

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLI • N° 83 • Abril 2004

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

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

TEOLOGÍA

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

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

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

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

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

DIRECTOR

Víctor M. Fernández

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

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

Luis M. Baliña

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

Juan G. Durán

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

Luis H. Rivas

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

Juan C. Scannone

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

Pablo Sudar

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

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

Con las debidas licencias

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

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Buenos Aires

Tel. (011) 4501-6428

Fax (011) 4501-6748

teologia@uca.edu.ar

ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2004

Argentina: \$ 30

Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U\$S 22

América: U\$S 28

Resto del mundo: U\$S 35

Cheques a la orden de:

Fundación Universidad Católica Argentina

TEOLOGÍA

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

Tomo XLI • N° 83 • Abril 2004

SUMARIO

Nota del Director. Un saludable intercambio	6
<i>Bruno Forte</i> El tiempo, esplendor de Dios	7
<i>Virginia Raquel Azcuy</i> La práctica interdisciplinaria y su discernimiento	19
<i>Luis Glinka</i> La forma de celebración del matrimonio en las Iglesias orientales católicas	39
<i>Gustavo Irrazábal</i> ¿Relaciones prematrimoniales en “situaciones-límite”?	63
<i>Andrés R. M. Motto</i> Severino Boecio y el sentido de la vida	71
<i>Carlos M. Galli</i> Eduardo Briancesco: La Fiesta del Pensar	95
<i>Notas bibliográficas</i>	109

NOTA DEL DIRECTOR

Un saludable intercambio

Iniciamos 2004 con el primer número cuatrimestral de la revista, ya que vemos crecer la cantidad de docentes que investigan y escriben, lo cual nos exige agregar un número más a nuestra publicación.

Por otra parte, contamos con el permanente apoyo del nuevo Consejo asesor internacional. En los últimos números publicamos artículos de Olegario González de Cardedal y de Melquíades Andrés Martín, ofrecidos en exclusividad a *Teología*. En este número publicamos un artículo precioso y original que nos envió Bruno Forte, y ya estamos traduciendo un artículo de Margit Eckholt para el número de agosto.

Al mismo tiempo, vemos con alegría que las publicaciones argentinas, debido a la actual coyuntura económica que favorece la exportación, se está difundiendo mucho más en el exterior. Por esto, nuestra Facultad está preparando un proyecto para mejorar la difusión internacional de sus publicaciones.

Nos gozamos en este creciente intercambio que estimula y enriquece.

Informo que 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>

Finalmente, comunico con alegría que nuestra revista ha sido evaluada en el nivel 1 del Catálogo de LATINDEX. (www.latindex.unam.mx), con lo cual adquiere una mayor proyección internacional.

BRUNO FORTE

EL TIEMPO, ESPLENDOR DE DIOS¹

RESUMEN

El ocultamiento kenótico de Dios da lugar a la autonomía de la creatura y así abre la posibilidad de la alianza. En la Encarnación se manifiesta la profundidad divina del devenir humano, habitado por la Trinidad. Particularmente, la *kénosis* del Hijo en la Cruz manifiesta la humildad de Dios quien, al anonadarse, hizo posible el origen del mundo. El autor muestra de qué modo se realiza esta autolimitación en las tres Personas divinas y cómo se trata de una realidad presente en el seno inmanente de la Trinidad. El espacio es el resultado de esta *kénosis* divina, y puede transparentar la interioridad. Así, el esplendor trinitario se manifiesta en el ser temporal de la creatura. El tiempo es la participación en el espacio creado del dinamismo del amor trinitario, la inserción de la exterioridad del mundo en la interioridad de Dios. En definitiva, el tiempo es el acto mismo del permanente crear, visto desde la interioridad de la creatura. Esto supone una cualificación del tiempo que se realiza cuando el ser humano opta por lo escatológico, expresándolo también en el espacio de la carne humana. Así, el ser humano que se detiene, y tiene tiempo para Dios, es la respuesta adecuada ante el Dios que tiene tiempo para el ser humano.

Palabras clave: Tiempo, Trinidad, *kénosis*, descanso, escatología, *zim zum*.

ABSTRACT

By means of his kenotic hiding, God makes room for the creature's autonomy, and for the possibility of the alliance. Incarnation shows the divine depth of man's development, inhabited by Trinity. The Son's *kenosis* on the cross shows God's humility. Lowering himself, he gave rise to the world's origin. The author shows how

1. Texto original e inédito traducido por Víctor M. Fernández. La traducción fue revisada por el autor.

this self- limitation of the three divine Persons takes place, as well as the way by which this happens within the Trinity. Space results from this divine *kenosis*, and so it allows us to look at the intimacy of Trinity.

The trinitarian splendor gleams in creature's timely being. Time is a participation of trinitarian love in created space. It assumes the world and its exteriority within God's interiority. Time is the very act of permanent creation, seen from the creature's inside. This qualification of time takes place when man makes eschatology a choice. Human flesh is then a manifestation. Therefore, a human being who makes a halt and has time for God, is the proper answer to God, who has time for human beings.

Key words: Time, Trinity, *kenosis*, rest, eschatology, *zim zum*

El tiempo como figura de la eternidad: éste es el mensaje –a primera vista paradójico– que nos permite realizar la reflexión de la fe, fundada en la escucha de la Revelación cumplida en Jesucristo.

A la luz de esta figura del Eterno, también la “detención” (descanso) –entendida no como interrupción sino como cualificación del tiempo– se muestra en su aspecto de anticipación del día sin fin de Dios todo en todos.

Al Dios que tiene tiempo para el hombre corresponde así el hombre que tiene tiempo para Dios, mientras el escenario de este encuentro –marcado por las coordenadas del espacio y del tiempo– se ofrece como “*kénosis*” y “esplendor” del eterno evento del amor de los Tres en la historia y en la vida de los hombres.

1. Un Dios que tiene tiempo para el hombre

“El Dios bíblico es retirado, y el mundo ocurre porque él se retira”: el retirarse de Dios es “diferenciación creadora”,² *kénosis* del amor eterno que permite al ser finito llegar a la existencia y permanecer en ella en la contingencia de la libertad. Éste es el motivo inspirador de la doctrina judeo-cabalística del “zim-zum” divino, según la cual el mundo pudo

2. P. GISEL, *La creazione*, Genova, Marietti, 1987, 228.

aparecer precisamente porque Dios se escondió y se contrajo.³ Para crear al otro como *partner* de la alianza, el Eterno acepta recogerse en un acto de soberana auto-limitación, de manera que la creatura pueda existir “fuera de Él”: el espacio del abandono de Dios deviene el ambiente vital de la autonomía del ser creado, la condición de su libertad de aceptar o de rechazar al Creador. Dios esconde Su rostro de manera que el interlocutor del pacto no quede enceguecido por Su luz: Dios se aparta para que su manifestación no quemase como fuego la diferencia entre lo finito y lo eterno.

La humildad divina es la condición de la consistencia del mundo: la determinación de Dios de ser el Creador se une a esta libre auto-limitación, que permite que la creatura exista. ¡El Eterno es verdaderamente grande en Su humildad!

Esta concepción no está exenta de riesgos: en particular, parece difícil armonizarla con una perspectiva rígidamente monoteísta, porque, si el mundo es el resultado de la auto-limitación de Dios, su consistencia aparece como “limitante” para el absoluto divino. Por esto, la doctrina del “zim-zum” fue marginada por la ortodoxia hebrea, celosa de la trascendencia y de la fuerza unificadora del Reino del Señor frente a cada una de Sus creaturas. Para la fe cristiana, la Pascua del Hijo ofrece una nueva posibilidad de comprensión de la doctrina de la auto-limitación divina: la muerte y la resurrección de Cristo, en cuanto es el acontecimiento que revela la “historia de la historia” mostrando la insondable profundidad divina del devenir humano, narra –en el acto mismo de su comunicación– el misterio trinitario del Dios viviente en cuanto morada trascendente de Sus creaturas, origen y seno santo de la vida en todas sus formas y sus relaciones. La Pascua no solamente permite escrutar el inicio del mundo, sino a Dios mismo como misterio del mundo.

De modo peculiar, en el acontecimiento pascual, es la kénosis del Verbo, el supremo abandono del Hijo en la Cruz, lo que ilumina Su presencia en el acto creador con un reflejo que a primera vista parece paradójico: el amor por el cual el Hijo eterno se ha desnudado a sí mismo, humillándose hasta la muerte, y muerte de Cruz (cf. Flp 2, 6ss.), deja entrever su presupuesto eterno en el misterio insondable de la humildad divina, condición trascendente de posibilidad de la llamada a la existencia del mundo.

El Dios trinitario “hace un espacio” en sí mismo a Su creatura: la absoluta gratuidad del amor, que motiva al Padre a poner el acto creador, lo mueve a auto-limitarse para que la creatura exista en la libertad. Esta auto-limitación habla del respeto que el Creador tiene por la alteridad de la

3. Cf. la presentación de esta tradición en G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993, 270ss. J. Moltmann retoma esta doctrina en *Trinità e Regno di Dio*, Brescia, Queriniana, 1983, 120ss., y en *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana 1986, 109ss.

creatura, por su existir en la libertad frente al ofrecimiento de la vida, y se une al riesgo del posible rechazo que el ser finito puede oponer al infinito Amor. La autolimitación del Padre es así al mismo tiempo la humildad del Hijo: el precio del amor divino será la entrega dolorosa de la Cruz.

En obediencia a Dios, el Verbo entrará en el exilio de los sin Dios, en un misterio de kénosis, cuyo presupuesto eterno es la disponibilidad del Hijo a dejarse “entregar” a la muerte por amor a la creatura llamada a la vida. A la humildad donante del Padre corresponde la humildad acogedora del Hijo: Dios se limita donando la vida y aceptando la muerte.

La unidad de esta vida donada y de esta muerte aceptada es el acontecimiento del Espíritu: la autolimitación del Padre y la dolorosa entrega del Hijo se cumplen en el vínculo de Su infinito amor, como separación que nace de la infinita comunión y la revela en el signo del contrario.

La relación en la cual se cumple la “contracción” divina no es entonces simplemente la que hay entre Dios y el mundo, sino más en profundidad la que hay entre el Padre y el Hijo, y el “espacio” cedido por el Eterno no es ocupado por una creatura inferior a Él e hipotéticamente capaz de “limitarlo”, sino que es invadido por otra Presencia divina.

La auto-limitación divina se da en el seno mismo de las relaciones trinitarias, y precisamente en cuanto inmanente en Dios es la condición de posibilidad de la existencia del mundo creado como un otro de Dios, aunque no separado de Él ni “fuera” de Él. La humildad divina no es más que el otro nombre de la libertad de sí con la cual cada una de las Personas divinas ama a la otra y con la cual el Dios trinitario crea el mundo por amor y por amor lo conserva en la existencia.

En este sentido, con la riqueza de la profundidad abismal del misterio trinitario, hay que interpretar la invocación que Francisco dirige al Dios viviente en las “*Alabanzas de Dios Altísimo*”: “Tú eres trino y uno. Señor Dios... Tú eres el bien, todo el bien, el sumo bien...Tú eres amor, caridad. Tú eres sabiduría. Tú eres humildad...”.⁴

La categoría del “ad extra”, de eso que está “fuera” respecto de Dios, es entonces repensada en su significado más propio: expresa la trascendencia y la soberanía de Dios, pero no excluye en modo alguno que el mundo exista en Él, en el “espacio” trascendente de las relaciones intradivinas y en el dinamismo de humildad y auto-limitación que las caracteriza. La exterioridad del mundo con respecto a Dios no se contrapone a la interioridad de Dios al mundo, sino que la exige: la consistencia de las creaturas reside en su existir creado (“ex-sistere”), en su venir de Dios, por Él y en Él, del Padre, por el Verbo, en el Espíritu. El ser creatural está constantemente referido al Creador, presente ante el Padre en el Hijo,

4. *Lodi di Dio Altissimo*, in *Fonti Francescane*, Padova, Edizioni Messaggero, 1980, 177.

receptivo en Él del don de Dios, unido en el Espíritu al eterno y llamado en Él a la libertad. La suprema trascendencia llega a identificarse así con la inmanencia suprema:

*“Cuanto más una cosa posee el ser, tanto más es necesario que Dios esté cercano, según el modo en que esta cosa posee el ser. El ser es lo más íntimo de cada cosa, lo que hay de más profundo en ella... Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente”.*⁵

2. El espacio y el tiempo: la kénosis y el esplendor de Dios

A la luz de estos presupuestos, las dimensiones estructurales de nuestra experiencia de lo creado, y con ellas el espacio y el tiempo, pueden ser concebidas en relación con el misterio divino, en el cual el mundo habita y vive, respectivamente como la *kénosis* y el esplendor de la Trinidad: el *espacio* aparece ante todo como el resultado del acto del amor creador por el cual el Dios viviente se “retrae” en sí mismo para que la creatura exista. Se trata de la “forma” de la *kénosis* de la Trinidad divina, la manifestación de la autonomía del mundo, el rostro de lo creado, hecho posible por esta humilde contracción del esplendor eterno. En este sentido, el espacio puede más o menos dejar transparentar la interioridad a la cual está indisolublemente conectado: cuando la transparencia es la más alta posible, y en el fragmento de la corporeidad pasa a reflejarse el todo de la profundidad trascendente, la forma del espacio se configura como belleza; cuando la exterioridad es absolutizada y la relación con la profundidad escondida se debilita o se apaga, entonces el espacio se convierte en superficialidad, en vacío y en conexiones banales.

De manera análoga, el esplendor del Resucitado permite reconocer en el *tiempo* la impronta del esplendor eterno, del dinamismo de las relaciones de los Tres en la unidad de su ser divino. La Trinidad divina como eterno acontecimiento del amor eterno vive de una proveniencia, de un adviento y de un porvenir: el Padre, puro manantial de la vida, es y permanece como la proveniencia callada y escondida, pero no menos presente e irradiante, del ser temporal y del devenir eterno; el Hijo, receptividad infinita, es la acogida hospitalaria de todo don perfecto, y por consiguiente la condición eterna de posibilidad de la existencia de la creatura en cuanto existencia acogida por Dios, el eterno adviento de la vida que se

5. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, 1 q. 8 a. 1c: “Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

manifiesta en Su venida en el tiempo; el Espíritu es Aquel en el cual lo creado es llamado a existir como el otro de Dios no separado de Dios, autónomo y libre ante Él e igualmente ligado a Él por el vínculo constitutivo de la permanente venida de la vida. Él es y permanece como el porvenir del mundo, el éxodo y el éxtasis del Dios viviente, que asegura la unidad de lo creado con el prometido cumplimiento en el Reino. Entonces, a la luz de la fe pascual se vuelve posible captar en el tiempo la impronta de la eterna Proveniencia, del eterno Adviento y del eterno Porvenir de Dios: el esplendor de la Trinidad llega a reflejarse en la creatura precisamente en su ser temporal, en su “inestable estar” entre una proveniencia y un porvenir como “acontecimiento” siempre nuevo de todo lo que existe (¡el estar del “in-stante”!).

Que el tiempo sea el reflejo privilegiado de la Gloria divina en las creaturas es una profunda convicción de la Biblia:

“En la dimensión del tiempo el hombre encuentra a Dios y deviene consciente de que cada instante es un acto de creación, un Inicio, que abre nuevos caminos para las realizaciones últimas. El tiempo es la presencia de Dios en el espacio, y en el tiempo nosotros podemos sentir la unidad de todos los seres”.⁶

El tiempo es la perenne novedad del don que el Eterno hace a la creatura de la existencia, de la energía y de la vida, el acto de la continua creación, la eternidad que se proyecta en el espacio:

“Asistir a la eterna maravilla de la creación del mundo significa sentir en aquello que es dado la presencia del Donante, significa comprender que el manantial del tiempo es la eternidad, que el secreto del ser es el eterno que está en el tiempo... así la fe es el concretarse de muchos momentos de maravilla. Vivir de manera espiritual, creativa, es convertir las cosas del espacio en momentos del tiempo”.⁷

El tiempo pasa a estar así indisolublemente ligado a la idea del inicio como creación: es la participación en el espacio creado del dinamismo del amor eterno, la inserción de la exterioridad del mundo en la interioridad de Dios, el acto siempre nuevo por el cual aquello que sucedió la primera mañana de los seres se cumple y es acogido en cada instante de su existencia.

Fue Agustín quien tuvo la intuición grandiosa del tiempo como dimensión de la interioridad, donde se refleja el movimiento del amor eterno: sólo el presente existe, reflejo fugaz de la eternidad, instante siempre nuevo en el cual el futuro penetra en el pasado, el uno y el otro captados en el presente respectivamente en la forma de la memoria y de la espera. Entre proveniencia y porvenir, el tiempo es advenimiento siempre nuevo, instante en el cual se refleja la eternidad como origen y como patria en la

6. A. HESCHEL, *Il Sabato*, Milano, Rusconi, 1987, 148.

7. *Ib.*, 155 y 151.

fugacidad frágil del devenir de las creaturas. Presente del pasado, presente del presente, presente del futuro (*memoria, contuitus, expectatio*), el tiempo no es sino dilatación (*distensio*) del alma, acontecimiento de la interioridad, que abraza en la unidad de su acto la propia proveniencia y el propio porvenir.⁸ Agustín ubica así el tiempo en el mismo espíritu, en el cual reconoce los vestigios de la Trinidad en la forma de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad (*memoria, intelligentia, amor*):⁹ de este modo él libera la concepción de la temporalidad del intimismo subjetivista y de la captura de la incomunicabilidad, porque la interioridad en la cual se coloca el tiempo es la interioridad misma del mundo en cuanto creatura de Dios y no una simple, puramente subjetiva, dimensión del alma.

En cuanto acontecimiento de la interioridad, el tiempo es entonces la impronta de Dios en las formas del espacio, es el reflejo del esplendor de la Trinidad en lo creado, es la insistencia de la Proveniencia, de la Venida y del Porvenir eternos en el presente del mundo en su misma existencia. El tiempo es la creación en el acto de su continuar, es el inicio que se hace permanente morada, es el aquí y ahora de lo creado recibido como don siempre nuevo y sorprendente del Creador. Por eso el tiempo no existe en cuanto tal fuera de la creación: él es el acto de crear en el cual la Proveniencia eterna, el Padre, en la eterna Venida, el Hijo, pone cada ser en existencia, y lo llama a vivir en su autonomía conjuntamente con su unión al Eterno en la potencia del Espíritu. Por esto la creación no sucede en el tiempo, sino con el tiempo: “Sin duda el mundo no fue hecho *en el tiempo*, sino *con el tiempo*”.¹⁰ Es más, el tiempo no es sino el acto mismo del crear visto desde la interioridad de la creatura. El primer inicio es siempre nuevo, la creación originaria y continua, el punto de contacto y también la diferencia radical entre el Creador y el mundo creado: por consiguiente Dios no es anterior al tiempo, sino trascendente al tiempo, en cuanto es Él quien, creando, pone en existencia el tiempo.

Por otra parte, el tiempo, como creatura del Eterno, es la dimensión en la cual existen todas las creaturas, en cuanto hechas y conservadas en el ser del Creador; es el reflejo y la participación de ellas en la vida de Dios, su comunicación –“*per speculum in aenigmate*” (1 Cor 13, 12)– con Dios Trinidad en cuanto vida eterna. Se comprende entonces cómo, donde falte la idea de creación, falta también la de tiempo como dimensión de la interioridad del mundo.

8. Cf. el libro XI de las *Confessiones*, que es enteramente el libro del tiempo.

9. Cf. por ejemplo *De Trinitate*, 15, 23, 43.

10. “Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore”: S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 11, 6: *PL* 41,322. Cf. también *Confessiones*, 11,30: *PL* 32,826: “Nullum tempus esse posse sine creatura”.

Por eso Tomás argumenta que la creación con el tiempo puede ser sólo objeto de fe, como lo es el inicio pensado en cuanto creación, por la idéntica razón que “la novedad del mundo no puede ser objeto de demostración a partir del mismo mundo”.¹¹

También en esta argumentación se revela cómo el tiempo devuelve lo creado a su estructura fundamental de ser originado al inicio y siempre de nuevo en el misterio de Dios, en el dinamismo de las insondables relaciones de amor de la Trinidad.

3. Un hombre que tiene tiempo para Dios: el tiempo como experiencia espiritual

El tiempo remite así al esplendor de la Trinidad, en cuanto revela la escondida profundidad de todo lo que existe como participación en el dinamismo de proveniencia, de venida y de provenir de la vida divina. La creación, precisamente porque es creación del tiempo y no en el tiempo, no se basta a sí misma: ella habita en Dios, misterio del mundo, y está llamada a volverse siempre más la morada de Dios, hasta el octavo día, el Domingo sin ocaso, cuando Dios será todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28). Si el espacio remite a la “tierra” en su autonomía y en su pesadez delante del Creador, el tiempo remite al “cielo”, como origen, regazo y destino del mundo, como dimensión no eliminable de la interioridad y de la profundidad de la vida creada. Tierra y cielo son metáforas de la exterioridad y de la interioridad de lo creado, y por consiguiente del espacio y del tiempo en su distinción y en su insoluble relación. Por esto sólo el tiempo vivifica el espacio, invadiéndolo con el “gemido de la creación” que tiende a superar en él la constitutiva caducidad, liberándolo de la esclavitud de la corrupción por el camino de la interioridad abierta al misterio del Creador, que conduce a la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 18ss.).

El asunto, entonces, no es escapar de las formas del espacio, sino redimir las desde adentro viviendo la profundidad de la vida en el tiempo, santificando el tiempo con la nostalgia de la espera de la eternidad. No es el tiempo cuantificado el que dará el alma al mundo, es decir el mero suceder cronológico de los instantes ligados al espacio (“*chronos*”) sino el

11. “Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi”: *Summa Theologiae* 1 q. 46 a. 2.

tiempo cualificado, la hora de la decisión y de la acogida de la gracia (“*kairós*”), que transforma la exterioridad del espacio en interioridad de la vida, el instante cronológico del tiempo “pesado”, medido espacialmente, en el tiempo leve de la salvación, “hoy” de la eternidad: “¡He aquí el momento favorable, éste es el día de la salvación!” (2 Cor 6, 2). Este tiempo cualificado, impregnado de la decisión por Dios y del estupor acogedor ante Su advenimiento, puede ser pensado en la forma de la “detención”, de la “*epoché*” o “demora” donde se disfruta del encuentro con la Belleza de Dios y del dejarse permeable por la relación de amor de los Tres en la unidad divina. En este sentido, sólo el ser humano es verdaderamente capaz de “detenerse”, porque la creatura en la cual el juego de la exterioridad y de la interioridad de lo creado en relación con el Creador se realiza en el modo más evidente y más alto es la persona humana. Señor del espacio y protagonista del tiempo, corporeidad que revela o esconde las profundidades del alma, espíritu que se expresa, es alcanzado y entra en comunión por el lenguaje del cuerpo, el ser humano es al mismo tiempo la *kénosis* del esplendor y el esplendor de la *kénosis* de la Trinidad creadora.

Esta es la idea vehiculizada por la doctrina tradicional, radicada en el fundamento del testimonio bíblico (cf. Gn 1, 26.27; 5, 1; 9, 6; cf. también Sal 8, 6; Sab 2, 23; Sir 17, 3; St 3, 9; 1 Cor 11, 7), del hombre como “imagen de Dios”, creatura capaz de santificar el espacio enriqueciéndolo desde adentro con la dimensión del tiempo, y juntamente corporeidad capaz de dar densidad y concretización a la interioridad de lo creado gracias al acto de la libre destinación al Otro trascendente y soberano. La creatura personal que así se destina, decidiéndose por el Otro en un movimiento de trascendencia y de don, “tiene tiempo para Dios”.

Este tiempo de la decisión interior es el que cualifica al día que pasa con la densidad de la eternidad: es una cosa con el amor, amor a la verdad eterna, consciencia de un destino que vence al dolor y a la muerte. Es el tiempo como memoria y como espera, del cual da un altísimo testimonio el imperativo “no te olvides”, tan querido por la tradición hebrea: es el tiempo como gracia y como don, al cual sólo puede corresponder el grato regocijo del corazón. Es el tiempo “leve”, que hace recordar la belleza del inicio y regustar la belleza del cumplimiento final.

Experiencia privilegiada de este tiempo “leve” es la “detención” del Sábado, verdadera y propia revelación del tiempo:

“A lo largo de todo el arco de la semana somos llamados a santificar nuestra vida empleando las horas del espacio. En el día del Sábado se nos permite participar de la santidad que está en el corazón del tiempo. También cuando el alma está endu-

recida, también cuando de nuestra garganta reseca no surge una plegaria, el reposo limpio y silencioso del Sábado nos conduce a un reino de infinita paz, o a la fuente de la consciencia de lo que significa la eternidad... La eternidad expresa un día.¹²

La detención sabática es cumplimiento del trabajo humano como reflejo del cumplimiento del trabajo del Creador, es reposo como reconciliación del mundo y del hombre en Dios, es experiencia regeneradora de la eternidad en el tiempo, es mirada retrospectiva que se sumerge en la serena y reconciliadora memoria del Santo, es paz.

En esta misma línea se comprende también el “octavo día” de la fe cristiana, que también es tiempo de levedad y de belleza, de “detención” regeneradora y reconciliadora.

Si se puede marcar una diferencia, es que el Sábado es el último día, y el Domingo el primero: el Sábado es el tiempo sagrado del reposo del hombre y de la creación, el Domingo es la hora de gracia del nuevo inicio del mundo, la fiesta de la creación renovada. Pero por esto mismo, lejos de oponerse, el uno nos remitirá al otro, sin eliminar su belleza y su significado, “el día del cumplimiento de la creación se abrirá al día de la nueva creación y el primer día de la nueva creación presupondrá el día del cumplimiento de la creación originaria”.¹³ El “séptimo día” es al “octavo” como el reposo a la fiesta: la detención del cumplimiento vivido y gustado en uno se une a la detención festiva, nuevo inicio celebrado en la otra; en ambos el tiempo de la exterioridad se vivifica en el tiempo del hombre interior, tiempo de las emociones, tiempo de la pasión y del deseo, del amor y de la nostalgia, de la memoria grata y del arrepentimiento doloroso, del sufrimiento compartido y de la ternura.

Conocer este tiempo destinándose al otro en la responsabilidad libremente asumida es para la tradición hebreo-cristiana la forma menos imperfecta para conocer a Dios en este mundo: anticipo de lo eterno, esta “detención” en la cual se pregusta el Sábado esperado y prometido o el Domingo sin ocaso invade la experiencia de quien quiere hacerse huésped de la eternidad en el inexorable despliegue del tiempo. En este sentido, la vida de la fe, vivida como sed de lo eterno en la fidelidad a cada instante del tiempo, es testimonio de un tiempo leve, de una detención feliz y ligera, preñada de la futura belleza escondida de Dios. Es el tiempo de quien vive los días feriales con el corazón de la fiesta, y hace del instante

12. A. HESCHEL, *Il Sabato, o.c.*, 163.

13. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana, 1986, 340.

donado un anticipo de lo eterno. Es el tiempo de la santidad, del separarse para destinarse al otro de sí, al amor más grande que vence la caducidad y la muerte: no por casualidad, en la obra de los seis días, el único al cual se atribuye el calificativo de la santidad es el Sábado (cf. Gn 2, 3). En el espacio del jardín de los orígenes, la santidad está ligada al tiempo: por eso, en el espacio del mundo caduco, será todavía el tiempo la forma de la santidad, donde la decisión por lo eterno cualifica el instante y lo hace pasar de la caducidad de la muerte a la promesa de la vida.

El “No me retengas” (Jn 20, 17) dicho por el Resucitado a María Magdalena en el jardín de la nueva creación quiere decir también esto: no cierres el tiempo, no captures el instante; vive la espera y la urgencia de la eternidad donde el hombre nuevo, el Adán de luz, te precede y espera; vive el tiempo y la detención como experiencia espiritual, cargada del soplo del Espíritu, abierta a la vida que viene de lo alto; existe en la fidelidad del tiempo que pasa mendigando lo eterno que no pasará jamás...¹⁴

BRUNO FORTE

02-02-2004

14. Sobre todo esto cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1988; Id., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1995; y *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 2000.

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

LA PRÁCTICA INTERDISCIPLINARIA Y SU DISCERNIMIENTO

RESUMEN

El presente artículo da cuenta de una experiencia inicial en la búsqueda de un diálogo interdisciplinario entre la teología y las ciencias sociales, teniendo en cuenta algunas voces representativas en tales prácticas en el ámbito universitario. Se desarrolla, primero, la especificidad de la interdisciplina en la universidad católica y su servicio para el conocimiento de las realidades sociales y la misión evangelizadora. Segundo, se analizan los distintos modos operativos de la interdisciplina: la multi-disciplina, la pluri-disciplina, la trans-disciplina, y la inter-disciplina. En tercer lugar, se proponen algunos criterios de orientación para el diálogo entre la teología y las ciencias sociales. Y, finalmente, se ofrecen algunas sugerencias para seguir avanzando en la práctica interdisciplinaria.

Palabras clave: interdisciplina; método teológico; investigación; ciencias sociales.

ABSTRACT

This article shows an introductory experience in the search of interdisciplinary conversation between Theology and Social Sciences, taking into account some known authors in these practices in the realm of University. At the beginning, it develops the specifically interdisciplinary in the Catholic University and its service to the knowledge of social realities and to the evangelization. Second, it analyses the different operative modes of the interdisciplinary: multi-disciplinarity, pluri-disciplinarity, trans-disciplinarity, and inter-disciplinarity. In the third part, it proposes some criteria to orientate the dialog between Theology and Social Sciences. Finally, the reflection concludes with some suggestions in order to continue the interdisciplinary practices.

Key words: interdisciplinary, theological method, research, social sciences.

En el marco del programa “La Deuda Social Argentina” del Departamento de Investigación Institucional de la UCA, en el Área Sociológica, se han realizado los primeros pasos de acercamiento entre las diferentes disciplinas para progresar hacia una integración del saber. Las reflexiones que siguen son el fruto del camino realizado durante el año 2002 e intentan hacerse eco de las preguntas e inquietudes surgidas en el encuentro y la confrontación de los diferentes enfoques y puntos de vista. Agradezco especialmente a cada uno de los miembros del equipo de nuestra “mesa de conversaciones” permanente, que ha constituido un lugar común para iniciarnos en el ensayo práctico del diálogo entre las disciplinas y en la profundización teórica acerca de las condiciones, exigencias y recursos necesarios para el intercambio interdisciplinario.¹

El presente estudio tiene la finalidad de reflexionar sobre la práctica interdisciplinaria a la luz del itinerario realizado y de algunas voces singulares del ámbito universitario latinoamericano; se propone un discernimiento básico que permita proyectar pistas para el trabajo futuro. El punto de partida multidisciplinar ha favorecido el acercamiento entre las distintas disciplinas, pero ha limitado al mismo tiempo el avance hacia una integración interdisciplinaria de los saberes, suscitando no pocos interrogantes sobre las condiciones, dificultades, modos, opciones y exigencias de la tarea. La exposición se organiza en cuatro momentos: la especificidad de la interdisciplina en la universidad católica, según los aportes de A. Borrero y J.C. Scannone; la interdisciplina y sus modos operativos, también en diálogo con Borrero y Scannone; algunos criterios para el diálogo de la teología con las ciencias sociales, mediante algunas aclaraciones desde la teología y con el aporte de N. Strotmann; y, por último, un breve balance y algunas propuestas para seguir caminando.

1. Este trabajo forma parte del Informe Final 2002 de V.R. Azcuy, *Ensayo de integración del saber en la lectura de la pobreza. El paradigma hermenéutico como camino de confluencia interdisciplinaria*, cuya versión completa se encuentra disponible en <http://www.uca.edu.ar/investigacion>.

1. La interdisciplina y su especificidad en la Universidad Católica

1.1. Al servicio de un conocimiento global y concreto de la realidad

En su estudio sobre el tema, Alfonso Borrero² plantea que la interdisciplinariedad es una necesidad básica en el medio universitario actual y que se le asignan propósitos *educativos y pedagógicos* que compensen el enciclopedismo curricular y faciliten el ejercicio investigativo y unitivo del saber. Por otra parte, destaca que las universidades, fieles a su misión científica de formar profesionales y especialistas competentes, advierten que la sociedad abunda en problemas de alta complejidad que escapan al diagnóstico y resolución de cualquier profesión o ciencia especializada. De lo cual surge un *imperativo práctico y social* que convoca al esfuerzo interdisciplinario; a la vez que un compromiso educativo y social que posibilite perfilar profesionales más adaptados y comprensivos de la realidad. Por último, la fusión de ciencia y técnica en la tecnología, más allá de sus beneficios, impulsa la interdisciplina con las ciencias del espíritu, que puede expresarse en el *imperativo cultural y ético*, con mucha afinidad al *filosófico y epistemológico*.

Dado que la interdisciplina responde a distintos desafíos, conviene recordar con el filósofo argentino Juan Carlos Scannone que “el principal aporte del diálogo interdisciplinar para la sociedad y la Iglesia (...) consiste en la captación de la realidad y de las distintas realidades que son objeto de investigación interdisciplinar, como *totalidades concretas*”.³ También es importante explicitar que, cuando se trata de la interdisciplina en el ámbito de las instituciones católicas, lo que se busca es la unidad de *todo* el saber –incluido el teológico– y, por tanto, el horizonte global de sentido viene dado particularmente por la mediación de la filosofía y la precomprensión de la fe. En concreto, esto significa que cada ciencia tiene su propio enfoque o punto de vista regional, pero las mediaciones filosófica y teológica inciden indirectamente en los horizontes de com-

2. Cf. A. BORRERO, “La interdisciplinariedad en la Universidad”, *Theologica Xaveriana* 48 (1998) 375-406. El autor es investigador de temas educativos y universitarios, además de Director del Simposio Permanente de la Universidad de Bogotá.

3. J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 63-79, 77.

prensión específicos por medio de la comprensión cristiana que tienen de la persona humana y de su mundo.⁴

1.2. *El desafío de una evangelización del pensamiento científico*

Esta misma peculiaridad de la perspectiva creyente se puede plantear, en la tarea de la interdisciplina dentro de la Universidad Católica, en relación con la identidad y la misión de la misma. El *Instituto para la Integración del Saber* nos recuerda, al respecto, que ellas se entienden en términos de evangelización y diálogo con la cultura,⁵ destacando la función social de la universidad. Scannone, por su parte, especifica el desafío de esta evangelización en el interior de la universidad y, específicamente, en el pensamiento científico.

En este sentido, el autor ha explicitado la oportunidad y la exigencia de una *evangelización del pensamiento universitario*,⁶ en el marco de una época caracterizada por el divorcio fe y cultura –siguiendo la orientación de *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI– y por la consideración de la ciencia como principio de validación del orden social y de los caminos a seguir en su organización y transformación. Tal evangelización, que ha comenzado a realizarse en el contexto latinoamericano como crítica de una concepción secularista y neoiluminista de la cultura y de ciertos presupuestos de las ciencias deudores de la misma, manifiesta su influjo crítico y positivo al mismo tiempo.

En cuanto a la *dimensión crítica y sanante*, en el nivel del “pensamiento pensante”, se posibilita por la mediación de una conversión o *metanoia* que tiene alcance religioso, ético e intelectual;⁷ no en tanto una mera visión piadosa, sino debido a la importancia social, cultural e institu-

4. Cf. *ibidem* 66.69.78.

5. Cf. INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER, *La Investigación en Ex corde Ecclesiae*, Consonancias 1 (2002) 4-8, 4s.

6. Cf. J. C. SCANNONE, “Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario”, *Stromata* 44 (1988) 139-152. Como queda expresado en el título de esta conferencia, tenida en el taller “Universidad, cultura y evangelización” y organizado por el CELAM en Santiago (República Dominicana) – 1988, el texto no trata en general de la evangelización de la Universidad o por su intermedio, sino sólo acerca de la evangelización del pensamiento universitario *en cuanto* pensamiento. Para su presentación del tema, el autor –inspirándose en M. Blondel– analiza cómo incide la evangelización en el “pensamiento pensante”, es decir, considerando al pensamiento como acción de investigación, docencia y aprendizaje; y en el “pensamiento pensado”, que corresponde a la teoría científica y a la ciencia considerada en sí misma.

7. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1988.

cional del anuncio del Evangelio. Se agrega, además, en el nivel del “pensamiento pensado”, la *mutua aportación* que se deriva del diálogo entre la fe y el pensamiento científico y universitario, con especial atención a los presupuestos antropológicos implícitos en los métodos, teorías y planteos. Por último, en el nivel de la “vigencia social y cultural”, Scannone propone una crítica de la absolutización e ideologización de la ciencia y del principio metodológico de recursividad –cuya consecuencia es la cerrazón de la sociedad en una inmanencia funcionalista o dialéctica–,⁸ y a su vez la correspondiente revalorización de la racionalidad sapiencial.

Por otro lado, la *dimensión positiva e indirecta* –en la posibilidad de evangelización del pensamiento universitario– se muestra, en el nivel del “pensamiento pensante”, como incidencia indirecta de la fe o de su rechazo en el horizonte particular de sentido en que se mueve la actividad científica. Ese influjo se puede percibir en una cualidad de imaginación creadora, “olfato” científico, connaturalidad con el sentido ético y conjeturas hipotéticas, que han de ser comprobadas y validadas con rigor científico crítico. En el nivel del “pensamiento pensado”, la influencia de la fe se presenta de manera inspiradora, como horizonte global de comprensión:

“la fe y la comprensión cristiana del hombre pueden inspirar enfoques científicos temáticos fructíferos, evangelizando así indirectamente el pensamiento científico y universitario. Tal influjo, por ser indirecto y hermenéutico, respeta la autonomía de cada ciencia en su propio dominio, así como la correspondiente dimensión de la realidad que ella estudia, la cual tiene sus propias leyes y estructuras investigables por sí mismas.”⁹

Así, en este nivel de la “vigencia cultural y social”, queda nuevamente de manifiesto el valor y el alcance del diálogo interdisciplinario, tanto entre las ciencias particulares, como con la filosofía y la teología, cuya mirada se centra en la realidad humana en sentido integral. Según Scannone, la evangelización del pensamiento universitario –supuesto el mutuo res-

8. En este punto, Scannone sigue la visión del sociólogo chileno P. Morandé, para quien el principio de recursividad fue expresado para la sociología por Durkheim a través del lema “lo social se explica por lo social”, otorgándole no sólo un valor metodológico (aceptable), sino también ontológico. Nótese que la crítica apunta a un *uso absolutizado e ideológico* del principio de recursividad, lo cual no invalida el enfoque de estructura o reproducción social –como aparece en los trabajos de esta investigación–, que se complementa de forma dialéctica con el enfoque del sujeto.

9. J. C. SCANNONE, “Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario”, 149.

peto de la autonomía, la tarea específica y el método propio de cada ciencia—, posibilita tanto su re inserción en el mundo de la vida y en la cultura propia, cuanto la puesta al servicio de la sociedad global, en especial de quienes en ella están más necesitados:

*“Claro está que tal inserción y tal servicio no excluyen la ruptura epistemológica del pensamiento científico con el mundo de la vida y con la praxis, la cual preserva su especificidad teórica, así como la objetividad crítica y la autonomía metodológica de la ciencia. Pero el influjo indirecto del Evangelio le ayuda al pensamiento a reconocer que esa ruptura no es absoluta, sino relativa, y a tomar conciencia de su pertenencia como pensamiento al mundo de la vida, la sociedad y la cultura, y de la responsabilidad ética, social, cultural y aun política que le compete como pensamiento.”*¹⁰

Según el filósofo, esta inserción del pensamiento científico en el mundo de vida es, precisamente, la primera base y condición de posibilidad de la interdisciplinariedad, pues todas las ciencias —al menos las no formales— hablan *desde allí, sobre* la misma realidad y *para* volver a ella.

2. La interdisciplina y sus modos operativos

Sin perder de vista las dificultades y variaciones que se plantean en torno a la terminología para designar las diferentes formas de práctica interdisciplinaria, me permito introducir el aporte de J. C. Scannone, relativo a las distintas formas de cooperación científica, y el de A. Borrero, sobre las tipologías analítica y formal de los modos operativos de la interdisciplina. Mediante las contribuciones de ambos autores, se ilustra el planteo del tema en el contexto latinoamericano y se brinda una clara reflexión nutrida desde la praxis.

2.1. *Distintas formas de cooperación científica*

Según Scannone, existen tres formas de cooperación científica:¹¹

1. la *multidisciplinariedad*, que se da cuando la unidad de la colaboración científica está proporcionada solamente por el objeto material de

10. *Ibidem* 151. Entre el “mundo de vida” y las ciencias se da una ruptura epistemológica o separación, pero ésta no es absoluta porque el “mundo de vida” y el sentido en él implicado constituyen el trasfondo de la subjetividad del científico y de su práctica, cf. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, 66-67.

11. *Ibidem* 64ss.

la investigación y cuyo resultado no puede ser otro que la yuxtaposición de saberes, por ejemplo el estudio de la religiosidad popular en sus aspectos histórico, psicológico, sociológico, etc. En esta forma de investigación, cada saber se desarrolla conforme a su objeto formal o punto de vista, con sus propios marcos teóricos, hipótesis y métodos de trabajo.

2. La *colaboración instrumental* –entendida como “interdisciplinarietà auxiliar” según Borrero–, en la cual diversas disciplinas aportan a otra distintos materiales y puntos de vista, siendo asumidos bajo el punto de vista u objeto formal de la ciencia que plantea y conduce el proyecto. Como ejemplos, se pueden citar dos aplicaciones del esquema a la teología: la asunción de las ciencias filosóficas por la teología como ciencia en Santo Tomás;¹² y, en tiempos recientes, el uso instrumental de la mediación filosófica y de las ciencias humanas y sociales en la teología de la liberación.¹³ Según señala Scannone:

“Tanto en un caso como en el otro se respeta la autonomía de las otras ciencias, pero sus aportes son asumidos por el objeto formal de la teología: así es como éstos se sujetan a una transformación semántica al ser interpretados a la luz de la fe.”¹⁴

En esta forma de cooperación, se supera la multidisciplinarietà ya que, además del aporte de los distintos puntos de vista de cada disciplina, una de ellas –en los ejemplos dados, la teología– asume en su propio objeto formal los puntos de vista de las otras. La “transformación semántica” se da, según el autor, en función de que tanto la filosofía como la teología aportan *un horizonte de sentido global* que incide indirectamente en los horizontes de sentido específicos de cada ciencia.

Por último, 3. se encuentra la *interdisciplinarietà* propiamente dicha: se trata de una nueva forma de “unidad del saber”, según la cual la especificidad, diferencia y autonomía no irían en desmedro de la unidad plural del saber, ni ésta significaría la supresión de aquellas. Esta misma

12. Sobre las relaciones entre teología y filosofía puede verse: R. FISICHELLA, voz “Teología, V. Teología y Filosofía”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ I NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, 1992, 1430-1437.

13. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Teología y Ciencias sociales”, en G. GUTIÉRREZ, *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, Lima 1986, 75-112; L. BOFF – C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, 1986, 33-58.

14. J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinarietà: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, 65.

idea se presenta claramente en las orientaciones del *Instituto para la Integración del Saber*, al mostrar la relación adecuada entre disciplinariedad e interdisciplinariedad:

*“Si bien se fomenta decididamente el desarrollo de la investigación interdisciplinar, para resolver problemas cuya complejidad y gravedad no pueden ser encaradas por las diferentes disciplinas tradicionales, el momento disciplinar es considerado como necesario y fundamental para la calidad y el éxito de la investigación. (...) La disciplinariedad y la interdisciplinariedad no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se refuerzan mutuamente.”*¹⁵

Para presentar la interdisciplina, Scannone retoma los aportes de J. De Zan,¹⁶ quien sostiene que el trabajo interdisciplinario intenta superar el estado de infecundidad y abstracción de las ciencias; y que “presupone antes que nada que se tome en serio la partícula ‘inter’ que compone su nombre, y que indica interacción, interdependencia e interfecundación mutua de las diversas disciplinas”.¹⁷ Por otro lado, Scannone agrega que las hipótesis de trabajo han de ser comunes y estar interconectadas, y que la marcha debe ser de confrontación dialéctica y dialógica, con continuos reajustes en función de la integración funcional de las distintas disciplinas autónomas y la búsqueda de puntos de vista más adecuados al tema de investigación.

Entre los *requisitos* para la interdisciplina propuestos por él y a la luz de nuestra propia experiencia de investigación, quisiera destacar los siguientes:

1. que ella se realice desde el comienzo en el equipo,¹⁸ mediante la determinación de los puntos de vista más adecuados para la comprensión de la realidad concreta;
2. que se esté dispuesto a la discusión, la crítica y el estímulo constante entre los investigadores, para ampliar –y eventualmente revisar– los propios presupuestos y puntos de vista;

15. Ver *El Departamento de Investigación Institucional pensado desde el Instituto para la Integración del Saber*. Documento de trabajo – septiembre 2002, 33.

16. J. DE ZAN, “El trabajo interdisciplinario en las ciencias: significación y fundamentos”, *Stromata* 34 (1978) 195-229.

17. Cf. *ibidem* 199; J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, 65-66.

18. La importancia de este punto es fundamental, como lo indica De Zan: “Si la integración no se realiza desde el comienzo y se mantiene a lo largo de toda la investigación mediante un intercambio permanente de informaciones y puntos de vista que corrijan y amplíen los enfoques parciales de cada disciplina, es imposible que se puedan integrar al final los resultados.” (J. DE ZAN, 1978, 198)

3. y que se trabaje en pos de una *integración funcional* de los resultados analíticos de cada ciencia en síntesis concretas y no tanto de una unificación sistemática de las diferentes ciencias, es decir, hacia la formulación de nuevas hipótesis compatibles con puntos de vista más amplios que los disciplinares.¹⁹

2.2. *Tipología analítica y sintética de la interdisciplinariedad:*

En cuanto a los *modos operativos* de las relaciones interdisciplinarias, Borrero señala que han exigido y producido la actual terminología de la interdisciplinariedad, en la que distingue dos campos semánticos:²⁰ el primero parte del logismo *inter-disciplinariedad*, afectado con los atributos específicos para dar a entender el acercamiento de relación entre las ciencias o disciplinas. El segundo conjunto tiene su origen en la palabra *disciplinariedad*, con prefijos latinos y uno que otro heleno, para idéntico fin: *inter-disciplinariedad* o acción entre disciplinas científicas; *uni* o *mono-disciplinariedad*; y *multi-disciplinariedad* o simple yuxtaposición de disciplinas –aunque adquiere un sentido propio en este campo–.

El autor distingue dos tipologías de la interdisciplinariedad (ver Esquema 1): una de carácter *analítico* o descriptivo y otra de carácter *sintético* o formal. Ésta última se llega a establecer mediante un procedimiento sintético, acorde con la tipología descriptiva precedente.

19. De todos modos, Scannone aclara que “la integración es más que sólo funcional”, ya que si bien no se trata de una integración sistemática de todos los aspectos, existe una cierta *ordenación o prioridad de orden* entre los distintos puntos de vista que se basa en la relación entre fe y razón.

20. Como se verá en su esquema, su visión de la *transdisciplina* no se corresponde con la caracterización que de ella hacen otros autores, ver *El Departamento de Investigación Institucional pensado desde el Instituto para la Integración del Saber*, 28ss.

Esquema 1. Tipología analítica y sintética según Borrero

tipología analítica - descriptiva	tipología sintética - formal
<p>1) multi-disciplinariedad o para-disciplinariedad: se da cuando diversas disciplinas del saber, sin articularse, simplemente se <i>relacionan</i> por paralelismo y, en forma más o menos pensada, se yuxtaponen.</p> <p>2) pluri-disciplinariedad: conservadas la simple <i>relación</i>, la yuxtaposición y el paralelismo –no articulación– de las disciplinas, hay una al menos que actúa sobre las demás como <i>eje de rotación</i>.</p>	
<p>3) trans-disciplinariedad: se dan una o más <i>relaciones de articulación</i>, lo cual ocurre cuando varias disciplinas interactúan mediante la adopción de alguna²¹ o algunas disciplinas o de otros recursos como las lenguas y la lingüística, que operan como nexos analíticos. Por ejemplo, la lógica, la matemática y otras.</p> <p>4) interdisciplinariedad auxiliar: consiste en una <i>relación de apoyo</i>, y ocurre cuando una disciplina adopta o se apoya en el método de otra, o utiliza para su propio desarrollo los hallazgos efectuados por otras disciplinas. Por ejemplo, cuando la historia demanda datos de la paleontología, la arqueología, la antropología u otras disciplinas.</p> <p>5) interdisciplinariedad suplementaria: se busca la integración teórica de dos o más objetos formales <i>unidisciplinarios</i>. Se da así la <i>fecundación</i> de disciplinas que participan del mismo objeto material, pero sin llegar a fundirse en una sola.²² La lingüística y la psicología, por ejemplo, constituyen un campo afín.</p>	<p>1) interdisciplinariedad <i>linear</i>: la transdisciplinariedad, la interdisciplinariedad auxiliar y la interdisciplinariedad suplementaria, enlazando las ciencias mediante la disciplina diagonal; dándose apoyo y auxilio, o suplementándose alguna disciplina con la ley requerida para activar su desarrollo, dejan intactas las fisonomías propias de cada una de las disciplinas que han prestado su concurso a la interdisciplina, si bien en cada caso se ha gestado un efecto nuevo.</p>

21. A la/s disciplina/s articulante/s que se adopte/n, también se las denomina disciplinas o ciencias *diagonales*, o *trans-disciplinas*.

22. A estas *suplementaciones* se las llama también *interdisciplinariedad linear* o *cross-disciplinarity*, pues la posibilidad de suplencia es posible en todo el trayecto de una u otra disciplina porque participan de la misma integración teórica y del mismo objeto material.

<p>6) interdisciplinariedad isomórfica: procede, como el adjetivo lo dice, de la integración <i>fecunda</i> de dos o más disciplinas poseedoras de idéntica integración teórica y de tal acercamiento de métodos, que terminan, por su unión íntima, produciendo una nueva disciplina autónoma. Ejemplos de esta interfecundación, más profunda y de esencial interdependencia, es la unión isomórfica de la química y de la biología para producir la bioquímica.</p>	<p>2) interdisciplinariedad <i>estructural</i>: mediante la interfecundación de dos o más disciplinas isomórficas, se produce una nueva disciplina. Se identifica con el tipo descriptivo de la interdisciplinariedad isomórfica; pues por la unión de diversas disciplinas o estructuras, se generan las grandes teorías, conjuntos de leyes o paradigmas.</p>
<p>7) interdisciplinariedad compuesta: en ella, la <i>relación</i> es de <i>convergencia</i>, y ha merecido, además del adjetivo que la precisa, muchos otros que a su modo le perfilan diferente sesgo a la acción convergente que se busca. Se la llama interdisciplinariedad <i>compuesta</i> porque en su acción deben <i>componerse</i> convergentes disciplinas y profesiones, especialidades y enfoques; también se la ha denominado interdisciplinariedad <i>teleológica</i> porque la acción convergente de las disciplinas y profesiones a que hemos aludido, no es otra sino la búsqueda de solución a un <i>problema</i> de marcada complejidad. Esta forma de interdisciplina se adapta muy bien al campo ético y socio-político que busca tomar decisiones sobre complejos problemas de orden social.</p>	<p>3) interdisciplinariedad <i>restrictiva</i>: la interacción convergente de disciplinas y profesiones para dar respuesta a problemas concretos y complejos, conservada la autonomía y fisonomía propia de cada disciplina y profesión participante, da por resultado efectos externos a la naturaleza misma de las ciencias y profesiones que hicieron su aporte al estudio y respuesta del problema en cuestión. Ésta es la formalidad restrictiva de la interdisciplinariedad, coincidente con la interdisciplinariedad compuesta.</p>

La propuesta de Borrero, a través de sus tipologías analítica y sintética, permite visualizar claramente, en primer lugar, que a las formas de la multidisciplina y la pluridisciplina no corresponde ninguna manera de práctica interdisciplinaria –tal como ya lo había indicado Scannone–, por lo cual no son tomadas en cuenta en la tipología formal. Segundo, que mientras las tres formas de *interdisciplina lineal* se caracterizan por la función de una disciplina diagonal o transversal, la *interdisciplina estructural* avanza con respecto a la anterior en cuanto a la integración de las disciplinas y produce una nueva disciplina. Tercero, para finalizar, que la

interdisciplina restrictiva se presenta como la propia de la interacción de disciplinas y profesiones que quieren dar respuesta a problemas complejos y concretos, como son los presentes en el campo social.

Una evaluación del recorrido del equipo de investigación en el “Área Sociológica”, a la luz de los modos operativos planteados por Borrero, permitiría afirmar que hemos partido de un enfoque multi-disciplinar y hemos intentado movernos hacia una modalidad funcional de pluri-disciplina o de interdisciplinariedad auxiliar –de colaboración instrumental en términos de Scannone–. El *punto de partida* multidisciplinar ha dado una orientación inicial al programa de investigación muy difícil de re-orientar, posteriormente, hacia otra forma de cooperación interdisciplinaria. Si el “paradigma hermenéutico”, propuesto en este trabajo como camino de confluencia entre las disciplinas, puede ofrecernos un camino para la interdisciplinariedad restrictiva o simplemente linear, es algo que habrá que evaluar al final de este estudio y quedará, para ser verificado, en futuras investigaciones.

2.3. Orientaciones prácticas para la interdisciplinariedad compuesta

Luego de los aspectos referidos a las formas o modos operativos de la interdisciplina, es oportuno tratar brevemente sobre la *práctica* misma de la interdisciplina y los aportes que de ella surgen. Para Alfonso Borrero, la práctica de la interdisciplinariedad *compuesta* o de relación de convergencia es un asunto muy complejo porque en ella intervienen ciencias, profesiones, especialidades y enfoques, que provienen de diferentes ámbitos profesionales y académicos para estudiar y resolver un problema complejo. Se exige que las ciencias se movilicen hacia una alta unidad de vocabulario, pensamiento u orientación, de manera que todas puedan contribuir significativamente a la solución de los problemas fundamentales. En este sentido, Borrero propone algunas orientaciones prácticas, que completo con sugerencias de Scannone:²³

1. La *tipificación del problema*, para la cual conviene cercar el problema con aquellas profesiones, disciplinas académicas, especialidades, enfoques –como lados de un polígono– que deberán aportar su cuota a la

23. J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, 73ss.

solución del mismo. Scannone agrega la necesidad de un planteamiento común del proyecto, tanto en las hipótesis como en las orientaciones teóricas particulares de cada disciplina.

2. Su *localización en el marco social*, atravesado por asuntos vitales tales como la educación, la justicia, la salud y el *habitat*, y otros puntos de vista; con la debida incorporación de la *mirada integradora de la filosofía*, la cual –para Scannone– no excluye la autonomía de las ciencias particulares.

3. Cada grupo interdisciplinario debe generar su propio *procedimiento o metodología de trabajo*, mediante su proposición y acuerdo común, conforme al problema en cuestión.

4. Para un buen logro del abordaje del tema previsto, se requieren las características de la *comunicación, coordinación, concertación e integración*, dado que se hace imprescindible desarrollar alguna comunidad de lenguaje que supere las particularidades, de terminología técnica y científica.

5. Las condiciones anteriores exigen que se realice además un proceso de *organización, dirección y liderato*, que se determinará a partir de la naturaleza, localización, tipificación y procedimiento de trabajo escogido.

*“Hay tantos acomodos posibles como grupos, problemas y procedimientos de trabajo y modelos aportados. Lo importante sigue siendo que ninguna profesión, especialidad, disciplina o enfoque intente aprisionar entre sus yemas digitales la batuta orquestal, más allá de lo que llegue a ser evidente y necesario.”*²⁴

6. Finalmente, el trabajo interdisciplinario es una invitación a deponer toda iniciativa de competencia, para favorecer la integración del saber mediante un cierto *espíritu de renuncia y generosidad*, posibilitante del diálogo personal y de la agencia científica *en y como equipo*.

*“Como en todo esfuerzo de grupo, de las personas que lo integran se espera –pre-requisito de orden psico-social– un cierto espíritu de renuncia y connivencia. De generosidad. El grupo interdisciplinario de trabajo no es necesariamente un concurso de personas omniscientes. Es sociabilidad afectuosa y efectiva de quienes saben, cada uno lo suyo, y cada uno lo suyo aporta restrictiva y alícuotamente sin dar cabida al egoísmo personal que niegue al estudio y a la solución deseada, porción alguna de la colaboración requerida, pues se trata de actuar no sólo en equipo sino como equipo. De com-partir más que de re-partir las acciones convergentes.”*²⁵

24. BORRERO, “La interdisciplinariedad en la Universidad”, 399.

25. Íd.

7. Este presupuesto de calidad humana es sumamente valioso y necesario para el logro del trabajo interdisciplinario, si se tiene en cuenta la exigencia de metodología científica y de disposición anímica que se demanda. Scannone lo recuerda muy bien siguiendo las reflexiones de De Zan, al plantear que la interacción entre las disciplinas

“exige discusión, crítica y estímulo (...) Cada especialista se verá forzado a ampliar sus puntos de vista, a redefinir sus categorías para abrirlas a la comprensión e integración de las otras dimensiones de la cosa, y a buscar nuevas hipótesis compatibles con puntos de vista más amplios que los de su propia especialidad.”²⁶

3. Algunos criterios para el diálogo de la teología con las ciencias sociales

El trabajo de la interdisciplina y, en particular, el diálogo de la teología con las ciencias sociales, reclama la profundización de la relación *teología y ciencia* en general, tal como lo hemos constatado en la práctica de nuestras conversaciones disciplinares. En este sentido, Norberto Strotmann²⁷ se plantea, no tanto la cientificidad de la teología y los problemas de su status entre las ciencias,²⁸ sino la relación mutua entre la teología y la ciencia en la historia,²⁹ y si ambas han promovido mutuamente los criterios del conocimiento humano.

26. J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, 74.

27. Sigo en este punto, junto a otros aportes, las reflexiones de N. STROTMANN, “Método teológico. Reflexiones previas para un camino interdisciplinario”, *Revista Teológica Limense* XXI, 3 (1987) 259-301; N. STROTMANN, “Algunos criterios epistemológicos para la reflexión de las ciencias sociales en la teología”, *Revista Teológica Limense* XXIII, 1-2 (1989) 149-174; N. STROTMANN, “La teología y la ciencia”, *Revista Teológica Limense* XXIX, 1 (1995) 9-39. El autor es doctorado en Teología (Innsbruck, Austria) y licenciado en Sociología (Biefeld, Alemania), Rector de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (Perú) y Miembro de la Comisión Teológica Internacional –al menos hasta 1995–.

28. Para ello, ver J. M. ROVIRA BELLOSO, “La teología como ciencia”, en *Introducción a la Teología*, Madrid, 1996, 79-121.

29. Como resultado de la revisión histórica y de otros estudios, Strotmann plantea que: 1. entre la teología y la ciencia existe una correlación dinámica de identidad y diferencia; y 2. una relación de promoción y crítica mutuas; 3. que esta relación es fructífera mientras exista un interés mutuo positivo; 4. y que es dinámica porque se desarrolló conforme a la autocomprensión propia del tiempo; 5. que en la época moderna se observa un creciente distanciamiento entre ellas, y 6. que el precio, de ello, es amplio para ambas; por último, 7. que la diferenciación de la ciencia en ciencias naturales, humanas y sociales, trae una diferenciación de teorías de la verdad y del conocimiento irreconciliables (N. STROTMANN, 1995, 22-23).

Por otra parte, a la hora del diálogo, la teología debe tener presente la situación de las ciencias sociales³⁰ y viceversa. Como afirma muy bien J.-M. Donegani –actualmente profesor en el Instituto de Estudios Políticos de París–: “La inconmensurabilidad de los paradigmas es una condición común a la teología y a la sociología; la diferencia entre las teorías de Simmel y de Parsons no es menor que la que se da entre las concepciones de Metz y de Milbank”.³¹ En concreto, desde el punto de vista de la teología, retomo en esta ocasión los criterios que ofrece Strotmann para el diálogo con las ciencias sociales, que pueden ayudar a encaminar correctamente el entendimiento e intercambio mutuos; asimismo, parecen dar respuesta a las dificultades propias de la iniciación en la práctica interdisciplinaria. Comento a continuación, brevemente, algunas de sus orientaciones:³²

1. Toda teología que desea integrar en su canon de conocimientos las ciencias sociales, se encuentra ante todo con una “pluralidad de ciencias” y no con una “ciencia unitaria”. Esto exige, para la teología, un conocimiento adecuado de las ciencias sociales, y, en el ámbito interdisciplinario, también se plantea una contrapartida para estas ciencias con respecto a la teología.³³

2. Por la complejidad de las ciencias sociales y de la teología, se hace necesario y urgente facilitar a la teología un mayor acceso a las ciencias sociales y, con ello, a la realidad social, mediante la filosofía práctica o social. La mediación filosófica puede aportar en este sentido según Strotmann, en cuanto que varios problemas constitucionales de las ciencias sociales –cuestiones lógicas, ontológicas, epistemológicas y éticas– tienen una larga tradición reflexiva en la filosofía:

30. No es éste el lugar para presentar la situación de las ciencias sociales, pero es preciso tener en cuenta algunos aspectos básicos de ella que condicionan el diálogo interdisciplinario. Entre ellos, la diferenciación no reconciliada de las teorías y metodologías de las ciencias sociales, la composición pluriforme de las ciencias sociales, el creciente proceso de especialización de la sociología, y una gran variedad de teorías sociológicas –con sus respectivas definiciones del objeto, sus métodos y sus epistemologías correspondientes–.

31. J.-M. DONEGANI, « Pour une conversation entre théologie et sociologie », en F. BOUSQUET – H. J. GAGEY – G. MÉDEVIELLE – J.-L. SOULETIE (dir.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, 2002, 417-430, 419.

32. N. STROTMANN, “Algunos criterios epistemológicos para la reflexión de las ciencias sociales en la teología”, 152ss.

33. De hecho, como afirma L. Florio al plantear en nuestro contexto la relación entre teología y ciencias, la teología ya no existe como “disciplina maciza y unitaria”, sino como “un saber complejo, atravesado por lenguajes provenientes de campos extraños, conformando una unidad difícil de captar”, ver L. FLORIO, “Teología y disciplinas”, en V. R. AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX 2. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y biografías*, Proyecto 41 (2002) 31-40, 31.

“Son, además, razones de la praxis científica que recomiendan el desarrollo de la filosofía social. Frente a la avanzada diferenciación de las ciencias sociales y de la teología, la recepción responsable y crítica de los resultados y avances en las ciencias sociales parece muy difícil para el teólogo. (...) Para eso reclama una mediación sintético-crítica. (...) Con otras palabras, una simple dependencia de las ciencias sociales o de sus teorías prácticas no tiene capacidad de síntesis.”³⁴

“Por su historia, el estilo de pensar de las ciencias sociales tiene poca afinidad con la teología. Perdura, más bien, una relación de reserva, ante todo, referente a la teología católica. Lógicamente, eso puede dificultar el diálogo interdisciplinar, pero no obstaculiza el interés de la teología por las ciencias sociales”.³⁵ En este sentido, el autor destaca, primero, el conocimiento mutuo como criterio elemental del diálogo, y, segundo, que ninguna de las dos disciplinas tiene derechos prescriptivos sobre la otra. Cuanto más intensa sea la correlación entre la teología y las ciencias sociales, tanto más clara y acentuada ha de ser su distinción.

3. Siguiendo el principio calcedoniano,³⁶ Strotmann explica que las dos formas de conocimiento son de validez y relevancia para la vida humana (sin división); pero entre ellas no existe ninguna ‘identidad’ (sin confusión); la correlación de ambas formas no cambia el status epistemológico de ninguna de ellas (sin cambio); y no es posible disolver la validez y la relevancia de la fe cristiana para la vida social del hombre (sin separación). En consecuencia, ninguna forma de ‘uso’ mutuo, sea instrumental, estratégico o ideológico-pragmático, respeta la identidad epistemológica propia de la otra disciplina.

4. El eje antropológico es un punto delicado, por ser el más concreto del encuentro entre la teología y las ciencias sociales; en él se concretizan las distintas visiones del ser humano. El cristianismo comparte con otras visiones la capacidad reflexiva humana (conciencia) y el condicionamiento natural y social, pero no reduce su auto-comprensión a estos elementos, sino que se remite a la persona de Cristo.

34. N. STROTMANN, “Algunos criterios epistemológicos para la reflexión de las ciencias sociales en la teología”, 162-163.

35. *Ibidem* 163.

36. Se trata, en cristología, de la definición dogmática dada en el Concilio de Calcedonia (año 481), que afirma que las naturalezas divina y humana de Cristo se unen en la persona del Verbo *sin confusión, sin división, sin cambio, sin separación*. El mismo Scannone desarrolla este paradigma para explicar la integración de los saberes en la interdisciplina, ver J. C. SCANNONE, “El modelo de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, 2001, 127-158.

En síntesis, los criterios de conocimiento mutuo, del recurso a la mediación filosófica, y del respeto a la autonomía de cada disciplina con su validez e identidad epistemológica propia, son fundamentales a la hora del diálogo entre la teología y las ciencias sociales. La historia de esta relación, por su parte, posibilita entender el distanciamiento del presente, al mismo tiempo que la complejidad de la realidad se encarga de mostrar la conveniencia de una nueva integración. A la luz de nuestra trayectoria, queda en evidencia la necesidad de iniciarse en el conocimiento profundo de otras disciplinas que no sean la propia, para poder acometer una interacción que sea respetuosa y, al mismo tiempo, con fundamentos sólidos.

4. Balance y propuestas para seguir caminando

4.1. Balance del itinerario realizado

1. A la luz de *los requisitos* para la práctica interdisciplinaria planteados por Scannone, creo que nuestra mayor dificultad ha sido el no haber preparado y orientado nuestra investigación en perspectiva interdisciplinaria *desde el comienzo*; si bien en la segunda etapa de nuestra marcha hicimos esfuerzos por aproximarnos a esta forma de cooperación, las líneas de investigación claramente disciplinares –planteadas al inicio– constituyeron una limitación casi insalvable para otro modo de integración.

2. Una evaluación de nuestro recorrido, según la tipología de Borrero, permite afirmar que hemos partido de un *enfoque multi-disciplinar* y hemos intentado movernos, con mucha dificultad, hacia una interdisciplinariedad auxiliar o de colaboración instrumental –en términos de Scannone–.³⁷

3. Como consecuencia de este enfoque, el *punto de convergencia* fue prácticamente solo el objeto material o tema de estudio; se privilegió en general la propia óptica disciplinar, con su correspondiente objeto formal y método, sin atenderse la posibilidad de una mayor integración.

4. No nos faltaron la *disposición al diálogo y a la discusión* –lo cual favoreció el conocimiento mutuo inicial entre las distintas disciplinas–,

37. La propuesta del presente ensayo se orienta a considerar el *paradigma hermenéutico* (Paul Ricoeur) como mediación posible para articular un eje de rotación entre las disciplinas (pluri-disciplina), una disciplina diagonal (trans-disciplina), o una relación de convergencia (inter-disciplina compuesta).

pero al no haberse dado el paso previo de la determinación de puntos de vista adecuados y las hipótesis de investigación comunes, el intercambio no produjo los esperados resultados de integración.

5. Por otra parte, la dinámica de exposición permanente de las investigaciones en curso puso en evidencia la *falta de un conocimiento profundo y actualizado* de las disciplinas con las que se busca dialogar e, incluso, la imagen a veces parcial o unificada de la otra disciplina.

6. Por último y en relación con la mirada interdisciplinaria que se propone por parte del Instituto para la Integración del Saber de la universidad, pareciera que no se alcanza a visualizar de modo suficiente la *especificidad de la fe cristiana* que ha de inspirar los puntos de vista o precomprensión fundamental de la investigación.

4.2. *Propuestas para seguir caminando*

1. Entre las condiciones de posibilidad para el diálogo entre teología y ciencias sociales, a la luz de las aportaciones de Strotmann, cabe destacar la necesidad de un *progresivo conocimiento mutuo* entre las disciplinas que se proponen interactuar. Esto requeriría que el estudio básico de las mismas –así como aquellos aspectos de la propia disciplina todavía no explorados, pero también exigidos en función del diálogo– sea incluido como parte, no de menor importancia, del plan de investigación individual y grupal.

2. La profundización, igualmente, sobre la *teoría y la práctica de la interdisciplina* y, en particular, sobre la relación entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas y sociales, parece ser también un capítulo importante a la hora de clarificar los criterios, el método y los modos operativos concretos de la integración del saber. A la luz de lo indagado, creo que el reto de interacción y articulación entre las diferentes disciplinas es lo suficientemente complejo y exigente, como para no poder quedar librado a la buena voluntad y mucho menos a la improvisación de los investigadores.

3. Otro aspecto importante, entre los puntos de partida, me parece que es la ubicación de cada disciplina en su aporte y su necesidad frente al intercambio con las demás, es decir, *qué puede ofrecer mi disciplina a las demás, cuál es su valor dentro de la integración funcional* y, por otro lado, *qué debe aceptar mi disciplina del aporte de las otras* y, en este sen-

tido, qué puedo aprender y recibir.³⁸ Esta perspectiva, evidentemente, sitúa a las disciplinas en un proceso de aprendizaje mutuo y de transformación permanente.

4. Las tres orientaciones anteriores –conocer más sobre las otras disciplinas, la interdisciplina y el lugar de cada saber en la tarea de la integración– conducen a explicitar un criterio fundamental: para que cada disciplina pueda concretar su *aportación específica* a la mirada global, es necesario que se disponga a “*salir*” del *propio compartimento disciplinar*³⁹ y a incursionar en terreno desconocido en busca de nuevos horizontes, lo cual supone ciertamente ampliar el campo de estudio y exploración, así como los propios puntos de vista disciplinares.

5. Finalmente, a la hora de comenzar, conviene tener en cuenta las orientaciones prácticas –como las de Scannone referidas a los requisitos o las de Borrero relativas a la interdisciplina compuesta–, para tomar desde el principio las *decisiones metodológicas* que aseguren un punto de partida posibilitante del encuentro entre las disciplinas. En este punto, me permito subrayar la importancia de la capacidad de interacción de parte de los miembros del equipo de investigación, en vistas a un intercambio de los bienes en el campo del conocimiento.

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

24-02-04

38. Particularmente importante y delicado se presenta, en este punto, el esclarecimiento de la mutua aportación entre teología y ciencias sociales; al respecto, creo que todas las recomendaciones de J.C. Scannone son muy oportunas al respecto. De todos modos, pienso que este aspecto también debería ser motivo de una profundización más atenta y consensuada.

39. Al respecto, De Zan ilustra este tema diciendo: “La interdisciplinariedad es resistida por el investigador rutinario, encerrado en el pequeño mundo de su especialidad y celoso de la autonomía de su propia disciplina.” (De Zan, 1978, 196)

LUIS GLINKA

LA FORMA DE CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO EN LAS IGLESIAS ORIENTALES CATÓLICAS

RESUMEN

El autor presenta brevemente una exposición sobre la forma de la celebración del matrimonio en la tradición oriental (católica y ortodoxa), como así también algunas pautas de la celebración del matrimonio interritual para su validez y licitud.

Palabras clave: matrimonio, rito católico, rito oriental, Código oriental, validez.

ABSTRACT

The author presents a brief exposition on how marriage is celebrated in the Eastern tradition, both catholic and orthodox. Some patterns are set for marriages between people belonging to different rites in order to be valid and licit.

Key words: marriage, catholic rite, oriental rite, oriental Code, valid

PRIMERA PARTE¹

Nota introductoria

1. *Las Iglesias orientales católicas*

Actualmente las Iglesias orientales que se encuentran en perfecta comunión de fe ortodoxa y católica con la Sede de Pedro, son 21. Estas Iglesias, en cuanto a rito, tradición, historia y espiritualidad, dependen de sus Iglesias-madres que son las siguientes: “*Los ritos que trata el Código son –excepto que conste otra cosa– los que tienen su origen en las tradiciones alejandrina, antioquena, armenia, caldea y constantinopolitana*” (CCEO 28 § 2). Estas Iglesias se distinguen entre ellas por sus propias tradiciones y jerarquías; son Iglesias “*sui iuris*” que tienen un Estatuto propio aprobado por la Santa Sede, por lo cual se diferencian no sólo de la Iglesia latina, sino también entre sí.

Según el *Código Oriental*, Iglesia “*sui iuris*” se denomina al conjunto de fieles cristianos junto con la jerarquía, a la cual la autoridad suprema de la Iglesia la reconoce expresa o tácitamente como “*sui iuris*” (CCEO 27).

En el *Código Oriental* no se usa la terminología “Iglesia ritual” o “Rito”, porque cada Iglesia “*sui iuris*” pertenece a una de las 5 Iglesias-madres: “*El rito es el patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinario distinto de la cultura y de las circunstancias históricas de los pueblos, que se expresa en el modo de vivir la fe propia de cada Iglesia “sui iuris”*” (CCEO 28). Por este motivo, cada bautizado pertenece a una Iglesia “*sui iuris*”, dentro de los 5 “ritos”.

2. *Código Oriental*

El 18 de octubre de 1990 el Papa Juan Pablo II promulgó el “*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*” –Código de los Cánones de las Iglesias Orientales–. El 25 de octubre del mismo año, durante la Asamblea

1. Abreviaturas: AAS *Acta Apostolicae Sedis*; BAC *Biblioteca de Autores Cristianos*; CCE *Catecismo de la Iglesia Católica*; CCEO *Código de cánones de las Iglesias Orientales*; CIC *Código de Derecho canónico*; OE Concilio Vaticano II, *Orientalium Ecclesiarum*; REDC *Revista Española de Derecho Canónico*; UR Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*.

General del Sínodo de Obispos, el Pontífice presentó este Código común a todas las Iglesias orientales y pronunció las siguientes palabras:

*“Que el mismo sea bien aceptado por toda la Iglesia Católica, sea por las Iglesias orientales para las cuales tendrá vigencia como ley desde el 1 de octubre de 1991, sea por el Episcopado de la Iglesia latina en el mundo entero, y sea aceptado como parte del patrimonio de la Iglesia Universal, igual al “Codex Iuris Canonici” –Código del Derecho Canónico– que fue promulgado en el año 1983 y tiene obligatoriedad para la Iglesia latina”.*²

En este acto solemne se dio por terminada la tarea de la Comisión de Trabajo del Código del Derecho Canónico Oriental, después de más de medio siglo de investigación desde que fuera instituida por el Papa Pío XI en 1929.

El Concilio Vaticano II, en el decreto *“Orientalium Ecclesiarum”* declaró solemnemente que las Iglesias orientales tienen pleno derecho y obligación de regirse según la propia disciplina (OE 5) y determinó un temario del Derecho Oriental, dejando el trabajo a la Comisión para una nueva legislación canónica de las Iglesias orientales. El 19 de junio de 1972, Pablo VI nombró la “Pontifica Comisión para la revisión del Código del Derecho Canónico Oriental”, constituida por miembros y consultores orientales para elaborar un nuevo Código.

Los criterios directivos que han inspirado a todo el Código, también fueron aplicados fielmente a la legislación matrimonial, eliminando todos los contenidos latinizantes que habían sido introducidos anteriormente.

Las diferencias entre el Código Latino y el Código Oriental en el Derecho Matrimonial, con respecto a la forma de celebración del matrimonio, son varias. Pero también en cuanto a la capacidad de los contrayentes, regulada por el Derecho Eclesiástico. En consecuencia, en un matrimonio de rito mixto entre católicos latinos y orientales, –para su validez– no solamente tienen que observarse las normas de la competencia de bendecir el matrimonio, sino también aquellas que regulan la capacidad de las personas.

Es un principio del Derecho Natural. Por ejemplo, si se verifica un impedimento dirimente en una sola parte, el matrimonio es inválido.

Una novedad importante para la disciplina matrimonial oriental y latina, está contemplada en CCEO 789 § 1 = CIC 1059, cuando determina

2. *L' Osservatore Romano* (27.10.1990) 5 n 3.

que solamente los católicos están sujetos a las leyes matrimoniales de la Iglesia. En cuanto a los no-católicos, se han establecido algunas normas en la aplicación de la ley en mérito al principio ecuménico de que las “Iglesias orientales tienen el derecho a regirse según la propia disciplina” (UR16).

El presente ensayo se propone exponer –en la parte jurídica y pastoral– la legislación matrimonial que contienen los Códigos Oriental y Latino, y su aplicación inter ritual en la diáspora. Este estudio servirá de ayuda para los estudiosos del Derecho Eclesiástico comparativo y para los operadores pastorales parroquiales.

3. La pertenencia a una Iglesia “*sui iuris*”

Quiénes pertenecen a una Iglesia “sui iuris”

3.1. El hijo que no haya cumplido los 14 años de edad, con el bautismo, es adscrito a la Iglesia “*sui iuris*” a la cual es adscrito su padre. Si es católica sólo la madre o si los dos padres lo solicitan de común acuerdo, el hijo es adscrito a la Iglesia “*sui iuris*” a la cual pertenece la madre (CCEO 29 § 1 = CIC 1119 § 1). En los matrimonios mixtos, el hijo es adscrito a la Iglesia “*sui iuris*” a la cual pertenece la parte católica; si el hijo es bautizado en una iglesia que no es la suya –latina o ucraniana– sigue el rito de sus padres y no es adscrito a la Iglesia donde fue bautizado.

3.2. Cualquiera que haya cumplido los 14 años de edad y no esté bautizado, libremente puede elegir la Iglesia “*sui iuris*” para bautizarse y ser adscrito a la misma “salvo el Derecho Particular establecido por la Sede Apostólica” (CCEO 30).

Si un fiel desea pasarse a otra Iglesia “*sui iuris*” después de ser bautizado, es necesario que los dos Ordinarios del lugar estén de acuerdo (CCEO 32 § 2). En este caso se presume licencia de la Sede Apostólica.

3.3. El cónyuge de rito latino que en la celebración del matrimonio haya declarado el deseo de pasarse al rito de la Iglesia “*sui iuris*” del otro, una vez disuelto el matrimonio puede libremente volver a su propio rito (CCEO 33).

3.4. Los fieles de las Iglesias orientales quedan adscritos a la propia Iglesia “*sui iuris*”, aun cuando sean confiados a la cura pastoral del Jerarca o párroco de otra Iglesia “*sui iuris*”.

Lo mismo debe entenderse para la recepción de los demás sacramentos: si es adscrito a una Iglesia “*sui iuris*” y recibe los sacramentos en otra Iglesia, sigue perteneciendo a su Iglesia.

3.5. Los bautizados no católicos que pasan a la plena comunión católica, conservan plenamente su propio rito en cualquier lugar del mundo donde se encuentren. Por eso vienen adscritos a la Iglesia “*sui iuris*” a la que pertenecen, salvo en casos especiales (ver CCEO 35).

3.6. Los fieles de las Iglesias orientales permanecen adscritos a la propia iglesia “*sui iuris*” aun cuando sean confiados a la cura pastoral de un Jerarca o párroco de otra iglesia “*sui iuris*” (ver CCEO § 8 = CIC 112 § 2). Y aunque estén impedidos por largo tiempo de recibir los sacramentos de su iglesia y obligados a hacerlo en otra iglesia “*sui iuris*”, no son considerados adscritos a la iglesia en la cual participan de los sacramentos.

SEGUNDA PARTE¹

4. *Normas regulatorias de las relaciones pastorales entre la Iglesia latina y las Iglesias orientales*

Las Iglesias orientales católicas gozan de la misma dignidad que la Iglesia latina, y el Supremo Legislador de la Iglesia ha dado normas vinculantes a ambas partes. El Código Latino obliga a la Iglesia latina, y el Código oriental a las Iglesias orientales.

El primer canon del Código Oriental habla de la posibilidad de extender la vigencia de algunos cánones orientales a la Iglesia latina. Estos cánones del Código Oriental que vinculan directamente a los latinos son diez. Existen además otros que indirectamente tienen vigor para los latinos.

4.1. *Anotación de los bautismos:*

“Toda adscripción a una Iglesia «sui iuris» y todo traspaso a otra Iglesia «sui iuris» se registrará en el libro de bautizados, incluso en el caso de la Iglesia latina donde se ha celebrado el bautismo, y si no puede hacerse, anótese en otro documento que

se conservará en el archivo del párroco propio de la Iglesia «sui iuris» a la que se ha adscripto» (CCEO 37 = CIC 535 § 2).³

4.2. *El conocimiento de las propias tradiciones:*

“Los fieles cristianos de toda Iglesia «sui iuris» y también los de la Iglesia latina que por razones de oficio, de ministerio o de función tienen contacto frecuente con los fieles cristianos de otra Iglesia «sui iuris», sean formados cuidadosamente en el conocimiento y cultivo del rito de esta Iglesia, según la gravedad del oficio, ministerio o función que cumplen” (CCEO 41).

4.3. *El cuidado de los fieles de otra Iglesia «sui iuris»:*

“El Obispo eparquial, a cuyo cuidado han sido confiados los fieles cristianos de otra Iglesia «sui iuris», está gravemente obligado a tomar todas las medidas para que estos fieles cristianos conserven el rito de la propia Iglesia, lo cultiven y observen –dentro de sus posibilidades– y fomenten las relaciones con la autoridad superior de la misma Iglesia” (CCEO 193 § 1 y ver § 2 y 3).⁴

4.4. *Deber de informar a la Sede Apostólica:*

“El Obispo eparquial de cualquier Iglesia «sui iuris», incluso de la Iglesia latina, informe a la Sede Apostólica, con ocasión de la relación quinquenal, sobre el estado y necesidades de los fieles que, aún cuando adscriptos a otra Iglesia «sui iuris», están encomendados a su cuidado”.

4.5. *La colaboración pastoral entre las Iglesias «sui iuris»:*

“Donde ello parezca oportuno a juicio de la Sede Apostólica, los Patriarcas y Metropolitanos de las Iglesias metropolitanas «sui iuris», los Obispos eparquiales y, –si los estatutos así lo dicen– también los demás Jerarcas del lugar de las diversas iglesias «sui iuris» que ejercen su potestad en la misma nación o región –incluida la iglesia latina–, han de ser convocados en fechas determinadas, a asambleas periódicas con el fin de que, comunicándose las luces de prudencia y experiencia e intercambiando puntos de vista, se obtenga una santa cooperación de fuerzas para el bien común de

3. También se presume la licencia de la sede apostólica (CIC 112 § 1, 1^o) cuando ambos obispos (latino y oriental) consienten por escrito, según rescripto “es audiencia”, del 26 de noviembre de 1992; M. BROGI, “Licenza presunta della Santa sede per il cambiamento di chiesa «sui iuris»”, *REDC* 50 (1993) 661-668.

4. M. BROGI, “Cura Pastorale di fedeli di altra chiesa «sui iuris»” *REDC* 53 (1996) 119-131.

las Iglesias, mediante la cual se fomente la unidad de acción, se apoyen obras comunes, se promueva mejor el bien de la religión y se observe más eficazmente la disciplina eclesiástica” (CCEO 322 § 2).

4.6. *Los monasterios:*

“El monasterio dependiente, la casa o la provincia de un instituto religioso de cualquier iglesia «sui iuris», incluso de la Iglesia latina que con el consentimiento de la Sede Apostólica se adscribe a otra Iglesia «sui iuris», debe observar el derecho de esta Iglesia, quedando a salvo las prescripciones del típico o de los estatutos referentes al régimen interno del mismo instituto, y los privilegios concedidos por la Sede Apostólica” (CCEO 432).

4.7. *Dispensas para el matrimonio en peligro de muerte:*

“El Jerarca del lugar puede dispensar a los fieles súbditos suyos dondequiera que residan, y a los demás fieles que de hecho residan dentro de los límites del territorio de la eparquía, la forma de celebración del matrimonio establecida por el derecho y de todos y cada uno de los impedimentos del derecho eclesiástico, ya sean públicos, u ocultos, excepto el impedimento del orden sagrado del sacerdocio” (CCEO 798 § 1; ver § 2 y 3).

4.8. *Facultad de bendecir el matrimonio:*

“El Jerarca y el párroco del lugar, mientras desempeñen legítimamente su oficio, pueden conferir a los sacerdotes de cualquier Iglesia «sui iuris» –incluso de la Iglesia latina– la facultad de bendecir un matrimonio determinado dentro de los límites de su territorio” (CCEO 839 § 1; ver § 2 y 3).

4.9. *Jerarca propio de un fiel en un territorio donde hay más Jerarcas:*

“Por el domicilio o por el cuasi domicilio, corresponde a cada uno su propio Jerarca del lugar y párroco de la Iglesia «sui iuris» a la que queda adscripto, si el derecho común no establece otra cosa” (CCEO 916 §1; ver § 2, 3, 4, 5).

4.10. *Condena del proselitismo:*

“Quien ejerciendo un oficio, ministerio u otra función en la Iglesia, está adscripto a cualquier Iglesia «sui iuris» –incluso a la Iglesia latina– y presumiera inducir de cual-

quier manera, a un fiel para que se cambiara a otra iglesia «sui iuris» contra lo establecido en el can. 31, debe ser castigado con una pena conveniente» (CCEO 1465).

Los cánones del *Código Latino* que se refieren indirectamente a las Iglesias orientales, son 18:

CIC 214; 372 § 2; 383 § 2; 450 § 1; 476; 479 § 2; 518; 111 § 1; 112; 846 § 2; 1015 § 2; 1022; 1109; 1127.

Las normas regulatorias citadas en los 2 Códigos rigen para las relaciones recíprocas, para favorecer la mutua colaboración pastoral y el bien supremo de las almas de los fieles. Es importante entonces, conocer las normas regulatorias y las diferencias entre las 2 legislaciones y de forma especial, las relativas al sacramento del matrimonio.⁵

TERCERA PARTE¹

La celebración del matrimonio

5. *Evolución histórica*

En los primeros tiempos del cristianismo, el matrimonio se celebraba según las leyes y costumbres del ambiente social local. Los cristianos provenientes del judaísmo seguían las leyes y tradiciones hebraicas; los cristianos de cultura griega, las leyes y tradiciones griegas; los cristianos de cultura romana, se adaptaban al Derecho Romano y las poblaciones nórdicas observaban las propias costumbres.

Según la tradición griega antigua, el matrimonio era considerado un deber religioso y civil. El fundamento jurídico del matrimonio era la solemne promesa que el padre de la hija formulaba al novio de su hija. Este solemne contrato no era simplemente una promesa de compromiso al esposo, sino el signo del comienzo del matrimonio válido.

Según el Derecho Romano, la única causa eficiente del matrimonio era el mutuo consentimiento inicial sin necesidad de la convivencia matrimonial. Todos los matrimonios eran válidos si el contrato era celebra-

5. A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*, Salamanca, 1967; M. BROGI, "Le Chiese «sui iuris» nel codex canonum Ecclesiarum Orientalium", *REDC* 48 (1991) 517-544; M. BROGI, "Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina", *Antonianum* 66 (1991) 35-61.

do con el recíproco consentimiento de los esposos y en presencia de testigos. Entonces el acto de la celebración del matrimonio era una cuestión personal de los esposos.

En el oriente bizantino, la teología y la liturgia del matrimonio se inspiraba más intensamente en la figura paulina de la unión mística de Cristo con la Iglesia (Ef 5, 22ss). Por lo tanto, el rito religioso de la celebración del matrimonio oriental revestía una importancia fundamental desde los primeros tiempos del cristianismo.

La concepción romana del matrimonio es de carácter típicamente jurídica y fue ajena a la mentalidad bizantina, particularmente sensible al significado místico del matrimonio. San Ignacio de Antioquía fue el primero en insistir en que los matrimonios cristianos tienen que ser contraídos con el permiso del obispo.⁶

En los primeros siglos del cristianismo, las nupcias “en nombre del Señor”, significaban –como para san Pablo– un matrimonio entre cristianos y por lo tanto, un matrimonio contraído válidamente y vivido según los principios cristianos. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, en el oriente cristiano, el matrimonio era contraído según las costumbres orientales. La bendición de los esposos tenía un carácter privado y recién a fines del Siglo IV, la bendición sacramental era realizada por el obispo o por el sacerdote, que durante la fiesta nupcial visitaba a la nueva familia. De esta bendición ocasional se formó, a fines del Siglo IV, una celebración litúrgica con oraciones e himnos sagrados. El matrimonio se transformaba en un rito solemne en el cual el clero cumplía una misión fundamental para la validez del mismo, no así en las segundas nupcias, cuando en caso de viudez algún fiel volvía a casarse por Iglesia.⁷ En las Iglesias bizantinas hasta el Siglo IX, el matrimonio podía ser celebrado en la forma religiosa o sólo con el Contrato Civil. En el 893, el emperador León “el Filósofo”, con la *Novela 89*, prescribe la necesidad de la bendi-

6. “Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no solamente por deseo” (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epist. a Policarpo*, 5; *Padres Apostólicos* [D. Ruiz Bueno, ed.] Madrid, BAC, 1974, 500).

7. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen. Hom. 48*, 6; 54, 44, 3; J. PRADER, *El Matrimonio* in Oriente e Occidente, Roma 1992; *Ídem*, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993; L. GLINKA, *Introducción a la Liturgia Bizantina-ucrania*; Buenos Aires, Lumen, 1997; C. DE FRANCISCO VEGA, *Las Iglesias Orientales Católicas*; Madrid, San Pablo, 1997; SECRETARIADO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo*; Bogotá, CELAM, 2000.

ción sacerdotal para la validez religiosa y civil del matrimonio. El emperador Alesio I, en el año 1095, extendió esta obligación a las personas no libres; es decir a los sirvientes y esclavos. Desde entonces, en las iglesias orientales, el matrimonio –para que sea válido– tiene que celebrarse con el rito de la bendición sacerdotal.

6. *Disciplina vigente*

El Concilio Vaticano II ha declarado que: “las Iglesias del Oriente tienen la facultad de regirse según la propia disciplina” (UR 16).

La Iglesia Católica reconoce válido –en cuanto a la forma– el matrimonio de no-católicos de rito oriental, que son celebrados en conformidad con su disciplina; es decir con la bendición sacerdotal. Por ejemplo, el matrimonio es nulo si un ortodoxo se casa con una protestante ante un ministro protestante y no ante un sacerdote ortodoxo, porque la disciplina se rige por el esposo y no por la esposa.⁸

La iglesia católica reconoce que la bendición sacerdotal está prescrita por las Iglesias orientales para la validez de la forma del matrimonio:

CCEO 828 § 1 “Solamente son válidos aquellos matrimonios que se celebran con el rito sagrado ante el Jerarca o el párroco del lugar o un sacerdote, a quien uno u otro hayan otorgado la facultad de bendecir el matrimonio, y ante dos testigos por lo menos, de acuerdo con las prescripciones de los cánones que siguen, y quedando a salvo las excepciones de que se trata en los cánones 832 y 834 § 2.

§ 2 “Se entiende aquí como rito sagrado la propia intervención del sacerdote que asiste y bendice” (ver también CIC 1108 § 1 y 2).

La forma jurídica obligatoria del matrimonio está establecida en términos generales en CCEO 828 y CIC 1108 respectivamente. Los dos cánones declaran válidos solamente aquellos matrimonios que se celebran ante el párroco, un Jerarca u Ordinario del lugar o sacerdote delegado por el párroco o por el Ordinario del lugar y en presencia de dos testigos.

En la Iglesia latina el ministro asistente delegado puede ser también un diácono, ya sea aquel que haya recibido el diaconado permanente o aquel que en adelante será ordenado sacerdote. En las Iglesias orientales –católicas y ortodoxas– los diáconos no tienen la facultad de bendecir los matrimonios. Por lo tanto, el Ordinario del lugar o el párroco, no pueden

8. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias orientales separadas*, Valencia, 1978, 32; *Ídem*, “Organización eclesial de las Iglesias Orientales”, *REDC* 30 (1973) 321-358; X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*, I, 2043.

delegar a un diácono la bendición del matrimonio de fieles orientales. Algunos juristas latinos opinan que un diácono latino legítimamente autorizado por el Ordinario latino, puede bendecir el matrimonio de católicos orientales.

Para el Derecho Oriental, la asistencia activa del sacerdote consiste no solamente en recibir el consentimiento de los esposos, sino ante todo en la bendición nupcial, un elemento fundamental jurídico para la validez de la forma canónica ordinaria.

La presencia de los testigos también es una condición para la validez del matrimonio. No se requiere ninguna cualidad especial para los testigos; es suficiente que estén presentes junto al ministro asistente. Son permitidos como testigos también los no católicos

7. *La potestad ordinaria de asistir al matrimonio*

La potestad ordinaria de celebrar el matrimonio corresponde al Jerarca, al Ordinario o al párroco del lugar en virtud de su oficio:

CCEO 829 § 1 “*El Jerarca y el párroco del lugar, una vez tomada posesión canónica del oficio y mientras desempeñan legítimamente su oficio, bendicen válidamente el matrimonio en cualquier parte –dentro de los límites de su territorio– ya sean súbditos los esposos, ya no lo sean, con tal de que por lo menos una de las partes, esté adscripta a su propia iglesia «sui iuris».*”

§ 2 “*El Jerarca y el párroco personal, en razón de su oficio, sólo bendicen válidamente el matrimonio de aquellos de los que por lo menos uno, es súbdito suyo, dentro de los límites de su jurisdicción.*”

§ 3 “*El Patriarca goza por derecho propio de la facultad de bendecir por sí mismo los matrimonios en cualquier parte del orbe, guardadas las otras normas jurídicas que se deben observar con tal de que por lo menos una de las partes esté adscripta a la Iglesia que él preside.*”

8. *La competencia de asistir válidamente al matrimonio está limitada con relación al oficio, al territorio y al rito*

8.1. *La competencia de asistir al matrimonio*

Está relacionada al oficio del Jerarca u Ordinario del lugar, o del párroco, mientras ellos estén en oficio de la responsabilidad del cargo. Una vez que han cesado en el cargo que les compete, no tienen más competen-

cia de asistir válidamente al matrimonio sin la autorización de la nueva autoridad nombrada. Pueden bendecir un matrimonio los que reemplacen al párroco. Para el párroco personal, está permitido asistir válidamente solamente si uno de ellos fuera su súbdito en el ámbito territorial (Ver los siguientes cánones: CCEO 984 = CIC 134; CCEO 309 = CIC 371 § 2 y CCEO 234; CCEO 246, CIC 476 y CCEO 298 = CIC 239 § 1).

8.2. *La competencia territorial*

Para la validez del ejercicio de la potestad de asistir en la celebración del matrimonio, es necesaria la competencia territorial del asistente. Solamente dentro del propio territorio, el Jerarca, el Ordinario del lugar o el párroco asisten válidamente al matrimonio de sus súbditos y de aquellos que no lo son, siendo suficiente que uno de los esposos pertenezca a la Iglesia “*sui iuris*” del asistente ordinario (ver CIC 1109 y 1110).

El problema se presenta en aquellos lugares o territorios donde conviven comunidades de fieles pertenecientes a diversos ritos: ucranios y maronitas, latinos. Por ejemplo, si dos maronitas, desean celebrar el matrimonio en la iglesia latina que está en el mismo territorio de los maronitas, surge la pregunta de quién es el párroco competente para asistir válidamente ese matrimonio. En este caso, no es competente el párroco latino ni el maronita porque ninguno de los dos esposos pertenecen al rito del celebrante. Sería un matrimonio inválido. Tampoco los esposos y su párroco pueden celebrar las nupcias en una parroquia que no pertenezca a su rito. En estos casos, tiene que haber un explícito consentimiento del párroco o del Jerarca de la parroquia territorial en la cual los esposos de otro rito desean contraer matrimonio con la presencia del sacerdote de su rito.

El principio de limitación territorial no viene impuesto al Patriarca, que puede celebrar el matrimonio de sus fieles pertenecientes a su Iglesia “*sui iuris*” en cualquier lugar que se encuentren (ver CCEO 829 § 3).

8.3. *La competencia en cuanto al rito*

Se pregunta si el Ordinario del lugar o el párroco latino pueden asistir válidamente a un matrimonio de esposos de rito oriental en el propio territorio. Por lo menos uno de los dos tiene que pertenecer al rito latino para que puedan asistir válidamente. El *Derecho Canónico Oriental* aconseja que el matrimonio sea celebrado según el rito del esposo, en lugares donde haya cerca una parroquia de su rito. Entonces el Ordinario del lugar y el párroco latino no pueden asistir válidamente –dentro de su

territorio– al matrimonio de dos fieles pertenecientes al rito oriental. El Jerarca y el párroco de una Iglesia “*sui iuris*” oriental no pueden asistir válidamente al matrimonio de dos fieles adscriptos a la Iglesia “*sui iuris*” distinta de la propia.

Esto es consecuencia lógica de que el párroco de una Iglesia “*sui iuris*” –por norma– no es el párroco de los fieles de otra Iglesia “*sui iuris*”, razón por la cual no puede asistir válidamente al matrimonio de dos fieles no pertenecientes a su Iglesia. Por ejemplo, el párroco latino –dentro de sus límites parroquiales– no puede asistir válidamente al matrimonio de dos fieles de rito oriental; salvo que sea nombrado párroco también para los orientales que residan en su territorio:

“El párroco latino puede asistir válidamente solamente cuando uno de los dos pertenece a su iglesia ritual y a su parroquia” (ver CCEO 829 § 1 = CIC 1109; CIC 1109 y CCEO 829 § 1 = CIC 1109).⁹

9. *Los matrimonios de católicos de rito oriental en los territorios de la Iglesia latina*

En los territorios donde no hay establecida una jerarquía, ni parroquia para los fieles pertenecientes a una Iglesia de rito oriental, su Ordinario propio es el Ordinario del lugar. Pero si en el mismo territorio fueron establecidas jerarquías de diversos ritos (ucranios, maronitas, armenios), el Ordinario propio de los fieles pertenecientes a una Iglesia orien-

9. Las Iglesias católicas orientales “*sui iuris*” tienen su origen en las cinco Iglesias rituales fundamentales, de las cuales a su vez, cada una está subdividida en iglesias rituales “*sui iuris*”. Las cinco principales son las siguientes:

- 1) Iglesia “*sui iuris*” antioquena. Se formó primero lentamente en Jerusalén, y luego se difundió en Antioquía, Siria y la Mesopotamia. Durante el Siglo XVII llegó a la India, llamándose Malabar. La Iglesia maronita tiene su origen en el sirio-antioqueno y Malankareses en la India.
- 2) Iglesia “*sui iuris*” alejandrina, que se dividió en dos ramas: la Iglesia “*sui iuris*” de los cop- tos en Egipto, y la iglesia “*sui iuris*” de Etiopía.
- 3) Iglesia “*sui iuris*” bizantina, llamada también Iglesia griega. Tuvo su formación litúrgica en la zona de Constantinopla tomando elementos rituales de las Iglesias de Alejandría y de Capadocia; es la Iglesia que actualmente tiene más ramificaciones rituales “*sui iuris*”: Iglesia ucrania, rusa, griega, italo-albanesa, melquita, rutena, que también están presentes en muchas naciones occidentales. En la República Argentina tienen sus eparquías los: ucranios, maronitas, armenios y las demás comunidades católicas “*sui iuris*”; dependen del Primado de la Iglesia latina en Buenos Aires.
- 4) Iglesia “*sui iuris*” sirio-oriental o caldea: depende del patriarcado de Babilonia de los Caldeos, también pertenecen los sirio-malabares.
- 5) Iglesia “*sui iuris*” armenia: es propia de la población armenia; difundida en Armenia, Líbano, Irán, Irak, Egipto y en diversos países occidentales.

tal, es aquel nombrado por la Sede Apostólica (CCEO 916 § 5).

Los católicos de rito oriental con domicilio en los territorios donde existe solamente la jerarquía latina, son súbditos del Ordinario latino del lugar en todos los aspectos jurídicos a norma de CCEO 916 § 1 y 5. Todos los sacerdotes que tienen la delegación del Ordinario latino pueden asistir válidamente a los matrimonios de fieles orientales, súbditos del Ordinario latino.

El obispo latino tiene que nombrar a párrocos o sacerdotes latinos para proveer de las necesidades espirituales de los fieles orientales en su territorio. Sin delegación del Ordinario del lugar, el párroco no puede asistir válidamente al matrimonio de personas de las cuales ninguna pertenece a la Iglesia latina.

En los territorios donde se ha nombrado la jerarquía propia para los fieles de una Iglesia oriental “*sui iuris*”, pero que no tiene parroquia de su rito, los fieles, dentro del territorio de la jurisdicción del Ordinario oriental, no son súbditos del Ordinario latino del lugar, salvo que tenga la jurisdicción acumulativa; en consecuencia cuando se casan entre ellos, o con un no-católico, no pueden dirigirse al párroco latino; los sacerdotes de rito latino, aún comprendiendo al Ordinario del lugar –no siendo sus súbditos– no pueden asistir válidamente al matrimonio sin la delegación del Ordinario oriental, porque ellos tienen su Jerarquía establecida (ver CCEO 916 § 5). El Jerarca oriental en lugares donde hay fieles orientales que no tienen su propio párroco a norma de CCEO 916 § 4, tendrá que designar a un párroco de otra Iglesia ritual que, con el permiso de su obispo, asuma la responsabilidad pastoral de esos fieles.

10. *Asistencia al matrimonio con facultad delegada*

El Derecho canónico oriental prescribe:

CCEO 830 § 1 “El Jerarca y el párroco del lugar, mientras desempeñen legítimamente su oficio, pueden conferir a los sacerdotes de cualquier Iglesia “*sui iuris*” –incluso de la Iglesia latina– la facultad de bendecir un matrimonio determinado dentro de los límites de su territorio” (ver CIC 1111 § 1 y 2).

§ 2 “Sólo el jerarca del lugar puede conferir la facultad general de bendecir los matrimonios, quedando firme el can. 302 § 2”.

§ 3 “Para que sea válida la concesión de la facultad de bendecir los matrimonios, debe otorgársele expresamente a determinados sacerdotes, y, si se trata de la facul-

tad general, debe concederse por escrito”.

Todos aquellos que gozan de la facultad de bendecir los matrimonios por potestad ordinaria mientras permanezcan en el oficio conexo, pueden delegarla dentro de sus límites territoriales, a cualquier sacerdote, ya sea de la propia Iglesia, o de otra Iglesia *“sui iuris”*.

El ordinario del lugar y el párroco de rito oriental, pueden conceder a sacerdotes de rito latino la facultad de bendecir matrimonios entre orientales. En la Iglesia latina, la facultad de asistir al matrimonio, puede ser concedida aún a los diáconos. En las Iglesias orientales católicas y no-católicas, al diácono no le está permitido impartir la bendición nupcial, reservada –según las tradiciones orientales– al sacerdote.

11. Requisitos para la validez:

11.1 La delegación tiene que ser expresamente dada por el delegante *“a voce”* o por escrito.

11.2 La delegación tiene que ser dada a un sacerdote determinado; no es válida la delegación si el delegante dice: *“Delego al sacerdote que en los próximos días vendrá a celebrar las nupcias”*. *“El delegado no puede subdelegar para un determinado matrimonio, sin expreso permiso del delegante”* (CCEO 988 § 3).

11.3 La delegación especial tiene que ser dada por escrito (CCEO 83 § 2).

En las Iglesias orientales un fiel seglar no puede ser delegado para la celebración del matrimonio; la facultad de bendecir el matrimonio está reservada al sacerdote. Por eso sería un matrimonio inválido por defecto de forma. Es inválido un matrimonio entre un fiel latino y uno oriental celebrado delante de un seglar autorizado por el Ordinario. También es inválido un matrimonio entre un fiel católico oriental y un no-católico, contraído delante de un celebrante delegado seglar de rito latino.

12. La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio

La forma canónica de la celebración del matrimonio no pertenece a la esencia del mismo; motivo por el cual la Iglesia puede suplir el defecto de forma. Esto puede verificarse en el caso de un error común o por una duda positiva.

CCEO 994: “*En el error común de hecho o de derecho, así como en la duda positiva y probable de derecho o de hecho, la Iglesia suple la potestad de régimen ejecutivo tanto para el fuero externo como para el interno*” (ver CIC 144 § 1 y 2).

12.1 *Error común*. Cuando los fieles del lugar donde se celebra el matrimonio creen que el sacerdote que asiste al matrimonio posee las facultades necesarias, o tiene en su poder el permiso necesario. Por error, muchos pueden sufrir el daño de la invalidez del matrimonio.

12.2 *Duda positiva*. Es la falta de facultad de asistir en la duda del que bendice el matrimonio. La duda puede ser *de derecho* y *de hecho*.

De derecho: cuando el ministro asistente no se encuentra en grado de determinar si las leyes, en aquella circunstancia determinada, le dan la facultad de asistir al matrimonio.

La *duda de hecho*, se da cuando el ministro asistente no está en grado de determinar si están dadas las condiciones necesarias para la aplicación de la ley. En estos casos la Iglesia suple el defecto de la falta de la facultad.

13. *Condiciones necesarias para la asistencia lícita del matrimonio*

CCEO 831 § 1: “*El Jerarca del lugar o el párroco del lugar bendicen lícitamente:*

1º *Después de que les conste el domicilio, cuasi domicilio o residencia mensual, o si se trata de un vago, la actual residencia de uno de los esposos en el lugar del matrimonio.*

2º *Si faltan estas condiciones, una vez que hayan obtenido la licencia del Jerarca o del párroco del domicilio o cuasi domicilio de una de las partes, a no ser que lo excuse una causa justa.*

3º *También en el lugar exclusivo de otra Iglesia “sui iuris”, a no ser que lo prohíba expresamente el Jerarca que ejerce su potestad en ese lugar.*
 § 2 “*Celébrese el matrimonio ante el párroco del esposo, a no ser que el Derecho Particular indique otra cosa o que una causa justa lo excuse*”.

El motivo por lo cual las leyes prescriben que el matrimonio se celebre en la parroquia de uno de los esposos, es para que la comunidad parroquial acepte a los casados como parte de la familia parroquial. La parroquia en la cual puede celebrarse legítimamente el matrimonio es la del esposo o de la esposa. La norma oriental da preferencia a la parroquia del esposo. Por justa causa o por disposición del Derecho Particular el ma-

trimonio puede celebrarse en la parroquia de la esposa. Para la celebración del matrimonio fuera de la propia parroquia de los esposos, el párroco del lugar tiene que solicitar la licencia al Ordinario que haya cumplido las prácticas preliminares y el examen de los esposos.

Si dentro del territorio parroquial se encuentra una iglesia o capilla perteneciente a una Iglesia de otro rito, el Ordinario del lugar o el párroco del lugar está autorizado a celebrar el matrimonio válida y lícitamente, siempre y cuando el Ordinario que tiene la jurisdicción de la iglesia o capilla no se oponga (CCEO 831 § 1, 3).

14. *Dispensa de la forma canónica*

La forma canónica de la celebración del matrimonio tiene la función de asegurar la validez del matrimonio y proteger su indisolubilidad. Por eso, la Iglesia insiste en observar la forma canónica cuando por lo menos uno de los dos contrayentes es católico (CCEO 828).

El Ordinario del lugar puede dispensar la forma canónica:

14.1 En peligro de muerte, el obispo puede dispensar la forma, o si no se encuentra el obispo, puede hacerlo el párroco o el ministro delegado (CCEO 796 § 1, 1-2).

14.2 El obispo diocesano en casos singulares, puede conceder la sanación *in radice* de un matrimonio inválido por defecto de forma (CCEO 848).

14.3 En los matrimonios entre un católico oriental y un no-católico, o no bautizado, la dispensa de la forma está reservada a la Sede Apostólica o al Patriarca. Los obispos orientales pueden obtener de la Sede Apostólica la facultad especial para poder dispensar de la forma canónica, si existen motivos graves.

15. *Lugar y rito de la celebración del matrimonio*

15.1 *Lugar de la celebración*

CCEO 838 § 1: “*Celébrese el matrimonio en la iglesia parroquial, o con licencia del jerarca o del párroco del lugar, en otro lugar sagrado. En*

otro lugar no puede celebrarse, excepto con la licencia del Jerarca del lugar” (CIC 1118 § 1-3).

15.2. Rito de la celebración

CCEO 836: “Fuera del caso de necesidad, en la celebración del matrimonio deben observarse las prescripciones de los libros litúrgicos y las legítimas costumbres” (CIC 1119 y 1120).

En las Iglesias orientales, desde tiempos remotos la celebración del matrimonio estaba íntimamente unida a la celebración de la Eucaristía, que es el banquete nupcial de la Alianza de Cristo con la Iglesia. El matrimonio es el signo eficaz de esta Alianza. Lamentablemente en las Iglesias orientales se ha perdido esta hermosa tradición. De todos modos en las Iglesias orientales, para la validez de este sacramento, la forma litúrgica y la canónica de la celebración del matrimonio son inseparables entre sí. En la disciplina oriental, el “rito sagrado” con la bendición sacerdotal, es un elemento esencial de la forma jurídica.

15.3 La asistencia al matrimonio de dos cristianos católicos de una Iglesia oriental “sui iuris”

Actualmente, debido a la constante inmigración de jóvenes provenientes de países orientales, cristianos, no latinos, ni católicos, podría darse el caso de que dos fieles cristianos no católicos de rito oriental “sui iuris” se encuentren imposibilitados física o moralmente de tener su propio sacerdote para que bendiga válida y lícitamente el matrimonio. Si ellos solicitan un sacerdote católico para la bendición de su matrimonio, éste no debería rechazar el cumplimiento de esta obra de caridad en el espíritu ecuménico. El sacerdote católico está autorizado en fuerza de CCEO 671 § 3 = CIC 844 § 3 a administrar los sacramentos de Penitencia, Eucaristía y la Unción de los Enfermos; “a fortiori” el sacerdote católico podría bendecir un matrimonio en caso de peligro de muerte o cuando se encuentren en la imposibilidad de tener su propio sacerdote dentro un mes.

“El Jerarca del lugar puede conceder a cualquier sacerdote católico la facultad de bendecir el matrimonio de los fieles de una Iglesia oriental no católica, cuando no puedan recurrir a un sacerdote de la propia Iglesia sin incomodidad grave, si lo piden de propia voluntad y con tal de que nada se oponga a la válida o lícita celebración del matrimonio. El sacerdote católico, antes de bendecir el matrimonio lo comunicará —si fuera posible— a la autoridad competente de aquellos fieles” (ver CCEO 833 § 1 y 2).

De todas formas, el sacerdote católico antes de aceptar bendecir el matrimonio, tendría que asegurarse que los contrayentes están libres de impedimentos inderogables y se encuentran dentro de la norma de CCEO 832 = CIC 1116.

16. *La forma canónica del matrimonio*

“La forma de celebración del matrimonio prescrita por el derecho ha de ser observada, si por lo menos una de las partes de los que celebren el matrimonio está bautizada en la Iglesia católica o ha sido recibida en ella” (CCEO 834 § 1 y 2 = CIC 1117 y 1127 § 2).

La forma canónica debe ser observada para la celebración del matrimonio, cuando una de las partes ha sido bautizada en la Iglesia católica. El tema es delicado porque pueden presentarse varios casos cuando uno es católico y el otro apóstata o no bautizado, o un católico de rito latino y el otro oriental ortodoxo. Para salvaguardar la validez del matrimonio se aconseja recurrir al ordinario del lugar para solicitar la necesaria dispensa de la forma canónica (ver CIC 1117; CCEO 796 § 1 y 2 = CIC 1079 § 1; CCEO 848 = CIC 1161 § 1).

En el caso de que una de las partes sea católica de rito oriental o latino y la otra no católica de rito oriental, la forma es prescripta solamente para la licitud. Si el matrimonio es celebrado en una Iglesia oriental no católica, para su licitud, el propio Ordinario tiene que otorgar la dispensa de la forma católica. Si el matrimonio es celebrado en el rito católico, tiene que ser observada la forma canónica de CCEO 828 y 829. Cuando la parte católica es de rito oriental, la forma canónica para la parte católica latina viene aplicada según CIC 1109 - 1112.

17. *Necesidad del ministro celebrante*

En la Iglesia latina, los mismos esposos son los ministros del sacramento del matrimonio. En consecuencia, no es necesaria la forma litúrgica para la validez del sacramento, ni para su licitud (ver CIC 1119). En cambio, en la genuina tradición y disciplina oriental –católica y no católica– para la validez del matrimonio, es necesaria la forma litúrgica; es decir, la bendición nupcial del sacerdote. Además de la presencia del párroco y de los testigos, el CCEO insiste en la celebración del rito sagrado y la bendición del sacerdote. Con esto no se quiere afirmar que el sacerdo-

te sea el “ministro” del sacramento, como lo sostienen algunos ortodoxos, o que la bendición sacerdotal sea un elemento constitutivo del matrimonio. En el CCEO la bendición sacerdotal es un elemento esencial de la forma litúrgica, necesaria para la validez en la celebración ordinaria del matrimonio. En casos extraordinarios, el matrimonio católico oriental, es un sacramento sin haber cumplido con la forma litúrgica (ver CCEO 828 § 1 = CIC 1108).

Se pueden presentar los siguientes casos extraordinarios:

la falta de la presencia de un sacerdote competente por incomodidad grave (CCEO 832 § 1 = CIC 1116 § 1);

la dispensa de la forma (CCEO 835 = CIC 1127 § 2);

convalidación simple (CCEO 845 § 2);

la sanación en raíz (CCEO 848 § 1);

de matrimonio no sacramental y con el bautismo de los dos (CCEO 853-861).

Para la teología ortodoxa, no existe el principio de separación entre la validez del contrato matrimonial y el sacramento. El matrimonio no es un sacramento por la fuerza del recíproco consentimiento de las dos partes, sino sólo por la intervención del sacerdote. Para eso, es necesario estar atentos a las indicaciones de CCEO 781 § 2.

Para determinar cual es el derecho que concretamente rige en un determinado matrimonio, es necesario tener presente el contexto de la movilidad humana siempre mayor. Los operadores del Derecho tienen que conocer las legislaciones matrimoniales de las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas a las cuales tendrán que recurrir con frecuencia en el caso de las celebraciones de los matrimonios mixtos, para evaluar cada caso con caridad pastoral por el bien de las almas.

18. *Impedimentos matrimoniales*

El matrimonio entre católicos latinos y orientales puede encontrar dificultades o motivos de impedimentos que no son los mismos en ambos ritos o no tienen la misma importancia. Los dos Códigos tienen presente cuatro formas de impedimentos. El Código Oriental admite el impedimento del parentesco espiritual, que en la legislación latina fue derogado.

18.1 *Impedimento de raptó:*

“No puede celebrarse válidamente el matrimonio con la persona raptada o por lo menos retenida con miras a celebrar matrimonio con ella, a no ser que después ésta, separada del raptor o del que la retuvo y hallándose en lugar seguro y libre, elija el matrimonio voluntariamente” (CCEO 806 = CIC 1089).

18.2 Impedimento de afinidad:

En el Código Oriental el impedimento de afinidad se extiende al segundo grado de la línea colateral:

“La afinidad dirime el matrimonio en cualquier grado en línea recta y en segundo grado en línea colateral” (CCEO 809 § 1; ver: CIC 1092).

18.3 Impedimento de pública honestidad:

CCEO 810 § 1: *“El impedimento de pública honestidad surge:*

1º: Del matrimonio inválido después de instaurada la vida común;

2º: Del concubinato notorio o público;

3º: Del establecimiento de la vida en común de aquellos que, obligados a la forma de celebración del matrimonio prescrita por el derecho, atentaron al matrimonio ante un funcionario civil o un ministro no católico”.

La legislación oriental interpreta que el matrimonio meramente civil de los católicos no puede ser catalogado ni como “matrimonio inválido” ni como “concubinato” a tenor del Magisterio reciente de la Iglesia.

18.4 Impedimento de disparidad de culto.

Entra en la categoría de disparidad de culto el católico oriental que haya apostatado de la Iglesia con un acto formal, según el principio *“semel catholicus semper catholicus...”*. Vale también para la obligación de la forma canónica y el permiso necesario para celebrar el matrimonio mixto.

18.5 Impedimento de parentesco espiritual.

En el Código Latino este impedimento fue suprimido, pero está vigente en el Código Oriental: CCEO 811 § 1 *“El parentesco espiritual que surge del bautismo entre el padrino y el bautizado y sus padres, dirime el matrimonio”.*

§ 2 “Si el bautismo se reitera bajo condición, no surge parentesco espiritual a no ser que nuevamente se admita al mismo padrino”.

Si el impedimento existe sólo de una parte, el matrimonio es inváli-

do: *“El impedimento invalida el matrimonio aunque sólo lo tenga una de las partes”* (CCEO 790 § 2).

18.6 Dispensa de los impedimentos.

Quiénes pueden dispensar de los impedimentos de Derecho Eclesiástico: *“El Jerarca del lugar puede dispensar a los fieles súbditos suyos, dondequiera que residan, y a los demás fieles adscriptos a la propia Iglesia “sui iuris” y que de hecho, moren dentro de los límites del territorio de la eparquía...”* (CCEO 795 § 1 = CIC 1078 § 1 y 1109).

18.7 Matrimonio bajo condición.

El Derecho Oriental no permite válidamente la celebración del matrimonio bajo condición ya sea presente, futura o pasada: *“No puede celebrarse válidamente el matrimonio bajo condición”* (CCEO 826).

19. Matrimonios mixtos

No se pretende tratar de modo exhaustivo todas las cuestiones pastorales y canónicas del matrimonio cristiano, sino solamente subrayar las cuestiones específicas sobre matrimonios mixtos. El término “matrimonio mixto” se refiere a todo aquel celebrado entre una parte católica y cualquier otra cristiana bautizada, que no está en plena comunión con la Iglesia católica: *“Está prohibido –sin licencia previa de la autoridad competente– el matrimonio entre dos personas bautizadas, una de las cuales, es católica y la otra no católica”* (CCEO 813 = CIC 1124).

19.1 Instruir los fines y propiedades del matrimonio.

Cuando por causa justa y razonable se pide permiso para contraer matrimonio mixto, ambas partes deben ser instruidas en aquellos fines y propiedades esenciales del matrimonio que no deben ser excluidos por ninguna de las dos partes. Además, a la parte católica se le pedirá, según la forma establecida por el Derecho Particular de las Iglesias orientales católicas, que declare que está dispuesta a apartar los peligros de abandono de la fe, y prometa sinceramente que hará lo posible para que todos sus hijos sean bautizados y educados en la Iglesia católica. Su pareja debe ser informada sobre dichas promesas y responsabilidades.

“El Jerarca del lugar puede conceder la licencia por causa justa; pero no debe otorgarla si no se cumplen las condiciones que siguen:

1°. *Que la parte católica declare que está dispuesta a evitar cualquier peligro para apartarse de la fe y prometa sinceramente que hará cuanto le sea posible, para que todos sus hijos se bauticen y eduquen en la Iglesia católica.*

2°. *Que se informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de modo que conste que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica.*

3°. *Que ambas partes sean instruidas sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio que no pueden ser excluidas por ninguno de los dos” (CCEO 814, CIC 1125, 1126).¹⁰*

19.2 Respetar la conciencia del otro.

“En el cumplimiento de su deber de transmitir la fe católica a sus hijos, el consorte católico respetará la libertad religiosa y la conciencia del otro, y se preocupará de la unidad y permanencia del matrimonio y de conservar la comunión familiar. Si a pesar de todos los esfuerzos, los hijos no son bautizados ni educados en la Iglesia católica, el consorte católico no cae bajo la censura del Derecho canónico” (CCEO 1439 = CIC 1366).

19.3 Para la validez del matrimonio:

“El matrimonio entre una persona católica y un miembro de una Iglesia oriental, es válido si se ha celebrado según el rito religioso por un ministro ordenado, siempre que se hayan observado las demás reglas del derecho exigidas para la validez” (CCEO 834 § 2 = CIC 1127). En tal caso, la forma canónica de celebración es requisito para la licitud. La forma canónica es requerida para la validez de los matrimonios entre católicos y cristianos de otras Iglesias eclesiales (CCEO 834 § 1 = CIC 1127).

19.4 Dispensa de la forma canónica.

Quedando a salvo el derecho de las Iglesias orientales, el Ordinario del lugar por la parte católica puede –por razones graves– y tras consultar al Ordinario del lugar donde se celebre el matrimonio, dispensar a la parte católica, de la observancia de la forma canónica del matrimonio (CIC 1127 § 2).

10. La parte acatólica que desea ser católica tiene que emitir la profesión de fe católica según el rito litúrgico o en forma pública mediante la fórmula aprobada por la sede apostólica (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Decreto del 1 de marzo de 1989*: AAS 81 [1989] 104-106).

19.5 *La unidad matrimonial.*

Para subrayar la unidad del matrimonio, no se permite que se realicen dos celebraciones religiosas separadas en las cuales habría dos intercambios de la expresión del consentimiento, o bien una celebración en la que tales intercambios se realicen conjuntos o sucesivamente. (CCEO 839 = CIC 1127 § 3).

Si la pareja lo pide, el Jerarca del lugar puede permitir que el sacerdote católico invite al ministro de la Iglesia de la parte no católica a participar en la celebración del matrimonio, a leer la Escritura, hacer una breve exhortación y bendecir a la pareja (*Ordo celebrandi Matrimonium*, 8). Aunque los esposos de un matrimonio mixto tengan en común los sacramentos del Bautismo y del Matrimonio, el compartir la Eucaristía sólo puede ser excepcional, y en cada caso han de observarse las normas antes mencionadas sobre la admisión de un cristiano no católico a la comunión eucarística, así como las relativas a la participación de un católico en la comunión eucarística en otra Iglesia.¹¹

LUIS GLINKA

12-8-2003

11. *Ordo celebrandi Matrimonium*, 125. 130-132; *CCE* 1633 –1637.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

¿RELACIONES PREMATRIMONIALES EN “SITUACIONES-LÍMITE”?

RESUMEN

Algunos moralistas católicos sostienen que, si bien las relaciones prematrimoniales son ilícitas en principio, podrían no serlo excepcionalmente, sobre todo en las llamadas “situaciones límite”. El presente artículo, tras mostrar la falta de rigor con que estos autores suelen definir y aplicar este último concepto, afirma que, de existir una auténtica “situación límite”, la licitud de tal conducta no daría lugar a una “excepción” sino a una figura moral diferente.

Palabras clave: relaciones prematrimoniales, situación límite, acción moral

ABSTRACT

For some catholic moralists, even though pre-matrimonial intercourse is illicit in principle, it could be exceptionally otherwise, especially in the so called “limit situations”. The present article, after showing the lack of precision with which these authors define and apply this concept, affirms that, when there is a real “limit situation”, the rightness of this conduct would not amount to an “exception” but to a different type of moral action.

Key words: pre-matrimonial intercourse, limit situations, moral action

Entre los autores católicos existe un extendido acuerdo en torno a la ilicitud de las relaciones prematrimoniales. Las razones que fundan esta convicción se pueden resumir en:

- las exigencias de la dimensión unitiva y procreativa de la sexualidad humana;
- la necesidad de una purificación progresiva del amor a lo largo del noviazgo (argumento pedagógico);
- la importancia de la institucionalización del amor como exigencia intrínseca tanto de la dimensión social del mismo, cuanto del perfeccionamiento y verificación de la intención

Sin embargo, diferentes autores reconocen la posibilidad de situaciones-límite que no serían alcanzadas por la norma general.

J-R. Flecha distingue, por ejemplo, la dimensión moral objetiva de esta cuestión de la responsabilidad subjetiva, y en este último ámbito alude brevemente a las situaciones-límite.¹

Este modo de ubicar el problema genera interrogantes. Ciertamente es necesario diferenciar la ilicitud objetiva de una conducta de la responsabilidad subjetiva, que a su vez admite diferentes grados y puede desaparecer en casos extremos, en función de la gravedad de los *condicionamientos* de la voluntad. Pero no es esto a lo que se alude usualmente bajo el nombre de “situación-límite”, concepto que parece hacer referencia no a condicionamientos subjetivos sino a *situaciones en las que la norma general no resulta aplicable*.

La contraposición que pretende mostrar este autor entre moral objetiva – situaciones-límite resulta a todas luces ambigua, oscilando entre conflicto objetivo y subjetivo.

En primer lugar, define como “límite” la situación de “personas que vivan una experiencia de amor único, definitivo, que no puede ser formalizado públicamente”.²

A continuación afirma que dichas situaciones deben ser analizadas conforme a la “metodología tradicional de la Teología Moral fundamental”. Pero con sorpresa se advierte que dicha metodología se refiere a la “culpabilidad”, teniendo en cuenta “la claridad del conocimiento” y la

1. J.-R. FLECHA, *Moral de la Persona*, Madrid, BAC, 2002, 223-240.

2. *Ibidem* 240.

“libertad de decisión”. A continuación, cita en su apoyo un texto de B. Häring relativo a los jóvenes que por la influencia del ambiente y la mala educación “son incapaces de mantener fielmente su intención de abstenerse de relaciones sexuales hasta que se hayan casado”.

Podemos decir, entonces, que Flecha superpone dos descripciones incompatibles de lo que entiende por “situación-límite”: una que se resuelve en el tema de los condicionamientos del acto voluntario,³ y que en modo alguno afecta el juicio objetivo; y otra que se refiere a situaciones en que resulta objetivamente *imposible* acceder al matrimonio, y que plantean un problema *no* de responsabilidad moral sino de valoración objetiva.

Una nuevo signo de ambigüedad se agrega con la definición de “gradualidad” que toma de H. Rotter: “se entiende por tal gradualidad la diferente aproximación subjetiva a un precepto, que, por ejemplo, no se puede cumplir, pero que intencionadamente se mantiene en mayor o menor medida”.⁴ ¿De qué “imposibilidad” se habla? ¿De una “imposibilidad” que está en el plano de la responsabilidad subjetiva o de una situación de objetiva imposibilidad para personas que son plenamente conscientes y libres y que pueden estar deseosas de cumplir con todas las exigencias morales? Sólo en este último caso podemos hablar en sentido propio de “situación-límite”, para la cual el precepto no sería de aplicación, y que por lo tanto, plantea en primer lugar cuál es la *norma objetiva* aplicable, y no el tema de la gradualidad como “aproximación *subjetiva*” (¿en qué sentido?) a un precepto.⁵

Más claro en la descripción de la situación-límite es M. Vidal: “¿No habrá casos –se pregunta– en los cuales la norma moral de la abstinencia sexual deje de ser un factor liberador y, por tanto, ético, y pase a ser un factor de opresión o de frustración de un amor que podría y debería lle-

3. Entiendo que la dimensión de la responsabilidad subjetiva está referida exclusivamente al conjunto de factores que influyen en el grado de conciencia o libertad del acto moral. Este es el aspecto propiamente subjetivo, que no debe confundirse con otras condiciones del sujeto que forman parte de la situación *objetiva*, y que tendremos presentes más abajo en la definición de la “imposibilidad” moralmente relevante.

4. H. ROTTER – G. VIRT, *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Barcelona, Herder, 1993.

5. Esta distinción, que a primera vista parece excesivamente sutil, constituye la diferencia nada trivial entre poder decir: “están obrando correctamente”, y: “están obrando mal pero Dios misericordioso los comprende y los espera”.

6. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, T. II b., Madrid, PS, 19918, 440.

gar a ser auténtico?”.⁶ Y a continuación aplica este interrogante al caso de “aquellas parejas que, en hipótesis, han llegado a un amor suficientemente maduro para el gesto sexual pleno y que no pueden todavía institucionalizar su amor en la estructura actual del matrimonio”.⁷

E. López Azpitarte alude, de un modo más amplio, a la posibilidad de “una opción seria, honesta y comprometida en algunas ocasiones, aun cuando vaya contra la norma general”, lo cual constituiría una aplicación de la virtud de la *epiqueya*.⁸ Como afirma un poco antes, en tales casos no se trataría de una falta contra la castidad sino contra “el orden sexual exigido”.⁹ Aquí no se trata, entonces, de condicionamientos subjetivos sino de una valoración “seria, honesta y comprometida” de la propia situación. Parece, además, que el supuesto de excepción no necesariamente reviste las características dramáticas de la situación-límite, pero sin duda las incluye.

Para el análisis de este tema, creo necesario dejar de lado la cuestión de la responsabilidad subjetiva, para concentrarse en la cuestión *normativa*: la norma aplicable a la situación objetiva analizada. En este último sentido, encontramos en los tres autores, con los matices comentados, la idea de que, en ciertas situaciones, puede resultar imposible la observancia de la norma que reserva las relaciones sexuales al matrimonio, lo cual es razón para eximirse de la norma general. López Azpitarte lo expresa más claramente con su referencia a la *epiqueya*: la situación-límite sería una situación de *excepción* a la ley.

Me parece que esta terminología no es adecuada. Más que de una “excepción” a la norma, se trataría (en el supuesto de que exista) de una situación *ajena* a la misma. Habría que encontrar, pues, la norma aplicable. Ello requiere la explicitación de los criterios en virtud de los cuales se debe afirmar que dichos casos no son adecuadamente descriptos por la norma.

Aclarado el concepto de situación-límite y su relevancia normativa, es preciso preguntarse por el concepto de “imposibilidad”, que suele ser utilizado de modo ligero y acrítico. ¿Qué significa “imposibilidad” *como* descripción *moral* de la situación-límite, que la pone fuera del alcance de la norma? Al menos, tal imposibilidad debe constar de tres componentes:

7. *Ibidem*.

8. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y el matrimonio*, Madrid, San Pablo, 1992, 292.

9. *Ibidem* 290.

- Una imposibilidad real de acceder al matrimonio en un plazo razonable, en la determinación de la cual entran no sólo las circunstancias exteriores (Ej. penuria económica) sino también condiciones del mismo sujeto (p. ej., el concepto de “decoro mínimo aceptable” podría variar según la condición social).
- En segundo lugar, una imposibilidad de vivir la espera sin perjudicar gravemente el amor recíproco, es decir, con sentido positivo, conservándolo y profundizándolo a través de la prueba.¹⁰
- En tercer lugar, la nueva situación debería constituir una alternativa mejor que la abstinencia, en el sentido de favorecer el amor de los novios más que la abstinencia misma.¹¹

Ninguno de estos tres aspectos de la situación-límite se pueden dar por supuestos. La pretendida imposibilidad de acceder al matrimonio, puede ser una percepción subjetiva, un poco pasiva de la propia situación. Quizás, por ejemplo, las pretensiones de seguridad económica o de bienestar sean excesivas; o la relevancia que se da a la oposición de terceros sea exagerada. Puede ser que la situación requiera dosis mayores de paciencia, de audacia, independencia de criterio, capacidad de asumir ciertos riesgos, etc. También puede existir una falta de capacidad de ver el aspecto positivo de la espera forzada, como oportunidad para cimentar más profundamente el amor.

Además, es preciso llegar a un juicio honesto acerca de las “ventajas” de crear esa nueva situación. En muchos casos, la disminución de la tensión no logrará aliviar por mucho tiempo la frustración de fondo. Por otro lado, una vez que la pareja inicia ese modo de relación, el esfuerzo por superar los obstáculos para el matrimonio puede verse debilitado.

No es en absoluto evidente que las relaciones prematrimoniales, en cualquier caso, constituyan una salida con sentido. Más bien en muchos casos confirmarán a la pareja en sus propias y limitadas percepciones, les quitará impulso para imponerse a las circunstancias adversas, ocultará en-

10. Conforme la aclaración de la nota 3, este segundo aspecto de imposibilidad no debe confundirse con condicionamientos subjetivos, en el sentido de falta de conciencia o libertad.

11. Incluyo esta condición porque, si la imposibilidad anteriormente descrita no está ligada a esta otra posibilidad, no quedarían dudas de que la abstinencia es el camino a seguir, y quedaría en claro de antemano que la situación-límite no tiene la relevancia que le atribuye la opinión que analizamos.

gañosamente (y fugazmente) una frustración que sigue presente. La “solución” está en el modo de aceptar y afrontar los obstáculos, con actitudes que contribuyan al crecimiento en la virtud personal y en el amor recíproco.

Confieso que no me resulta sencillo imaginar una situación-límite que reúna las condiciones que acabo de exponer, para la cual las relaciones sexuales constituyan una alternativa con sentido. Ahora bien, concediendo que, en algún caso, dichas condiciones se verificaran, habría que preguntarse *no* si se trata de excepciones o soluciones “graduales”, sino *si tal caso cae bajo la norma que declara ilícitas las relaciones prematrimoniales*. O, más precisamente, *habría que preguntarse si se trata de “relaciones prematrimoniales” en el sentido al que alude la norma*.

Porque, en efecto, las normas morales no describen actos externos, en el nivel físico (*genus naturae*), sino actos *intencionales*, en el nivel moral (*genus moris*). Por ello debemos preguntarnos no por el mero *hecho* de que ciertas relaciones se den fuera del contexto del matrimonio, sino por la estructura voluntaria de las mismas.

Ahora bien, la ilicitud de las relaciones prematrimoniales *sustitutivas del matrimonio* consiste formalmente en el rechazo culpable de la forma institucional requerida por la naturaleza misma (sentido humano) del acto sexual, que sólo en el matrimonio tiene su ámbito adecuado. Ese rechazo se da, bien por la negativa a asumir la forma institucional cuando ella es posible, bien por la negativa a mantener la abstinencia sexual mientras ella no es posible. En tales supuestos, las relaciones sexuales como *elección*, permiten poner en duda la autenticidad del amor que los novios dicen profesarse como *intención*.

¿Cómo evaluar la situación-límite que hemos descrito como real imposibilidad de acceder al matrimonio unida a la imposibilidad de diferir la expresión sexual del amor?

Se podría pensar en un juicio teleológico que considera los valores implicados: respeto por la ley y el matrimonio, amor recíproco, valor de la castidad, riesgos de la espera, y otros valores que pone en juego la situación concreta, en particular, aquellos que caracterizan la “imposibilidad” en el doble sentido aludido. Pero, dejando de lado las dificultades que plantea la descripción de situaciones en términos de “conflicto de valores”, ¿cómo decidir *racionalmente* entre estos valores tan heterogéneos?

Sin perjuicio de la necesidad de tener presentes en la decisión todos estos aspectos, es preciso referirse, como hemos dicho, al criterio *moral* a

la luz del cual se puede adoptar una decisión racional, en la que se resuelva el *aparente* conflicto entre valores morales.

Si, por hipótesis, existiera realmente una situación-límite entendida como imposibilidad de contraer matrimonio que pone en serio riesgo la continuidad del amor de la pareja, la decisión responsable y madura de tener relaciones sexuales no comportaría rechazo alguno de la institución matrimonial, es decir, de las condiciones adecuadas para la expresión del amor auténtico, sino, por el contrario, habría que describir dichas relaciones como integrantes de la realización y cultivo de dicho amor en las únicas condiciones posibles.

No se trata, pues, de una “opción preferente” (en el fondo inevitablemente subjetiva) por uno de los valores implicados, sino de la consideración de la estructura intencional que ordena dichos valores. Si la dirección de la voluntad es la que hemos descrito, no existe conflicto con la institución matrimonial, ya que esta tiene como fin garantizar condiciones mínimas para el amor auténtico, y no impedirlo o destruirlo. No está en conflicto con la castidad en la medida que esas relaciones sean la expresión de un compromiso total y exclusivo, el cual, inculpablemente, se ven impedidos de formalizar. Tampoco existe conflicto con el respeto de la norma que declara ilícitas las relaciones prematrimoniales, porque se trata de una conducta que cae bajo otra descripción.

El uso de medios anticonceptivos no sería en estos casos ilícito, ya que dicha práctica no se puede ver en este contexto como *causa* de desorden, sino como *signo* de los límites con que se vive, inculpablemente, el amor sexual, límites que excluyen no sólo el deber, sino el mismo *derecho* de procrear. Desde ya que en semejante situación, el concepto de “gradualidad” resulta fundamental, como impulso ético tendiente a la realización del ideal en la medida en que las condiciones objetivas de la situación evolucionan favorablemente.

Se podrá objetar que, por este “rodeo”, se está llegando (aunque ciertamente de un modo más restrictivo) a las mismas conclusiones de los autores citados al comienzo de este trabajo. Sin embargo, más importante que el acuerdo en el resultado final, lo es el método de argumentación implementado. El razonamiento teleológico (más bien, “teleologista”) de estos autores no procede con criterios morales suficientemente claros, ni garantiza adecuadamente la objetividad (en sentido moral) de la solución.

Estimo que integrando las consideraciones teleológicas en el marco de la ética de la virtud, en el modo que acabo de exponer, es posible ha-

cer justicia a la conflictividad *real* de la situación, y por otro, encararla desde una perspectiva auténticamente moral, que evite una capitulación ante preferencias puramente subjetivas.¹²

GUSTAVO IRRAZÁBAL

21-12-2003

12. Los fundamentos teóricos de esta propuesta metodológica los he expuesto de un modo más amplio en: G. IRRAZÁBAL, "El teleologismo después de la Veritatis Splendor", *Moralia* 2003/1, 31-57.

ANDRÉS R. M. MOTTO

SEVERINO BOECIO Y EL SENTIDO DE LA VIDA¹

RESUMEN

El autor plantea la actualidad de la teoría de Boecio acerca del sentido de la vida desde una relectura y puesta en contexto histórico del *De Consolatione Philosophiae*. Además de las fuentes neoplatónicas, el A. indaga en las estoicas. Pertenecen a las primeras la clásica definición de eternidad y a las segundas la propuesta de imperturbabilidad del sabio. Finalmente, trabaja las categorías de providencia y destino como una distinción importante de la teodicea boeciana.

Palabras clave: Boecio, historia, neoplatonismo, providencia, destino.

ABSTRACT

The author argues that Boethius' theory about the sense of living never becomes old. *De Consolatione Philosophiae* is set in its historical context. It shows stoic and neo-platonic sources. The latter support the definition of eternity, the former that of imperturbability. As an end, the author peers into two categories: destiny and providence.

Key words: Boethius, history, neoplatonism, providence, destiny.

1. Cf. BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, Edición de Leonor Pérez Gómez, Madrid, Akal, 1997, 7-92; P. SANTIDRIAN, *Breve diccionario de Pensadores Cristianos*, Navarra, Verbo Divino, 1991, 74-75; P. GRENET, *Historia de la Filosofía Antigua*, Barcelona, Herder, 1999², 413-414; J. MOORHEAD, "Boethius and Romans in Ostrogothic service", *Historia* 27 (1978) 604-612; E. RAPISARDA, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953, 33 y ss.; J. COLLINS, "Progress and Problems in the reassessment of Boethius", *The Modern Schoolman*.

Las reflexiones de Boecio son siempre actuales ya que interrogan acerca de lo que a todo hombre le preocupa: ¿Cuál es el sentido de la vida? Y para darle más dramatismo a esta pregunta, se cuestiona acerca del sufrimiento del justo. Estas cuestiones tan antiguas, que nos evocan las reflexiones de Job, son siempre difíciles de responder. Boecio se las plantea desde su propia situación existencial: caído en desgracia ante Teodorico y preso en Ticinum. Para responder a esta vital pregunta se apoyará más en las reflexiones neoplatónicas que en las aristotélicas. Asimismo, buscará la verdad de dicha cuestión elaborando una respuesta que sigue un camino común a neoplatónicos y a cristianos. Es decir, encontrará la verdad en un tipo de reflexión que mucha gente de su época no supo unir. Concluirá que el sentido de la vida se encuentra en vivir en comunión con Dios, en practicar la virtud, y en valorar la verdadera amistad, que siempre es virtuosa. Esa es la verdadera felicidad (*beatitudo*), por tanto no se debe ir tras la felicidad afortunada (*felicitas*).

1. Vivir en un momento complejo

Anicio Manlio Severino Boecio nació en Roma. Su nacimiento lo podemos fijar entre el 475 y el 480. Era hijo de Flavio Narsete Manlio Boecio, perteneciente a la ilustre familia patricia de los Anicia. Esta familia se había convertido al cristianismo desde los tiempos de Constantino. En el 487 el padre de Boecio, Flavio, fue nombrado cónsul, durante el reinado de Odoacro. A Flavio le encomiendan una misión en Egipto en el 488, con el cargo de prefecto. Con él marcha a Oriente su joven hijo, viaje que le permitirá afianzar y perfeccionar sus conocimientos de griego. Boecio estudia primero en Atenas y luego en Alejandría; en ambas ciudades tuvo un excelente contacto con el patrimonio cultural griego, en particular con el neoplatonismo y el aristotelismo. En el 490 muere Flavio, y Severino Boecio es confiado a la protección del influyente y culto patricio romano Quinto Aurelio Memio Símaco, quien se encarga de su educación y le cuida como un verdadero padre. Posteriormente, Boecio contraerá matrimonio con

23 (1945-6) 1-23; P. COURCELLE, "Boèce et l'école d'Alexandrie", Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome 52 (1935) 185-223; P. COURCELLE, "Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison", Rev. Etud. Lat. 43 (1965) 406-443; P. COURCELLE, "Le personnage de Philosophie dans la littérature latine", Journal des Savants 1970, 209-252; M. LUCH-BAIXAULI, "Bibliografía conmemorativa de Manlio Severino Boecio", Scripta Theologica 21 (1989), 213-225; A. MINNIS, (ed.), The Medieval Boethius, Cambridge, 1987.

Rusticiana, hija de Símaco, a la que siempre amó y admiró por su discreción, pudor y recato. Con ella tendrá dos hijos varones: Boecio y Símaco.

Teodorico, rey de los ostrogodos, en el año 489, había vencido a Odoacro. En el 493 lo vuelve a vencer en Rabena; en esta segunda vez muere Odoacro. Con el reinado de Teodorico, la Italia septentrional queda bajo el dominio godo.² Bajo el gobierno de Teodorico, en el 510 Boecio asume el cargo de cónsul, cuando contaba con poco más de 30 años. Éste era un hecho poco frecuente, porque más bien se lo reservaba a los ancianos. Sin duda que influyó en la decisión de Teodorico, tanto la nobleza de sus orígenes; su reconocimiento como hombre de cultura y ciencia; y sus buenas relaciones con el Imperio Romano de Oriente.

Teodorico, en cuanto a su religión, era arriano; en cambio Boecio se conservaba fiel a la fe cristiana católica, en comunión con el Papa Símaco. Por su parte, Justino (518-527), emperador del imperio romano de Oriente, era un decidido defensor de la ortodoxia católica. Desde esa convicción persiguió a los monofisitas, e hizo una política de conciliación y de entendimiento con el papado romano.

En ese contexto, el 1 de enero del 522 son nombrados cónsules los dos hijos de Boecio. Ese año o el siguiente Boecio asume uno de los cargos más importantes de la administración, el de *magister officiorum* en la corte del rey ostrogodo Teodorico. Este puesto se asemejaría a lo que actualmente es un Primer Ministro.

La cuestión de su detención es compleja.³ Ciertamente que una buena parte de los romanos no quería a los godos en el gobierno, y deseaban que

2. En Occidente se había producido la traumática caída del Imperio Romano. Las invasiones bárbaras fueron un largo proceso con numerosos matices, que concluyeron con el derrocamiento del último emperador romano de Occidente: Rómulo Augusto. Éste había sucedido en el gobierno al anterior emperador Julio Nepote (473-475). Rómulo Augusto tuvo también un gobierno breve (475-476), siendo derrocado a la edad de 13 años por Odoacro (476-493), rey de los hérulos.

La caída del Imperio Romano de Occidente implicó un reordenamiento social que trajo graves problemas, debidos, en buena medida, a la diversidad cultural. Todo esto produjo un gran sentimiento de inestabilidad. El imperio romano había dominado a los griegos, pero ellos terminaron asumiendo la cultura griega. Al caer Roma, el temor era que los grandes avances de la cultura greco-latina desaparecieran. Esta no fue una pérdida total, porque existieron personas que se dedicaron a guardar y transmitir esta cultura a otros pueblos, que en muchos aspectos no habían llegado al grado de evolución de la civilización grecolatina. Recordemos que el término *barbari* no era sinónimo de salvaje, sino que englobaba a los pueblos que no tenían la cultura greco romana. Estos pueblos bárbaros no eran unidos, sino que guerrearaban entre ellos tanto como con los romanos.

3. Cf. *La Consolación de la Filosofía*, Libro I, 4, 4-46, Edición a cargo de Leonor Pérez Gómez, Madrid, Akal, 1997.

el Imperio Romano de Oriente volviese a poseer Roma. Teodorico intentaba obtener el consenso entre los nuevos gobernantes de origen germánico y el viejo patriciado romano. En cuanto al gobierno de Italia, lo hacía apoyándose en la ayuda directa de los principales representantes del grupo latino, sobre todo la del Senado y la Sede Apostólica. Aun así, seguían las fricciones entre los dos grupos étnicos en conflicto, a los cuales se sumaba una diferencia religiosa: el godo, de confesión arriana, y el latino, católico.

En el 518 había sido sustituido el anciano Anastasio como emperador del Imperio Romano de Oriente, por Justino, un soldado balcánico de habla latina que desde el principio se propuso restaurar la unidad de la Iglesia y el poder bizantino sobre Italia. Esto reavivó los temores de Teodorico sobre una intervención imperial en sus dominios, y la pérdida de la independencia que tenían. En ese contexto, Boecio aparecía como un hombre clave ya que estaba en buenas relaciones con la corte de Bizancio, donde era considerado como un hombre próximo a Justino; y en Roma contaba con partidarios y miembros de la familia anicia situados en buena posición. Esto favorecía su carrera, ya que para Teodorico, Boecio podía ser un buen referente ante los dos sectores. Boecio, como *magister officiorum* había seguido los desplazamientos del rey por el norte de Italia, entre Rávena, Pavía y Verona. En ese tiempo, había combatido a quienes se presentaran como ambiciosos y sin escrúpulos, ya sean godos o latinos. Por eso, poco tiempo le había bastado para que se viera rodeado por el odio y el resentimiento de una corte dominada por la corrupción.

El hecho detonante fue que en el otoño del 523 fueron interceptadas unas cartas dirigidas por destacados senadores a personas próximas al emperador Justino en unos términos que podían interpretarse como un intento por restaurar el poder imperial en Italia en contra de Teodorico. En estas cartas aparecía implicado el senador Albino, un rico y devoto patricio romano. Boecio, que había tenido conocimiento de las cartas, no emprendió investigación alguna y ocultó los hechos al rey. ¿Por qué no lo hizo? Por una parte, como funcionario real tendría que haber intervenido; por otra parte, consciente de la imposibilidad histórica de dicha restauración, no vio la necesidad de actuar contra personas a quienes le unían firmes lazos de amistad y que consideraba honestas. Es decir, entendió que las cartas no contenían una verdadera insurrección; al mismo tiempo sabía que si esos senadores eran descubiertos el castigo que les esperaba iba a ser demasiado grande. Pero Cipriano, secretario privado (*referendarius*) de Teodorico y enfrentado políticamente con Boecio, al en-

terarse del hecho, comunicó inmediatamente al rey lo sucedido. El resultado fue que el senador Albino tuvo que declarar. Albino fue acusado de traición junto con otros senadores. Sin preocuparse por su propia seguridad, Boecio y su suegro Símaco emprendieron una valiente defensa de estos senadores. Destaquemos que entre los motivos contra Albino, hay que ver las propias luchas de poder del sector romano del senado dividido entre el partido filobizantino, dirigido por Flavio Festo, y los partidarios de Teodorico, encabezados por Fausto Níger.

Boecio y Símaco consiguieron librarlos de la condena, pero Cipriano extendió la acusación de traición contra el propio Boecio. Suspendido de su cargo, fue conducido a Pavía mientras su proceso tenía lugar en Roma. Contra él se formuló una triple acusación: un crimen *maiestatis* por haber impedido que se presentasen los documentos que probaban la culpabilidad del Senado; un crimen *perduellionis* por haber escrito cartas a sus amigos y al emperador de Oriente en las que proclamaba la libertad de Italia contra la tiranía goda; y un crimen *sacrilegii* por haber hecho uso de la magia. Lo llamativo era que las tres acusaciones fueron presentadas por Opilio (hermano de Cipriano), Basilio (el suegro de Opilio), y Gaudencio; los tres habían tenido problemas con la justicia, habiendo sido condenados al destierro por corrupción.

De las tres acusaciones, la única realmente verdadera era la de haber ocultado pruebas. Con respecto a la práctica de la magia por parte de Boecio no hay pruebas de ello, a no ser algún interés personal por los horóscopos, lo cual no representaba nada grave, ni se lo podía tildar de magia negra. Las fechas probables de estos acontecimientos son el 523 ó 524.

Sin darle oportunidad para defenderse, fue encarcelado en Ticinum, cercana a Pavía. El proceso, como en los casos de incriminación de hombres de rango consular, se celebró ante un comité de senadores, aquellos mismos a los que había defendido hacía poco, y estuvo presidido por Eusebio, el prefecto de la ciudad. Paradójicamente, estos senadores, con la intención de aparecer fieles al rey Teodorico, lo declararon culpable. El rey decretó su muerte y la confiscación de sus bienes. No se sabe la fecha exacta de su ejecución, pero lo más probable es que no fue inmediata. Quizá Teodorico lo mantuvo como un rehén no declarado mientras duró una embajada que este mandó a Bizancio, la cual fracasó. Boecio pasó ese último tiempo preso, despojado de todos sus bienes, incluso de su tan querida biblioteca. Su ejecución habría ocurrido entre el 524 y el 526. En el 526 fue ejecutado también su suegro Símaco.

La suerte de Teodorico no fue mejor. Aunque se había impuesto en Europa occidental como el soberano bárbaro más poderoso, llevó una política desacertada, muriendo en el año 526 aislado y desilusionado.

¿Cómo entender la misión de Boecio? En su condición de patricio a cargo de una corte bárbara, tenía plena conciencia de que estaba entre dos mundos. Dentro de las múltiples tareas de gobierno, quiso transmitir el cristianismo católico, y la cultura greco-latina a ese nuevo mundo que surgía de mano de los ostrogodos. Fue así, un mediador entre un mundo que se derrumbaba y otro que surgía; por tanto, se propuso salvar lo principal, que a su entender, en lo filosófico estaba constituido por el neoplatonismo y el aristotelismo. Boecio, como digno representante de la latinidad, retomó la obra interrumpida de Cicerón, y quiso trasladar al latín el pensamiento griego. Además, buscó la concordancia entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles.⁴ Ahora bien, al vincularnos a la obra de Boecio sentimos la nostalgia que se tiene ante un pasado inconcluso.⁵ La obra intelectual de nuestro autor está truncada por el drama político en el que se vio inmerso y no pudo salir. De este modo, más que un pensador que logró, en su búsqueda de la verdad, una síntesis de lo más verdadero de estos dos grandes autores, Boecio nos deja un pensamiento

4. BOECIO expresó su programa científico en el prólogo a su *Commentarii in librum Aristotelis Perihermeneias* en el que expone el enciclopédico programa de traducir al latín y comentar toda la obra de lógica, moral y física de Aristóteles, y a continuación hacer lo mismo con la obra de Platón, para poder demostrar la sustancial compatibilidad entre platonismo y aristotelismo en el marco de un proyecto unitario del saber humano. En esta posición Boecio es un continuador del neoplatonismo, especialmente de Plotino y Porfirio.

5. Sus obras las podemos dividir en: I) *La traducción y/o comentarios de obras clásicas grecolatinas*: Buena parte de su tiempo le lleva la traducción de la obra lógica de Aristóteles: el *Organon*. Entre el 510-511 Boecio hace la traducción y el comentario de las *Categorías* de Aristóteles. Traduce y comenta el *Comentarii in librum Aristotelis Perihermeneias* (512). Entre los años 513-514 traduce y comenta de la *Analytica priora*; en el 517 traduce *Analytica posteriora* y *Elenchi sophistici*. Entre los años 518-520 traduce y comenta de los *Topica*. Tradujo y comentó la *Isagoge* de Porfirio (508-509), la cual consiste en un comentario a las *Categorías* de Aristóteles. Comenta la obra de Cicerón, *In Cicerones topica* (518-520).

II) Escribe *Tratados Lógicos*: *De hypotheticis syllogismis* (517); *De syllogismis categoricis*, *De divisione*, *Introductio ad syllogismos categoricos* (513-514); *De differentiis topicis*. (521-522)

III) *Tratados vinculados a la "ciencia del número" o Quadrivium*: Escribe los tratados *De institutione arithmetica* (502-507); *De institutione musica* (502-507); *De institutione geométrica* (502-507); *De institutione astronomica* (502-507);

IV) *Tratados Filosóficos*: *La Consolación de la Filosofía (De Consolatione Philosophiae)* (Alrededor del año 524).

V) *Compuso varios opúsculos teológicos*. *Contra Eutychen et Nestorium* (512); *De Trinitate* (521); *De Trinitate, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate praedicentur* (522); *De fide católica* (522); *Liber de Hebdomanas*.

pendular, donde en algunas obras se acerca más al pensamiento de Platón, y en otras, al de Aristóteles. Como señalamos, Boecio fue también un pensador cristiano que quiso llevar el tesoro de la fe cristiana a ese mundo nuevo que surgía en Occidente. Allí el cristianismo se extendía a nuevos pueblos, pero también encontraba dificultades y desviaciones, como la arriana. De este modo, Boecio produjo escritos filosóficos y otros propiamente teológicos. En la teología utilizó numerosos conceptos filosóficos (en gran parte platónicos y aristotélicos), dando a sus reflexiones profundidad y precisión. Además, consideraba a la Teodicea como la parte más elevada de la filosofía. Finalmente agreguemos que Boecio, entre sus múltiples funciones de gobierno, no descuidó la educación, intentando devolverle a Roma su alto nivel intelectual.

2. El sentido de la vida

Esta temática fundamentalmente la encontramos en su obra *De Consolatione Philosophiae* (La Consolación de la Filosofía), escrita alrededor del año 524. Es la más célebre y la más original de sus obras. La compuso desde la prisión antes de ser ejecutado. Es un auténtico “testamento filosófico” que Boecio lega a la posteridad. Consta de cinco libros, donde en cada uno intercala prosa y poesía. Es una obra atractiva por su temática existencial, ya que se plantea cuál es el sentido de la vida, si es que lo tiene... Además, desde su propia y doliente experiencia se interroga porqué al justo le suele ir mal en esta vida.

Su estilo es coloquial, recordando los diálogos platónicos. El discurso de Boecio es un tanto espiralado, haciendo una serie de sucesivas aproximaciones al objeto de la discusión. Esta obra fue escrita sin la ayuda de su importante biblioteca de Roma; sin otro material que su memoria, acude a los textos que son de su predilección. Allí Boecio hace gala de su buen manejo de los poetas griegos y latinos. Nos plantea el tema de que la única cultura fértil es la que llevamos en nosotros mismos, los textos sembrados en nuestra memoria, cuyas palabras se duplican creativamente en nuestras vidas y son ayuda en los momentos de adversidad. En la obra hay referencias platónicas, neoplatónicas y aristotélicas. En esta obra deja en claro su rechazo a la filosofía epicúrea y en parte a la estoica (aunque en la Consolación recurre a alguna de sus ideas). De los epicúreos rechaza su visión sibarítica de la vida; de los estoicos desestima su gnoseología y su noción de que la divinidad guía fatalmente el destino de los hombres.

La problemática de la obra, descrita desde la extrema sinceridad de quien se sabe que va a morir, es planteada, no desde la teología, sino desde la filosofía. Esta opción de Boecio hizo que durante siglos numerosos medievalistas se hayan preguntado por qué un autor que incluso compuso obras teológicas, llegado el momento de la muerte no hiciera una referencia explícitamente cristiana.⁶ Esto llevó a varias hipótesis. Una fue sostener que las convicciones cristianas de Boecio nunca habían sido demasiado profundas, y que en una situación límite como era enfrentar su muerte, buscó fundamentación en el antiguo paganismo. Otra explicación es que Boecio, después de su Consolación filosófica, pensaba escribir una Consolación teológica,⁷ pero que la muerte le llegó antes.

Por mi parte entiendo que este será un tema de difícil solución, ya que no se encuentran en los escritos de Boecio datos que arrojen luz acerca de por qué no hizo referencias explícitas a Cristo en la Consolación. Creo que no es sustentable la teoría de que un hombre sobre el que pesa una condena a muerte, tenga pensado, además de terminar su obra, escribir posteriormente una Consolación teológica. Tampoco coincido con quienes afirman que Boecio escribió una Consolación filosófica como opción metodológica de quien quiere sostener una sólida división entre teología y filosofía. Esta división taxativa no era habitual en esa época; además, ante la proximidad de la muerte se suele buscar una reflexión totalizante que dé respuestas a la angustiante realidad que se vive, más que una erudita división de disciplinas. Sin querer resolver definitivamente este enigma, afirmo, desde las obras del autor, que Boecio fue un sincero creyente cristiano, e incluso un buen teólogo. Por otra parte, siguiendo las sinceras páginas de la Consolación, se trasluce que sufrió una real crisis espiritual al ver, como víctima, el sinsentido de la vida. Sinsentido expresado en que en esta vida, con frecuencia, a los malos les va bien y a los buenos mal, especialmente en el terreno del poder y la política. Es posible que haya pensado que la teología cristiana sola no daba suficiente cuenta de sí

6. P. ej. Tomás Moro comparó su prisión en la Torre de Londres con la detención de Jesús, como se ven reflejadas en sus *Cartas desde la Torre de Londres*.

7. Algunos comentaristas ya desde antiguo pensaron que Boecio se preparaba para escribir una *Consolación teológica*, tras la filosófica. En esta línea encontramos a H. TRÄNKLE, en "Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?", *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 148-156, quien reflexiona desde el pasaje de *La Consolación de la Filosofía* IV, 4, 23. Sin afirmar una posible *Consolación teológica*, REALE y ANTISERI sostienen que Boecio, al haber elegido como argumento los consuelos de la Filosofía, no quiso salirse de ese plan organizativo, distinguiendo claramente una disciplina de la otra. cf. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1992, Tomo I, 403-414.

para explicar por qué se daba esto.⁸ Por tanto, creo que Boecio intenta dar una honesta respuesta desde lo que él cree que es la verdad: es decir, una teodicea entretejida por el neoplatonismo, el aristotelismo y el cristianismo. De hecho, si bien no hay elementos exclusivamente cristianos,⁹ en general no hay elementos contrarios a lo cristiano. Además, al leer la obra, el lector no puede en varias ocasiones dejar de pensar en la figura bíblica de Job, el justo sufriente. Sabemos que todos escribimos para ser leídos, por tanto, Boecio busca la verdad desde afirmaciones que podían ser aceptadas tanto desde el neoplatonismo como desde el cristianismo (enseñanzas que muchos contemporáneos suyos oponían). Unió estas reflexiones para explicarse y explicarle al hombre el verdadero sentido de la vida.

En el Libro I de *La Consolación de la Filosofía* Boecio se presenta a sí mismo encarcelado, quejándose del sinsentido de la vida ya que lo van a matar siendo inocente. En esto se le aparece la Filosofía, personificada en una mujer. Ella aunque tiene muchos años está llena de vida. Su vestimenta confeccionada con finísimos hilos estaba desgarrada.¹⁰ La Filosofía viene como un médico para consolarlo y curarlo. Ella lo va a convencer de que su muerte no es un absurdo sino que tiene un sentido. Utiliza para ello varios argumentos, los cuales van superándose en profundidad.

Boecio señala la necesidad de la Filosofía para entender la vida, ya que la misión de ella es precisamente eso: que el hombre pueda entender el sentido de la vida y de la muerte. El hombre necesita la filosofía porque la vida se presenta muchas veces confusa y contradictoria. Este misterio y este acertijo no es posible develarlo sin la ayuda de ella. Boecio entiende que la filosofía sirve para lo práctico y lo teórico, por tanto, ella

8. Quizás valga la siguiente comparación. Aunque escrito siglos después, pero también desde una alta valorización del pensamiento clásico, ERASMO DE RÓTTERDAM escribió su *Elogio de la locura*. Es decir, cuando él quiere explicar la locura, especialmente la del dinero, recurre a muchos conceptos de la cultura clásica pagana que le permiten iluminar la cuestión, aunque podría haber trabajado más especialmente algunas temáticas evangélicas. Aunque en esta obra termina afirmando la "sana" locura de la cruz; ERASMO entiende que su recurso al pensamiento clásico potenció su reflexión ante un auditorio que estaba más consolidado en el cristianismo que el de Boecio. Le habló a un auditorio que ya tenía un patrimonio cristiano, el cual sabemos es lento de formar, y fácil de descarriar. Por tanto frente al espejismo del dinero, entendió que una reflexión con recursos en lo pagano, lejos de disminuir, podía potenciar la reflexión cristiana.

9. Salvo las nociones de creación y de providencia, esta última entendida en un sentido aunque no exclusivo, sí claramente cristiano.

10. Su ropa estaba desgarrada por las pequeñas escuelas filosóficas, como los epicúreos, los estoicos, los eclécticos que, arrancando jirones, pensaron que poseían la filosofía en totalidad.

puede permitir contemplar la totalidad de la vida. En esta tarea, opone al conocimiento filosófico, el poético. Boecio, que sin embargo utiliza la poética en su obra, le reconoce sólo una aportación estética que atrae al oyente hacia la verdad que da el saber filosófico.

La filosofía sana como un médico, dando primero curaciones suaves, y luego más fuertes. Al comienzo, ante la presencia de la Filosofía, Boecio mantiene un largo silencio. La Filosofía lo libera de su letargo (una especie de sueño enfermizo) haciéndole evocar a su discípulo que él se ha olvidado de sus antiguos conocimientos y que su alma está aprisionada en la materia. La “medicación” será hacerle acordar. La filosofía le recuerda que no es la primera vez que una sociedad corrupta ataca y pone en peligro a la sabiduría. Le indica las injusticias cometidas contra los filósofos: el exilio de Anaxágoras, las torturas sufridas por Zenón, las muertes de Canio, Séneca y Sorano; poniendo como máximo ejemplo a la injusta muerte de Sócrates. Por tanto, la Filosofía señala que el sabio mantiene una actitud impasible y desprecia todos los peligros del mundo. El filósofo se ve libre de los cambiantes actos de la Fortuna, así como está libre de la presión de los tiranos, de quienes nada espera y nada teme. En la Consolación el prototipo de tirano será Nerón.

Gracias a este recuerdo que le hace la Filosofía, Boecio despierta y comienza una larga queja. No encuentra explicación al desorden que parece imperar en las cosas humanas. Desorden que resulta contradictorio si se afirma la existencia de un Dios bueno y justo. En definitiva ¿la desgracia es el destino de todos los hombres honestos? Boecio realiza una apología de su actuación como político. Expone sus luchas contra los abusos de los poderosos, así como su defensa de los justos y de los indefensos. Precisamente esta actitud que debiera ser la normal en la política le trajo muchas enemistades. En definitiva, Boecio había intentado hacer política promoviendo el bien común de acuerdo a como Platón lo había enseñado. Por eso, eleva una oración a Dios pidiéndole que así como gobierna con imperio y armonía en los astros y en la naturaleza, que también rija la vida de los hombres. Ya que en la vida de los mortales parecería que sólo se puede reconocer el actuar de la ciega Fortuna.

En ese momento, la Filosofía le hace referencia a su exilio, no el físico por estar en la cárcel, sino otro más terrible, del que él mismo se exilió: de la patria celeste de las almas, del reino de Dios. Debe volver a aspirar a ese mundo, ya que eso es lo único importante.

En el Libro I ya habían aparecido referencias a la Fortuna,¹¹ acerca de que ella arbitrariamente dirigía la vida de los hombres. En los libros II y III se profundiza esta cuestión.¹² Así en el Libro II se realiza un “careo” entre la Fortuna y Boecio.¹³ La Fortuna dice que su característica más constante es ser cambiante, su esencia es la mutabilidad, como su rueda, en la que tan pronto se está arriba como se está súbitamente debajo. Además, señala que ella no es la única cambiante, también lo es el cielo (con el clima), el año (con las estaciones) y el mar. Es más, los hombres le piden constancia como expresión de su codicia, para que siempre los mantenga arriba. En cuanto a bienes, la Fortuna le señala a Boecio que a él le dio más bienes que al común de los mortales. Esto último, lejos de consolar a Boecio, le trae más pena ya que “no hay peor clase de desgracia que haber sido feliz”.¹⁴ La Fortuna le arguye diciéndole que ella no le despojó de nada, porque a este mundo se viene desnudo. Ella le dio todo como don y ahora se lo retira de la misma manera.

En ese momento, la Filosofía instruye a Boecio acerca de que la Fortuna es mala compañera, dejando, en general, a los hombres sufrientes y desesperados. La Filosofía alecciona al hombre de que, en el fondo, los dones de la Fortuna no dan la felicidad. Los dones de la Fortuna son: las riquezas, la exterioridad, el poder, los puestos importantes y la fama. Estos favores son caducos y momentáneos. La Fortuna sólo da bienes pasajeros. El hombre puede inventarse mil motivos para señalar que esos bienes son importantes y esenciales, pero la realidad es que si uno se convierte a las cosas se degrada. Además, en quien posee mucho se da la contradicción de necesitar de mucho, ya que paradójicamente, en las muchas posesiones se pierde la seguridad. En vez, quien vive de acuerdo a la naturaleza necesita de poco. Señala que las dignidades y el poder son vanidades ya que no hacen buenos al que los posee. Rubrica esta afirmación señalando que estos bienes afortunados muchas veces caen en manos de

11. La diosa Fortuna de la época clásica romana era una reproducción de la *tique* griega. Se la representaba con el cuerno de la abundancia, con una rueda en movimiento, con la cual dirige el rumbo de la vida humana, y casi siempre ciega, manifestando lo cambiante y el que no se prendaba de nadie.

12. En el Libro II, de manera figurada (*prosopopeya*), aparece la Fortuna y ejerce su descargo. A su vez, en el libro III Boecio presenta la necedad de la falsa felicidad pero ya con una argumentación más lógica, sin personificar a la Fortuna.

13. En la obra, Boecio le permite a la Fortuna hacer su descargo, cosa que a él no le fue concedida. Quizá con la intención que una vez leída esta obra a él también se le permita hacer lo mismo.

14. *La Consolación de la Filosofía*, Libro II, 4, 2.

los malvados. Y en el caso de que lo ejerzan los buenos, a esos buenos se los honrará más por el cargo que por la virtud con que lo ejerzan. Ni siquiera es bueno el deseo de fama para que la gente pueda elogiar lo bueno echo a favor de la república. Este deseo de fama quita la paz y es imposible de cumplir frente a la lejanía de los lugares; la diversidad de gustos; o el descubrir que finalmente nuestras “proezas” son una niñedad frente a la grandeza del universo o a la eternidad. Finalmente, la Filosofía dirá que la Fortuna hace un favor a los hombres cuando les quita esos bienes afortunados, porque así les hace ver a los hombres la vanidad de muchas cosas, e incluso les permite descubrir quienes son los verdaderos amigos (los que acompañan en los malos momentos).

En el Libro III se indica que todos los hombres quieren ser felices. Pero la cuestión estriba en que hay fundamentalmente dos tipos de felicidad. Una felicidad, que en el texto latino se llama felicitas, la cual es falsa, caduca, frágil, imperfecta, mudable, terrena y aparente. Esta felicidad se agota en la búsqueda de riquezas, honores, poder, gloria y placeres. Seguir tras la felicidad afortunada es un camino de angustias y tensiones ya que estos bienes fragmentan al hombre; jamás permanecen iguales; nunca se dan como los imaginamos; traen muchos problemas tanto adquirirlos como retenerlos; no hacen bueno al hombre por el solo hecho de poseerlos. Por tanto, hacer de la búsqueda de estos bienes un absoluto es el gran error de la humanidad. En definitiva:

“No hay, pues, ninguna duda de que esos caminos hacia la felicidad son como caminos sin salida incapaces de conducirte allí donde prometen llevarte. Te mostraré ahora brevemente cuántas calamidades los infestan. Veamos: ¿te vas a esforzar en acumular dinero? Deberás quitárselo a quien lo posee. ¿Quieres brillar por los cargos? Tendrás que suplicarlos al que los otorga y tú, que deseas sobrepasar a otros en honor, te deshonrarás humillándote a pedirlos. ¿Deseas el poder? Te expondrás a las traiciones de tus súbditos y estarás sometido al peligro. ¿Buscas la gloria? Acosado por toda clase de dificultades pierdes tu tranquilidad. ¿Desearías llevar una vida de placer? Pero, ¿quién no despreciará y rechazará al esclavo de cosa tan vil y perecedera como es el cuerpo?”¹⁵

A pesar de lo arriba afirmado, Boecio constata que la mayoría de los hombres se esfuerzan más por alcanzar los bienes sensibles que los espi-

15. *Op. cit.* Libro III, 8, 1-6.

rituales. La tarea del hombre cabal es desechar las imitaciones de la felicidad y buscar la verdadera.

La Suma Felicidad, que en el texto latino de la Consolación se la llama beatitudo, es la felicidad verdadera. La cual consiste en vivir de acuerdo a la naturaleza guiados por la razón. Esta felicidad se alcanza con la ayuda de Dios y está en Dios. Sólo en Dios, el Bien perfecto, se colma el ansia de ser felices. Esta verdadera felicidad incluye el vivir de acuerdo a la virtud y tener amigos virtuosos. La Fortuna nunca podrá dar esta felicidad... ni arrebatársela. Esta suma felicidad se debe buscar no en lo exterior sino dentro de uno.

Boecio define a la felicidad como “un estado perfecto que reúne a todos los bienes”.¹⁶ Por tanto, la felicidad unifica e integra al hombre. El bien tiene para el hombre razón de fin, ya que él sólo desea el bien. Ahora bien, el verdadero y perfecto Bien es Dios; por tanto, esa es la verdadera búsqueda en la vida. Este rastreo no quita que el hombre moderadamente se incline por la adquisición de bienes menores: independencia, respeto, poder, fama y alegría. Éstos no son malos en sí, pero sólo se los puede apetecer si se reconoce que son bienes menores; además se debe tender a ellos subordinándolos al Bien supremo. La verdadera inteligencia está en captar la unidad de la verdadera felicidad. Y esa se ha de buscar plenamente en Dios. Para que esta búsqueda sea plena, el hombre debe elevarse hacia el mundo de las ideas, que en definitiva está en la mente divina. Por tanto, las cosas de este mundo deben ser un referente para elevarse hacia las ideas. Lo malo es que, por el hecho de tener un cuerpo, o por un amor desordenado al placer o por confundir fines con causas, el hombre puede quedarse mirando este mundo, que no es concluyente ni claro. El ser humano no debe ser cual otro Orfeo que perdió a su amada Eurídice al volver la vista atrás antes de salir del infierno.

Para Boecio el universo está gobernado por la Providencia de Dios. Dios guía el universo con el timón de la bondad. Siendo esto tan claro, se pregunta por qué sufre el justo y por qué a los malos las cosas les van bien:

“...me asombra tanto que se produzca todo lo contrario y los castigos merecidos por los criminales opriman a las buenas gentes mientras los malvados se apoderan de las recompensas debidas a las virtudes; deseo saber cuál es, en tu opinión, la explicación de tan injusta confusión. De hecho estaría menos sorprendido si creyese que el azar trastorna todo a su capricho. Ahora, por contra, la creencia en un Dios que gobierna

16. *Op. cit.* Libro III, 2, 3.

*el universo incrementa mi asombro. Puesto que él a menudo otorga a los buenos recompensas agradables y a los malos desagradables, pero también somete a los buenos a una vida dura y satisface los deseos de los malos, a menos que la causa sea conocida ¿en qué puede parecer esta conducta diferente de los efectos del azar?*¹⁷

Para salir de esta cuestión aparentemente inexplicable, Boecio señalará que toda la vida del hombre, incluso el dolor, ha sido querido o permitido por Dios. La vida de los hombres está en las manos de Dios que es Providente. Lo que para el ser humano es un mal o no tiene sentido, en Dios lo tiene. Dios es bondad, y lo que sucede acontece de acuerdo a sus normas, que son buenas. Aunque desde la propia limitación humana se captan muchas cosas como caóticas; para Dios, que tiene un conocimiento perfecto, esas cosas tienen una significación. La Filosofía, que tiene como oficio revelar las cuestiones que parecen no entenderse, le señala que Dios, en su absoluta simplicidad, rige todo a través de su Providencia. A ésta, aplicada a cada uno de los múltiples objetos concretos, se la llama Destino. Dándose por así decir una escala jerárquica de Dios, Providencia y Destino. Desde Dios todo está ordenado para el Bien, aunque los hombres no lo capten de esta manera.

Más allá de las dificultades que la mente humana encuentra para reconocer el plan de la Providencia, la Filosofía enseña al hombre que el bien siempre triunfa sobre el mal. Para comprender esto se debe captar que si bien la injusticia y el mal no son completamente eliminados de este mundo, existe una vida ultraterrena que restablece el equilibrio turbado.

Llegado este punto, Boecio propone otra cuestión compleja: Si Dios sabe todo lo que va a pasar, ¿qué lugar queda para la libertad humana? ¿No está el hombre totalmente determinado por Dios? La solución estriba en descubrir que la Providencia de Dios no anula la libertad del hombre; por tanto, el hombre debe tener un proyecto ético en su vida. El hombre debe ser en esta vida valiente y sabio, superando la concepción común acerca de que la Fortuna rige la vida humana. Como ejemplos de fortaleza en el bien propondrá los ejemplos señalados en los mitos homéricos de Agamenón, Ulises y Hércules.

Para poder conciliar la acción de la Providencia divina con la libertad humana, Boecio entra en la difícil cuestión de relacionar la presciencia divina con la libertad humana. Vence esta aparente antinomia desde el con-

17. *Op. cit.* Libro IV, 5, 4-6.

cepto de eternidad. Afirmar que Dios es eterno no es sólo indicar que Dios dura para siempre, sino que está más allá del tiempo. Dios conoce todo lo que pasa, desde fuera del tiempo, en su eterno presente. Hablando con precisión, Dios no “prevé” nada, ya que conoce desde su eterno presente. El conocimiento que Dios tiene de los actos humanos no impone necesidad, no los hace menos libres. De esta manera, rechaza todo fatalismo.

Boecio resuelve el tema del sentido de la vida y de la búsqueda de la felicidad con el concepto de Providencia de Dios. Y una Providencia que no anula la libertad del hombre. De este modo, supera el pensamiento estoico que afirmaba un logos cósmico misterioso que quitaba la libertad al hombre, quedándole sólo la libertad interior. En cambio, para Boecio, como la libertad de elección permanece intacta en los mortales, el hombre en esta vida terrena debe optar voluntariamente a favor de la virtud, y por vivir conforme al querer de Dios, ya que:

*“Dios, observador que desde lo alto todo lo prevé, y la eternidad siempre presente de su visión concuerda con la futura cualidad de nuestras acciones, dispensando recompensas a los buenos y castigos a los malos. No en vano son puestas en Dios esperanzas y plegarias que, cuando están justificadas, no pueden ser ineficaces. Apartaos, pues, de los vicios, cultivad las virtudes, elevad el espíritu hacia las justas esperanzas, alzad al cielo humildes plegarias. Salvo que queráis engañaros, grande es la necesidad de honestidad que se os impone cuando actuáis ante los ojos de un juez que todo lo ve.”*¹⁸

3. La teodicea ayuda a encontrar el sentido de la vida

Boecio resalta que Dios se identifica con el Bien más alto.¹⁹ Para probar esto señala tres argumentos:²⁰ 1) Si los hombres tienen la noción de

18. *Op. cit.* Libro V, 6, 45-47.

19. En Boecio la temática de Dios ocupa un lugar fundamental. Llama a la teología natural la parte más elevada de la filosofía; además, recurre a la teología revelada. Desde estas bases afirma la distinción entre Dios y el mundo (no es panteísta a pesar de su recurso al neoplatonismo). Sostiene la doctrina de la creación; Dios crea para difundir el bien, ya que la idea de “bien” está en Él de un modo pleno y acabado. Al referirse a Dios en el *De Trinitate* afirma que la substancia Divina es Forma sin materia. Y como pura Forma, Dios es Uno. Boecio, que asume las categorías aristotélicas, expresa que Dios es substancia, pero no en el mismo sentido que la substancia creatural; Dios es “una substancia que es supersubstancial”. También afirma que Dios es el Sumo Bien y quien rige y conduce el orbe.

20. Cf. *op. cit.* Libro III, 10 al 11.

que algo es imperfecto se da porque tienen una idea previa de perfección. La cual, para no prolongar el argumento hasta el infinito, lleva a Dios, quien es la plenitud de bien y felicidad. Él es el ser plenamente perfecto; y no es posible concebir nada más bueno y grande que Dios. 2) El otro argumento destaca que la felicidad perfecta se encuentra, como todos los bienes perfectos, en Dios; ya que Él no puede recibir de fuera el sumo bien, porque eso implicaría que lo hubiera recibido de algo mayor que Él; por tanto dejaría de ser Dios. 3) Finalmente, el argumento apuntando que entre Dios, la felicidad perfecta, y los bienes perfectos existe una identidad de ser. Boecio señala que la potencia, la independencia, el respeto, la celebridad y el placer son bienes en cuanto se convierten en una sola cosa, al adquirir unidad. Análogamente, señala que lo Uno y el Bien tienen una idéntica esencia, ya que lo que por naturaleza no tiene diferencia, tiene una misma esencia. Boecio puntualiza que se debe captar que el Uno y el Bien son idénticos. Destaca que las cosas mantienen su vida creatural en tanto conservan su unidad: el alma y el cuerpo, incluso las plantas y los seres inanimados (más allá de que no sean conscientes) tienen una tendencia a la autoconservación. Así, todos los seres, en la medida en que actúen de acuerdo a su naturaleza, guardarán el instinto de conservación y evitarán su destrucción. Por consiguiente, todos los seres buscan la unidad, y por consiguiente el bien, ya que son lo mismo. El punto hacia el cual todos los seres se precipitan es hacia el bien. Como Dios es la Unidad absoluta, es al mismo tiempo la Bondad absoluta, y hacia el cual todos aspiran.

Boecio sostiene que Dios ha creado el magnífico universo para difundir el bien, ya que en quien habita la idea de Bien en plenitud se descarta toda envidia. Dios crea de acuerdo a las ideas eternas, las cuales están en su mente. De este modo, Dios es quien crea, une y da movimiento al universo:

“Este mundo, compuesto de partes tan diferentes y opuestas, no habría podido en absoluto constituirse en una forma unitaria si no hubiese existido un ser dotado de unidad, capaz de unir elementos tan diversos. Y una vez reunidos, sin duda la misma diversidad de naturalezas en contradicción las unas con las otras lo separarían y dispersarían, si no existiera un principio de unidad capaz de mantener una cohesión entre los elementos que ha unido entre sí. El orden de la naturaleza no procedería de un modo tan estable ni los distintos elementos desplegarían movimientos tan conformes a lugares, tiempos, capacidad, espacios, cualidades, si no existiera un principio único que, permaneciendo inmóvil, regulara la inestable multiplicidad de

estos cambios. Sea lo que sea eso en virtud de lo cual subsisten y se mueven los seres creados, yo, con un nombre usado por todos, lo llamo Dios.²¹

4. La Providencia Divina

Boecio sabe que el mundo está regido por Dios; y Él quiere al mundo tal como es, desde siempre, desde su presente absoluto. Pero uno de los temas que más le preocupan es cómo Dios dirige. Señala que Dios no gobierna al mundo con instrumentos externos sino mediante el Bien, que es Él mismo. Boecio capta la administración divina en los planetas del universo, donde hay una gran armonía. También se descubre esta armonía en la tierra ya sea con los minerales, las plantas y los animales. Lo que le parece extraño a Boecio es que Dios dirija con armonía el mundo inferior de los seres no racionales, y que parezca que no guíe la vida de los hombres.²²

Aunque Boecio tiene una visión excesivamente providencialista, nunca negó la acción de la libertad humana. La cuestión se resumiría de la siguiente manera: Dios rige todo desde su absoluta simplicidad; pero la mente humana, debido a su limitación, no puede captar panorámicamente esta acción y necesita hacer distinciones. De este modo, distingue entre la Providencia, para indicar como Él conduce todos los movimientos inmutables, y el Destino, para indicar cómo Dios gobierna los elementos más cambiantes. Boecio clarifica más la acción de la Providencia y del Destino dando tres definiciones de Providencia (*Providentia*) que a su vez se corresponden con tres definiciones de Destino (*fatum*):

“El origen de todo lo creado, toda la evolución de los seres sujetos a cambio y todo aquello que de alguna manera se mueve, tiene sus causas, su orden y su forma en la inmutabilidad de la inteligencia divina. Ésta, situada en la ciudadela de su propia simplicidad, ha determinado una compleja regla para el gobierno del universo. Esta regla, cuando se la considera en función de la pureza misma de la inteligencia divina, se denomina Providencia; cuando, por el contrario, se la considera en relación a aquello que ella mueve y ordena, los antiguos la llamaron Destino. Se verá clara-

21. *Op. cit.* Libro III, 12, 5-8.

22. Aunque Boecio está de acuerdo con la ética estoica acerca de la necesidad de las virtudes del valor, la hombría y la serenidad, discrepa con ellos sobre que la vida está regida por el destino y que frente a él lo único que se puede oponer es la libertad interior.

*mente que son dos cosas diferentes si se examina mentalmente la naturaleza de cada una de ellas: la Providencia es, en efecto, la misma razón divina que, establecida en el principio supremo de todas las cosas, todo lo gobierna; el Destino, por el contrario, es la disposición inherente a todo aquello que puede moverse, mediante el cual la Providencia mantiene a cada cosa estrechamente ligada a su orden. La Providencia, en efecto, abraza a todas las cosas a la vez, aunque sean diferentes, aunque sean infinitas; el Destino, en cambio, distribuye el movimiento de las cosas individualmente una vez distribuidas en los lugares, formas y tiempos, de modo que este desarrollo del orden temporal que encuentra su unidad en la perspectiva de la inteligencia divina, es la Providencia, mientras que esta misma unidad, una vez distribuida y desarrollada en el tiempo, se llama Destino. Aunque se trata de dos entidades diferentes, cada una de ellas depende de la otra pues el orden del Destino procede de la simplicidad de la Providencia [...] lo que resulta absolutamente evidente es que la forma inmutable y simple de aquello que ha de realizarse es la Providencia, mientras que el Destino es el nexo cambiante y el encadenamiento temporal de aquello que la simplicidad divina ha dispuesto llevar a cabo”.*²³

Aunque nuestra mente los capte como diferentes, el Destino y la Providencia son dos aspectos de una misma acción divina. Conjugando estas dos acciones es como se han de entender todos los movimientos del mundo, que siempre Dios dirige al bien. Particular atención le dedicará Boecio a la Providencia, porque ella encadena de un modo inmutable la sucesión causal. Así la Providencia guía el movimiento del cielo y de los astros, como el ciclo de la naturaleza. Pero su acción no se agota con los seres irracionales, sino que continúa con los hombres libres. Es decir, fija unas condiciones sobre las cuales deberá obrar la libertad humana. De este modo, Boecio quiere desterrar la noción del azar. Toma de los aristotélicos la noción de azar que ya ellos rechazaban, es decir, “un acontecimiento producido por un movimiento accidental y sin encadenamiento de causas”.²⁴ Boecio no cree en la existencia del azar, indicando que lo que parece debido a la casualidad en realidad se lo puede explicar por la existencia de una serie de causas, que en ese momento el hombre desconoce. Estas causas están en relación con el orden que controla todo por efecto de la Providencia divina. En esta concepción de la Providencia se encuentran ecos de la reflexión cristiana, así como del neoplatonismo y especialmente del estoico Séneca en su *De Providentia*:

23. *Op. cit.* Libro IV, 6, 7-13.

24. *Op. cit.* Libro V, 1, 8.

*“Algunos reciben de la Providencia suertes distintamente combinadas en función de la naturaleza de sus almas: a unos los acosa para que un largo periodo de prosperidad no los ablande; a otros los trata con dureza para que fortifiquen las virtudes de su alma con el uso y práctica de la paciencia. Hay algunos que temen, más de lo justo, aquello que son perfectamente capaces de soportar, mientras que otros toman a la ligera, más de lo apropiado, aquello que no son capaces de soportar; a todos estos la Providencia los conduce a través de tristes pruebas al conocimiento de sí mismos. Numerosos son los que han comprado un nombre respetable en este mundo al precio de una muerte gloriosa; algunos, inquebrantables ante la tortura, han dado al resto de los hombres ejemplo de que el mal no puede vencer a la virtud. No hay ninguna duda de que estas pruebas se producen justa y metódicamente, y en beneficio de aquellos a los que les suceden. En realidad, de las mismas premisas se deduce el que los malvados reciban unas veces un tratamiento desagradable, otras uno conforme a sus deseos. De los desagradables, evidentemente, nadie se sorprende, porque todos están convencidos de que se los merecen –se trata de castigos que tienen la función tanto de disuadir a otros de hacer el mal como de corregir a aquellos mismos que los sufren–, mientras que los sucesos agradables constituyen para los buenos la prueba elocuente de cómo deben valorar este tipo de prosperidad que ven a menudo al servicio de los malvados [...] En realidad la potencia divina es la única para la cual hasta los males se transforman en bienes, ya que, utilizándolos debidamente, logra obtener algún bien. En efecto, un orden bien preciso envuelve todas las cosas, de modo que si algo se aparta del lugar que le ha sido asignado en este orden, vuelve a caer siempre en un orden, aunque sea diferente, para que nada en el reino de la Providencia sea dejado al azar”.*²⁵

Boecio concilia la presciencia divina con la libertad humana, ya que si no hubiera libertad humana no tendría sentido recompensar a los buenos y castigar a los malos. Incluso aún, habría que responsabilizar a Dios, autor de todos los bienes, del origen de los vicios. Tampoco tendría sentido rezar, ni tener esperanza, ya que todo estaría inmutablemente dispuesto. Ahora bien, para salir de este “laberinto”, Boecio ve necesario que se tenga una recta comprensión de lo que es la presciencia divina. Primero va a explicar lo que no es la presciencia divina. Ella no es una conjetura insegura de parte de Dios, como si no fuera mayor que la opinión humana. Tampoco ella es la causa de la necesidad de los acontecimientos en el tiempo.

25. *Op. cit.* Libro IV, 6, 40-53.

Señala que Dios conoce las cosas desde la eternidad, por tanto la presciencia divina no impone necesidad a los hechos. La presciencia divina mantiene a la libertad perfectamente intacta. Porque hay cosas que mientras se producen están exentas de necesidad, como son las cosas que hace la libertad humana. Dios ve todo, aún lo contingente, pero lo ve sin imponerle necesidad. Esto se termina de comprender si se capta que la esencia de Dios es la eternidad. Dios, desde la eternidad, en su simple acto de conocimiento, ve todo como presente, lo que para el hombre, que habita en el tiempo, es pasado, presente y futuro. Es decir, lo que para el ser humano puede ser presente, pasado o futuro, para Dios es un eterno presente. De este modo, las cosas presentes para Dios se realizarán sin duda, pero algunas se producen por la necesidad misma de las cosas, mientras que otras se realizan por la libertad del que la realiza: “Por tanto, este conocimiento divino previo no altera la naturaleza de las cosas ni su propiedad y las ve presentes ante sí, tal como se producirán en el tiempo en algún momento futuro. No se confunde en los juicios que hace sobre las cosas y, con una sola mirada de su inteligencia, distingue tanto lo que sucederá de manera necesaria como lo que sucederá de manera no necesaria”.²⁶

5. Tiempo y Eternidad

Boecio, siguiendo la postura aristotélica, afirmará que en Dios no hay movimiento, y por tanto, está fuera del tiempo. Ya que como el tiempo es medida del movimiento, donde no hay movimiento no hay tiempo. Dios no deviene, es Acto Puro, es el Motor Inmóvil. De Dios simplemente se puede decir que es. Por tanto, lo que para nosotros es tiempo sucesional, para Dios es presente. Boecio define a la eternidad como “la posesión tan completa como perfecta de una vida ilimitada”.²⁷ Elimina de la noción de eternidad toda idea de sucesión. La eternidad es una duración real que trasciende al tiempo en cuanto niega lo esencial del tiempo, que es la subdivisión en instantes. O si se quiere, la eternidad sería un instante permanente. Esta es la noción decisiva de eternidad. Al referirse al término posesión Boecio quiere excluir de la idea de eternidad, una concepción puramente negativa, la mera ausencia de tiempo.

26. *Op. cit.* Libro V, 6, 21-22.

27. *Op. cit.* Libro V, 6, 4.

El único ser eterno es Dios porque la eternidad es inseparable de la inmutabilidad, atributo exclusivo de Dios. Él es “el que aprehende y posee en una sola vez la completa totalidad de la plenitud de una vida sin límites, aquel a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado nada del pasado es considerado con razón eterno; y es inevitable que este ser, totalmente dueño de sí mismo, esté siempre presente para sí mismo y tenga como presente el infinito transcurrir del tiempo”.²⁸

Para Boecio, aunque hubiera algo infinito, no por ello sería eterno. Porque lo infinito está sometido a la ley del tiempo. Y ningún ser situado en el tiempo puede abrazar simultáneamente toda la duración de su existencia. El tiempo es un instante que fluye entre el pasado, el presente y el futuro. Por tanto, la simultaneidad del presente en el hombre es muy limitada, porque está inmersa en el tiempo, que necesariamente incluye pasado y futuro.

6. ¿Cuál es la tarea del hombre en la vida?

Boecio señala que el hombre debe buscar la verdad y el bien, y para ello debe mantenerse en una actitud de armonía.²⁹ Ella se destruye si el hombre se deja arrastrar por sus pasiones: placer, miedo, esperanza y dolor.³⁰ Para el hombre conocer implica elevarse hasta el mundo de las ideas; esa es su tarea irrenunciable. Esta tarea requiere la autorreflexión. Así, el perfeccionamiento del hombre consiste en encauzar su voluntad hacia el bien. La libertad estará bien ejercida si se deja guiar por Dios, por las nobles ideas, y se somete a la justicia.³¹

Boecio señala que el hombre posee varias formas de conocimiento. En todas ellas el sujeto tiene una función activa, ya que es él quien elabora los datos percibidos y los organiza hasta llegar al concepto. Por los sentidos evalúa la forma considerada desde el punto de vista de la materia. La imaginación estima la forma sola, sin materia. La razón trasciende la forma y justiprecia mediante comparaciones con lo universal la apariencia específica que caracteriza a cada ser en su singularidad. La inteli-

28. *Op. cit.* Libro V, 6, 8.

29. La antropología de Boecio fluctúa, como todo su pensamiento, entre elementos platónicos y aristotélicos. Señala que el hombre es un ser inteligente y libre. Ya que para él no puede existir una naturaleza racional que no posea la libertad de elección. Por la razón el hombre juzga y discierne, distinguiendo por sí mismo lo que debe desear y lo que debe evitar. Cf. *op. cit.* Libro V, 2, 3-11.

30. Cf. *op. cit.* Libro I, VII, 20-30.

31. Cf. *op. cit.* Libro I, 5, 4-5.

gencia contempla la Forma misma en su simplicidad. La capacidad cognoscitiva superior incluye la que le es inferior, en cambio la inferior no alcanza la forma de conocer superior. Estrictamente para Boecio la forma exclusiva de conocer del hombre es a través de la razón.³² Aunque la inteligencia como tal no pertenece al género humano, sino al divino, por el ejercicio de la filosofía el hombre puede elevarse y aproximarse a las razones divinas.

El hombre, que es fundamentalmente su alma, debe vivir de acuerdo con la naturaleza lo cual implica un movimiento de regreso a su origen. “Todas las cosas tienden a reencontrar sus propios orígenes y cada una se complace en retornar allí.”³³ Este movimiento concluye con el encuentro con Dios, el bien perfecto, que colma el ansia de felicidad. La felicidad misma no se encuentra en la posesión de bienes pasajeros, sino en Dios. De este modo, el hombre que alcanza el Sumo Bien, llega a ser feliz y se diviniza. Esto es así porque la felicidad verdadera se identifica con Dios mismo; por tanto, el hombre que llega a esta situación, sin dejar de ser criatura, es un dios por participación.

Boecio niega la existencia del mal, ya que este, precisamente, es la ausencia de la existencia. Por tanto, ¿por qué en la vida de los hombres se encuentran tantos males? De hecho, el mal moral pone una objeción a la Providencia de Dios. A esto responde que, miradas las cosas desde la altura de las ideas divinas, no hay hombre más poderoso que el que hace el bien, y no hay ser más débil que el que hace el mal. Incluso, el malvado tirano parece que tiene poder pero en realidad no lo posee. Esto es así porque sólo los buenos pueden lograr lo que realmente plenifica al hombre. El malvado nunca alcanza el bien verdadero. El malvado obra el mal a veces por ignorancia; otras veces, aunque conozcan el fin del hombre, las pasiones los desvían del camino correcto. La miseria ética de los malvados es tan grande que prácticamente dejan de existir, se degradan. Aunque Boecio no cree en la trasmigración de las almas, sí señala que el hombre que obra el mal se

32. “En efecto, los seres animados privados de movilidad como las conchas del mar y otros animales que viven adheridos a las rocas sólo tienen la percepción por los sentidos, con exclusión de cualquier otro modo de conocimiento; en cuanto a la imaginación, corresponde ésta a los animales dotados de movimiento que parecen poseer ya alguna disposición para evitar o desear objetos. La razón, por su parte, pertenece exclusivamente al género humano, así como la inteligencia sólo al divino; de aquí deriva que sea superior a todos el modo de conocimiento que, por su propia naturaleza, conoce no sólo aquello que le es propio sino también aquello que es objeto de los restantes modos de conocimiento”. *Op. cit.*, Libro V, 5, 3-4.

33. *Op. cit.* Libro III, II, 34-35.

animaliza, se asemeja a los animales, pierde su puesto en el orden de la naturaleza. En cambio, el virtuoso vive la vida plena; es plenamente hombre, porque lo propio del hombre es obrar de acuerdo a la virtud.

Con respecto a los malvados, ellos son más infelices cuando logran llevar a cabo sus deseos, porque querer el mal es una desgracia, y mayor desgracia es poder realizarlo. Aun así, es legítimo que los buenos deseen que los malos no tengan poder. Aquí nuevamente Boecio va a indicar que el poder de los malos es transitorio porque siempre la muerte llega, y muchas veces de forma súbita e inesperada. Sin negar que haya un castigo post mortem, señala que los malvados en esta vida ya son castigados pues no hay peor autocastigo que obrar el mal. Incluso, si en vida la justicia los castiga, se puede decir que en ese momento son más felices que cuando logran burlar la justicia; porque ser castigados por la justicia es un bien que los ayuda a ser más conformes con la condición humana. La Filosofía en forma personificada dirá a Boecio:

*“Hasta este momento he procurado hacerte reconocer que el poder de los malvados, que te parecía tan escandaloso, es en realidad inexistente, y que te dices cuenta de que aquellos cuya impunidad recriminabas, no escapan nunca a los castigos apropiados a su maldad, y aprendieras además que su libertad de hacer el mal, para la cual rogabas un rápido fin, no dura mucho tiempo y sería más desgraciada si fuera más duradera, y aún mucho más si fuera eterna; y, finalmente, que los malvados son más desgraciados si escapan con una injusta impunidad que si son castigadas con una justa sanción. De estas consideraciones se deduce que están sometidos a los castigos más severos precisamente cuando piensan que quedan impunes”.*³⁴

Boecio señala que, aunque la mayoría de los mortales no juzgue así de estas cuestiones, es propio del hombre sensato juzgar las cosas desde el ángulo de la virtud y no unirse a quienes hacen consideraciones superficiales o materiales. Si los malvados se dieran cuenta de esto, ellos mismos buscarían ser castigados. Por su parte, lo propio del sabio es ser indulgente, no odiar a nadie, ser tolerantes, amar a los buenos y compadecerse de los malvados. Además, el sabio debe alejar de sí los juicios temerarios, es decir no apurarse a señalar que alguien sea bueno o malo, porque frecuentemente la inteligencia humana es limitada para estos juicios.

ANDRÉS R. M. MOTTO, CM

11-11-2003

34. *Op. cit.* Libro IV, 4, 24-25.

CARLOS M. GALLI

EDUARDO BRIANCESCO: LA FIESTA DEL PENSAR

1. Escribo en nombre de la *Facultad de Teología* de la *Pontificia Universidad Católica Argentina* en ocasión de la presentación del libro *La Fiesta del Pensar*,¹ e inicio este *Homenaje a Eduardo Briancesco* con el lenguaje del testimonio.

En 1972, cuando tenía quince años, supe de nuestro homenajeado leyendo su libro *Cristianismo y Política*.² Recuerdo el 1/11/1971, cuando mi padre regresó de un *encuentro* de dirigentes laicos en el que que Briancesco presentó su contenido. Luego, al recibir el libro en casa me comentó que esa ponencia le había gustado mucho. Al leerlo me impresionó su *interpretación* de *Octogesima Adveniens*, magistral carta de Pablo VI, que me había fascinado cuando muchos jóvenes cristianos argentinos vivíamos una intensa politización. En el prólogo, el P. M. Moledo decía que enseñaba *Teología moral especial* en la Facultad donde yo quería estudiar.

En 1975 ya había ingresado en el *Seminario de Buenos Aires* y cursaba mi primer año en esta Facultad. Conocí nuestra revista *Teología* por el número sobre el VII Centenario de Santo Tomás, que incluía artículos de Ferrara y Briancesco, los dos profesores que más han escrito en ella (veintidós colaboraciones cada uno). En *Tomás de Aquino, maestro de vida social*,³ descubrí al Briancesco *lector* de textos medievales, que proyecta su luz sobre la actualidad.

1. V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI - F. J. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación 'Cardenal Antonio Quarracino' - Facultad de Teología, UCA, 2003. La obra se cita con número de página entre paréntesis en el interior del texto. La primera nota bibliográfica es la publicación del comentario realizado sobre la primera parte del libro en el acto de presentación: cf. MARIE-FRANCE BEGUÉ DE GILOTAUX, "La Fiesta del Pensar", *Teología* 82 (2003) 171-180.

2. E. BRIANCESCO, *Cristianismo y Política*, Buenos Aires, Cuadernos de Encuentro, 1972, 160 ps.

3. E. BRIANCESCO, "Tomás de Aquino, maestro de vida social", *Teología* 23-24 (1974) 7-23.

En 1979 lo tuve como profesor de virtudes teologales. Allí conjugaba, con su peculiar estilo, los movimientos del método teológico que, según Lonergan, comprenden la fase *mediadora* que desde el presente asume el pasado por la lectura histórica y la fase *mediada* que en el presente afronta el futuro en la reflexión sistemática.⁴ Su curso me ayudó a *valorar la vida teologal* y, entre otras cosas, ahondar la noción agustiniana y tomista de la fe: “*cum assensu cogitare*” –que marca su reflexión– y descubrir la caridad como amistad en comunión.

Desde 1980 escuché varias de sus ponencias, algunas presentadas en la *Sociedad Argentina de Teología* –institución que presido y que se adhiere a este acto– o en nuestros *Seminarios Intercátedras*. Y leí muchos de sus artículos. No me interné en su rica interpretación de Anselmo, ni capté muchos matices de sus originales ideas o complejas lecturas, ni me identifiqué con todas sus posiciones. Pero *siempre admiré su original forma de pensar que pone la penetración y creatividad de su inteligencia al servicio de la fe*. Es uno de los grandes teólogos argentinos, miembro de la generación “*refundadora*” de la Facultad,⁵ y un *maestro* cuyos interrogantes, interpretaciones, categorías, analogías y horizontes siempre estimulan a pensar. Al cabo de los años comprendí que en su única figura de *teólogo-filósofo* se potenciaban recíprocamente el intérprete riguroso y el pensador original. Por eso mi colaboración en el libro muestra *el movimiento bipolar de su actividad intelectual y hermenéutica que encuentra múltiples consonancias entre textos medievales y cuestiones actuales*.⁶

2. Hoy, como Decano de esta *Facultad de Teología*, expreso en nombre de todos sus miembros –autoridades, profesores, alumnos, empleados, graduados y amigos– nuestro homenaje a Mons. Dr. Eduardo Briancesco. La palabra *homenaje* significa “*un acto que se celebra en honor de una persona*”. Venimos a festejar, a realizar una fiesta, a celebrar en honor del P. Briancesco. *Honor* se asocia al sentido latino de *gloria*, que significa *reconocimiento*. Como digo en el *Prefacio*, expresamos nuestro *reconocimiento personal, eclesial y académico* al homenajeado con *el don de este libro*, preparado con algunos de sus colegas y discípulos. El homenaje surge de dos hechos recientes: primero, sus cincuenta años de *ministerio*

4. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 143.

5. C. M. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía”, *Teología* 79 (2002) 182.

6. C. M. GALLI, “Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. *Il n’y a pas deux Briancesco*”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI - F. ORTEGA, *La Fiesta del Pensar*, op. cit., 41-73.

sacerdotal, porque fue ordenado presbítero el 4/4/1953 en Roma con Carmelo Giaquinta, arzobispo de Resistencia y ex-decano de la Facultad (p. 11). Nuestro claustro celebró ese aniversario con ambos el 3 de junio. El segundo hecho es que, tras haberse desempeñado durante cuarenta y tres años como docente en esta casa, ha sido propuesto como *profesor emérito* de la Universidad. Según las normas vigentes, para acceder a esa condición vitalicia no basta que el Profesor tenga la categoría de *Titular Ordinario*, ni que acredite la antigüedad exigida, sino que se requieren “*méritos sobresalientes que se le reconozcan en su actividad*”.

Expresamos nuestra *gratitud* a Mons. Briancesco por sus valores humanos, sacerdotales y académicos en filosofía y teología. Él pertenece al grupo de presbíteros-profesores de la *Arquidiócesis de Buenos Aires* que se hizo cargo de esta institución hace casi medio siglo elevando su nivel y prestigio. Por eso el libro continúa una tradición iniciada en 1997 por Mons. Dr. Ricardo Ferrara con el homenaje a Mons. Dr. Lucio Gera.⁷ Es una de nuestras políticas seguir haciéndolo con otros *profesores de teología* que, al cumplir grandes aniversarios sacerdotales, o al ser promovidos a eméritos, sigan prestando servicios en nuestra casa y tengan méritos sobresalientes. Es una expresión de amor que sigue el consejo de San Benito: “*seniores venerare*”, y un acto de justicia porque, como dice el Cardenal Bergoglio en su prólogo, este reconocimiento se da “*en un momento histórico en el que la sociedad no valora la vocación intelectual y la tarea docente, ni reconoce la sabiduría de los mayores que, a lo largo de su vida, han saboreado el misterio de Dios y el sentido de la vida*” (p. 17). Y es otro paso en el proceso por el cual la Facultad reconoce su peculiar tradición para crecer en su *autoconciencia teológica* y delinear mejor su *perfil institucional* hacia el futuro.

3. Luego de su formación inicial en esta Facultad, Briancesco obtuvo en 1953 el grado de Licenciado en Teología por la *Pontificia Universidad Gregoriana* de Roma, y en 1959 el Doctorado por el *Instituto Católico de París* con una tesis sobre la fe en *Santo Tomás de Aquino*. En 1960 ingresó en la Facultad, si bien desarrolló su carrera de investigador y docente en varias instituciones, algunas de las cuales están aquí representadas. Comenzó como profesor de Dogmática y en 1966 pasó al área moral, siendo durante muchos años *Titular de la Cátedra de Teología Moral*, en

7. R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.

la que incorporó profesores de las nuevas generaciones. Habiendo enseñado Historia de la Filosofía Medieval en tres instituciones, profundizó sus estudios hasta obtener el Doctorado en Filosofía. En 1978 se doctoró con una tesis sobre la doctrina moral de *San Anselmo de Canterbury* en la *Universidad de París X*.⁸ Ya en 1977 inició su carrera como Investigador Independiente en el CONICET –*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*– donde ejerció como Investigador Principal desde 1982 hasta 2000. Su servicio a la UCA se amplió al integrarse en el *Consejo Directivo* del *Instituto para la Integración del Saber*. Por eso el *Comité Editorial* de este obra colectiva está integrado, además de quien habla, por el Vicedecano y director de nuestra *Comisión de Publicaciones*, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, y por el Pbro. Dr. Fernando J. Ortega, discípulo, amigo y sucesor de Mons. Briancesco como director del *Departamento de Teología Moral* y, además, Director del *Instituto para la Integración del Saber* de la Universidad.

En el Comité nos pareció oportuno invitar a escribir a los profesores de mayor categoría de la Facultad, a otros ya eméritos, a los miembros del *Departamento de Teología Moral*, a colegas, amigos y discípulos del homenajeado, y a teólogos y filósofos relevantes –varones y mujeres– que comparten sus inquietudes y reflexiones. Siendo todos argentinos, destaco al Prof. Dr. Michel Corbin SI del *Institut Catholique de Paris*, con quien Briancesco comparte una amistad espiritual e intelectual plasmada en encuentros y diálogos sobre Anselmo y Eckhart. Corbin –cuya valiosa colaboración sobre *La libertad del Hijo en el “Cur Deus Homo”* se publica en francés– dedica su estudio “*a Eduardo Briancesco, en acción de gracias por sus cincuenta años de sacerdocio al servicio de Aquel que nos hace sus hermanos*” (p. 129)

4. El libro contiene palabras del Cardenal Jorge Bergoglio en las que agradece a Briancesco como Arzobispo de la Arquidiócesis en la que él es sacerdote y como Gran Canciller de la UCA en la que es profesor (ps. 17-20). Sigue una carta del Cardenal Jorge Mejía quien, firmando como “*tu amigo de siempre*”, recuerda cómo “el aprecio intelectual y la admiración” se convirtió en “amistad profunda y sincera” (ps. 21-22). La obra tiene dos partes.

8. Textos que reflejan el contenido de sus dos tesis son: E. BRIANCESCO, “La teología de la fe en San Alberto Magno”, *Teología* 1 (1962-3) 35-54 y 2 (1962-3) 124-142; *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme: De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

La primera, “*Pensamiento y resonancias de Eduardo Briancesco*”, se despliega en dos secciones. La primera trae trabajos sobre “*El pensar de Briancesco*”. Al calificado testimonio de F. Ortega *Lesemeister-Lebemeister* (ps. 27-39) se suman los estudios analíticos de C. Galli, J. B. Ramírez, A. Llorente y O. Santagada, que destacan *aportes* de Briancesco al pensamiento cristiano, considerando su actividad docente, su amplitud temática, su interpretación de textos medievales y contemporáneos, su lectura de la enseñanza social cristiana. La sección “*Resonancias*” abarca ensayos de personas cercanas a sus ámbitos de investigación, métodos de trabajo, temas principales o autores preferidos, desde San Anselmo de Canterbury hasta San Juan de la Cruz. Después del estudio de M. Corbin, siguen los interesantes aportes de E. Corti, R. Diez, R. Fischer, V. Fernández y T. Herraiz de Tresca.

La segunda parte, “*Nuevas perspectivas filosóficas, teológicas, morales*”, recopila trabajos escritos desde una diversidad de horizontes, estilos y métodos. “*Filosofía, fenomenología y hermenéutica*” empieza con una reflexión sobre la autenticidad de H. Mandrioni e incluye contribuciones de R. Walton, R. Ferrara, C. Balzer, a las que se agregan estudios interdisciplinarios de N. Corona y V. Azcuy. La segunda sección versa sobre temas de “*Teología moral y ética filosófica*” con estudios del Cardenal Mejía, D. Basso, R. Braun, G. Podestá, C. Scarponi y G. Irrazával. La última, “*Cristología y pastoral*”, engloba los trabajos de L. Rivas, A. Zecca y A. Lamberti que, desde desde varias disciplinas, confiesan a Cristo como Salvador universal. Cierra la lista completa de publicaciones de Briancesco preparada por J. Papanicolau y C. Galli. Al agradecer a los autores y autoras por sus aportes agrego mi gratitud a V. Fernández, L. Baliña y N. Caravia por el paciente trabajo de recopilación, preparación, corrección y edición de esta obra.

5. Briancesco ha promovido un *pensamiento cristiano* en diálogo con la cultura moderna. Su fe pensante y su pensamiento creyente le han llevado a indagar el estatuto específico de la razón cristiana para reflexionar teológicamente en el seno de la tradición católica y en un ambiente intelectual marcado por la fenomenología y la hermenéutica. Él es un *teólogo* y un *filósofo* que tiende a presentarse como un “*pensador cristiano*” que celebra el gozo de creer –pensar confiando y confiar pensando– y que por eso reflexiona, predica y celebra la Buena Nueva. En este marco surge el *título* del libro, preparado en el *espíritu* de una celebración, como un *Festschrift*, un escrito celebratorio para quien ha acuñado la elocuente fra-

se “*la fiesta del pensar*”.⁹ Quien ha escuchado o leído a Briancesco habrá percibido el contenido, la forma y el tono de esta sugestiva expresión en la que su pasión por la verdad combina su lucidez intelectual, su hondura espiritual, su sensibilidad estética y su talante litúrgico.

Briancesco intenta plasmar un “*pensamiento realmente festivo*”, que goza en su actividad de pensar, pues al hacerlo toma contacto con la realidad viva y, en el caso de la razón teologal, entra en comunión con el Misterio desbordante de Dios que es Amor. Así recrea lo que San Agustín llama el “*gaudium de veritate*”, la alegría festiva que experimenta quien participa en ese “banquete” de comunión con la Verdad buscada, hallada, pensada y gozada, saboreada por la inteligencia y el corazón. Entonces se cumple lo que San Anselmo imploraba a Dios en su magnífica *Meditatio III* “acerca de la redención del hombre”—sobre la que Briancesco ha meditado y escrito—: “*saber gustar por el afecto lo que se sabe por el conocimiento*”.¹⁰

La “*fiesta del pensar*” indica ese espacio misterioso en el que *el pensamiento se torna culto*. Briancesco profundiza en esta idea en dos escritos de 1994 en los que realiza *un paseo teológico por la Eucaristía, clave del pensar teológico*.¹¹ Allí cita una expresión de San Ireneo: “*nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía y, a su vez, la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar*” (*Adv. Haer.* IV, 18, 5; CCE 1327). La oración eucarística es *fuerza, centro y culmen* de la vida y del pensamiento cristianos. Un pensar teologal, *racional y orante*, conforme a la etimología de Casiodoro transmitida por Santo Tomás: “*oratio, dicitur quasi oris ratio*” (ST II-II, 83, 1), debe ser, en su misma entraña, evangélico y eucarístico, un “*pensar festivo*” en el que la *ratio* es *o-ratio* y *ad-oratio*. La Eucaristía, llamada por Briancesco “*corazón del corazón*” de la Lógica del Don de Dios revelada en Cristo y comunicada en el Espíritu, dice y hace un auténtico pensar cristiano que se goza con lo que cree, sabe, vive, celebra y comunica. Briancesco se acerca, por su propia vía, al pensamiento de G. Lafont, quien propone “*una novedosa reorientación eucarística*

9. E. BRIANCESCO, “Acerca de Mozart, tinieblas y luz”, *Criterio* 2092 (1992) 274-277. Aquí emplea esta expresión comentando la obra de F. ORTEGA, *Mozart, tinieblas y luz*, Buenos Aires, Paulinas, 1991.

10. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Oraciones y meditaciones*, Madrid, Rialp, 1966, 206-207.

11. E. BRIANCESCO, “Un paseo teológico por la Eucaristía”, *Criterio* 2139 (1994) 448-451; “La Eucaristía como clave del pensar teológico”, en L. RIVAS ET AL., *La Eucaristía fuerza y culmen de la vida cristiana*, Buenos Aires, San Pablo, 1994, 89-113.

del lenguaje teológico".¹² Este libro, dedicado a festejar la vida y el pensamiento de Briancesco, invita a gozar la fiesta de vivir pensando y pensar viviendo, porque en su caso, como en el de otros maestros, vida y pensamiento van juntos. Con respeto y gratitud me atrevo a decir que *Briancesco ha tenido el pensamiento de su vida y la vida de su pensamiento*.

6. Teólogos y filósofos estamos convocados al trabajo y la fiesta del pensar para glorificar a Dios y servir al hombre. Ofrecemos con amor este libro a Eduardo Briancesco deseando que contribuya al diálogo entre la fe cristiana y la cultura contemporánea, tarea a la que él ha dedicado vida y obra. En esta "*fiesta del pensar*" participan autores y autoras, y se adhieren quienes por diversas razones no han podido escribir. A esta celebración del pensamiento cristiano se asocian el Consejo de Administración de la *Fundación Cardenal Antonio Quarracino* y el Consejo de Buenos Aires del *Intercambio cultural latinoamericano-alemán*, instituciones que ayudan a editar el libro como número 22 de nuestra *Serie "Estudios y Documentos"*. Todos los presentes nos unimos con alegría a Eduardo en *un canto de acción de gracias a Dios* por su fecundo ministerio sacerdotal ejercido mediante una intensa actividad intelectual. En varios escritos, incluso en el último dedicado a la Carta *Novo Millennio Ineunte* de Juan Pablo II, que acaba de aparecer en *Teología*,¹³ él busca el lenguaje más adecuado para un pensar festivo que cante "*las maravillas de Dios*". Por eso le encomendamos a la Virgen María los frutos de su ministerio y de nuestro libro. Ella, con su *Magnificat*, nos sigue enseñando a admirar, recordar, pensar, agradecer y cantar las maravillas de Dios.

El itinerario del *magister* estimula a recorrer el camino de la santidad de la inteligencia y del corazón, núcleo de una nueva evangelización de la cultura. San Anselmo, con quien Briancesco está unido por un vínculo profundo y cuya difusión en la Argentina está asociada a sus estudios, exhorta en una carta, siendo abad de Bec, a progresar constantemente: "... me atrevo a sugerirle que haga aún mejor lo que ya hace bien. Pues el que no aspira sin cesar a realizar nuevos progresos no llegará a mantenerse con seguridad en el grado de perfección que ya alcanzó. Por tanto, siempre es necesario progresar si se quiere evitar retroceder" (Carta 131). Pensadoras y pensadores cristianos estamos llamados a progresar siem-

12. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Cerf, Paris, 1994, 41, 450.

13. E. BRIANCESCO, "Algo más sobre la *Novo Millennio Ineunte*: el cristianismo como revelación moral", *Teología* 81 (2003) 37-67.

pre. Con San Pablo cada uno puede decir: “*olvidándome del camino recorrido, me lanzo hacia adelante*” (Flp 4,13). La esperanza y la magnanimidad de Briancesco nos infunden grandeza de ánimo y nos impulsan “*ad magna*”. Que el Espíritu de Dios, María, los santos, el itinerario y el testimonio de Eduardo y esta *fiesta del pensar* nos ayuden a avanzar siempre hacia adelante y hacia arriba.

A continuación, pongo a disposición el listado completo de las publicaciones de Briancesco, que preparé con la ayuda de J. Papanicolau:

- 1961 “La «Glossa» de Alejandro de Hales en la Historia de la teología de la fe”, *Estudios teológicos y filosóficos* III/3 (1961) 169-187.
- 1962 “La teología de la fe en San Alberto Magno”, *Teología* 1 (1962) 35-54.
- 1963 “La teología de la fe en San Alberto Magno”, *Teología* 2 (1963) 124-142.
- 1968 “El diálogo y la verdad (a la luz de San Anselmo)”, *Teología* 13 (1968) 179-194.
- 1969 “Medellín: Un caso de teología y pastoral”, *Teología* 15-16 (1969) 189-227.
- 1971a “El ideal humano y las tipologías políticas”, *Teología* 20 (1971) 152-175.
- 1971b “La libertad cristiana y la política”, *Criterio* 1626 (1971) 534-537.
- 1972a *Cristianismo y Política*, Buenos Aires, Cuadernos de Encuentro, 1972.
- 1972b “La izquierda cristiana”, *Criterio* 1645 (1972) 297-305.
- 1972c “Hacia una sensibilidad política cristiana”, *Diakonia* 3 (1972) 1-4.
- 1973a “¿Libertad o liberación?”, *Criterio* 1678 (1973) 570-573.
- 1973b “Matrimonio y sacerdocio: sacramento, fidelidad, castidad”, *Teología* 21-22 (1972-1973) 62-70.
- 1973c “Religiosidad popular y pastoral popular”, *Criterio* 1681-2 (1973) 697-704.
- 1974a “Tomás de Aquino, maestro de vida social”, *Criterio* 1696 (1974) 393-400.

- 1974b “Ideologías y estructura de la *Octogesima Adveniens*”, en CELAM, *Cristianismo e Ideologías en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 15, 1974, 33-54.
- 1974c “Tomás de Aquino, maestro de vida social”, *Teología* 23-24 (1974) 7-23.
- 1975a “Libertad y liberación”, en AA.VV, *Panorama de la Teología Latinoamericana II*, Salamanca, Sígueme, 1975, 119-127.
- 1975b “Evangelización, Cultura, Universidad”, *Teología* 25-26 (1975) 96-127.
- 1977a “La doctrina moral de san Anselmo”, *Ethos* (Revista de Filosofía Práctica) 45 (1976-77) 199-212.
- 1977b “La ejemplaridad política: renacimiento de una verdad olvidada”, en AA.VV., *Pensar la República*, Buenos Aires, Persona a Persona, 1977, 125-141.
- 1977c “En torno a la *Evangelii Nuntiandi*”. Apuntes para una teología de la evangelización”, *Teología* 30 (1977) 101-134.
- 1978a “La doctrine morale de saint Anselmo”, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (1977-1978).
- 1978b “Arte, política y religión en la obra de Verdi”, *Criterio* 1795 (1978) 496-503.
- 1978c “¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* IV/2 (1978) 119-140.
- 1979 “Pensar la utopía”, *Teología* 33 (1979) 5-20.
- 1980 “Dos notas sobre San Anselmo de Canterbury”, *Teología* 35 (1980) 49-60.
- 1981a “El lugar de María en el discurso cristológico de Anselmo de Canterbury”, *Teología* 37 (1981) 25-30.
- 1981b “Justicia y verdad en San Anselmo: el capítulo 12 de *De Veritate*”, *Patristica et Mediaevalia* II (1981) 5-20.
- 1981c “Redemptor hominis: el futuro del pensamiento cristiano”, *Criterio* 1868 (1981) 196-206.
- 1981d “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del «Cur Deus Homo», 1ra Parte”, *Stromata* 37 (1981) 3-18.

- 1982a “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del «Cur Deus Homo», 2da Parte”, *Stromata* 38 (1982) 283-315.
- 1982b “Para mejor entender la *Dives in Misericordia*”, *Teología* 40 (1982) 111-131.
- 1982c *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme: De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.
- 1982d “La guerra austral y la pedagogía social cristiana. Parte I”, *Criterio* 1868 (1982), 332-340.
- 1982e “La guerra austral y la pedagogía social cristiana. Parte II”, *Criterio* 1889 (1982) 513-519.
- 1983 “Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia* 4-5 (1983) 45-65.
- 1984a “Le portrait du Christ dans le *Cur Deus Homo*. Herménéutique et démythologisation”, en *Spicilegium Beccense* II, Paris, CNRS, 1984, 631-648.
- 1984b “Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury”, *Teología* 43 (1984) 5-21.
- 1984c “Conciencia moral, tarea política y credibilidad cristiana. Parte I”, *Criterio* 1921 (1984) 152-158.
- 1984d “Conciencia moral, tarea política y credibilidad cristiana. Parte II”, *Criterio* 1922 (1984) 188-193.
- 1985a “Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury (II): Lectura sincrónica del *De conceptu virginali*”, *Patristica et Mediaevalia* 6 (1985) 43-55.
- 1985b “*Sacramentum fidei*: Pensar la Eucaristía hoy”, *Teología* 46 (1985) 109-121.
- 1985c “Apuntes para una teología moral del laicado”, *Criterio* 1941 (1985) 116-122.
- 1986a “La exploración del mal moral en el último Tomás de Aquino: Introducción a la lectura de la *quaestio disputata De malo*”, *Teología* 47 (1986) 5-36.

- 1986b “¿Cómo leer hoy textos medievales?” Comunicación en el V Congreso Nacional de Filosofía, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27 (1986) 70-75.
- 1987 “El último Anselmo. Ensayo sobre la estructura del *De Concordia*”, *Patristica et Mediaevalia* VIII (1987) 61-87.
- 1988a “¿Renacimiento de San Anselmo? La nueva edición de su «Obra completa»”, *Stromata* 44 (1988) 201-231.
- 1988b “Una encíclica cuestionada, cuestionable y cuestionadora”, *CIAS* 378 (1988) 523-537.
- 1988c “¿Cómo leer hoy textos medievales?”, *Patristica et Mediaevalia* IX (1988) 91-98.
- 1988d “Una lectura teológica de la instrucción romana *Donum Vitae*”, *Teología* 51 (1988) 71-91.
- 1988e “Le dernier Anselme: Essai sur la structure du *De Concordia*”, en *Anselm Studies* II. An Occasional Journal (Proceedings of the Fifth International Saint Anselm Conference), New York, Kraus International Publications, 1988, 559-596.
- 1989 “Lenguaje y Misterio en Anselmo de Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia* 10 (1989) 57-64.
- 1990a “El lugar de la doctrina social en la reflexión teológico moral cristiana”, *Stromata* 46 (1990) 83-103.
- 1990b “Sabiduría cristiana y cultura moderna”, *Teología* 56 (1990) 153-174. Una versión resumida fue publicada en *Criterio* 2052 (1990) 331-339.
- 1990c “Théologie de la charité et priere chez saint Anselme”. Comunicación presentada en el Coloquio Internacional Anselmiano (Paris, julio 1990): “Saint Anselme, penseur d’hier et d’aujourd’hui”.
- 1991a “Fe cristiana y pensamiento hermenéutico”, en AA. VV., *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor Mandrioni*, Buenos Aires, Paulinas, 1991, 283-292.
- 1991b “Lenguaje hipostático y satisfacción redentora en San Anselmo”, *Patristica et Mediaevalia* XII (1991) 33-51.

- 1992a “Acerca de Mozart, tinieblas y luz”, *Criterio* 2092 (1992) 274-277.
- 1992b “Teología de la caridad en San Anselmo: Lectura de la oración XII”, *Teología* 60 (1992) 117-154.
- 1993 “Razón cristiana y cultura contemporánea”, *Teología* 62 (1993) 105-113.
- 1994 “Un paseo teológico por la Eucaristía”, *Criterio* 2139 (1994) 448-451.
- 1995a “La Eucaristía como clave del pensar teológico”, en AA.VV., *La Eucaristía fuente y culmen de la vida cristiana. XIII Semana Argentina de Teología 1994*, Buenos Aires, San Pablo, 1995, 89-114.
- 1995b “Para un diálogo entre fe y ciencia”, en AA. VV., *La nueva evangelización de la ciencia en América Latina* (VI Seminario interdisciplinar del ICALA, Asunción, Julio, 1993), Frankfurt - Madrid, Vervuert - Iberoamericana, 1995, 129-152.
- 1995c “Leer hoy a San Bernardo (I). Una lectura de una relectura”, *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* (1995) 549-568.
- 1995d “En torno del himno medieval *Iesu dulcis memoria*. Entre el argumento anselmiano y las metafísicas del Infinito”. En AA.VV., *Via Scoti Methologica ad mentem Duns Scoti. Acti del Congreso Scotistico Internazionale (marzo de 1993)* Vol II, Roma, Antonianum, 1995, 1023-1046.
- 1996a “Leer hoy a San Bernardo (II). Para una hermenéutica de la caridad”, *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* (1996) 314-334.
- 1996b “Lectura hermenéutica del «*Iubilus*» atribuido a San Bernardo”, *Patristica et Mediaevalia* XVII (1996) 49-58.
- 1997a “San Anselmo: cuatro lenguajes cristológicos”, en R. Ferrara - C. Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 348-368.
- 1997b “Pedagogía del diálogo y lenguaje verdadero: reflexiones de hoy y de siempre”, *Escritos de Filosofía* 32 (1997) 197-207.

- 1997c “La carta del Tercer Milenio: ¿Cómo pensar hoy el cristianismo?”, en AA.VV., *Caminando hacia el Tercer Milenio. XV Semana Argentina de Teología* 1996, Buenos Aires, San Pablo, 1997, 9-38.
- 1998a “Iglesia, cultura, universidad”, *Teología* 72 (1998) 20-29.
- 1998b “La razón ante Dios: en torno del argumento ontológico en San Anselmo”, en AA.VV., *Cuatro filósofos y la existencia de Dios: Anselmo, Descartes, Kant y Hegel*, Buenos Aires, Asociación Cultural Española, Librería Huemul, 1998, 31-46.
- 1999a “Apuntes para una hermenéutica del alma”, *Escritos de Filosofía* 35-36 (1999) 159-175.
- 1999b “En torno de *Fides et Ratio*”, en R. Ferrara - J. Méndez (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 173-176.
- 1999c “Les langages christologiques de Saint Anselme”, en *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale. Roma, 21-23 maggio 1998*, A cura di P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann, Roma, Pontificio Ateneo San Anselmo, 1999, 573-596.
- 1999d “¿Qué teología moral para el siglo XXI? Hacia una moral teologal fundamental”, en *La Iglesia de cara al siglo XXI. XVII Semana Argentina de Teología* 1998, San Pablo, Buenos Aires, 1999, 151-184.
- 2000a “Eckhart, ¿*contemptus mundi* o liberación de la humanidad?”, *Nuevo Mundo* 1 (2000) 301-321.
- 2000b “Memoria e identidad en la experiencia de Eckhart”, *Escritos de Filosofía* 37-38 (2000) 121-140.
- 2001a “Eckhart: ¿interpelación o invocación?”, *Escritos de Filosofía* 39-40 (2001) 47-61.
- 2001b “Memoria y esperanza II: Un pensamiento del «exceso»”, en R. Ferrara - C. Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 145-179.
- 2001c “¿Qué certezas en un mundo de incertidumbres?”, *Pastores* 22 (2001) 19-24.

- 2002a “El alma y el arte de la espera”. Conferencia en el XII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (sobre “Memoria y espera”), *Escritos de Filosofía* 41-42 (2002) 253-264.
- 2002b “Entre el kairós y el Instante: ¿qué tiempo para la espera?”. Conferencia en el XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (sobre “Herencia, kairós y creatividad”), a publicarse en *Escritos de Filosofía* 43-44 (2003).
- 2002c “¿Cómo articular Buena Nueva, Bien Común y (hombres de) Buena Voluntad? Para un diagnóstico de la crisis Argentina”. Conferencia en la Facultad de Derecho de la UCA, Rosario, Departamento de Filosofía, 6 junio de 2002, inédito.
- 2002d Presentación del libro de Nestor Corona “Lectura de Heidegger”. La cuestión de Dios (Biblos), Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 19/6/2002, inédito.
- 2003a “Algo más sobre la *Novo Millennio Ineunte*. El cristianismo como revelación moral”, *Teología* 81(2003) 37-68.
- 2003b “Evangelización de la inteligencia y articulación del saber”, *Consonancias* 6 (2003) 17-28.

CARLOS MARÍA GALLI
25-11-2003

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

RICARDO BLÁZQUEZ, *En el umbral del Tercer Milenio*, Salamanca, Sígueme, 1999, 303 páginas.

La obra recoge una serie de trabajos que se inspiran en las actitudes, los temas y las tareas indicadas por Juan Pablo II en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, entendida como una especie de plan pastoral para la Iglesia católica que vuelve su atención, una vez más, sobre el significado del Vaticano II: “El concilio ha continuado siendo norte en el camino de la Iglesia, que se siente vinculada fielmente a él y fortalecida por sus orientaciones” (14). Uno de los aspectos más importantes, a mi modo de ver, es que Blázquez alude al valor actual del Concilio en el camino de la renovación cristiana y de la evangelización: *una levadura que sigue su fermentación* (cf. 254): “es obligación nuestra volver confiadamente una y otra vez a sus documentos, a sus orientaciones y a su espíritu” (238). Los distintos estudios de la publicación recorren los grandes temas del contexto conciliar y jubilar: el itinerario trinitario, con especial atención a la pneumatología que abarca tres secciones; el martirio

y la Iglesia; el Concilio; el magisterio y algunos temas particulares relacionados con la sinodalidad y la dimensión misionera.

Para introducir al lector en esta obra, se eligen cuatro capítulos eclesiológicos de la misma: dos de ellos, el octavo y el noveno, que recuperan dos libros de gran relevancia en relación con el Concilio y señalan su actualidad; otros dos, presentados más directamente con el objetivo de acercarnos el acontecimiento del Vaticano II, que completan el horizonte sugerido en el título. En “Significación permanente de una «Meditación sobre la Iglesia»” (171-194), el autor introduce el invalorable aporte de Henri de Lubac y señala el alcance testimonial de su eclesiología: “La Iglesia es una realidad vivida antes que pensada; la asimilación personal, que de ella ha hecho el cristiano al meditar sobre su fe, determina desde la misma raíz el discurso teológico. La eclesialidad es un «existencial» del teólogo cristiano.” (185) El capítulo siguiente, “«La unidad en la Iglesia»”. Un libro que influyó en el Vaticano II” (195-212), recupera, en cambio, la reconocida e influyente obra de Johann Adam Möhler –con ocasión de su edición castellana en 1996–, de la cual Congar recomendaba *leer, releer y meditar* (cf. 196). En la revisión y

“puesta al día” de Blázquez, ocupan un lugar preferente las reflexiones sobre la comunión de las Iglesias y el ministerio petriño: “la *communio* no es afecto indefinido sino una realidad orgánica, que reclama internamente formas jurídicas; y cómo la comunión de Iglesias implica en su dinamismo un centro de comunión” (210). La reflexión del capítulo décimo está dedicada al “Concilio Vaticano II y tercer milenio” (213-236); ofrece una memoria sobre el mismo y una invitación a asumir con responsabilidad los cambios alentados por él, más allá de las tensiones y las situaciones críticas que se puedan suscitar (cf. 236). Por último, el capítulo “El Concilio Vaticano II, don actual de Dios” (237-254) nos recuerda que “el concilio fue y continúa siendo una gracia inmensa de Dios y, por tanto, una responsabilidad para nosotros. El Vaticano II es compañero providencial en el camino que va guiando a la Iglesia hacia el futuro” (238). Con acierto, aunque sin mayores elaboraciones sobre temas particulares, el obispo de Bilbao contribuye a destacar, una vez más, que el Concilio no es un hito que pertenece al pasado, sino el acontecimiento eclesial de mayor trascendencia del siglo XX.

VIRGINIA R. AZCUY

JOSÉ M. JAVIERRE, *Juan XXIII. Reto para hoy*, Salamanca, Sígueme, 2000, 227 páginas.

Con estilo de divulgación, en forma narrativa y con variadas anécdotas, el autor intenta acercarnos la figura de Juan XXIII como modelo cristiano: “esta biografía representa para creyentes un reto; para increyentes, un mensaje” (12). A lo largo de dieciséis capítulos breves, Javierre se preocupa de caracterizar al “papa bueno” tanto desde sus orígenes campesinos, como en su desempeño como pontífice de la Iglesia universal. En efecto, se recuerda que Ángel José Roncalli nació en 1881, hijo de campesinos de Sotto il Monte (Bérgamo). Como Cardenal Roncalli afirmaba: “He nacido de gente pobre” (cf. 67). También se habla de su itinerario vocacional ingresando al seminario a los diez años, de sus estudios y su labor como secretario del notable obispo Radini Tedeschi –amigo personal de Aquiles Ratti, posterior Pío XI–, de quien recibió una profunda influencia. No faltan las referencias a los cuatro años de su pontificado, en especial las que están en conexión con la convocatoria y el inicio de la celebración del Concilio; se trata de nuevas oportunidades que ponen de relieve la sencillez y la humildad de Juan XXIII: “A Dios le agrada quien da alegremente, este pensamiento es motivo de tranquilidad para mi persona; para la gloria de las grandes empresas, basta la voluntad de haber cooperado” (187). La intuición ecuménica, la bandera del *ag-*

giornamento, la firmeza para sostener el equilibrio en medio de las ilusiones y decepciones que suscita el Concilio, su famoso radiomensaje de 1962, junto a la preocupación por la sociedad contemporánea, son algunas de las señales que caracterizan este momento de renovación eclesial. Desde su enfermedad y hasta su muerte, el papa decide *aportar su sufrimiento como colaboración al Concilio* (cf. 212). La obra de Javierre nos enriquece con una “teología viva”, la que brota de una vida entregada con sencillez y sin reserva. Este modelo de creyente es una exhortación a la bondad, como reza su testamento: “*Confío mi alma a la misericordia del Señor uno y trino... Pido perdón a quienes sin pensar haya podido ofender... Por mi parte nada tengo que perdonar, siempre vi en cuantos me conocieron o trataron hermanos y bienhechores, aun aquellos que me ofendían o me despreciaban... Hijos míos, hermanos míos, hasta la vista...*” (226).

VIRGINIA R. AZCUY

ENRIQUE COLOM – ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos*, Curso de Teología Moral Fundamental, Madrid, Palabra, 2000, 515 páginas.

Los autores aclaran desde un principio que esta obra no constituye una reflexión “teológicamente neutra”, ya que la exposición de la doctrina católica se hace desde una precisa opción personal en mate-

ria filosófica y teológica (11) consistente en la adhesión a la *ética de la virtud*, en la versión expuesta en recientes estudios sobre el tema.¹ La misma, como se declara en la introducción, no consiste en una “ética sin normas”, que se limitaría al estudio del “carácter” virtuoso, ni es conciliable con la “ética normativista”, centrada en la idea del deber. La ética de la virtud, por el contrario, afirma la preeminencia del bien de la vida humana considerada en su integridad, es decir, del fin último, a partir del cual es posible establecer prioridades y criterios de regulación racional, que son las virtudes morales, y que siendo un planteo racional puede ser transpuesto *a fortiori* teológicamente (13).

La obra presenta la siguiente estructura. Tras un primer capítulo dedicado al estudio de la naturaleza de la teología moral, se aborda en la 1ª parte la llamada universal a la santidad y la respuesta del hombre a través de su conducta moral. La 2ª parte es un estudio de antropología moral, que analiza estructuras y principios operativos naturales y sobrenaturales por medio de los cuales

1. Entre los autores y obras más influyentes se destaca G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma, 1983; Id., *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma, 1995; Id., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996; M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987; (trad., *Ley Natural y razón práctica*, EUNSA, Navarra, 2000); Id., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin, 1994; Id., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, citados en p. 36, nota 70.

el hombre puede encaminarse hacia su bien integral. La 3ª parte expone la dimensión normativa de la vida moral, a través de los principios interiores y las condiciones externas que permiten al sujeto encontrar la conducta apta para la realización de su fin. Mi presentación no pretende ser exhaustiva, sino que se limitará a poner de manifiesto los aspectos más relevantes y originales de este Curso.

La perspectiva de la obra se define claramente al precisar el estatuto científico de la teología moral (31). Afirman los autores que la vida moral no debe ser vista, en primer lugar, desde la perspectiva del observador externo (al modo de las ciencias humanas), como si se tratara de un *hecho* que se debe reglamentar (bajo qué norma cae la acción, si es lícita o ilícita, cuál es el fundamento de la norma, etc.), perspectiva que se denomina “de la tercera persona”. Por el contrario, la vida moral debe ser vista, precisamente como *vida*, conducta, y por consiguiente, desde el mismo sujeto moral, es decir, con referencia a su fin, su sentido, su significación: tal es la llamada “perspectiva de la primera persona”. Desde esta última, la teología moral puede definirse como ciencia práctica, pues si bien la teología, ocupándose principalmente de Dios es especulativa, se hace ciencia práctica cuando estudia las estructuras y ayudas que Dios da al hombre para que pueda ser *verdadero autor de su conducta* (35). Ésta es, precisamente, la perspectiva recuperada por la “ética cristiana de la virtud”.

La misma debe influir en el tratamiento del fin último del hombre, para mostrar su conexión *intrínseca*

con las exigencias éticas, de modo que estas últimas sean accesibles a la razón práctica, permitiéndole la elaboración de un orden de los actos voluntarios hacia aquel fin, que es al mismo tiempo deseado y debido (68). De lo contrario, la razón práctica se limitaría a reconocer la existencia de normas que reclaman obediencia, como un dato positivo y siempre extrínseco al sujeto. Ello no significa que la reflexión racional sobre cómo alcanzar la vida feliz y la plena realización pueda definir exhaustivamente los contenidos de la misma y justificar todas las prioridades de un sujeto dado, pero sí que la misma permite alcanzar modos de regulación racional de la conducta en orden a dicho fin.

En el cristiano, la aspiración al fin último es tematizada como llamada a la santidad (76), que apunta a la plenitud escatológica pero que se conecta a su vez con exigencias éticas precisas (“santidad moral”, 89) y que constituye una vocación universal (93). La santidad tiene su fundamento y su norma en el seguimiento de Cristo (97), que es hecho posible a través de principios intrínsecos, que son las virtudes morales y teológicas, y que constituye el núcleo a partir del cual la vida cristiana recibe su unidad (104).

A partir de esta presentación teológica del fin último la vida moral cristiana puede definirse como una búsqueda activa y creativa de la santidad (109). La misma no puede darse sin la cooperación libre del hombre (111), que reclama, en su aspecto negativo, la lucha contra el pecado (114), favorecido por la tibieza e impulsado por la concupiscencia; y que consiste, en su aspecto positivo, en

una progresiva santificación en el Espíritu (121), con ayuda de los sacramentos, la oración, la penitencia, la intercesión y el ejemplo de los santos.

A esta 1ª parte, fundada en el esquema bíblico de llamado-respuesta, sigue una 2ª parte más analítica, dedicada al estudio de las estructuras que hacen de la persona humana un sujeto capaz de elaborar y realizar una conducta orientada a la plenitud en Cristo (145). En primer lugar, se aborda la doctrina de los actos humanos (cap. IV), que como actos voluntarios están ordenados por la razón y a través de los cuales el sujeto se determina a sí mismo.

Me parece esencial la distinción que el texto plantea entre el objeto *directo*, entendido como el bien real o aparente que la razón presenta a la voluntad, y que puede ser deseado como fin o como medio, y el objeto *indirecto*, que no es querido pero se acepta como consecuencia inevitablemente unida a lo que se quiere (158). De esta distinción se sigue que la voluntad no sólo quiere (*intención*) aquello a lo que tiende como fin, sino que también quiere (*elección*) el medio, es decir, el acto por el cual procura dicho fin (160).

El medio no es éticamente neutro, sino que tiene ya en sí mismo un contenido intencional (*finis operis*) más allá de las finalidades ulteriores del sujeto (*finis operantis*). Aquel constituye el *objeto*, es decir, el contenido inteligible que especifica moralmente la acción, y que no debe confundirse con un acontecimiento físico o un resultado. En la exposición de las fuentes de la moralidad, se afirma, contra el proporcio-

nalismo, que es posible calificar como mala por su objeto una elección deliberada con prescindencia de la intención o las circunstancias (173). Queda en evidencia la importancia que conserva el principio de doble efecto como modo racional de distinguir aquello que es querido directamente como medio y lo que simplemente es aceptado como efecto secundario no querido (185).

El capítulo V, referido a las pasiones y sentimientos, defiende su función positiva y necesaria en la vida moral (203), contra las concepciones dualistas que los consideran como componentes de la “naturaleza” contrapuesta a la “persona” (204). Pertenece a la perfección del bien moral que las pasiones estén ordenadas por la razón (207). Tal es el rol de las virtudes morales (cap. VI).

La virtud moral es el hábito de la buena elección (233). En efecto, requiere no sólo la buena intención, sino también su cumplimiento por elecciones rectas que realicen verdaderamente la intención virtuosa. Por otro lado, las virtudes morales no son automatismos, los cuales serían insuficientes para la vida moral y más aún para la vida cristiana, ya que no es posible determinar previamente todo lo que la persona debe obrar para realizar su unión con Cristo. Ellas son, por el contrario, son principios de libertad de acción, creatividad, originalidad.

La virtud moral tiene, pues, una doble dimensión: intencional y electiva. En el primer sentido, los fines virtuosos son principios de la prudencia, no en el sentido de principios abstractos sino como deseos

rectos, que son necesarios para el recto juicio de elección (241). Es el deseo estable de los fines virtuosos lo que permite a la prudencia deliberar e imperar la acción concreta que aquí y ahora los realiza, y que constituye la “verdad práctica” (245). De esos fines virtuosos, como principios naturales de la razón práctica, se ocupará la 3º parte.

Ahora bien, frente al problema de la imperfección de la prudencia que debe, sin embargo, guiar el crecimiento en las virtudes, la teología moral afirma que sólo la gracia del Espíritu Santo puede sanar la naturaleza permitiendo al hombre llegar a la virtud perfecta (255). Así se introduce el tema de las *virtudes infusas*, teologales y morales, que elevan sobrenaturalmente las facultades operativas humanas; los *dones* del Espíritu Santo que dan al obrar humano una modalidad divina; y los *carismas* para la utilidad común. Entre virtudes humanas e infusas existe una estrecha relación en la que se expresa la iniciativa divina y la colaboración humana (266).

El capítulo VII está dedicado a la libertad, cuya dimensión fundamental es la autodeterminación (274). Se descarta la teoría de la libertad trascendental y de la opción fundamental. Esta última, aunque es aceptable doctrinalmente con ciertas salvedades, no se considera idónea para expresar el verdadero modo de actuar de la razón práctica y la libertad, siendo por lo tanto incongruente con el enfoque teológico adoptado (278).² A

2. La crítica a la antropología trascendental es desarrollada por R. LUÑO, *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 1998³, 58-69.

continuación, expone temas estrictamente teológicos como la libertad cristiana, la gracia y el mérito.

Luego de haber tratado los principios operativos del obrar cristiano, la 3º parte presenta los puntos de referencia normativos. El desafío para la ética de la virtud es entender la ley y la conciencia “como caminos hacia la adquisición y consolidación de las virtudes teologales y morales a través de las que el hombre se une a Cristo” (305). El capítulo VIII presenta la ley moral natural como la primera participación del hombre en la ley eterna, que por sí misma es insuficiente sin las virtudes, que hacen al hombre capaz de ordenar rectamente la propia conducta (316).

La ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia que permite discernir el bien del mal (320). La razón práctica conoce naturalmente los fines virtuosos (324) que son los principios del obrar moral. El primer principio, la *sindéresis* (*bonum faciendum* ...), no es propiamente un juicio sino “la primera y fundamental expresión de la razón humana como razón práctica, a cuya luz todo objeto práctico se hace visible en cuanto práctico” (326). La *sindéresis* se concreta en los fines virtuosos, que son los fines de las inclinaciones naturales en cuanto conocidos y regulados por la razón (327).³ Esta función natural de la razón práctica constituye un *ejercicio directo* de la misma (*ratio practica in actu exercito*). De él se diferencia el *ejercicio reflejo* (*ratio practica in actu signato*) al que pertenece la cien-

3. Cf. STh II, q.94, a.2.

cia moral, que elabora los enunciados normativos (320).

Luego de analizar las diferentes figuras de la ley moral en el AT, la obra aborda la Ley de Cristo, cuyo elemento primero y principal es la gracia del Espíritu Santo “que sana al hombre entero y eleva sus facultades operativas mediante las virtudes teologales y las virtudes morales infusas” (349). Estos nuevos principios morales asumen, finalizan y elevan los principios naturales de la razón humana, dando así al hombre una nueva ley interior. En segundo lugar (pero también esencialmente), la Ley de Cristo es ley escrita, expresión exterior de la ley interior.

Cuando no es suficientemente reconocida la dimensión cognoscitiva de las virtudes cristianas, el elemento interior de la ley de Cristo se torna ambiguo, una mera “ayuda” para practicar exigencias cognoscibles por otra fuente, y emerge una moral de tercera persona (354). Es interesante la interpretación del rol de la caridad como forma de las virtudes, tema en el cual el texto concilia la función que conserva la razón como principio de la moralidad en la Ley Nueva con una función de la caridad que va más allá de la pura motivación para influir en la determinación del contenido mismo del acto (360). Con todo, la novedad de la moral cristiana debe ser situada a nivel de la figura total de la vida cristiana dinamizada por las virtudes (361).

El capítulo X trata el tema de la conciencia, en el sentido más restringido de conciencia actual, el juicio sobre las acciones singulares. Para la moral post-tridentina la noción

de conciencia fue adquiriendo una importancia siempre creciente, como instancia intermediaria entre la ley y la libertad, que determina la licitud o ilicitud de los actos. Para Santo Tomás, en cambio, la actividad originaria de la razón práctica no consiste en la producción y aplicación de normas, sino en la regulación del actuar (410). La virtud práctica por excelencia no es la conciencia sino la prudencia, que perfecciona el ejercicio directo de la razón práctica en la individuación de la elección correcta.

Esto no significa negar la importancia de la conciencia. Entre la conciencia como corazón y la conciencia como juicio práctico sobre el acto moral y norma subjetiva última no hay dicotomía en una moral de primera persona: mediante la conciencia el hombre es capaz de conocer en cada concreta situación lo que favorece su vida en Cristo y lo que la contraría (435).

Finalmente, el capítulo XI está dedicado al pecado y la conversión. El primero, como acto humano contrario a la ley de Dios, es contrario a las virtudes éticas naturales y sobrenaturales, rompiendo *por ello* la comunión con Dios en Cristo (453). Todo acto contrario a las virtudes es incompatible con la tendencia de la voluntad a Dios: “realizar estos actos y separarse de Dios es una y la misma cosa” (457). Sigue a continuación, una exposición clásica sobre este tema, y se cierra el capítulo con algunas reflexiones sobre la conversión.

Quisiera finalizar con una breve apreciación crítica. Entre los mayores méritos de este Curso se cuenta el de

proponer la ética de la virtud en términos tales que la constituyen en una alternativa auténtica frente al normativismo y a ciertos discursos morales que no aciertan a vincular claramente las opciones interiores y las cualidades de carácter con el obrar concreto. Puesta al servicio de la presentación de la Vida en Cristo, la doctrina de la virtud permite mostrar claramente cómo el Espíritu Santo asume la estructura racional del hombre y al mismo tiempo la eleva, con una acción fundamentalmente interior que impulsa al sujeto y a la vez potencia su libertad y creatividad. Si bajo la guía de la propia razón natural el hombre es ya el verdadero autor de su conducta, bajo la moción del Espíritu el cristiano lo es en un sentido todavía más profundo.

Pero esta concepción de la virtud no está exenta de límites. Hemos visto que los autores rechazan terminantemente la doctrina de la opción fundamental como incompatible con la propia visión de la virtud. Esta postura puede considerarse comprensible, en el sentido de que la doctrina de la virtud y la de la opción fundamental se sustentan en antropologías diferentes. Es cierto, además, que los esfuerzos por armonizar ambos conceptos no resultan, por ahora, convincentes. Pero la noción de opción fundamental permite una mejor integración de los aportes de la psicología moderna y refleja mejor la relevancia de la dimensión histórica del sujeto, aspectos que parecen ausentes e incluso deliberadamente ignorados en este tipo de presentaciones más clásicas.

Ahora bien, en relación al pecado *mortal*, se debe explicar nada me-

nos que la vinculación de un acto humano, realizado en el tiempo y fruto de una elección inevitablemente condicionada, con la pérdida de la vida divina y las consecuencias eternas que esto puede acarrear. La comprensión del proceso que puede llevar al hombre a cerrarse de tal modo a su destino eterno reclama un profundo análisis de las dimensiones psicológica e histórica, y una visión hermenéutica del acto humano que deje de manifiesto la unidad de la vida moral. Es allí donde la doctrina clásica de la virtud se muestra demasiado estática y a-temporal para proponer una aproximación convincente a semejante misterio. Y, por supuesto, estas dificultades se trasladan al proceso de conversión, que en la obra que comentamos deja la impresión de una simplificación excesiva.

La constatación de los méritos y los límites de este Curso me hace pensar en la urgencia de armonizar las adquisiciones de la doctrina de la virtud y del “teorema” de la opción fundamental a través de una nueva síntesis, elaborada en un diálogo más estrecho con las ciencias humanas, que pueda reflejar de un modo más realista y creíble la complejidad de la vida moral, sus desafíos y la amplitud de sus horizontes.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS (COORDINADORES: JOSÉ LUIS D'AMICO - EDUARDO DE LA SERNA) *"Donde está el espíritu, está la libertad". Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivo de sus 70 años*, Buenos Aires, San Benito, 2003, 448 páginas.

El 30 de septiembre de 2003, se efectuó en el aula magna de la Facultad de Teología de la U.C.A. la presentación del libro "Donde está el Espíritu, está la libertad".

El mismo surgió de una idea de los Profesores de Sagrada Escritura: homenajear a quien consideran su maestro en la tarea de leer, analizar y anunciar la Palabra de Dios.

Varios profesores se ofrecieron a dar su aporte para esta obra, que consideramos rica por su diversidad de enfoques y por la variedad de los métodos empleados a la hora de analizar un texto o un tema bíblico.

El libro está introducido por una *Tábula Gratulatoria* en la cual se listan a quienes han adherido a este homenaje.

Seguidamente Mons Luis H. Villalba presenta una *Semblanza* del Luis Rivas, con un tono cordial y afectuoso, en la cual resalta las actitudes humanas y religiosas de Rivas.

La *Presentación* del libro, a cargo de los coordinadores de la obra, resalta la característica de la Palabra de Dios se revela en la historia. Dios se revela en su Gloria a los israelitas y Cristo es manifestación de esa Gloria. La Palabra de Dios se

vuelve palabra viva y palabra de libertad. Luis Rivas nos ha ayudado a correr el velo que esconde la Gloria de Dios, "a encontrar en la letra de la Palabra de Dios el Espíritu que da vida y libertad...".

El cuerpo del libro se estructura en tres secciones: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Teología Bíblica.

Primera Parte: Antiguo Testamento

La primera y la segunda comisión bíblica: Card. Jorge Mejía. Mejía hace un análisis del trabajo realizado por esta comisión en el centenario de su creación (30 de octubre de 1902), por León XIII. Suaviza las visiones estrechas de aquella primera comisión en muchos de sus decretos y afirmaciones, y resalta la relación entre la libertad de investigación y el diálogo con la jerarquía eclesial como un proceso necesario para el avance de los estudios bíblicos. El cambio de la designación de sus miembros (la primera comisión estaba constituida solamente por cardenales, mientras que la actual la componen investigadores y especialistas), es visto como un avance que favorece el trabajo de investigación más objetivo.

El exilio de Judá. Entre historia y teología, Damián Nannini. El trabajo plantea la dificultad de reconstruir la historia de Israel a partir de las fuentes bíblicas y la particular concepción teológica de cada una de ellas. En primer lugar, Nannini hace un análisis de cómo las fuentes bíblicas presentan la crisis del exilio en Babilonia, para luego considerar cómo algunos autores aplican estas fuentes en

sus estudios. Seguidamente busca responder al planteo: *¿Qué fue lo que realmente sucedió? ¿Fue todo Israel al exilio o solamente un grupo minoritario? ¿Qué pasó realmente en Jerusalén después de la destrucción? ¿En qué consistió realmente el exilio para Israel? ¿Dónde continuó latiendo la vida del pueblo: en Babilonia o en Judea?* Recorriendo diversas posturas y opiniones de los investigadores, deja claro que el debate es actual y de difícil respuesta. Nannini reconoce que las tensiones en las opiniones expresan un “conflicto de interpretaciones” en el modo de interpretar las fuentes. Para salir de callejón cita a G. Nápole, quien aporta importantes elementos sobre el modo de utilizar las fuentes bíblicas. Esto da pie al autor para presentar una serie de premisas que deberían tenerse en cuenta a la hora de relacionar “historia del exilio” y “lo que dicen los escritores sagrados sobre el exilio”.

El Legado de Martín Noth. Una visión de conjunto de la historia deuteronomística: Ricardo M. Román. Se trata de una actualización de su tesina (presentada en 1994 en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma) “Descubriendo el bosque – Una visión de conjunto de la historia deuteronomista”. Alude al legado de M. Noth, como el gran “catalizador de la investigación sobre la historia deuteronomista”. En el inicio del trabajo, Román delimita la obra deuteronomista, la ubica en lugar y fecha, y señala su estilo literario, mensaje y teología, y sus fuentes (el yavista), a la vez que queda presentada como modelo para la obra del cronista. Román hace un exhaustivo

análisis del estudio de Noth, que presenta la obra deuteronomista como una obra unificada, y profundiza en nuevas investigaciones (continuadores y críticos de las conclusiones de Noth). Al final, Román, postula un “intento de síntesis, concluyendo que la historia deuteronomista ha tenido dos redacciones (HR¹ y Dtr¹), dos revisiones (HR² y Dtr²) y posteriores retoques hasta la época de Esdras.

“En la tierra de Israel ni excluyentes ni excluidos”. Análisis comunicativo dialógico de Ez 18: Ramón Dus. Dus estudia el texto considerando una unidad en sí misma. A partir de allí elabora su estudio desde la relación texto-contexto en un proceso comunicacional (emisor-receptor-código lingüístico) y estructura el capítulo como una comunicación en la que intervienen Yahvé, el profeta y el pueblo o destinatario. A partir de este análisis narrativo, responde a las preguntas “¿a quien se aplica este proverbio? ¿a qué situación se aplica? Dus concluye que el capítulo 18 de Ezequiel es una “expresión sintética de una ambición sustentada en la idolatría (p. 116) y la respuesta a esta ambición es la conversión del corazón.

“Ama como ama Yahweh...” (Os 3,1) ¿Agrío sacarsmo o amor purificador?: Claudia Mendoza. Mendoza analiza el capítulo 3 de Oseas presentando, en el inicio, su propia traducción y organización retórica con interesante notas literarias. Seguidamente se dedica al análisis exegético del capítulo apoyándose en varios investigadores. El análisis no se limita a utilizar el método históri-

co crítico, sino que utiliza también elementos de semiótica y narrativa. El trabajo dedica especial interés al versículo 5, presentando la posibilidad de que no pertenezca originalmente al texto. Sin desconocer los conflictos que existen, Mendoza se inclina a considerarlo como parte del texto original, fundamentando su postura desde argumentos lingüísticos y teológicos. Concluye respondiendo a la pregunta “¿Cómo ama Yahweh? exponiendo que desde el texto en cuestión el amor de Yahweh es un amor sanador frente a la infidelidad del pueblo.

Una liturgia de lamentación reflejada en Am 5,1-17: Santiago Rostom Maderna. Considerando desde la introducción que Am 5,1-17 (o al menos 5,1-3) es una lamentación, Rostom Maderna rastrea en la literatura para-bíblica antiguos cantos de lamentaciones. De esta manera puede mostrar referencias e influencias de cantos mesopotámicos sobre el texto en cuestión. Antes de entrar en el análisis específico del texto, Rostom Maderna analiza el género del lamento en general y particularmente de otros lamentos bíblicos (Jer 14, Joel 1-2, Jue 20). Su último punto es entrar detalladamente en la exégesis y comentario de Am 5,1-17, concluyendo que el texto se aplica, en su origen, a la lamentación por una ciudad destruida. Deja en suspenso la datación exacta del texto, pero puede reconocerse “el esquema de una liturgia muy antigua”.

“Hijo mío, no reniegues de la enseñanza de tu madre” (Prov 1,8b). Un ensayo a propósito de la equiva-

lencia semántica en la traducción de palabras del hebreo al castellano. Aldo Adrián Ranieri. “Este artículo concentra su interés en el ámbito de la semántica lexical de textos poéticos de la literatura sapiencial. En efecto, quisiera ofrecer aquí una suerte de primer acercamiento al proceso de definir formas verbales que, en nuestra lengua, sean semánticamente equivalentes a los correspondientes segmentos lexicales del texto hebreo.” Así comienza Ranieri su trabajo, delimitándolo a Prov 1-9 y circunscribiendo su investigación a fórmulas de “invitación a la escucha”. Con un erudito análisis de los términos hebreos utilizados por el autor bíblico, Ranieri busca sus equivalentes en la lengua castellana. Pero no se queda solo en los términos. Avanza hacia las formas lexicales y de expresión poética. El autor concluye acentuando la necesidad de tener en cuenta tanto las preposiciones como las palabras que componen un texto a la hora de transmitir el sentido original del mismo.

Sintaxis y proceso espiritual en el Salmo 27: Horacio Simián Yofre. El autor presenta el conflicto de considerar el salmo 27 como una unidad o como dos salmos distintos (27A y 27B) y desde el inicio de su trabajo expone las razones pro las cuales hay que considerarlo como una obra única. Recurre para ello a un minucioso análisis sintáctico. Este análisis le da a S. Yofre elementos para tratar la actitud del orante frente al sufrimiento. El orante busca ayuda en el Santuario del Señor ante las amenazas de “los malvados” y confía su vida a “la dulzura del Señor” (vers. 4). Resulta interesan-

te la conclusión, que considera al orante como “siervo sufriente”, tema que ya está presente en el vers. 9 del salmo. El sufrimiento del siervo, del orante, “*está causado por su relación a Dios, por esa oscura noche del alma de la cual no ve salida, cuyo fin no puede prever y cuyo sentido se le oculta*” (p. 231). S. Yofre termina mostrando la coincidencia de este siervo con al imagen presentada en Is 40-55.

Daniel, un creyente para nuestra época: Felipe L. Doldán. Doldán presenta el libro de Daniel como una obra apocalíptica destinada a ser leída en cualquier tiempo de tribulación. En un primer momento recurre a las formas literarias del libro, concluyendo que los capítulos 1 a 6 son de corte sapiencial y presentan a Daniel como un sabio que se enfrenta a un contexto adverso a su fe judía. El texto es presentado, de esta forma, como una “narrativa sapiencial”. Doldán concluye su análisis con un mensaje actualizado del libro, considerando la esperanza de Daniel como apocalíptica y escatológica. Según el autor, el libro es una invitación al compromiso escatológico con la historia, sin escaparse de ella.

La estructura de IV Esdras: reflejo de un itinerario religioso: Gabriel M. Nápole. Gabriel Nápole presenta la discusión actual sobre el IV Esdras. El libro es considerado como una resultante final de varias fuentes, y por lo tanto se plantea la cuestión del autor, al cual algunos prefieren llamarlo redactor final. Para responder a este planteo (autor o redactor) Nápole estudia la estructura del libro. En su trabajo, Nápole plantea una posición intermedia.

Si bien le reconoce la condición de autor y no redactor final, éste ha utilizado fuentes anteriores para estructurar su obra. El mensaje de IV Esdras, que reconoce apocalíptico, es un mensaje de esperanza, incluye la tensión entre la misericordia y la justicia divina, “*que se resuelve hacia el lado de la justicia, en varios niveles*” (p. 258).

La pedagogía divina veterotestamentaria del misterio pascual: Ariel Álvarez Valdés. Álvarez Valdés plantea que la Iglesia “redescubrió” la formulación teológica del “Misterio Pascual” en el siglo XX gracias al Concilio Vaticano II. Para acompañar este movimiento eclesial, el autor quiere mostrar cuáles fueron los pasos que utilizó la pedagogía divina en la historia de la salvación. De esta manera, y de un modo accesible a cualquier lector, el autor presenta la pascua del éxodo de los hebreos como un acontecimiento que tuvo sus orígenes en los pastores nómadas, dedicando especial atención al ritual de esta fiesta. Pasando por las diversas reafirmaciones de la pascua del pueblo judío (en la monarquía, en tiempos de Josías, en el exilio y a la vuelta del destierro) Álvarez Valdés muestra la culminación de este proceso en la Pascua de Cristo, a la cual relaciona con la Última Cena. Al final, hace una reflexión sobre la pedagogía divina, que ha comenzado a actuar desde aquellos pastores trashumantes hasta la entrega de Jesús.

Segunda Parte: Nuevo Testamento

El relato del nacimiento de Juan como imitatio del nacimiento

de Samuel. *Estudio de 1 Samuel 1,1-4,1a / Lucas 1,5-25.57-80*: J. Severino Croatto. Croatto hace un estudio comparativo entre el texto del nacimiento de Samuel y el del nacimiento de Juan el bautista, considerando el segundo texto no solo una *imitatio* textual del primero, sino que además comprueba una “interfiguralidad” o intertextualidad figural. Con el rigor científico que lo caracteriza, Croatto presenta el paralelismo de ambos relatos reconociendo dieciocho elementos que demuestran la recepción de Lucas del relato matriz de 1 Samuel. El trabajo lleva a demostrar que Juan, más que precursor y bautizador, es presentado por Lucas como un profeta.

Marcos 3,20-35. Ensayo de análisis estructural según la metodología de André Fossion: José Luis Gergolet. El trabajo es minucioso y prolijo, y lleno de detalles que demuestran el conocimiento sobre la metodología de Fossion. Luego de explicar detalladamente el método en cuanto tal, Gergolet se interna en la utilización del mismo para analizar Mc 3,20-35. El desarrollo del trabajo es tan completo como complejo, sin embargo, aunque Gergolet confiesa la dificultad de la aplicación del método al texto en cuestión (p. 301), su trabajo llega a interesantes conclusiones sobre temas como el poder, los demonios y los exorcismos. Concluye señalando la capacidad de Jesús de perdonar “absolutamente todo” y el fin del reino de Satanás.

El signo de Jonás. Lectura e interpretación de Lc 11,29-32: Delio Ruiz. Se observa en este trabajo el rigor utilizado para abordar el texto

desde el método histórico crítico. Ruiz plantea la originalidad del texto lucano que, a su modo de ver, presenta a Jesús como predicador y es en ese punto en dónde está “el signo” que lo relaciona con Jonás. El contexto del texto muestra a Jesús en viaje a Jerusalén. En ese viaje, algunos piden un signo de su autoridad. Jesús responde que sólo es signo para esa generación, pero la palabra sigue interpelando a las sucesivas generaciones.

Ante el Sumo Sacerdote, Jesús especifica su “enseñar” (Jn 18,12-27): Tomás Castellarín. Recorriendo el sentido de “enseñar” en Juan y en la tradición judía, Castellarín concluye que en el cuarto evangelio el sentido de esta palabra es primordialmente de revelación: Jesús no enseña como los maestros de su tiempo, la doctrina que enseña es del Padre, “que me ha enviado”. El contexto de la escena (el diálogo con el sacerdote) le da una carga teológica importante al mensaje. Castellarín analiza detalladamente la perícopa desde su estructura literaria, lo cual le permite descubrir el contenido doctrinal de la misma y de la formulación de “enseñar”. Jesús enseña “la verdad”, como revelación de la intimidad del Padre.

El lugar de la mujer en los escritos de Pablo: Eduardo de la Serna. De la Serna introduce su trabajo reconociendo la dificultad y lo conflictivo del tema, debido a las diversas posturas ideológicas. Desde su trabajo pretende ver, qué lugar ha dado Pablo a las mujeres en sus comunidades. Para eso analiza Rom 16, Gal 3,28, 1 Cor 11,2-16 y 1 Cor 14,33b-36). De la Serna se apoya en la afirmación paulina “no hay dife-

rencia entre macho y hembra” para concluir que la mujer participaba en las comunidades con los mismos derechos que los varones. El trabajo llega a una conclusión: Pablo considera que Cristo ha llevado a la creación a un “nuevo eón”, en el cual no hay diferencias porque entre los hombres y mujeres se ha establecido una relación de fraternidad y no de poder.

Tercera parte: Teología Bíblica

¿Por qué *Járis*?: Víctor Manuel Fernández. Fernández se pregunta por qué ha de traducirse el término griego *járis* como *gracia*. Postula su convicción de continuar con esta traducción a pesar de que algunos autores prefieren abandonarla. Fundamenta su opinión desde la herencia judía, que en la Septuaginta utiliza *jaris* para traducir términos como *jen*, *jesed* y *rejamin*. En estos términos se entrecruzan los sentidos de amor, ternura, belleza, benevolencia. La palabra *jaris*, entonces, expresa el amor de Dios gratuito que comunica al hombre la misma belleza de Dios (p. 422). El análisis de Fernández abarca también textos de los evangelios y lleva a hacer una lectura mística del tema.

Consideraciones bíblicas sobre la Divina Providencia: Enzo Giustozzi. Giustozzi constata que el término “Providencia” ha desaparecido prácticamente del lenguaje teológico actual, sustituyendo la idea por frases como “historia de la salvación” o “plan de salvación”. Refiere Giustozzi que esto se debe a que el término Providencia ha sido tomado del mundo griego y casi no existe la

palabra en la Biblia. También puede influir que la palabra provoque una “sospecha de una ideología conservadora”. Por estos dos elementos, el término ha caído en desuso. El autor plantea, entonces, que estos motivos no pueden ser suficientes para la desaparición del vocablo. Postula que es necesario una “relectura” de la Biblia que permita incluir el término asociándolo a la acción salvadora de Dios en la historia. Giustozzi justifica su postura presentando una serie de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento en los cuales Dios se revela como creador, salvador y providente (que pro-vee). La presentación de textos concluye con los textos de la pasión de Cristo, con lo que se muestra que el crucificado, abandonado por Dios y por los hombres, expresa el amor providente (salvador) de Dios.

Terminado el cuerpo de libro con los artículos mencionados, la obra concluye con la lista de las publicaciones de Luis H. Rivas, que comienzan en el año 1971 hasta la fecha, abarcando artículos y libros, algunos de nivel académico y otros destinados al trabajo y la divulgación de utilización para la actividad pastoral.

JOSÉ LUIS D'AMICO

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Les pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en **tamaño-carta (*letter*) a un espacio**.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en *disquette* de 3^{1/2}. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con **letra “times new roman”**: **negrita de 14 puntos para el título**; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; **negrita y cursiva de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel**; **cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel**.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábiga corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde “insertar”, marcando “notas al pie”. Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. .¹

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. **Numerar** las páginas del documento en la parte derecha superior.

8. **NO** usar la **negrita** ni el subrayado para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la cursiva y/o las comillas.

9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.

10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”. Se encuentra ese guión en “insertar” rubro símbolo.

11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Quedará su rumbo para toda la vida?

12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.

13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, al final del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.

14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.

15. **Las citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.), *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.

16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993⁶. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

20. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos** bio-bibliográficos muy significativos.

21. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

22. En el caso de los artículos, deben estar acompañados de un *abstract* de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

23. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en inglés.

24. Debe indicarse, al final, la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

25. Las **citas textuales** van entre comillas (“ ”) a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10, y dejando tres espacios en la primera línea. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre **cf.** (no obviar el punto).

26. Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (abertura) y Alt+175 (cierre).

27. La organización de los títulos se hará siguiendo una numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. La casa.
 - 1.1. Las ventanas.
 - 1.2. Las puertas.
 - 1.2.1. Los picaportes.
2. El patio.
3. El paredón.

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*. 155, [2] pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos*. 254 pp.
3. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*. 331, [1] pp. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*. 284 [2] pp. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar – Textos – Notas-*. 532, [2] pp.
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*. 744, [4] pp.
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*. 801, pp.
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar*. (Disponible en microfilm).
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*. 357 pp.
10. Fernando Gil: *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*. IX, 750 [2] pp.
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 pp.

12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar.*
13. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera.* 536 pp.
14. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo.* 256 pp.
15. Juan Guillermo Durán: *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján.* 688 pp.
16. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios.* 256 pp.
17. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio.* 256 pp.
18. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias.* 240 pp.
19. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte.* 128 pp.
20. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876).* 1033 pp.
21. C. Avenatti y Hugo Safa (eds.): *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología.* 468 pp.
22. V. Fernández - C. Galli - F. Ortega (eds.): *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco,* 507 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
 Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina