios es Amor* (1 Jn 4,8) y *rico en misericordia* (Ef 2,4), que “el ser mismo de Dios es Amor” (CEC 221). Cultivar la sabiduría como *docta caritas* implica reconocer que, en la sabiduría cristiana, *lo más grande es el amor* (1 Co 13,13). Así se trasciende el amor a la sabiduría en *la sabiduría del amor*.³³

33. La frase ha sido empleada por profesores de nuestra Facultad en sede teológica y filosófica: cf. E. PIRONIO, “La Sabiduría de Cristo en la obra doctrinal de San Bernardo”, *Revista de Teología* 12 (1953) 47-58, cita 49; P. SUDAR, “¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas”, *Teología* 33 (1979) 63-70.

c. El estudiante y el profesor de teología, como todo cristiano, debe saber y saborear que, “aunque tuviera el don de la *profecía* y conociera todos los misterios y toda la *ciencia*, aunque tuviera toda la *fe*, una fe capaz de trasladar montañas, *si no tengo amor, no soy nada*” (1 Co 13,2). La sabiduría que nos confiere el Espíritu y a la que nos disponemos con la oración y el estudio, no es solamente *especulativa* sino también *práctica* (ST II-II,45,3). En cuanto don esta sabiduría mística es más excelente que la sabiduría entendida como virtud intelectual, porque toca más de cerca a Dios por cierta unión amorosa con Él. Por eso, enseña Tomás, “puede no tan solo dirigir en la contemplación, sino aun también en la acción” (id., ad 1um). “Por donde, a la sabiduría antes corresponde contemplar las cosas divinas, que es ‘visión del Principio’, y después encaminar los actos humanos según las razones divinas” (id., ad 3um). Los invito a suplicar el don de la sabiduría que eleve la sabiduría estudiada y adquirida para que contemplemos las cosas de Dios y encaminemos nuestra vida según las razones divinas, según el plan sabio y amoroso de Dios para nosotros. Ojalá la Facultad tienda con su servicio a que la sabiduría del amor dirija tanto la contemplación como la acción de todos.

2.2. El corazón de la sabiduría cristiana: Dios es Amor

a. En 1971 J. Ratzinger decía que “el problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como *cuestión vital*, ha vuelto de pronto a ser *el centro de atención de la teología*”.³⁴ La segunda mitad del siglo XX experimentó una renovación de la teología, tan notable que es considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica (XII-XIII)”.³⁵ Esta renovación recibió un impulso decisivo del Concilio Vaticano II y experimentó un significativo avance en la etapa posterior. Quien sigue el proceso posconciliar del magisterio y de la teología nota el desarrollo de la doctrina de Dios en general y de la teología trinitaria en especial. Sin embargo, se da una paradoja entre los signos de la presencia y la ausencia de Dios en la cultura y la nueva atención a la cristología pascual y a la teología trinitaria en nuestra disciplina.³⁶ Para Gon-

zález de Cardedal, después de cierta saturación antropocéntrica de fines del siglo XX, se produce un “avistamiento de Dios en el siglo XXI”, proceso que para nuestro amigo español marca una nueva hora “*de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él*”.³⁷ Hacemos teología porque del inefable hay que hablar, y porque se puede hablar del Dios unitrino que se ha revelado en su Sabiduría encarnada y en su Espíritu donado, con la humildad de la sabiduría y la sabiduría de la humildad.

b. La primera encíclica de Benedicto XVI tiene la *parresía* de hablar de Dios concentrándose en “el corazón de la fe cristiana” (DCE 1) expresado en la frase: *Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en Él* (1 Jn 4,16). Así sitúa a Dios y al amor en el centro de la atención de la Iglesia y de la humanidad respondiendo a tres desafíos actuales. Cuando los fundamentalismos religiosos vinculan el nombre de Dios con el odio, la violencia, el terror y la guerra, habla del amor de Dios.³⁸ Cuando el lenguaje muestra un abanico de sentidos del término amor –*all you need is love* cantaban los Beatles– y el hedonismo reduce su experiencia, e incluso degrada su concepto, se anima a hablar de la verdad, novedad y unidad del amor (DEC 1, 12).³⁹ Cuando el escepticismo nihilista postula que resulta imposible amar al otro y carece de sentido el mandamiento *amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 22,39), porque vivimos en la sociedad del *amor líquido* en la que parece imponerse

nos Aires, San Pablo, 1998, 9-97; R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2003) 53-92, en parte integrado en *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 449-468.

37. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005, 65; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

38. “En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera Encíclica *deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma*, y que nosotros debemos comunicar a los demás” (DCE 1).

39. “El amor de Dios por nosotros es una *cuestión fundamental para la vida* y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros. A este respecto, nos encontramos de entrada ante un *problema de lenguaje*. El término ‘amor’ se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes... en toda esta multiplicidad de significados destaca, como *arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer*, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor. Se plantea, entonces, la pregunta: todas estas formas de amor ¿se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo, o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?” (DCE 2).

34. J. RATZINGER, “Presentación”, en AA.VV., *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973, 11.

35. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, 11.

36. Cf. M. GONZÁLEZ, “El estado de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran Jubileo*, Bue-

la fragilidad de todos los vínculos,⁴⁰ él anuncia confiado que, porque Dios nos amó primero, *el amor es posible y nosotros podemos ponerlo en práctica* (DCE 39).⁴¹ Así dice:

“... deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás... suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino” (DEC 1).

El Papa parte de la experiencia de ser amados por Dios: *Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él* (1 Jn 4,16). “Hemos creído en el amor de Dios: así el cristiano puede expresar la opción fundamental de su vida” (DCE 1). El conocimiento de la fe se anima a afirmar que “Dios es Amor”, sin artículo –como subraya L. Rivas en un escrito previo a la encíclica– porque hace “una descripción del ser y del obrar de Dios”, como si dijera “Dios se revela o manifiesta amando”.⁴² El Papa proclama el acontecimiento de experimentar la manifestación del amor de Dios con palabras del cuarto Evangelio vinculadas a la primera Carta de Juan. “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna” (Jn 3,16). Porque este “amó” no es un gesto pasajero sino un acto eterno, san Juan llega al misterio del ser divino cuando no sólo relata que *Dios amó* sino que formula la afirmación: “Dios es Amor”. El itinerario joánico va

“desde lo que Dios *hace* hacia lo que Dios *es*, desde el envío amoroso del Hijo hacia el ser amoroso de Dios Padre. Con ello revela que *el fondo mismo de la divinidad es amor: ‘Dios es amor’*. La ‘vehemencia ontológica’ del verbo ‘es’ permitirá glosar: ‘el ser mismo de Dios es Amor’ (CCE 221)”.⁴³

2.3. Algunas dimensiones del amor en *Deus caritas est*

Así como en 2005 invité a profesores y alumnos a trabajar sobre *el misterio del logos* como expresión del ser, articulación del pensar, riqueza del decir y capacidad de dialogar, en 2006 propongo reflexionar, desde la propia inquietud y disciplina, sobre *el misterio del amor –eros/agape–* a

40. Cf. S. BAUMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, FCE, 2006, 7-57.

41. Cf. B. FORTE, “Un mensaje simple y dramático”, *Criterio* 2312 (2006) 8-9.

42. Cf. L. RIVAS, “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16)”, *Communio* (argentina) 12/4 (2005) 27-38, 31.

43. FERRARA, *El misterio de Dios*, 79.

la luz de la encíclica *Deus caritas est*, que es una fuente en la que todos podemos beber agua fresca.

La encíclica tiene dos partes centrada en la *unidad* del amor divino y humano en la caridad y en el *ejercicio* de la caridad eclesial a nivel personal y social.⁴⁴ Dedicaremos varias iniciativas a profundizar su contenido, desde el *Curso de extensión* del primer trimestre al *Seminario intercátedras* del segundo. Aquí resalto *algunos aspectos* de la primera parte para iluminar el estudio y la convivencia.

a. El amor es *una única realidad* (DCE 8) con distintas dimensiones y se verifica diversamente en el ser humano y en Dios. *La unidad entre eros y agape* asocia la pasión y el deseo con la entrega y la oblación (DEC 7). Esto se manifiesta originalmente en el amor entre el varón y la mujer (DEC 2, 11), lo que lleva a hacer un desarrollo novedoso acerca del amor en una encíclica pontificia.

Aquí hay un tema que un conocedor descubre ya en el primer Ratzinger de *Introducción al cristianismo*. En uno de los contextos en los que ubica el tema en su encíclica, es decir, en la fe bíblica en el único Dios creador, ya planteaba la asunción, purificación y elevación del eros en el agape y la correspondencia entre la imagen monoteísta de Dios y la unidad del amor matrimonial (DCE 11).⁴⁵ Por otra parte, su esfuerzo por complementar el eros y el agape tiene una afinidad conceptual y lingüística con la doctrina desarrollada por J. Pieper en tres capítulos de su obra sobre el amor, en los que debate con la contraposición realizada por el exégeta A. Nygren y el teólogo K. Barth.⁴⁶ No es posible desarrollar aquí esta importante cuestión filosófica y teológica, ni hacer un estudio filológico y lingüístico del lenguaje hebreo, griego y latino presente o ausente en este documento.⁴⁷

La línea marcada en la encíclica, que acentúa la unidad del amor humano en sus distintas dimensiones y la asunción de sus auténticas rique-

44. “Quedan así delineadas *las dos grandes partes* de esta Carta, íntimamente relacionadas entre sí. La primera tendrá *un carácter más especulativo*, puesto que en ella quisiera precisar –al comienzo de mi pontificado– algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano. La segunda parte tendrá *una índole más concreta*, pues tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo...” (DCE 1).

45. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 108-121.

46. Cf. J. PIEPER, “Amor”, en *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, 415-551.

47. Cf. P. IDE, “La distinción entre *eros* y *agape* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, *Nouvelle revue théologique* 128/3 (2006) 353-369. Durante 2006 *L’Osservatore romano* ha publicado varios comentarios sobre la Encíclica.

zas por la caridad cristiana, ya fue anticipada por Santo Tomás –autor no citado en la encíclica– en un magistral texto de su cuestión disputada *De Caritate*. Allí dice que así, como todos los bienes humanos son ordenados a la felicidad eterna como a su último fin, *dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas* (De Caritate 7). Por ejemplo, las cualidades del amor que se ponen en juego en la convivencia universitaria como compañeros o colegas de estudio y de trabajo pueden y deben enriquecer y ser enriquecidas por la caridad teológica.

b. Como la teología es, ante todo, *sermo de Deo* (ST I,1,7) resalto que aquella bipolaridad del amor está presente en el mismo amor *de y a Dios*, el que contiene “esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *agape* que transmite el don recibido” (DCE 7). En el amor humano hay una imagen creada del Amor increado. Evocando el amor sponsal de Dios por su pueblo revelado en la poesía del *Cantar de los Cantares* (DEC 6, 10) y en la predicación de los profetas, el Papa comenta: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agape*” (DEC 9). Entonces cita a Dionisio, quien se animó a llamar a Dios *Enamorado y Amante*, empleando las palabras *Eros* y *Agape* en unos sugestivos párrafos de *Los nombres divinos*.⁴⁸ *Dios ama apasionada y gratuitamente*: “El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agape*” (DEC 10). Aquí se define la imagen judía y cristiana de Dios:

“Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este *principio creativo* de todas las cosas –el *Logos*, la razón primordial– es al mismo tiempo *un amante con toda la pasión de un verdadero amor*. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agape*. Por eso podemos comprender que la recepción del *Cantar de los Cantares* en el canon de la Sagrada Escritura se haya justificado muy pronto, porque el sentido de sus cantos de amor describen en el fondo la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios” (DEC 10).

Un texto de la antigua y famosa obra *Introducción al cristianismo* muestra la coherencia del pensamiento papal:

“El puro pensar cree que el pensar y sólo él es divino. *El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor*. La idea de que el amor es divino domina toda su concepción. El *Logos* de todo el mundo, la idea original creadora es también amor. Aparece así la

identidad original de la verdad y el amor. Allí donde se realiza no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias sino una sola, *el único Absoluto*”.⁴⁹

c. El amor de Dios se comunica plenamente en la entrega pascual de Cristo. Como Juan Pablo II enseñó que Jesucristo es *la misericordia de Dios encarnada* (DM 2), Benedicto XVI expresa que *Él es el amor de Dios encarnado* (DEC 12-15). En la Encarnación, la Cruz y la Eucaristía se descubre la verdad del amor de Dios por nosotros, que nos revela su misterio íntimo. Quien como Prefecto de la fe ha hablado tanto del amor a la verdad, ahora como Pastor universal predica *la verdad del amor*.

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. Jn 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: ‘*Dios es amor*’ (1 Jn 4,8). Es allí, *en la cruz*, donde puede contemplarse esta *verdad*. Y a partir de allí se debe definir ahora *qué es el amor*. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar” (DEC 12).

La misión de la Iglesia es *comunicar* –verbo repetido en *Deus caritas est*– la Buena Noticia de que *Dios ama personalmente* (DCE 9) a cada varón y mujer. Él responde a la necesidad más profunda del ser humano que no puede vivir sin amor. El Amor de Dios satisface la sed de ser, saberse y sentirse amado personal y absolutamente. La Iglesia como *comunidad de amor* (DEC 19) debe dar a conocer el Amor en el cual creemos, porque sólo el amor es digno de fe. “Dime como amas y te diré como crees” es un criterio para verificar “la fe que actúa por medio del amor” (Gal 5,6). La autoridad que proviene de realizar la verdad en la caridad nos hace más dignos de respeto y credibilidad. Un desafío actual a la pastoral y a la teología es no sacrificar la verdad al amor ni el amor a la verdad. Somos testigos del Dios “rico en misericordia y fidelidad” (Ex 34,6; Ef 2,4) y de su Hijo encarnado “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14), “Sumo Sacerdote fiel y misericordioso” (Hb 2,17).

d. La *Facultad*, como toda la Iglesia y toda la Universidad, debe ser *una comunidad de amor* (DCE 19), una comunión en la que se practique la caridad cada día entre todos sus miembros para convivir y aprender con alegría y paz. Debemos *practicar la caridad* a partir de la específica finalidad académica que forma esta comunidad de personas que cultivan en común el amor a la sabiduría y que aprenden en comunión la sabiduría de amar como Dios ama. Estando empeñados en elevar el nivel académi-

48. Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, IV, 12-14, en *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1995, 306-308.

49. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 119.

co y mejorar la tarea pedagógica, quiero decirle a los estudiantes que los profesores y directivos queremos llevar adelante nuestra vocación docente y el servicio de la autoridad como *una entrega de amor* y un acto de justicia. Aquí queremos educar y gobernar, ante todo, con el testimonio de nuestra respuesta al amor de Dios: *creciendo en ciencia y sabiduría, comunicando mejor lo que sabemos y saboreamos, y queriendo a cada uno y a cada una como miembros de la comunidad.*

2.4. Casa y escuela de fe en el Amor de Dios y de amor a Dios y al hombre en Cristo

a. Dios nos comunica su Espíritu para que podamos amar como Él se ama y nos ama. La caridad es participación en el amor de Dios y unidad del amor a Dios y al prójimo. El Espíritu Santo, Amor y Don personal de Dios y en Dios, derrama la gracia del amor en los corazones (Rm 5,5) y hace posible un amor al otro por el que *no sólo debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona* (DEC 34). La gratuidad de ser un don para los demás deriva de que la caridad no es sólo lo que hacemos –aprendemos o enseñamos– sino la entrega de nosotros mismos a través de lo que decimos y hacemos. Profesores y alumnos estamos llamados a donarnos a través de nuestra tarea y así responder al Dios que nos sigue amando primero en esta concreta “comunidad de amor”.

“Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este ‘antes’ de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta” (DCE 17).

La caridad une de forma indivisible el amor a Dios y al prójimo (DCE 16-18). *El amor de Cristo nos apremia* (2 Co 5,14; cf. DEC 33, 35) para mirar y amar al prójimo como Jesús. ¿Cómo desarrollar esa *mirada amorosa al otro*, sea profesor, alumno o empleado, colega o compañero, laico, consagrado, seminarista o presbítero, mujer o varón, joven, adulto o mayor, cercano o distante?

“Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita... Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama... Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un úni-

co mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero... una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor...” (DCE 18).

La *sabiduría del amor* se manifiesta en saber mirar con amor, tratar con respeto, valorar con grandeza, compartir con generosidad, enseñar con humildad, aprender con pasión, evaluar con justicia.

b. *Ejercer la caridad eclesial incluye también querer a la Facultad* como comunidad e institución, a sus personas, actividades y cosas, incluyendo el bien inmueble y los bienes muebles. Requiere amor –y por eso respeto– al trabajo y el estudio, a las normas y los deberes. Exige amar el hecho de *ser, saberse, quererse y sentirse ‘universitarios’*, gozando de un don que Dios nos brinda para el servicio de nuestro pueblo. Aquella no es una condición secundaria, coyuntural, accesoria. Estamos llamados a asumir y agradecer que *los profesores y los estudiantes de teología somos universitarios*; y amar y valorar el pertenecer a esta institución de educación superior –con sus luces y sombras– cuyas autoridades personales y colegiadas quieren cumplir su misión con amor responsable y fidelidad creadora

Ese amor eclesial se difunde hacia las diócesis, familias religiosas, comunidades, instituciones y movimientos que envían aquí alumnos y alumnas, y a la comunidad universitaria de la UCA en Buenos Aires y en todo el país. Incluye a las personas involucradas en el conjunto de actividades de investigación, docencia, extensión y servicio que se realizan en el año. A todos los miembros del Pueblo de Dios a los que llegamos por actividades no presenciales como las publicaciones y los medios informáticos, incluyendo nuestra página WEB. A la *Conferencia Episcopal Argentina* a la que pertenecemos y las distintas iglesias particulares de donde provenimos y a las que servimos. A los miembros de los nueve *Institutos Afiliados* que tiene la Facultad en el Paraguay y la Argentina, ya que en 2005 se incorporaron los seminarios arquidiocesanos de Mendoza y Tucumán. A cada uno de los que se acerca a pedirnos o brindarnos un servicio. Quiero nombrar a Mons. Carmelo Giaquinta, profesor emérito y antiguo decano, quien siendo arzobispo emérito de Resistencia va a estar entre nosotros.

En la Facultad debemos impulsar una *nueva imaginación del amor universal y concreto según el modelo del Buen Samaritano* (Lc 10,25-37, cf. DCE 15, 31). *El amor preferencial por los más pobres* es signo de la gratuidad del amor de Dios, del servicio a Cristo en sus hermanos más

pequeños y del compromiso amoroso con la igualdad. A vivirla nos ayudan las enseñanzas pontificias sobre el amor que exige la justicia y que, al mismo tiempo, la trasciende (DM 12, DCE 26-29). El compromiso de la *caridad social de la Iglesia* (DCE 28) con los más pobres y débiles “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI 49).

“... la gran parábola del Juicio final (cf. Mt 25,31-46), en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. *Jesús se identifica con los pobres: hambrientos y sedientos, forasteros, desnudos, enfermos o encarcelados. ‘Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo’* (Mt 25,40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: *en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios*” (DCE 15).

Cada uno y cada una debe discernir el modo concreto de *amar a los más pequeños* dentro y fuera de la Facultad. También dentro de los claustros el Señor nos sale al encuentro diariamente en cada persona y en cada acontecimiento, en especial en *los rostros sufrientes de Cristo entre nosotros*. La solidaridad diaria nos prepara para servir a nuestros pueblos para que tengan vida plena en Cristo.

c. *Una comunidad universitaria centrada en la santidad del amor* comunica el Amor de Dios a través del testimonio de la vida y la palabra, y así contribuye, desde su misión específica, a impulsar la *revolución del amor*. En Colonia, el Papa Benedicto XVI planteó –ante las revoluciones del siglo XX que se realizaron sólo en base a ideologías y fuerzas humanas, generando la absolutización de lo relativo en los totalitarismos del nazismo y el comunismo– que “sólo de Dios proviene la verdadera revolución, el cambio decisivo del mundo” y que aquella “consiste en mirar a Dios, que es la medida de lo que es justo y, al mismo tiempo, es el amor eterno. Y *¿qué puede salvarnos sino el amor?*”⁵⁰ La *sabiduría del amor* debe nutrir en nosotros la pasión y el ardor vehemente del amor-eros y la entrega y la gratuidad generosa del amor-agape, suscitando un amor apasionado y compasivo por todos.

La comunión eucarística lleva a *compartir el amor de Cristo* porque en ella “está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros” (DCE

50. BENEDICTO XVI, “Discurso en la Vigilia con los jóvenes celebrada en la explanada de Marienfeld”, Colonia, 20/8/2005, en *La revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, Madrid, San Pablo, 2005, 76-77.

14). Lo contrario es la figura del “piadoso” que sólo cumple sus deberes religiosos de modo correcto pero sin amor (DCE 18). Benedicto XVI advierte: *cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte en ciegos ante Dios* (DCE 16). En cambio, la Eucaristía alimenta el amor a la sabiduría del Logos y a su lógica de amor, porque incorpora al amor pascual de Cristo en su entrega inmolada al Padre y en su sacrificio de comunión para sus hermanos. Allí Cristo, Sabiduría eterna convertida en Verbo encarnado, se vuelve Pan de Vida que alimenta nuestro amor. “El verdadero alimento del hombre –aquello por lo que el hombre vive– era el Logos, la sabiduría eterna, ahora este Logos se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor” (DCE 13).

d. *La propuesta de crecer en el amor a las distintas sabidurías y, sobre todo, en el ejercicio de la sabiduría del amor* requiere de una *respuesta personal nacida de un amor libre y responsable*. Aprender la sabiduría y convivir con amor son formas concretas de responder con *amor al Amor*. Invito a los alumnos y las alumnas a valorar su educación universitaria en teología como un llamado de Dios a través de las comunidades que las envían. Estudiar es un acto libre de amor obediente a Dios. En el sí inicial dado a Dios para cultivar la alegría de la propia vocación y colaborar a alegrar la vida de los demás está inserto el amor con el que hay que participar en la Facultad y estudiar la propia carrera teológica, gozándolo como una gracia y no sufriendolo como una desgracia. Esto requiere dedicar el tiempo con amor tanto a la asistencia a clases como al estudio personal. Así como la primeras preguntas de la *Encuesta a los docentes* versan sobre su actualización intelectual, las primeras preguntas de la *Encuesta a los alumnos* versan sobre su dedicación responsable al estudio.

Hay que estudiar entre tantas actividades que forman parte de la vida diaria. Aliento a cada uno a ser *sujeto responsable de su formación y agente solidario del bien común*. Los invito al esfuerzo escondido de estudiar cada día más y mejor para sentirse parte de esta gran aventura que es el desarrollo interno y la difusión externa de nuestra teología. La caridad se vive en los mínimos gestos de servicio a los más pequeños, en quienes está el Grande que se hizo Pequeño. El amor hace pequeño lo grande y grande lo pequeño, pues *en un mundo ... que es ... amor, lo minimum es maximum*.⁵¹

51. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 131.

Se podría desarrollar con más profundidad y extensión *la primacía de la caridad* como el núcleo espiritual que debe animar la actividad teológica. En el fondo se encuentra la unión en la distinción y la distinción en la unión entre *conocimiento y amor*, vínculo por el cual el conocimiento alimenta al amor y el amor profundiza el conocimiento. A propósito de la catequesis, el *Catecismo Romano* formuló este sabio principio: *por encima de todo, la Caridad* (Prefacio 10). Se lo puede extender a la enseñanza y al aprendizaje de la *teología*, la cual debe ser transmitida y recibida con amor.

“ Toda la finalidad de la *doctrina* y la *enseñanza* debe ser puesta en el *amor* que no acaba. Porque se puede muy bien exponer lo que es preciso *creer, esperar o hacer*; pero sobre todo se debe siempre hacer *aparecer el Amor de nuestro Señor*, a fin de que cada uno comprenda que *todo acto de virtud perfectamente cristiano no tiene otro origen que el Amor ni otro término que el Amor*” (CCE 25).

QUERIDOS AMIGOS Y AMIGAS: al comenzar el año lectivo del año pasado les dije que en este momento histórico debemos desplegar una teología centrada en el misterio absoluto de Dios unitrino, revelado en la encarnación del Verbo y en la donación del Espíritu. Por eso hay que animarse a *pensar a Dios*. Hoy, a la luz de la nueva encíclica, mantengo esa convicción fundada proponiendo a todos poner al Dios y al amor “en el centro”, porque *Dios es Amor*. Nos llevaría más lejos desarrollar *el contenido trinitario del misterio del amor divino*, pues “ves la Trinidad si ves el amor” (DCE 19).⁵²

La vocación a estudiar y hacer teología, realizada con gusto y alegría, requiere de nosotros *atreverse a pensar la Palabra de Dios en el interior del don de la fe con amor a la sabiduría y aprender la sabiduría del amor que viene de Dios*. Los invito a buscar y encontrar la sabiduría divina, sabiendo que Dios nos busca y encuentra primero; los convoco a escuchar, pensar y hablar de Dios, pero sobre todo a amarlo, sabiendo que Él nos conoce y piensa, habla y escucha, porque nos ama primero.

52. Cf. G. ZARAZAGA, “Predicar el amor, predicar la Trinidad”, *Communio* (argentina) 12/4 (2005) 39-54.

En una Facultad de Teología la primera y la última palabra la tiene el Dios revelado por Dios, el Padre revelado por su Hijo y donado en su Espíritu, conocido por su ‘*Logos*’ y amado en su ‘*Agape*’, sabido por su Sabiduría y querido en su Amor, expresado por su ‘*Verbum*’ y derramado en su ‘*Caritas*’. Si para nuestra fe Dios es Amor, el sentido de la vida está en amar en Dios y como Dios.

María, sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría, nos ayude a creer para amar con esperanza, porque *lo más grande es el amor* (1 Co 13,13). Nos enseñe a convertir el amor a la sabiduría en sabiduría del amor: *aunque tuviera toda la fe... si no tengo amor, no soy nada* (1 Co 13,2). Nos eduque a practicar en el estudio y la convivencia esta verdad: *El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es Amor* (1 Jn 4,8), completada por esta otra: *Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios* (1 Jn 4,7).

INICIAMOS EL AÑO ACADÉMICO 2006 CON EL DESEO DE QUE TODOS COLABOREMOS PARA QUE LA FACULTAD SEA CASA Y ESCUELA DE AMOR A LA SABIDURÍA DE LA FE Y DE FE EN LA SABIDURÍA DEL AMOR.

CARLOS M. GALLI

GIUSEPPE ALBERIGO, *L'officina bolognese. 1953-2003*, Bologna, E.D.B. Dehoniane, 2004, 248pp.

Con motivo de la publicación de una reciente Historia del Concilio Vaticano II –redactada por el arzobispo Agostino Marchetto, secretario del Consejo Pontificio para los Emigrantes, editada por la Editorial Vaticana y presentada formalmente el pasado 17 de junio por el cardenal Camillo Ruini, obispo vicario de Roma–, ha adquirido especial actualidad un *Centro di Documentazione o Istituto per le Scienze Religiose* (Oficina bolognesa), cuya actividad se estudia en el presente libro.

La obra a que nos referimos consiste en una fundada crítica a la otra Historia del Concilio Vaticano II –en cinco volúmenes–, al estilo de la similar sobre Trento de Hubert Jedin (cercano al Istituto, al igual que el prestigioso historiador Delio Cantimori y el renombrado especialista Paolo Prodi, cuyas obras político-religiosas reseñamos en otras oportunidades); obra traducida a varios idiomas y recientemente editada una síntesis en un volumen (Breve historia...), dirigida por Giuseppe Alberi-

go en el citado Istituto bolognese (1995-2001); a la que Marchioni acusa de “desequilibrada” e “ideológica”; en síntesis una historia “espiritualista” o “pastoralista” (“una nueva Pentecostés”). Sobre el particular el cardenal Ruini concluyó su presentación afirmando que “La interpretación del Concilio como ruptura y nuevo inicio está llegando a su fin. Hoy es una interpretación sumamente débil y sin fundamento en el cuerpo de la Iglesia. Ha llegado la hora de que la historiografía produzca una nueva reconstrucción del Vaticano II que sea finalmente una historia verdadera”.

En cuanto al *Istituto* en sí, fue fundado en la difícil década de los cincuenta por Giuseppe Dosseti, un político laico “convertido” y dedicado a estudios comunitarios cristianos, de inspiración espiritual y características laicas, con la intención de ejercer una “hegemonía” sobre la opinión pública católica, en una línea coincidente con la revista *Concilium*. El fundador fue un hombre muy cercano al cardenal Giacomo Lercaro, el renombrado arzobispo de Bologna, apodado “el arzobispo rosso” por su “Chiesa dei poveri”; a quien “asesoró” en el Concilio. Parece de interés señalar que el propio Dosseti, en una entrevista publicada póstumamente (2003) se “vana-

gloriaba” de “haber cambiado la suerte del Concilio mismo”, a la vez que publicaba trabajos como el “Memorandum per il Sinodo straordinario” de 1985, opuesto a la “política eclesial” de Juan Pablo II y muy recientemente el texto crítico del colaborador Alberto Melloni (Chiesa madre chiesa matrigna).

El coordinador de este trabajo es el prestigioso historiador Giuseppe Alberigo, quien nació en 1926, fue secretario del citado *Istituto* y su director a la muerte de Dossetti, director de la revista *Cristianesimo nella Storia*, y Profesor ordinario emérito de Historia de la Iglesia en la Universidad de Bologna, habiendo dirigido la reciente publicación de una Historia del Concilio Vaticano II. Asimismo trabajó en la preparación de la documentación para la canonización del papa Juan XXIII, en cuya vida es uno de los mayores expertos junto al entonces secretario Monseñor Loris Capovilla. Las Universidades alemanas de Munich, Estrasburgo y Münster le han otorgado el doctorado *honoris causa* en teología. Entre sus múltiples escritos, podemos destacar *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà* (1978), *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (1984), *Papa Giovanni* (1987), *La Chiesa nella Storia* (1988), *Chiese italiane e concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XIII e Paolo VI* (1988), *Saggi di storia dell'ecumenismo* (1989), *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti* (1993), *Storia dei Concili ecumenici* (1993), *Chiesa e Papato nel mondo*

contemporaneo (1990) y *Papa Giovanni* (2000).

La presente obra –que intenta agrupar los cincuenta primeros años de vida del *Istituto*– se caracteriza por ofrecer a los lectores una cantidad de documentación –en la mayoría de los casos inédita– referida a los orígenes de la iniciativa, sus objetivos “pastorales” y a los testimonios de sus primeros colaboradores Franca Magistretti (sor Agnese) y el propio autor, sucesor en la dirección y Angelina, la esposa de éste. Tampoco es ajena a la vida de la institución la formación de investigadores, la cantidad importante de publicaciones y el papel orientador en la cultura laica encarado por su fundador, aspecto casi omitido en esta recopilación.

Breves cronologías, relacionadas con la instalación de la biblioteca –base del Centro–, de las investigaciones sobre el monacato, de la importantísima actividad vinculada con el Concilio Vaticano II, del análisis crítico del proyecto *Lex Ecclesiae Fundamental* (1969-73), del proyecto *Cristiniatà* (1974-86) y de la organización de la Historia del Concilio Vaticano II permiten un armado datístico de la labor del *Istituto*.

La publicación se completa con diecisiete documentos, considerados básicos para comprender la actividad y desarrollo en los cincuenta años de vida, que van desde un *excursus* biográfico de Dossetti hasta el citado *Memorandum* por el Sínodo extraordinario de febrero de 1985, pasando por sendos informes al cardenal Lercaro (de 1953, de

1957 y de 1963), diversos informes de Dossetti sobre proyectos y actividades del Centro y un interesante –y sugetivo– informe de agosto de 1978: “Per un rinnovamento del servizio papale nella Chiesa alla fine del XX secolo”.

Una interesante colección de fotografías en colores completa la imagen del *Istituto* y sus actividades.

De su lectura surge claramente la línea orientadora de su fundador, que podemos apreciar aún en su actualidad (cf. Il Concilio di Bologna. Fortune e tramonto di un sogno di riforma della Chiesa, en: www.chiesa.espressoonline.it del 28-III-2000).

En suma, un material de gran interés para conocer algunas de las corrientes internas que influyeron en la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX y que nos permite un acercamiento –y comprensión– más exactos de los acontecimientos que signaron esa época.

FLORENCIO HUBEÑÁK

M. CASTAGNINO – J. J. SANGUINETI, *Tiempo y Universo – Una visión filosófica y científica*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, 388pp.

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. La tan conocida frase de San Agustín es siempre bienvenida cuando se trata de introducir la cuestión del

tiempo. Pues ocurre que la principal certeza sobre el tiempo, o acaso la única, es la de su avasalladora dificultad. No obstante, sigue cautivando a pensadores y poetas desde hace milenios. Todos parecen haber sucumbido en tan intrépida navegación, pero los que no somos tan audaces siempre podemos recoger algo del naufragio. Así es el tiempo...

No obstante la prolífica y despareja bibliografía ya publicada sobre el tema, esta nueva contribución que hoy queremos presentar es bienvenida por varias razones. La principal es la calidad misma de la exposición, muy a tono con los antecedentes de sus autores. Pero lo que la destaca también es el formato mixto, filosófico y científico, bajo el cual está presentada, y que a nuestro juicio es toda una novedad y una sugerencia. Sin duda existen varios antecedentes de abordaje multidisciplinario. Queremos recordar aquí, y valga como homenaje, la preciosa monografía del Dr. Juan E. Bolzán *El tiempo de las cosas y el hombre*. Desde su privilegiada posición de científico y filósofo, el autor transita por la temática del tiempo dando un notable testimonio de las potencialidades que contiene un enfoque integrador, y adoptando un argumento de espíritu similar al del texto que comentamos. Pero está claro que sus pretensiones eran más modestas, casi divulgativas, aunque no por ello menos válidas. En este caso lo más contundente es que son dos los autores, cada uno de ellos acreditado con las más altas calificaciones en su especialidad, como si no quisiera darse lugar a dudas acerca del

valor autónomo de cada una de las disciplinas convocadas. Pero al mismo tiempo son estudiosos reconocidos por su vasta preparación cultural, por su vocación de apertura y su particular sintonía mutua. El Padre Sanguineti conoce al dedillo, por formación y carisma, el áspero ambiente de las ideas científicas. Sus trabajos en el campo epistemológico se acumulan desde hace 30 años y lo ubican como una autoridad en el género. El Dr. Castagnino exhibe una vasta trayectoria como investigador, y al mismo tiempo lo distingue su fina sensibilidad para la problemática filosófica y religiosa, unida a una rara e invaluable cualidad didáctica. Hemos tenido la oportunidad de comprobarlo al escuchar alguna conferencia o leer reportajes en diarios de alta circulación local.

Agreguemos, como otra virtud –bien entendida–, la rigurosa actualización bajo la cual se presenta el asunto. Decimos bien entendida porque no se trata, como diría Maritain, de profesar una suerte de “cronolatría” que deseché todo pensamiento de más de 10 o 20 años. Parafraseando a uno que sabe, “estamos en el tiempo pero no somos del tiempo”. Sin embargo, uno de los aspectos más ríspidos y delicados de la relación entre filosofía y ciencia tiene que ver, justamente, con la manera peculiar que cada una de ellas tiene de vivir en el escenario histórico. La filosofía es, en tal sentido, una meditación pretendidamente instalada *sub specie aeternitatis*. Sin renunciar a lo concreto y epocal, busca sin descanso alcanzar las razones absolutamente primeras, universales

y necesarias de todas las cosas. La ciencia, por su parte, indaga en el mundo de los detalles, de las propiedades particulares, de la descripción pormenorizada y las redes teóricas que hacen posible justificarla, si quiera provisoriamente. Y eso la coloca en un estado de devenir más activo, por momentos frenético, que puede incluso derivar en el desconcierto. Así pues, el diálogo interdisciplinario exige continuos ajustes de ritmo y una sofisticada sincronización de perspectivas, donde resulta impostergable, en especial por el lado de la ciencia, el estar al día con los avances y las inquietudes de los especialistas. Hasta tal punto este libro ha cuidado ese detalle, que según lo anuncia el Dr. Castagnino en la *Introducción* a la parte a su cargo, “Entre la redacción del texto italiano y la publicación de su traducción en castellano han transcurrido casi tres años durante los cuales muchas cosas se han aprendido –y he aprendido–. Por ello agregamos en notas al pie de página algunas actualizaciones imprescindibles y comentarios oportunos” (199). No podría pedirse más.

A esta altura ya es posible identificar una metafísica y una epistemología subyacentes en la obra. La visión de los autores se afianza en un sólido contexto realista y de pluralismo gnoseológico. La filosofía y la ciencia se reconocen como dominios independientes aunque atentos a un intercambio recíproco. La temática del tiempo proporciona un ejemplo paradigmático. En efecto, la filosofía, habituada a nutrirse de la experiencia natural de las cosas,

quedaría muy limitada a partir de la vivencia cotidiana y superficial del tiempo, anclada en imágenes y concepciones esquemáticas e ingenuas. Para superar esa estrechez debe escuchar el testimonio de la ciencia, que no sólo permite examinar críticamente la percepción vulgar de la temporalidad –por ejemplo, su objetividad, su regularidad o su dirección irreversible– sino que incorpora planteos específicos, tanto de orden teórico como metodológico, que reclaman una profunda evaluación desde el punto de vista filosófico –lo cual es particularmente perentorio en el caso de la física relativista y las cosmologías cuánticas–. Al mismo tiempo, los científicos no disimulan su estupor al reflexionar sobre los posibles sentidos ontológicos que guardan sus crípticas ecuaciones. Acostumbrados a un uso más bien operacional de la variable tiempo, pronto alcanzan alturas de especulación que los impulsan a una búsqueda trascendente, donde señorea la sabiduría filosófica.

La parte del libro dedicada a lo filosófico es apenas unas pocas páginas más extensa que la parte científica. Si bien se aclara que dichas partes tienen cierta unidad propia y pueden leerse en orden indistinto, llama un poco la atención el haber empezado por la filosofía. Lo habitual es que la ciencia hable y la filosofía interprete. En este caso se ha preferido otro procedimiento, si se quiere más “horizontal”, y con un clima verdaderamente dialogante que suscita en el lector una disposición confortable y desinhibida. Se nota con frecuencia el interés de cada autor por remi-

tir a los comentarios del otro, invitando a recorrer el texto de manera casi pendular. Al principio el intento de seguir ese itinerario puede resultar fatigoso o perturbador, pero da la oportunidad de descubrir el trasfondo unitario de toda la obra y la delicada trama que urden el discurso filosófico con el de la ciencia.

La primera parte, “El tiempo de la naturaleza en la perspectiva filosófica”, está dividida en tres capítulos, dedicados al tiempo natural, al tiempo en la física y al tiempo en el hombre. Luego de una precisa aproximación fenomenológica, la descripción de la temática del tiempo en las diferentes ramas de la física proporciona un panorama accesible y muy ilustrativo. Con inusitada solvencia el autor visita los arduos vericuetos de las teorías actuales proponiendo una síntesis de cada perspectiva y los interrogantes que suscita. También hay lugar para un inventario de las posturas filosóficas acuñadas en la Antigüedad, el Cristianismo con la originalidad de su proyección histórico-salvífica y, desde luego, la preocupación antropológica que prevalece en los últimos tiempos. El capítulo 3 contiene además oportunas consideraciones que proceden de la reflexión teológica.

Para Sanguineti, en conclusión, el tiempo “es una manifestación y una articulación del ser”, que puede asumirse como *devenir* o intermedio entre no-ser y ser, como *crecimiento* del mismo ser que se despliega en esa coordenada, o bien como *libertad* u oportunidad para la donación consentida del ser, propia de la realidad humana. “En la fase aún no

acabada en la que nos toca existir, el tiempo se manifiesta sobre todo como el hacerse progresivo del ser finito, en su relación trascendental con el Infinito.”

Al pasar al ámbito de la ciencia se percibe un cambio de registro, donde rápidamente proliferan los tecnicismos, las definiciones estructuradas y la simbología característica de la formalización lógico-matemática. Sin embargo, el Dr. Castagnino hace alarde de claridad y llaneza, y si bien las fórmulas y los diagramas siempre parecen excesivos para un lego, se tiene constantemente la sensación de que podría ser mucho peor, y que es mérito del benevolente autor el dejarnos avanzar con la mínima dosis de cálculo.

De entrada se establecen los dos parámetros básicos de la definición de tiempo. En primer lugar, se diferencia el tiempo como concepto derivado, presente en la tradición de Aristóteles, Leibniz y Mach, del tiempo como noción primitiva e intuitiva, según lo entendía Newton. La discusión de fondo es si los eventos determinan las coordenadas, o al revés. En segundo lugar, se plantea la posibilidad de que la asimetría pasado-futuro sea substancial –o real– o puramente convencional. Castagnino muestra las consecuencias de ambos enfoques en los diferentes campos del saber físico: la mecánica clásica, el electromagnetismo, la mecánica estadística, la mecánica cuántica, la relatividad especial, la teoría cuántica relativista, la relatividad general, la teoría de campos y la gravedad cuántica, en varios casos aplica-

do a la cosmología. Al cabo del largo trayecto nos propone su conclusión: el tiempo nace de la situación de movimiento relativo y se construye por derivación de la operación de un observador que mide. La existencia precede al tiempo, y si bien casi todas las leyes de la física se enuncian en condiciones de simetría temporal, hay una flecha cosmológica que orienta al Universo hacia un estado de equilibrio de manera irreversible. No es, pues, una flecha meramente gnoseológica sino propiamente ontológica. Así, por senderos muy diferentes y bajo un entorno conceptual altamente formalizado, reencontramos las mismas conclusiones del P. Sanguineti.

¿Concordismo? No, seguramente algo más sutil. Se trata de balancear la semántica propia del relato científico con una perspectiva más amplia, que por decirlo así pone los pies firmes sobre la tierra. En cada entorno teórico de la física aparecen requisitos de conceptualización muy peculiares. A veces, como en la mecánica estadística, se desvanece la idea de individuo en beneficio de un conjunto o muestra. A veces, como en relatividad, se introduce como pauta un sistema de referencia dado. Y a veces, como en cuántica, la cuestión es lo que estrictamente puede ser observado. Pero más allá de todos los sesgos, dice Castagnino, hay una intuición de la realidad desde la cual puede reasumirse el modelo teórico ajustándolo a los límites “de lo físicamente admisible”, por ejemplo al aparear la asimetría temporal con la relación causa-efecto, o al reconocer la individualidad y la reali-

dad substancial de las partículas aunque más no sea por sus efectos macroscópicos.

En definitiva, se trata de no abandonar la idea de que la física, y con más razón ella, nos ofrezca un acceso válido a la realidad natural de lo cotidiano de la existencia humana. Sólo entonces tendrá sentido emprender el diálogo y aspirar al beneficio fundamental de la causa de la verdad.

Hacemos una observación final sobre la calidad de la edición, cuyas desprolijidades manifiestas son, desde ya, ajenas a la responsabilidad de los autores. Se aprecian saltos de un renglón a otro por la mitad, palabras mal escritas, la ausencia de todos los gráficos citados en el cuerpo del escrito –sólo hay algunos dibujos y esquemas– y del índice general. ¡Hasta quedó un párrafo entero sin traducir del italiano! En fin, negligencias incomprensibles que, por suerte, no son más que la escenografía desteñida de una representación de alto nivel académico y literario.

OSCAR H. BELTRÁN

RONALD W. RICHARDSON, *Becoming a Healthier Pastor. Family Systems Theory the Pastor's Own Family*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, 150pp.

El libro de Ronald Richardson se puede encuadrar dentro de la psicología pastoral, en un género literario que se publica

mucho en EE.UU.: *Pastoral Care o Pastoral Counseling*. En esta línea hay una amplia gama de publicaciones, surgidas en general en el contexto de las comunidades evangélicas, que abordan distintos tópicos relacionados con el rol del/la pastor/a en la comunidad cristiana, la consulta de consejo pastoral o el acompañamiento espiritual.

En esta oportunidad el autor, quien es un pastor retirado y formador en un centro de *Counseling Pastoral*, utiliza la teoría sistémica familiar creada por el Dr. Murray Bowen, para aplicarla a la dinámica relacional de las comunidades eclesiales.

Richardson establece una relación muy interesante entre los conflictos que se dan en la comunidad que el/la pastor/a anima, la familia que el/la pastor/a ha formado y la familia de origen de esa misma persona. La afirmación de base, ampliamente documentada desde la teoría de Bowen e ilustrada con gran cantidad de ejemplos, es la siguiente: el/la pastor/a, va a tender a reproducir tanto en la familia que forme, como en la comunidad eclesial que preside, coordina o anima, el modelo familiar de su propia familia de origen. Mientras el/la pastor/a en cuestión no sane los vínculos problemáticos de su familia de origen, las soluciones en los otros dos grupos –familia que él/ella ha formado y comunidad eclesial–, serán siempre parciales y los conflictos tenderán a replicarse siempre y llamativamente con una misma matriz.

El libro tiene tres partes: en la primera, se plantea la cuestión que acabamos de describir, señalando al-

gunas dificultades que habitualmente se plantean en las comunidades y que están relacionadas con conflictos no resueltos del/la pastor/a.

La segunda parte es tal vez la más interesante, porque el autor expone el ejemplo de su propia familia de origen y cómo fue aplicando en su propio caso la teoría de Bowen a la reconstrucción de su historia familiar. Este proceso, por cierto largo y con momentos dolorosos, redundó en la sanación de vínculos con las personas del pasado y del presente del autor. Esa segunda parte señala la tarea de diferenciación del *self*, a la que luego nos referiremos, como el objetivo básico de este proceso de reconstrucción de la historia. Esa sección termina con el ejemplo de otro pastor al que el autor acompaña.

La tercera parte del libro, está focalizada en el/la pastor/a como “coach” pastoral de familias y grupos. Nosotros diríamos en nuestro medio que es una figura de facilitador de las relaciones, con un condimento de acompañamiento espiritual, pero aquí se está refiriendo básicamente a una función terapéutico-familiar llevada adelante por el referente comunitario.

Para comprender el planteo de Richardson es necesario detenernos un momento en la teoría de Bowen: Murray Bowen fue uno de los primeros psiquiatras que hospitalizaba familias enteras para su observación y tratamiento. En 1950 partió de la hipótesis que concebía la esquizofrenia como el resultado de un nexo simbiótico no resuelto con la madre. Desarrolló elementos como la transmisión multigeneracional de enfer-

medades emocionales y el concepto de “diferenciación”. Su enfoque consistía en supervisar a sus consultantes para que aprendieran a “salirse” del sistema emocional de la familia de origen, vieran a ésta con mayor objetividad y respondieran partiendo de sus propias ideas en lugar de reaccionar ante el campo emocional de los demás miembros de la familia.

La teoría sistémico-familiar de Bowen está compuesta de seis elementos teóricos. El primero es *la escala de diferenciación del yo*. Dentro de este concepto, parte del hecho de que existen personas que tienen una diferenciación del yo muy elevada y otras personas que la tienen muy baja. Los que tienen una diferenciación elevada, pueden ver las cosas de una manera objetiva, mientras quienes la tienen baja, se encuentran inmersos en un mar de emociones desde lo interno de la familia. Bowen dice que no necesariamente quien tiene una diferenciación baja es un caso patológico y viceversa, pero las personas de la mitad inferior de la escala viven en un mundo controlado por las “emociones”, en el que los sentimientos y la subjetividad prevalecen sobre el proceso del razonamiento objetivo la mayor parte del tiempo. No distinguen las emociones de los hechos, y basan sus decisiones vitales más esenciales en lo que sienten como correcto. Es decir, que las personas con un yo altamente diferenciado tienen una visión bastante objetiva de la situación y pueden hacer un análisis con más distancia, por lo que sus decisiones pueden ser más acertadas, aunque

no necesariamente es así. En cambio, las personas con poca diferenciación del yo, tienen más dificultades para tomar decisiones basadas en los hechos, lo cual puede causarles muchos problemas.

En las relaciones interpersonales, las personas con un nivel de diferenciación alto se sienten más cómodas que las de nivel bajo. En el área vincular, las personas con un nivel alto de diferenciación se ven libres para ocuparse en una actividad encaminada a metas, o para establecer intimidad en una relación estrecha, a diferencia de las de baja diferenciación, que o tienen que evitar las relaciones si no quieren deslizarse automáticamente hacia una fusión molesta, o no tienen más remedio que proseguir la búsqueda de una relación estrecha para obtener la gratificación de sus necesidades emocionales.

El segundo concepto es el *Sistema Emocional de la Familia Nuclear*; se ha empleado la expresión *sistema emocional* para designar las mismas pautas emocionales triangulares que operan en todas las relaciones estrechas, con una expresión adicional que indica la localización del sistema, por ejemplo, un sistema emocional de la *familia nuclear*. Este sistema emocional se realiza a través de tres áreas donde se expresan los síntomas y son el conflicto conyugal, la disfunción de un cónyuge y la proyección sobre uno o más hijos.

El tercer concepto es el *Proceso de Proyección Familiar*; en el que los padres proyectan parte de su inmadurez sobre uno o más de los hijos. La pauta más corriente es aquella en

que un hijo es el receptor de una porción grande de la proyección, mientras que los otros niños quedan relativamente al margen. El hijo que se convierte en objeto de la proyección es el más apegado emocionalmente a los padres, y el que termina con un nivel más bajo de diferenciación del *self*. Un hijo que crece relativamente ajeno al proceso de proyección familiar puede emerger con un nivel de diferenciación básico más elevado que el de los padres.

El cuarto concepto es el *proceso de transmisión multigeneracional*, este concepto explica la pauta que se desarrolla a través de varias generaciones cuando los hijos emergen de la familia parental con niveles de diferenciación básicos más altos, iguales o más bajos que los padres. Cuando un hijo emerge con un nivel de *self* inferior al de los padres y se casa con una persona de igual diferenciación de *self*, y en este matrimonio se produce un hijo con un nivel inferior que a su vez se casa con otra persona de igual nivel, y de este otro matrimonio nace otro hijo con un nivel inferior que se casa a ese nivel, se crea un proceso que se mueve, generación a generación, hacia niveles de indiferenciación cada vez más bajos. Según esta teoría, los problemas emocionales más graves, como una esquizofrenia profunda, son el producto de un proceso que se ha venido gestando descendiendo a niveles de *self* cada vez más bajos a lo largo de varias generaciones. Junto a quienes caen más bajo en la escala de diferenciación del *self* están quienes permanecen aproximadamente al mismo nivel y quienes pro-

gresan en su ascensión por la escala. Es decir, que el nivel de diferenciación no es transmitido automáticamente a través de las generaciones, sino que se dan todas las posibilidades. Éstas dependen del lugar que ocupa el niño en el número de hijos, de su género, del momento familiar en que nació, de las propias características del niño y de una infinidad mayor de factores. Dependiendo de estos factores, los niveles de diferenciación se irán aumentando o disminuyendo tal y como ya se describió.

El quinto elemento teórico se refiere a los *Perfiles de la posición entre hermanos*, y está explicado en términos de las características de algunos de los hermanos que tendrán influencia sobre el crecimiento de los hijos. Es decir, que si, por ejemplo, el hijo mayor tiene una diferenciación alta, esto tendrá influencia sobre el desarrollo de los hijos menores. El último concepto tiene más bien implicaciones psicoterapéuticas y es de *los triángulos*. Bowen sostiene que, en general, el desarrollo de la familia se va dando a través de triángulos, casi todas las relaciones se dan de esta forma. Cuando la tensión se incrementa, la pareja tiende a incluir dentro de su relación a otra persona, que puede ser un hijo, el profesor del colegio, etc. Si la tensión es poca, entonces la relación triangular se establece de tal forma que la tercera persona es considerada como un extraño, pero cuando dicha tensión se incrementa, entonces se tiende a incluir cada vez más personas y a establecer triángulos cada vez más complejos con la finalidad de manejar la tensión. Los

triángulos se multiplican en una familia grande y estos triángulos trabajan de tal forma que la familia va brindando apoyo emocional, dependiendo del tipo de problema al que se enfrenten. Por ejemplo, cuando se porta mal uno de los hijos menores, tal vez alguno de los hijos mayores decida apoyar a su madre en contra del menor. O tal vez decida apoyar al menor en contra de la madre.

En definitiva, la teoría de Bowen implica un mecanismo interno de regulación que va estableciendo las pautas de comportamiento a lo largo de la vida. Lo aprendido en la niñez, el tipo de familia, lo que el niño haya adquirido, es con lo que llega al matrimonio, mezclándose con el aprendizaje de su pareja, adaptándose y formando un nuevo estilo de comportamiento que, a su vez, transmitirán a sus hijos. El grado de vinculación con los padres viene determinado por el grado de vinculación emocional irresuelta que cada padre tenía en su propia familia de origen, el modo de manejarlo los padres en su matrimonio, el grado de ansiedad experimentada en los momentos críticos de la vida, y en la manera de hacer frente los padres a esta ansiedad. El niño que es “programado” en la configuración emocional irresuelta, queda relativamente fijo en esa situación, salvo que se produzcan cambios funcionales en los padres.

Richardson hace una buena aplicación de la teoría de Bowen a la vida del/la pastor/a, invitándolo a trabajar en los tres planos mencionados: su familia de origen, incluyendo el trabajo sobre la historia fa-

miliar, la familia presente –la que él o ella han formado– y la comunidad que animan. Así como se ve una cierta y llamativa replica de los problemas vinculares de la familia de origen, en la familia presente y en la comunidad, el hecho de resolver y reconciliar los nudos emocionales del pasado, solucionan y previenen dificultades en el presente.

De algún modo, vemos así, que la promesa del título se ve respondida por la propuesta que desarrolla el autor: sólo un/a pastor/a más sano/a, promoverá y llevará adelante vínculos más sanos en los ambientes en los que se mueva.

La salud psíquica personal, en el caso de una persona que es referente de otras en una comunidad, no solo redundará en su calidad de vida y en la de su entorno inmediato. En este caso, como en círculos concéntricos, repercute en toda la comunidad. Richardson más que de círculos hablaría de triángulos trazados en todas direcciones a partir del referente, que generan otras triangulaciones más o menos saludables. Creo que éste es el gran acierto del libro: el trabajo sobre la historia personal del/la pastor/a como condición necesaria, aunque no suficiente, para desarrollar relaciones sanas en el seno de una comunidad cristiana.

El texto es una herramienta útil y relativamente completa: expone una teoría, la aplica a la realidad del/la pastor/a, se narra a fondo una historia de vida y se dan señalizaciones para una implementación práctica tanto en la vida del/la pastor/a, como en su rol de acompañante de procesos relacionales y familiares.

El punto más débil del libro es su escasa referencialidad a la teología pastoral. Se plantean situaciones pastorales, como se podrían plantear situaciones en el contexto del trabajo, la educación, el deporte, etc., pero el libro adolece de un fundamento teológico explícito y tampoco saca consecuencias espirituales, que aunque se desprenden del argumento, no se encuentran señaladas. Posiblemente es una característica del peculiar género literario de los libros de “cuidado pastoral”, que se desarrollan en EE.UU., y del talante práctico de las terapias psicológicas que se desarrollan e implementan en el país del norte. Nos quedamos con el acierto del libro: el trabajo sobre la historia personal. Aunque éste requiere honradez, paciencia –en algunos casos lleva años reconstruir en sentido integral la historia vincular familiar–, valentía y confianza en el Señor que nos acompaña, el empeño vale la pena, porque es una inversión que dura el resto de la vida. Familiares y miembros de la comunidad se sentirán agradecidos.

MARÍA MARCELA MAZZINI

PIERRE ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, Cristiandad, 2004, 190pp.

La presentación de la Encíclica *Deus Caritas est* llevará, sin duda, a una relectura de muchas obras cuyo tema ha sido el de discernir el fenómeno del amor.

Uno de los estudios clásicos es, sin duda, esta obra de Pierre Rousselot siempre citada pero de difícil acceso. En 2004, la Editorial Cristiandad la hizo finalmente accesible en español con una traducción de Federico de Carlos Otto y una introducción de Juan José Pérez-Soba.¹

“¿Es posible un amor que no sea egoísta? Y, en caso de ser posible, ¿qué relación guarda este puro amor de otro con el amor de sí, que parece ser el fondo de todas las tendencias naturales? Con estas preguntas abre Rousselot su investigación. Sin estridencias ni retóricas dirige su estudio a la pregunta medular sobre el amor. Apoyándose en los autores del siglo XII y XIII, plantea así dos modos de entender el amor:

El primero es la concepción física o natural del amor, o también concepción greco-tomista, según la cual todos los amores, reales y posibles, se fundan sobre la necesaria propensión que tienen todos los seres de la naturaleza a buscar su propio bien. El segundo modo es la concepción extática, en la cual el amor es tanto más perfecto y verdadero cuanto más sitúa al sujeto completamente “fuera de sí mismo”.

El desarrollo del libro se articula, entonces, desde estas dos visiones del amor.

En primer lugar plantea la solución tomista del problema del amor. Nuestro autor señala el texto

1. Sería aconsejable que para una nueva edición los textos latinos tuvieran una traducción para que un público mayor pueda acceder a su comprensión.

de Aristóteles que sirve de divisa común: “*Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*” (*Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 1-2) (51). Ahora bien, a partir de este texto, las inclinaciones altruistas son reducidas a una forma de amor propio, o bien son entendidas como imitaciones o participaciones de la inclinación egoísta.

Pero entonces, se pregunta nuestro autor, ¿se puede amar naturalmente a Dios más que a sí mismo? La respuesta estaría en la concepción de la noción de *unidad*. Ésta no debe quedar limitada o reducida a la unidad egoísta y cerrada de los individuos, no debe ser entendida como *individuo*, sino como *propiedad transcendental* (cf. 57).

El otro punto que sirve de base para esta solución es cómo se entiende el apetito *natural*. A partir de lo dicho sobre la unidad, el autor nos muestra que el apetito de una parte no se debe considerar en absoluto separado del apetito total y mucho menos oponerle: es por eso que cada individuo preferirá el principio íntimo que lo confina específicamente como tal a su individualidad limitada. Según Rousselot, “mediante la teoría del todo y de la parte es posible hablar de un amor realmente desinteresado” (61). Y esto nos permite ver que “en lugar de reducir el amor de Dios a una mera forma del amor de sí mismo, hay que reconocer que es el amor de sí el que se reduce a ser, simplemente, una forma del amor de Dios” (62). A continuación, se plantea el problema del sacrificio en el amor humano,

dando nuestro autor tres razones: en primer lugar, porque el hombre no es totalmente espiritual, de modo que lo que él puede llamar “su bien” puede no coincidir con el bien en sí. En segundo lugar, el sacrificio de un bien sensible a un bien del espíritu es de acuerdo a una ley fundada en la esencia misma del espíritu, de modo que ese sacrificio es un “mejorarse a sí mismo”. Y finalmente, dado nuestro estado de caminante, algunas veces el amor de Dios nos puede exigir un sacrificio real pero que luego, en otra vida, veremos como algo excelente.

En el capítulo II, el autor retoma los tres puntos señalados en el capítulo anterior y los ubica en el contexto greco-medieval.

La teoría del todo y la parte donde Rousselot recalca que Tomás de Aquino destruye la ilusión de un individuo cerrado, de un individuo completo (cf. 83): por eso repite tantas veces Sócrates no es su naturaleza, el ángel no es su ser... Así entonces, el egoísmo no es una inclinación verdaderamente natural, sino más bien adquirida por el pecado.

El universal apetito de Dios. A partir de fuentes neoplatónicas, Santo Tomás llega a afirmar que todas las afecciones, incluso las viciosas, y hasta del mismo amor propio, se reducen al amor de Dios (cf. 88).

El último elemento es la coincidencia del bien de los espíritus y del bien en sí. Para la solución greco-tomista, amar a Dios es encontrar al alma, mientras que para la corriente extática consistirá, ya lo veremos, en perderla.

En el capítulo siguiente, nuestro autor analiza a Hugo de San Víc-

tor y a san Bernardo como dos esbozos medievales de la teoría física, aunque no se mantienen en ella dada ciertas imprecisiones lógicas.

La segunda parte se titula *La concepción extática*. Para Rousselot, la concepción extática no puede ser definida tan estrictamente como la concepción física dado que nunca llegó a constituirse como un conjunto doctrinal acabado. Es por eso que se irán enumerando cuatro características que, según nuestro autor, serían las principales. Pero estas características se pueden agrupar bajo un principio: el predominio de la idea de persona sobre la idea de naturaleza (cf. 119). Esto implica que el amor es considerado como un puro asunto de libertad, como algo que tiende de una persona a otra persona. Se nota aquí también la diferente concepción de individualidad, mientras que para Tomás la personalidad individual era una participación de Dios; aquí la personalidad es un individuo cerrado.

1. Dualidad del amante y del amado (123-132). En la concepción física, la unidad es la razón de ser y el ideal y fin del amor. En la concepción extática, la dualidad aparece como un elemento esencial y necesario del amor perfecto. Varios son los autores citados al respecto. En primer lugar Gregorio Magno, san Idefonso; Pedro Abelardo ocupa un lugar central, como también Ricardo de San Víctor. Queremos destacar una idea de Rousselot: para él la concepción extática aparece implicada en dos fórmulas muy utilizadas en la Edad Media: el amor es un vínculo y el amor es un don (cf. 126).

A partir de esta primera característica nuestro autor se detiene en estudiar la vinculación con la teoría abelardiana de creación y la teoría ricardiana de Trinidad.

2. Violencia del amor (133-148). Mientras que en la concepción física el amor aparece como la expresión misma de la esencia humana en tendencias, el amor extático pone al sujeto fuera de sí, se le representa, naturalmente, como un poder destructor, como una fuerza aniquiladora. (133) El amor es violencia, herida, desmayo y muerte.

Ahora bien ¿no es propio del cristianismo esta renuncia, este perder la vida para ganarla? El texto de Agustín es claro: “*La caridad misma mató lo que fuimos, para que seamos lo que no éramos, una cierta muerte hace en nosotros la dilección*”.² Ahora bien, mientras que para san Agustín esta mortificación del amor es pasajera, para los medievales se vuelve una nota esencial del amor. Así lo entienden Hugo de San Víctor³ y Guillermo de Auvergne, como también el otro victorino Ricardo, Gilberto de Hoy y San Buenaventura, pero sobre todo Pedro Abelardo.

Rousselot, tal como hizo en la anterior característica, desarrolla dos especulaciones sistemáticas. La primera es la teoría del orden de la

caridad: mientras que en la postura greco-tomista, la parte ama al todo desde lo que le corresponde como parte; aquí, en cambio, se debe amar de todas formas, absolutamente, lo que es más perfecto.

La segunda teoría es la de la caridad perfecta. Si el amor es esencialmente dualista, extático, aniquilador, parece claro que su ideal debe ser la gratuidad absoluta, sin esperar retribución alguna (cf. 143-144).

3. El amor irracional (149-154). El amor rompe todo en el alma y principalmente la inteligencia. El amor es imprudente, precipitado, desordenado a la hora de escoger los medios. “*Confunde los órdenes, disimula el uso, ignora el modo*”, nos dice san Bernardo.⁴ Mientras que en la concepción física el amor se basaba en una naturaleza, alcanzada mediante la razón; en el amor extático, las naturalezas han desaparecido y por lo tanto se ha vuelto algo inexplicable, ilógico... absurdo.

4. El amor fin último (155-165). El triunfo del amor sobre la naturaleza y el espíritu tiene como conclusión absolutamente natural la afirmación de la trascendencia, de la total suficiencia y de la universal excelencia del amor. Él lleva en sí su justificación, su razón de ser y su finalidad. Él es por lo tanto la felicidad, el fin último. San Bernardo y Guillermo de Auvergne, Guillermo de Saint Thierry y Gilberto de Hoy son los autores representativos de esta teoría. Y como pasaron del poema al sistema, se falló cuando se qui-

sieron pronunciar sobre la esencia de las cosas (cf. 165).

Cierran la obra dos apéndices (167-185). El primero se detiene en estudiar el planteo del amor en los primeros escolásticos y en el segundo se analiza la identificación formal de amor e intelección en Guillermo de Saint Thierry.

La obra de Rousselot se plantea con todo rigor y erudición una de las preguntas esenciales del hombre y nos motiva a leer los autores medievales por él citados. Pero también nos lleva a pensar temas como la donación, el vínculo y la comunidad, que presentes en los medievales tienen hoy tanta vigencia. Nos cabe a nosotros ahora la tarea.

PABLO R. ETCHEBEHERE

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, San José de Costa Rica, Ediciones Promesa, 2004, 215pp.

El P. José Ignacio Saranyana tiene una larga trayectoria como historiador de la Iglesia y de la Teología en América Latina. La obra que ahora nos ofrece, se estructura a modo de una síntesis panorámica de un material cuidadosamente recogido en bibliotecas y archivos americanos y europeos, por él mismo y por su equipo de investigación sobre la historia de la teología en América

Latina. En este libro se centra en un siglo muy importante para la especulación teológica, sobre todo luego del Vaticano II.

La obra consta de un Prólogo y seis capítulos. El primero se ocupa de la periodización y los presupuestos teóricos, justificando la iniciación del “siglo” con el Plenario Latinoamericano de 1899.

En el capítulo segundo analiza el período transcurrido entre el Plenario y la Segunda Guerra Mundial. Como consecuencia de la recepción de dicho Plenario, trata la renovación de los estudios eclesiológicos en los principales países que la implementaron: Chile, Perú, Colombia, Brasil, Argentina y México.

El tercer capítulo enfoca el período comprendido entre 1939 y 1962, es decir, la época de los concilios nacionales hasta el Vaticano II. Se ocupa en especial de los Concilios Plenarios Brasileño (1939), Chileno (1946) y Argentino (1953). Saranyana considera que la primera Conferencia General del Episcopado de América Latina y la creación del CELAM (1955) son la culminación natural de esta etapa. Además este capítulo trata las obras misionales católicas durante los pontificados de Pío XII y Juan XXIII y la expansión de las denominaciones protestantes.

El capítulo cuarto continúa con el período siguiente; del Vaticano II a la Conferencia General de Puebla, poniendo el acento en la Conferencia General de Medellín y el entorno eclesial del surgimiento de la Teología de la Liberación, tema al cual dedica varios acápites. Hay

2. Agustín de Hipona. PL. 37, 1628.

3. El texto de Hugo no deja de ser hermoso: “*Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem...O caritas, quanta est victoria tua!*” De laude caritatis. PL. 178, 974-975.

4. PL. 183, 1163.

un estudio más detallado y crítico de la obra de Leonardo Boff (cristología, escatología y eclesiología), Ignacio Ellacuría y Lucio Gera. También incluye un párrafo sobre la misión protestante en las décadas del sesenta y setenta.

El capítulo quinto trata el período comprendido desde la Conferencia General de Puebla (1979) hasta 1990; uno de los puntos centrales es el seguimiento del pensamiento de Leonardo Boff y de otros teólogos en los años ochenta, entre los que destaca el feminismo latinoamericano, la exégesis militante de Carlos Mesters y las últimas aportaciones de Ellacuría, antes de su asesinato.

El capítulo sexto y final trata el período posterior a 1990, que se abre con la encíclica *Redemptoris missio*, y continúa con la conferencia de Santo Domingo, como marco eclesial. En cuanto a los autores, estudia especialmente a Pablo Richard y su Teología de la liberación no-confrontativa. Termina la obra con la referencia al Sínodo extraordinario de Obispos de 1997 y la plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, del 2001.

La obra finaliza con una "Re-capitulación" en la que, a modo de síntesis, nuclea estos cien años de teología latinoamericana en cuatro bloques: 1. Misionología; 2. Acción Católica y teología académica; 3. Los comienzos de las teologías latinoamericanistas; y 4. El movimiento bíblico. Para cada uno señala el acompañamiento de las directivas papales y episcopales, con referencia a diversos documentos. En una *Addenda* al "Prólogo", el autor nos re-

lata las opiniones de algunos amigos que leyeron la obra en prueba de imprenta. Algunos le sugirieron cambiar el título porque el libro –decían– no trata sólo ni principalmente de Teología. La respuesta del autor es ésta: "Pienso, sin embargo, que el tema central de este volumen es la historia de la Teología, debidamente contextualizada. El marco (eclesial, político y cultural) es necesario para explicar la evolución de las ideas teológicas" (15). No es difícil acordar con este punto de vista, sobre todo pensando en que para muchos –incluso latinoamericanos– los contextos a los que se refiere el autor son bastante desconocidos. Pero creo que también ha querido señalar la importancia que el magisterio de la Iglesia ha tenido para nuestra teología, y cómo incluso las más confrontativas se han basado –o lo han intentado– en ella.

Otra observación de amigos, continúa el autor en la *Addenda*, es que se centra en la teología de la liberación, la populista y el biblismo, mientras que otras corrientes han sido apenas avizoradas. Saranyana expresa como respuesta su opción de centrarse en la exposición de los frentes más significativos. Sin duda, las direcciones y corrientes seleccionadas por el autor son las más significativas, cualquiera sea la opinión y la valoración que se tenga sobre ellas.

En síntesis, esta obra, a la vez introductoria y panorámica, presta un valioso servicio al lector culto y también al estudiante ofreciendo un hilo conductor para adentrarse en la compleja trama de nuestras historias

eclesiásticas y de la teología producida en su seno, pensamiento muchas veces conflictivo, pero también original y sugerente.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ALFREDO URDACI, *Benedicto XVI y el último cónclave. Los secretos de la elección del nuevo Papa*. Buenos Aires, Planeta, 2005, 224pp.

Este libro –el más difundido en nuestro medio– forma parte de la nómina de obras recientes sobre el actual Pontífice.

En este caso, el autor es un periodista, pero graduado en la Universidad de Navarra, quien acompañó a Juan Pablo II en varios viajes –"peregrinaciones"– y cubrió las noticias vaticanas para la Radio Nacional de España en la década del '90. Actualmente se desempeña como director de los informativos de la Televisión española, habiendo publicado hace poco en esta misma editorial una obra sobre *el cónclave*.

En la presente obra, escrita –evidentemente– al correr de la pluma, pero con la capacidad que da la experiencia y el conocimiento de la Santa Sede, Urdaci intenta explicar "los secretos de la elección del nuevo Papa" a pocos días de su elección. Como señaláramos precedentemente, a medida que pasa el tiempo, se van clarificando aspectos del cónclave

que modifican muchas de las explicaciones apresuradas de los primeros días.

Se interroga en el prólogo: ¿Quién es este hombre de voz dulce, de ademanes suaves, de mirada limpia, de inteligencia clara, de discursos ordenados, limpios y brillantes, al que entendemos cuando habla mejor incluso que a su antecesor en el primado de Roma? (15/6) y comienza por la *fumata bianca* que anuncia la nueva elección, para explicar con posterioridad la situación institucional de la Iglesia a la muerte del Papa –"sede vacante"–, el camino al cónclave para designar al sucesor, un esbozo biográfico del cardenal Ratzinger y un "programa para tiempos difíciles", como denomina a las prospectivas que enuncia en el último capítulo.

Al referirse a la "sede vacante" el autor aprovecha para recordar los aspectos más significativos del papado de Juan Pablo II y el *via crucis* de su agonía y muerte. Merece una especial referencia la observación respecto a la traducción equívoca del polaco del testamento en cuanto se refiere a su pensada "dimisión" (62) como a la manifestación popular de *santo subito* que fortalece la expresión del cardenal Sodano al denominarle "el Grande".

Más adelante afirmará que "Joaquín Navarro-Valls, director de la Oficina de Prensa vaticana, define sus encuentros como grandes conversaciones y sus debates entre la filosofía (Wojtila) y la teología (Ratzinger)... Para Juan Pablo II ha sido un hombre fundamental. Lo expresa en uno de sus últimos libros *¡Le-*

vantáos, vamos!: “Doy gracias a Dios por la presencia y la ayuda del cardenal Ratzinger: es un amigo de confianza” (133) “Juntos, concluye Weigel –en una ponderada biografía de Juan Pablo II [formaban un tándem intelectual formidable]” (134).

En el capítulo siguiente –al referirse al cónclave– nos parece sugestiva la opinión de Urdaci cuando señala que “el entusiasmo popular –del entierro de Juan Pablo II– gravitará sobre las reuniones como la voz del pueblo de la Iglesia, esa voz que Pablo VI quería que participase de alguna forma en el acto de la elección pontifical” (77), más allá de la televisión. El mismo autor hace la curiosa referencia que “el argentino Bergoglio, en un arranque de genio hispánico, cansado de figurar en las quinielas de los medios, ha enviado a su secretario a hablar con los periodistas para decirles que no, que no es candidato a nada, y que dejen de hablar de él. Otro gesto inusual” (84).

Nuestro autor se pregunta –como muchos otros condicionados por las informaciones periodísticas previas– “sin embargo Ratzinger fue el elegido en un tiempo récord. ¿Qué ocurrió? ¿Cómo fue posible?” (93) y trata de hallar una respuesta sugiriendo que los cardenales descubrieron “la verdadera personalidad del cardenal alemán” en los días transcurridos entre la muerte de su antecesor y su elección y agrega “Cualquiera que fuera la oposición –¿el cardenal Martini?–, no consiguió organizarse y abandonó con rapidez cuando se vio que el ascenso de Ratzinger era imparable” (97), como “el hombre adecuado para la misión de

devolver el Evangelio a una Europa que ha renunciado a su identidad católica” (87/8). A su vez, observa “Ratzinger conoce la curia lo suficiente para tenerla controlada, pero también para emprender las reformas internas sin que el aparato se apodere de sus decisiones” (99).

El capítulo dedicado a la biografía del nuevo Papa no agrega elementos al libro de Blanco antes citado –que recomienda–, aunque parece sugestivo el párrafo que transcribe frases del propio cardenal ante la “revolución cultural del 68” cuando enuncia “He visto cara acara el rostro cruel de esta devoción atea, el error psicológico, el desenfreno por el que se llegaba a renunciar a toda reflexión moral considerada como un residuo burgués allí donde el único fin era el ideológico... Fue entonces cuando percibí como se iba infiltrando una tendencia nueva que –fanáticamente– se servía del cristianismo como instrumento al servicio de su ideología. Y aquello sí que me pareció una auténtica mentira” (123). Desde otro ángulo son sugerentes las anécdotas referidas a su vida privada y a sus gustos, por la música...y por los gatos.

En el “programa para tiempos difíciles”, el autor repite las frases del prestigioso cardenal Köning, en una entrevista de 1995, en la cual ya enunciaba “Veo tres campos en los que no se ha avanzado suficiente” (163). En este camino parece avanzar Benedicto XVI.

Urdaci no duda en afirmar que así como Wojtyla fue elegido para “romper las fronteras del Este”, “Ratzinger ha sido elegido para en-

frentarse a la crisis de identidad de Occidente, para llevar a cabo la difícil misión de difundir el Evangelio en una civilización que ha renunciado a su identidad” (33).

Podemos concluir señalando que el autor transcribe la opinión de algunos periódicos que interpretan que la elección del alemán garantiza la continuidad de la era Wojtyla, de la que Ratzinger fue el principal ideólogo, el hombre fuerte del Pontificado, además del amigo personal de Karol Wojtyla” (85).

El nuevo Papa ya había expresado en una conferencia de prensa hace varios años: “El mundo nos aconseja el agnosticismo. Nos han llevado hasta la idea de que somos demasiado pequeños, que nuestra razón es demasiado frágil para poder creer en Dios. Y sin embargo, en un mundo tan fragmentado y oscuro, millones de personas siguen creyendo. Esto es un milagro. Es la señal de que Dios está entre nosotros” (178) o respecto al futuro del cristianismo: “¿Quién puede responder a esa pregunta? El Señor nos asegura que la Iglesia siempre está viva hasta el final del mundo, aunque con sufrimiento, quizá muy reducida” (178). Este es su mensaje y la luz que alumbra su anuncio de la “buena nueva”.

A manera de “perlititas” críticas notamos que monseñor Leonardo Sandri no es el “ministro del Interior” de la Santa Sede (53) como también podemos señalar que curiosamente se ha formado un “club de admiradores” de Ratzinger en Internet: www.ratzingerfanclub.com.

Como las demás obras citadas el libro también tiene un apéndice que incluye el listado de los Papas precedentes, las publicaciones de Ratzinger en castellano y un interesante glosario para una mejor comprensión de la temática vaticano-eclesial.

FLORENCIO HUBEÑÁK