



revista TEOLOGÍA

Tomo LIII • N° 121 • Diciembre 2016

n° 121: Nota del Director • FERNANDO ORTEGA: La Facultad de Teología en el Jubileo de la Misericordia • JORGE FAZZARI: 100 años de un artículo de Guardini sobre la Trinidad divina y la comunidad humana • JUAN GUILLERMO DURÁN: Un capítulo en la teología de la gracia. La salvación de los gentiles o no creyentes. Reflexiones de un joven misionero francés en la pampa argentina. Jorge María Salvaire (CM) y el cacique José María Railef (1874) • VIRGINIA R. AZCUY: La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica • ALBERTO C. CAPBOSCQ: El Padre, “causa-principio” intratrinitario - Nota sobre un aspecto de la Teología trinitaria de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa • MIGUEL DELGADO GALINDO: La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco • PABLO NAZARENO PASTRONE: Carmelo Giaquinta y la Facultad de Teología • LUIS HERIBERTO RIVAS: “Nosotros esperábamos...” (Lc 24,21) • EMILCE CUDA: La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento • VIRGINIA R. AZCUY - NORA B. RODRÍGUEZ: Memoria de Leonardo Cappelluti SCJ (16 de abril de 1933 – 23 de agosto de 2016) • VIRGINIA R. AZCUY: Convenio entre Universidad de Osnabrück y Pontificia Universidad Católica Argentina. II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas Buenos Aires, 28-31 de marzo de 2016 • Notas Bibliográficas •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LIII • Nº 121 • Diciembre de 2016

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

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

TEOLOGÍA

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

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

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

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

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

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

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Vicedecano de la Facultad de Teología.

Profesor extraordinario titular de Teología Dogmática I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL

Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección "Teología en camino".

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

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

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista "Teología".

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

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

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

Hernán M. GIUDICE

Profesor Interino Adjunto de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor extraordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

Con las debidas licencias

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

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: teologia@uca.edu.ar

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

Suscripciones en Argentina:

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

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

Suscripciones en el extranjero:

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

TEOLOGÍA

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

Tomo LIII • Nº 121 • Diciembre 2016

SUMARIO

- Nota del Director 7
- Fernando Ortega*
La Facultad de Teología en el Jubileo de la Misericordia 11
- Jorge Fazzari*
100 años de un artículo de Guardini
sobre la Trinidad divina y la comunidad humana 25
- Juan Guillermo Durán*
Un capítulo en la teología de la gracia.
La salvación de los gentiles o no creyentes.
Reflexiones de un joven misionero francés
en la pampa argentina. Jorge María Salvaire (CM)
y el cacique José María Railef (1874) 33
- Virginia R. Azcu*
La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad.
Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa
y aportes de una técnica 73
- Alberto C. Capbosq*
El Padre, “causa-principio” intratrinitario
Nota sobre un aspecto de la Teología trinitaria
de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa 99

<i>Miguel Delgado Galindo</i>	
La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco	111
<i>Pablo Nazareno Pastrone</i>	
<i>Carmelo Giaquinta y la Facultad de Teología</i>	127
<i>Luis Heriberto Rivas</i>	
“Nosotros esperábamos...” (Lc 24,21)	147
<i>Emilce Cuda</i>	
La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento	167
<i>Virginia R. Azcuay - Nora B. Rodríguez</i>	
Memoria De Leonardo Cappelluti SCJ (16 de abril de 1933 – 23 de agosto de 2016)	189
<i>Virginia R. Azcuay</i>	
Convenio entre Universidad de Osnabrück y Pontificia Universidad Católica Argentina II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas Buenos Aires, 28-31 de marzo de 2016	195
<i>Notas Bibliográficas</i>	203

Nota del Director

El camino de la interdisciplina ha sido un desafío que la teología debió afrontar en cada época, ante el cual desplegó sus métodos y lenguajes.

En ese camino, la sabiduría teológica, no ha tomado prestado, ni está llamada a circunnavegar estratégicamente, sino que su imperativo es dialogar interiormente para desarrollar un encuentro cordial que permita el crecimiento de nuestro conocimiento.

Basta pensar en la evolución de las ideas filosóficas que asumidas por la teología amplían su sentido y posibilidades. Sólo pensar en la noción substancialista de persona que de la mano de la teología integró decisivamente la subjetividad y la relación.

Nuestra revista Teología quiere dar cuenta de estos procesos. Este volumen de nuestra revista se abre con la *Lectio Inauguralis*, del año académico 2016, dictada por el Decano, Fernando Ortega. En ella nos propone, con serenidad, los desafíos que el Año de la Misericordia inspiran a la teología, que debe reconocer el rostro del Dios vivo para proclamar la ternura de su misericordia.

Nuestro volumen continúa con un artículo de Luis Rivas en el que nos hace recorrer el camino de Emaús junto a los discípulos y Jesús. Es una hermosa propuesta para pasar de la tristeza y decepción a la confianza y la alegría. La humanidad hace planes a corto plazo y espera soluciones inmediatas y Jesús no vino a restaurar un reino terrenal, sino a llevar a cabo el plan de Dios de transformar al mundo y a la humanidad

El tercer artículo de este número, es un análisis de un texto trinitario que Romano Guardini escribió en 1916. Fazzari deja entrever la riqueza de la propuesta del teólogo italo-germano, que varios años antes que aquellos sugiere la “distancia” entre el Padre y el Hijo (Von Balthasar); las relaciones reales de cada persona humana con las Personas divinas por medio de la gracia (Rahner); la utilización de la paradoja (De Lubac; Ferrara), o de una cierta “reduplicación del lenguaje” (Lafont).

A continuación Alberto Capbosq nos ofrece una perspectiva de la mirada que, sobre la fontalidad del Padre, tienen Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. La importancia de la teología capadocia para la evolución del dogma trinitario reviste un interés decisivo.

El siguiente artículo, de Virginia Azcuy, escrito a partir de una investigación grupal sobre teología urbana y prácticas de espiritualidad, propone reflexionar sobre la mediación instrumental de la entrevista “en profundidad” como contribución de la investigación cualitativa al método de la teología espiritual.

La siguiente propuesta, de Miguel Delgado Galindo, aborda el magisterio del papa Francisco en estos tres primeros años de pontificado, especialmente la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, proceso de la Iglesia “en salida” al que nos impulsa Francisco. Proceso que requiere una renovada comprensión de la vocación propia de los fieles laicos, así como la capacidad de entender el mundo como el lugar teológico de los laicos.

El artículo de Emilce Cuda parte de la pregunta sobre la relación que se da entre la ética y la política, en el campo de la teología, cuando ésta se ocupa de las demandas públicas en el contexto del liberalismo político de los Estados Unidos. La autora arriesga decir –a partir de una investigación precedente que aquí desarrollará de manera sintética–, que es una modalidad situada de teología, es decir un intento de atención efectiva a demandas sociales concretas por garantizar la dignidad humana.

Finalmente, dos artículos de Historia cierran este conjunto de investigaciones; uno de Juan Guillermo Durán sobre el encuentro que en el año 1874 el padre Salvaire llevó adelante con el Cacique Railef. Esto condujo al misionero de Luján a reflexionar desde la tradición de

la Iglesia, sobre la Salvación de los gentiles. El otro, de Pablo Pastrone, sobre una señera figura de nuestra Facultad, Carmelo Giaquinta.

Dos pequeños apéndices concluyen nuestra publicación. Ellos están presentados por Virginia Azcuy: uno es un homenaje a Leonardo Cappelluti, que luego de años de servicio generoso a la comunidad teológica argentina fue llamado a encontrarse definitivamente en el abrazo pascual. El otro es un informe sobre el convenio de investigación con la Universidad de Osnabrück y las actividades llevadas adelante como consecuencia de él.

La Facultad de Teología en el Jubileo de la Misericordia¹

*“Yo he venido para que... tengan Vida,
y la tengan en abundancia” (Jn 10,10)*

1. La celebración del Centenario y de los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, constituyó un momento importante en la historia de nuestra Facultad. Dicha celebración, que tuvo su epicentro eclesial y académico en el Congreso internacional que realizamos en el mes de septiembre, nos brindó la oportunidad de unir un acontecimiento de la Iglesia local con uno de la Iglesia universal, unión que destacó muy positivamente el Papa Francisco en el mensaje que nos enviara y que escuchamos en el cierre del Congreso. El presente año 2016 estará también signado por varios hechos relevantes, de diversa índole: el Bicentenario patrio, el Congreso Eucarístico, el Congreso de *Teologanda*, el Congreso de Alalite, la Evaluación institucional, la reacreditación ante la CONEAU de nuestro doctorado, y el posible inicio de la Especialización en Doctrina Social de la Iglesia. Pero el acontecimiento central, que inspirará *teologalmente* la vida de nuestra Facultad a lo largo del presente año lo constituye sin duda el llamado de Francisco a celebrar un Jubileo consagrado a la Misericordia. Y creo no equivocarme al afirmar que su invitación encontrará amplio eco en el corazón y la mente de todos y cada uno de los que integramos esta comunidad educativa eclesial: profesores, alumnos, administrativos y directivos. Todos estamos convocados a vivir algo muy hermoso y decisivo, a saber, animarnos y arriesgarnos a buscar juntos, impulsados por el Espíritu, una más rica experiencia y una más

1. *Lectio brevis*, pronunciada con motivo de la apertura del año académico 2016.

lúcida comprensión de aquello inefable que señala la palabra “misericordia”, y que es el nombre mismo de Dios.²

El anhelo que nos puede guiar en este Jubileo sería entonces el de redescubrir, juntos, toda la riqueza de la misericordia, dejándonos sorprender por ella. Y desear que esta sorpresa ocurra ante todo contemplando su Fuente, es decir, a Dios, ya que la misericordia es su Nombre, como lo reveló a Moisés: “Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira, y pródigo en amor y fidelidad” (Ex 34,6). Enfocando allí, en el misterio divino, nuestra atención, empezemos recordando, tal como nos enseña Santo Tomás en una idea que cité en la *lectio* del año pasado, que “no sabemos en qué consiste Dios” (“*nos non scimus de Deo quid est*”, I^a, q.2, a.1). Esta bendita ignorancia –bendita porque provocada por el exceso desbordante del *Deus semper maior*– tendrá en la misericordia su realización más plena, ya que ella, la misericordia, es la palabra que, de acuerdo a la Revelación, mejor dice el fondo sin fondo de la divinidad de Dios, es decir, *su ternura eficaz por nosotros, los humanos*. Ese saber-no-sabiendo, tan esencial para que nuestra teología sea verdaderamente tal, podríamos entenderlo con nuestro colega Néstor Corona, diciendo que “nunca terminamos de entender que con Dios entramos en un ámbito que es *otra cosa*, que no hay categoría meramente humana en la que Él entre – a no ser por un exceso que sólo Él puede provocar en nosotros, tal vez para dejarnos mudos...”

En este año jubilar cada uno de nosotros, a partir de su actual experiencia y conocimiento de la misericordia, puede sentirse llamado a encaminarse, como Iglesia, hacia algo nuevo, un “todavía más”, esa “patria mejor” (Heb 11,16) que anhelamos ayudados por el Espíritu (cf. Rm 8,26), esa Tierra definitiva de la Vida en plenitud que, gracias a la fuerza de la Promesa y a la Fidelidad del que promete, atrae nuestra esperanza fundamental hacia “*un no sé qué*”³ inefable y eminentemente deseable, en el cual la Misericordia se cumplirá de modo definitivo como Resurrección y Vida eterna. Esa plenitud inimaginable se nos puede y se nos quiere anticipar en nuestro hoy, saliéndonos al encuentro –tal vez sorpresivamente– en este Jubileo.

2. *Il nome di Dio è Misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli de Jorge Mario Bergoglio, Papa Francesco*, Milano, Edizioni Piemme Spa, 2016.

3. S. JUAN DE LA CRUZ, *Glosa a lo divino*, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, B.A.C., Madrid, 1973, 413.

2. Para avanzar un poco en la percepción y la experiencia de la riqueza sobreabundante de la misericordia, iniciemos nuestro itinerario reflexivo partiendo del texto que nos regaló Francisco el 11 de abril de 2015, la Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia, es decir, “*Misericordiae Vultus*” (MV).

Hacia fines del año pasado, en una de las últimas reuniones del Consejo académico de la Facultad, estudiamos posibles actividades en orden a hacer presente en la Facultad el Jubileo de la Misericordia. Los consejeros fueron presentando varias propuestas, las cuales, con la ayuda de Dios, esperamos llevar a la práctica, involucrando la participación activa de profesores y alumnos. Mi aporte en dicha reunión tuvo que ver con la Bula papal, y consistió en proponer una distribución de su contenido entre los diversos Departamentos y disciplinas que estructuran la Facultad, con el fin de asumir y profundizar el texto para ofrecer el fruto de esa reflexión bajo la forma de un curso de extensión lo más abierto posible en cuanto a sus destinatarios. Más que proponer un comentario a la Bula, mi intención es la de hacer pie en ella para recorrer con profundidad teológica, creatividad pastoral y gozo espiritual, los senderos que ella abre en el jardín de la misericordia. Señalé entonces la conveniencia de abordar los n° 1 y 2 tanto desde la Moral teologal como desde la Teología Sistemática (Cristología, Dios), los n° 6 a 9 desde la Sagrada Escritura y la Sistemática (Iglesia), los n° 13 a 15 desde la Teología Espiritual, los n° 16 a 19 desde la Teología Pastoral y también desde la Sistemática (Sacramento de la Reconciliación), los n° 20 y 21 desde la Teología Moral, el n° 22 desde la Historia de la Iglesia, el n° 23 desde el Diálogo interreligioso, y finalmente, el n° 24, desde la Mariología.

Esta manera de abordar la Bula nos permitiría profundizar la misericordia ante todo como objeto *material* de nuestra reflexión, es decir, como una teología *de la misericordia*. Creo que siendo importante, no es suficiente. Este Jubileo nos invita a ir más lejos, tal vez a buscar juntos la manera de hacer de la misericordia el *objeto formal* de nuestro saber teológico, es decir, a inventar una teología *misericordiosa*. Hace dos años propuse, a partir de la imagen del hospital de campaña que usó Francisco, pensar juntos de qué manera podíamos lograr que la luz de la misericordia se refractase en las diversas disciplinas que se cursan en la Facultad. Hoy, a la luz de la centralidad que la misericordia ha adquirido

en el papado de Francisco, y asumiendo a fondo su idea de que “nuestra época es un *kairós* de misericordia”⁴, quisiera dar un paso más en esa dirección y preguntarnos *qué significaría hacer de la misericordia el estilo de nuestro pensamiento teológico*. Con la palabra estilo traduzco la categoría de objeto formal que recién señalé.

En esta *lectio* introductoria al Año Académico 2016 me limitaré a desarrollar brevemente algunas ideas a partir de los n° 1 y 2, que, a mi entender, dan el tono a la totalidad del documento. Me concentro particularmente en algunas frases de estos números introductorios: “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre... Jesús de Nazaret con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios” (n°1), “Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro” (n°2). Inspirándome en ellas, les propongo algunas ideas, por cierto abiertas a ulteriores profundizaciones. Son ideas que apuntan a la cuestión que he planteado, a saber: cómo inventar una teología misericordiosa, qué significaría hacer de la misericordia el estilo de nuestro pensamiento teológico.

3. He señalado la importancia de redescubrir la riqueza de la misericordia ante todo en su Fuente divina. Entonces, el capítulo 15 del Evangelio de San Lucas, y muy especialmente la parábola del hijo pródigo –que es uno de los pasajes privilegiados por Francisco cuando habla de la misericordia– se impone inevitablemente para llevar adelante cualquier reflexión teológica acerca de ella. Elijo como guía, entre muchos otros posibles, un texto a mi juicio muy iluminador, porque nos da un ejemplo de ese estilo de pensamiento que buscamos, el de una *teología misericordiosa*. Se trata de una homilía. Su autor, el padre Michel Corbin s.j. –destacado estudioso de san Anselmo– afirma, refiriéndose concretamente al versículo 7 (“habrá *más* alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse”): “La alegría en el cielo es la alegría del Padre, y su alegría no difiere de su gloria, ya que ‘Dios es Amor’ (1 Jn 4,8). El Padre de Jesús no es como los dioses de los paga-

4. *Ibid.*, 26.

nos y de los filósofos, un dios indiferente a la actitud que tomamos ante Él. Al contrario, Él, que es la Fuente de todo bien (...), *se complace en recibir, de nuestra llegada a la luz, más gloria que si no hubiésemos errado en las tinieblas* sirviendo a los ídolos, ignorando sus designios. Y Él, que es la Felicidad misma, es *aún más feliz* cuando acogemos el perdón de su Hijo, cuando aceptamos ser los destinatarios de una gracia inmerecida. Parecería incluso que cuanto más grandes son los pecados, más grande es su amor (cf. 1 Tim 1, 12-13).⁵ Habiendo llegado a esta paradoja –en la que resuena el eco de la “*felix culpa*” que la Iglesia canta en la Noche pascual– Corbin se anima a ir más lejos aún: “...si la ‘alegría en el cielo’ es... la alegría misma de Dios, si la alegría no es un apéndice de la naturaleza espiritual sino su gloria íntima, su irradiación, entonces la palabra de Jesús [en Lc 15,7] dice que *su Dios y Padre (...)* recibe un exceso de gloria y de ser cuando volvemos a Él de todo corazón, cuando lo consideramos nuestro único refugio (Ps 90,9) y nuestro único Pastor (Ps 22,2). Esto modifica sustancialmente cierta imagen de Dios que ha pasado de la filosofía griega a la teología clásica. La perfección de lo Divino, suele afirmarse allí, es tan plena, tan totalmente presente a sí misma, que no puede haber en Él verdadero lugar para otros, verdadero amor que los ame [a esos otros] gratuitamente, verdadero deseo que corresponda al [deseo] de otros”.⁶

Según Corbin esta idea de perfección, y esta imagen de Dios, tienen su origen en el pecado original, cuando el “seductor” (Ap 12,9) consiguió hacer que el Hombre y la Mujer imaginasen que Dios, el Dios más que Bueno, los odiaba, que era su Rival, y que hacía falta reaccionar a esa envidia con una envidia semejante, intentando igualarse a Él bastándose a sí mismos, sin nadie por encima de ellos, sin nadie a quien deberle algo. Los dos hijos de la parábola de Lc 15 tienen esa imagen de su padre. Todo esto lo descubrimos, continúa diciendo Corbin, gracias a Jesús, que hizo “implosionar la imagen falsa que el hombre se hace de lo Divino. Sólo Él es la verdadera Imagen (Col 1,15) de un Padre para quien nada vale tanto como compartir ‘sus bienes’ (Lc 15,12) con sus hijos, y verlos felices de ser sus hijos...”. Es lo que nos dice Francisco: “*Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre...*” (MV 1).

5. M.CORBIN, *Louange et veille IV*, Paris, Cerf, 2015, 79-80.

6. *Ibid.*82.

Lo que se pone en juego *teologalmente* en esta celebración jubilar es entonces la posibilidad que se nos ofrece de avanzar juntos hacia un redescubrimiento más pleno del rostro verdadero de Dios –*el Deus semper maior*– a través de una renovada experiencia de ser *hijos vivientes* del Padre por obra del Espíritu que brota a raudales de la Resurrección de Jesús, el Viviente, el “Primogénito de muchos hermanos” (Rm 8,31). *Eso, esa transformación pascual, es la misericordia realizada* en su expresión más acabada, divina y humana a la vez. En ese volver cada día juntos –unidos a Jesús– a la casa del Padre (cf. Lc 15,18) se cumple no sólo el destino divino de los seres humanos, elegidos desde “antes de la creación del mundo para ser santos” (Ef 1,4), *sino que también se cumple* –hay que animarse a decirlo– *el Misterio de Dios*⁷, ya que “habrá *más* alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse” (Lc 15,7). En el triunfo pascual de la misericordia en nuestras vidas se juega entonces –más allá de toda posible conceptualización o imaginación– la realización plena del misterio de Dios, del Dios de la Alianza, del Dios que nunca quiso ser Dios sin el hombre, del Dios que nunca quiso ser Dios sin ser hombre. Ese misterio pleno, en el que quedan indisolublemente unidas nuestras vidas y la de Dios, no lo conocemos aún en plenitud, pero sí lo podemos experimentar en nosotros mismos, sin jamás aferrarlo. Son las “arras” o primicias del Espíritu, que nos regala el Padre (Cf. 1 Cor 1, 22; 5, 5); Espíritu que “es el anticipo de la gloria” (Ef 1, 14).

Sin embargo, en medio de este deslumbrarnos de la misericordia divina, “una trampa nos acecha”, y se trata de una trampa en la que conviene detenernos. Corbin la formula así: “Si Dios nos revela lo que Él esconde de más divino y de más humano cuando ‘nos cubre de besos’ (Lc 15,20) después de la confesión de nuestras faltas (...), si Él experimenta ‘más alegría’ cuando rechazamos la imagen que nos alejaba de Él, ¿*hay que concluir de esto que nuestros pecados son necesarios para el cumplimiento, para la plenitud de Su misterio*, que nuestra mala

7. En el mismo sentido, cf. CH. THEOBALD, *Paroles humaines, Parole de Dieu, Salvator*, Paris 2015, 68: “On comprend mieux alors cette formule étonnante dans le chapitre 10,7 [de l’Apocalypse]: ‘Alors il y aura l’accomplissement de Dieu’, c’est-à-dire l’accomplissement du mystère de Dieu, comme si Dieu avait encore à s’accomplir. S’il vient, il se rend aussi dépendant de ceux qui lui ouvrent la porte.

conducta condiciona su compasión?” Detrás de esta trampa, Corbin vuelve a reconocer la silueta del Adversario: “¿quién nos incita a poner juntos, para intentar explicarlos, al pecado y la misericordia?” ¿Quién sino “el enorme Dragón, la antigua Serpiente, el Diablo o Satán (Ap 12,9), que niega el don gratuito”? Cuando Jesús, al final de la parábola, afirma: “es necesario”, no lo afirma del pecado del hijo menor, sino que lo dice exclusivamente a propósito del Padre, y con relación a la alegría del regreso del menor: “*Es necesario* que haya fiesta y alegría, porque tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado” (Lc 15,32). Todo esto “no tiene otra razón más que sus entrañas paternas. [El Padre] no calcula...todo en Él es generosidad: hace justo al pecador sin hacer justo al pecado; nos ilumina como el sol que disipa la bruma; nos despierta como un amanecer que aleja una pesadilla; nos eleva olvidando el pasado; nos reconduce al instante puro del origen como si nada, en el intervalo, lo hubiese alterado.” Por lo tanto, si hay algo “necesario” en la parábola no es, por cierto, el pecado de los hijos como medio u ocasión para que el Padre manifieste un corazón misericordioso ni tampoco, menos aún, para que comience a ser misericordioso. Si la misericordia es “el atributo de Dios que ocupa el primer lugar en la autorrevelación de Dios en la historia de la salvación”⁸, podemos concluir, aplicando el axioma rahneriano de la unidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, que *lo único verdaderamente necesario es ese corazón paterno, y que es así, misericordioso, desde toda la eternidad, desde “antes de la creación del mundo”*. Para reforzar esta idea recordemos que, según Santo Tomás, ya en la creación, y por lo tanto con independencia del pecado del hombre, está obrando la misericordia (I^a, 21, 3.4). Entonces se hace patente, como nos señalaba Francisco, que “*misericordia es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad*” (M.V.2). Ser misericordioso, o mejor, ser *la* Misericordia, es ser Dios, el verdadero, el uno y trino, el Amor (1 Jn 4, 8), la Resurrección y la Esperanza.

4. Pasemos ahora a otra frase de la Bula: “*Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro*”, e intentemos vislumbrar un poco más el vínculo entre la Misericordia y la Resurrección. En su libro “La Misericordia en la Sagradas Escrituras”, Luis

8. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal terrae, 2012, 92.

Rivas nos recuerda que los filósofos estoicos pensaron que la misericordia, por pertenecer al orden emocional, debía considerarse como una enfermedad del alma. Séneca, por ejemplo, afirmaba que “la misericordia es un vicio del alma débil que se derriba ante la presencia del mal ajeno” (*De Clementia*, II,5,1).⁹ Muchos siglos después, Nietzsche despreció también la compasión, considerándola como una debilidad. Compadecerse de la debilidad, hacerla propia, ¿no tiene algo de una complacencia morbosa, como una complicidad con lo que rebaja al hombre? En *El Anticristo* afirma: “La religión de la compasión se llama cristianismo. La compasión está en contradicción con las emociones tónicas que elevan la energía del sentimiento vital, produce un efecto depresivo. [...] la compasión es la práctica del nihilismo. Digámoslo otra vez: este instinto depresivo y contagioso dificulta aquellos instintos que tienden a la conservación y al aumento de valor de la vida: tanto en calidad de multiplicador de la miseria, cuanto en calidad de conservador de todos los miserables es un instrumento capital para el incremento de la decadencia; la compasión nos encariña con la nada”¹⁰. Pienso que si bien la crítica de Nietzsche podría justificarse a partir de ciertas formas de expresar la compasión, hay que decir que en realidad la misericordia cristiana, que constituye una de las bienaventuranzas, es algo muy distinto de un simple enternecimiento sentimental ante el sufrimiento. Es una virtud que bien puede definirse como “odio eficaz del mal ajeno”, lo cual implica una actitud de combate, de lucha radical contra todo lo que daña la dignidad humana, buscando, por todos los medios posibles, dar vida plena a quienes sufren un menoscabo de la misma. Lejos de encariñarnos con la nada, la misericordia nos encariña con la vida, con la vida plena, nos hace luchar para liberar la vida de cada ser humano, para que cada prójimo reciba y experimente, como diría Bellet, su “nacimiento en humanidad”. En este sentido, Nietzsche, cuando proclamaba la necesidad de un sí incondicional a la vida, estaba, sin saberlo, muy cerca de la misericordia.

Puede decirse, sí, que todo comienza en el plano de la sensibilidad: la percepción de la miseria provoca en nosotros una *emoción* que nos sensibiliza ante el sufrimiento ajeno. Luego, en el plano de la afectividad espiritual, se despierta la *compasión*, que es un sentimiento más

9. L. RIVAS, *La Misericordia en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 2015, 10.

10. NIETZSCHE, *El Anticristo VII*, www.elaleph.com, 14.15.

profundo y que, si culmina en la acción, será un elemento esencial de la misericordia. Se trata de ese *conmoverse* que tanta importancia tiene en la revelación bíblica. Nos dice Rivas que el vocablo griego que traduce el término hebreo que designa el vientre, en el Nuevo Testamento da lugar al verbo que significa “conmoverse las entrañas” (Mt 15,32; 18,27; 20,34; Mc 1,41; 8,2; 9,22). La *Vulgata* traduce este verbo como “*misereri*: tener misericordia”, y en tres lugares del evangelio de Lucas introduce la novedad de traducir *splagjísthe* como “*miserecordia motus*: movido por la misericordia” (Lc 7,13; 10,33; 15,20).¹¹ Conmoverse en las entrañas, en el vientre, sentir con las tripas, es, en el evangelio según san Lucas, una característica de Dios, de quien se proclama, desde el comienzo del evangelio (1,78) que posee “entrañas de misericordia”. Pero la misericordia como virtud engendrada por la caridad, quiere algo más que emocionarse y sentir compasión de la miseria: quiere actuar con eficacia y aliviar todo lo posible la miseria ajena. Es lo que hace Jesús con la viuda de Naím, es lo que hace el buen samaritano, es lo que hace el padre del hijo pródigo, que son los tres pasajes recién señalados en los que aparece la novedad del “movido por la misericordia”. En los dos últimos casos Lucas describe siete acciones por parte del buen samaritano y del padre del hijo pródigo. Una exégesis de estos textos señala el posible uso por parte del evangelista del simbolismo del número siete, a saber, el de indicar la plenitud: sería una manera de decirnos que el buen samaritano y el padre hacen *todo lo que es posible hacer* en favor del malherido y del hijo menor.¹² La misericordia es entonces para el evangelio, la actitud divino-humana que, empezando por sentir *compasión* culmina en la *plenitud de acción* en favor del prójimo afectado por una miseria. “*Misericordia es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro*”, nos decía Francisco (*M.V. 2*).

Esta plenitud de acción que caracteriza a la misericordia divina es esencial para Santo Tomás, que aborda su estudio en la q.30 de la IIa-IIae de la Suma Teológica. Me detengo solamente en el artículo 4,

11. RIVAS, o.c., 10.11.

12. En el mismo sentido, J-N.ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 209: “C'est en méditant obstinément cette parabole [Lc 15] qu'on peut entrer dans la paradoxale logique du “il faut/il fallait” (...) en Jésus, Dieu ne pouvait aller plus loin: il a accompli tout ce qu'il lui fallait accomplir pour que nos yeux se dessillent et que nous entrions dans la louange.” (El resaltado es nuestro).

donde se pregunta si la misericordia es la más grande de las virtudes. Desde el punto de vista de una consideración de la grandeza “en sí misma” (“*secundum se*”), es decir, preguntándose cuál de las virtudes, en cuanto a su noción, enuncia la excelencia más alta, el Aquinate no tiene dudas: el primer lugar le corresponde a la misericordia. Porque, según santo Tomás, lo que expresa en absoluto la idea de misericordia es que, para ser perfectamente realizada, reclama *el acto puro*. En efecto, para santo Tomás no habrá nadie más misericordioso que Aquel que es el Acto puro de *ser* y que es, a la vez, el Acto infinito de *amor*, puesto que “Dios *es amor*”, amor que se desborda como misericordia. Así la fe lo lleva a trascender el horizonte de la filosofía griega: el Omnipotente es el Misericordioso. Es propio de Dios hacer misericordia, y en ella manifiesta su omnipotencia, omnipotencia no de dominio sino *de donación hasta el extremo*, gracias a la cual la misericordia divina *quiere y puede* encarar toda miseria. Por eso, *estar en condición de hacer toda misericordia posible, eso es ser Dios*. En *Evangelii Gaudium* n.37, Francisco se refiere a esta cuestión, citando allí el texto de la Suma Teológica: “En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo”. En la oración colecta del domingo XXVI rezamos: “Oh Dios, que manifiestas especialmente tu omnipotencia en el perdón y la misericordia...”, haciéndonos eco del hermoso texto de la Sabiduría: “Tú te compadeces de todos, porque todo lo puedes...” (Sab 11, 23).

Llegados a este punto podemos preguntarnos: ¿cuál es nuestra miseria radical, sino la muerte, fruto del pecado? ¿Y cuál será entonces la Misericordia radical, suprema, esa que sólo Dios puede actuar, sino *nuestra resurrección* de entre los muertos? ¿No es eso acaso lo que nos enseñan los tres pasajes del evangelio de Lucas, en los que se habla de “*miser cordia motus*: movido por la misericordia”: la resurrección del hijo de la viuda de Naím, la curación del malherido, la fiesta que prepara el padre desbordante de gozo: “es necesario que haya fiesta y alegría, porque tu hermano *estaba muerto y ha vuelto a la vida...*”? ¿Cómo resuenan entonces de manera intensa tantas frases del Antiguo Testamento, comenzando por el Génesis, siguiendo por el Deuterono-

mio y los profetas, en las que Dios ofrece incansablemente la posibilidad de la Vida y advierte al hombre acerca del riesgo de elegir la muerte! ¡Y cómo se intensifica todo eso en el Evangelio! “Yo he venido para que tengan Vida, y la tengan en abundancia”, “Yo soy la resurrección y la Vida, el que crea en mí, aunque muera, vivirá”... La Vida plena, la Vida eterna, la Vida resucitada es el cumplimiento del misericordioso designio divino, cumplimiento en doble sentido, como ya he señalado: cumplimiento para nosotros, que alcanzamos “el Reino que nos fue preparado desde el comienzo del mundo” (cf. Mt 25,34); cumplimiento también para Dios, que recibe de nuestro paso de la muerte a la vida un verdadero *plus* de alegría: “habrá más alegría en el cielo...”. *La misericordia nos enseña a descubrir, deslumbrados, que nuestra resurrección es inseparable de la divinidad de un Dios que es Padre engendrando a su Primogénito, y en él, por obra del Espíritu, a “una enorme muchedumbre, imposible de contar”*(Ap 7,9) *de hijos vivientes*. Pasemos así al último momento de nuestra reflexión: “Sean misericordiosos, como el Padre de ustedes es misericordioso” (Lc 6, 36).

5. En cuanto redescubrimos, por poco que sea, la riqueza desbordante de la misericordia contemplando su Fuente divina, entendemos mejor el motivo último de la importancia que esta actitud tiene para Francisco, quien no hace más que poner de manifiesto la centralidad que ella tiene en la Revelación que Dios hace de Sí mismo. Pero *al hacer esto, todo cambia*. A juicio de varios estudiosos del papado de Francisco, hay un rasgo que sobresale, a saber, lo que ellos denominan “*desplazamiento*”. Esta noción de desplazamiento puede caracterizar, de manera general, la novedad que Francisco ha obrado, y sigue obrando, la de un profundo desplazamiento dentro de la Iglesia: desplazamiento de acento, desplazamiento en el orden de los elementos constitutivos de la vida cristiana, desplazamiento de sentido, desplazamiento en función de orientar todo hacia el corazón del evangelio, y por lo tanto, hacia lo que debe ser el corazón de la vida de la Iglesia, a saber, la misericordia. Nos seguimos preguntando entonces *qué significaría hacer de la misericordia el estilo de nuestro pensamiento teológico*. A la luz de lo que acabo de decir la pregunta podría reformularse así: ¿qué desplazamientos debemos actuar en la Facultad para hacer una teología misericordiosa? Habiendo contemplado la misericordia en su Fuente misma, queremos ahora al menos vislumbrar esa unión

vital, vivida, entre misericordia y saber teológico. Sólo me animo a nombrar, sin desarrollarlos, los pasos que, a mi juicio, nos pueden orientar hacia ese objetivo, a través de un cuádruple *desplazamiento* que involucre toda nuestra existencia.

a. En primer lugar, el desplazamiento que implicaría deslumbrarnos *siempre más* de la misericordia, maravillarnos *siempre más* de la Fuente de la misericordia a través de la contemplación del Misterio que nos excede por todas partes, *pero del que formamos parte cada vez que damos un paso hacia la casa del Padre*, como hemos dicho. Tal vez ayudados por Rembrandt o Roublev, sumergirnos en el capítulo 15 del evangelio de San Lucas, vivir “dentro” de la parábola de los dos hijos y descubrirnos gozosamente, en la mirada del padre, como destinatarios de su divina ternura y también, como causa de un *plus* de alegría en el corazón paterno. Ser capaces de disfrutar todo esto.

b. El segundo desplazamiento es también decisivo. Consiste en *salir* de nuestro pequeño *ego* como centro del mundo y abrir grandes los ojos del corazón al abismo del mal, como hizo el buen samaritano, para preguntarnos si ese mal nos espanta, y qué grado de compasión sentimos ante la humanidad sufriente, ante las mil maneras en que la miseria afecta a nuestros prójimos. Abarcar en esa mirada tanto los sufrimientos de la humanidad actual como los del prójimo, tal vez anónimo, que cruza o cruzará mi existencia hoy, en un encuentro particular y único, irrepetible.

c. En tercer lugar, pedir en nuestra oración a ese Dios-Misericordia que lo dejemos actuar con libertad en nosotros, para que nos libere de toda dureza de corazón y nos transforme de raíz, como pide la oración de santa Faustina Kowalska, que cito de manera abreviada: “*Deseo transformarme en tu misericordia y ser un vivo reflejo de Ti, ¡Oh, Señor! Que este más grande atributo divino, es decir, tu insondable misericordia, pase a través de mi corazón y mi alma al prójimo. Ayúdame Señor, a que mis ojos sean misericordiosos... Ayúdame Señor, a que mis oídos sean misericordiosos... Ayúdame Señor, a que mi lengua sea misericordiosa... Ayúdame Señor, a que mis manos sean misericordiosas... Ayúdame Señor, a que mis pies sean misericordiosos... Ayúdame Señor, a que mi corazón sea misericordioso... Que tu misericordia, oh Señor, repose dentro de mí. Señor mío, transfórmame en Ti, porque*

Tú lo puedes todo” (Diario 163). Y agreguemos, retomando nuestra cuestión: “*ayúdanos, Señor, a que nuestra teología sea misericordiosa...*” Es decir, ayúdanos a que nuestra teología esté siempre cerca, afectivamente, de los sufrimientos, los gozos y los anhelos de la humanidad de hoy, y más cerca aún de la efectiva y eficaz sobreabundancia de la Buena Nueva de la Misericordia y la Resurrección. Que ella se nutra, como de su alimento más precioso, de esa misericordia que es entrañable compasión e invencible esperanza. *De esa manera, la teología misericordiosa podrá ofrecer una palabra “resucitadora”, que surja de una convicción absoluta, a saber, la de no considerar jamás a algo o a alguien como definitivamente perdido...*¹³

d. Último desplazamiento. Cuando reflexionaba en todo esto, un encuentro con Eduardo Briancesco me ofreció, inesperadamente, una idea que me pareció muy apropiada. Me comentó el interés que había suscitado en él una frase dicha por Daniel Barenboim acerca de Pierre Boulez, compositor y director de orquesta francés que falleció en el mes de enero. La frase de Barenboim era la siguiente: “Boulez había alcanzado una paradoja ideal: *sentía con la cabeza y pensaba con el corazón.*”¹⁴ Me pareció ver allí una fórmula que decía algo esencial de lo que estaba buscando. Y me dije que tal vez, para hacer de la misericordia el estilo paradójico de nuestro pensamiento teológico, deberíamos aprender juntos a sentir con la cabeza y pensar con el corazón, para que entonces esa teología misericordiosa anime vigorosamente nuestros ojos, nuestros oídos, nuestra lengua, nuestras manos, nuestros pies...

Para concluir, pido a la Divina Misericordia que todos podamos, a lo largo de este año, seguir el consejo de Francisco: “En este Jubileo, dejémonos sorprender por Dios” (*M.V.* 25). Muchas gracias.

FERNANDO ORTEGA
Enero-febrero 2016

13. Cf. A.SPADARO, *La diplomazia di Francesco. La misericordia come proceso político, La Civiltà Cattolica* 3975 (2016) 212.

14. D. BARENBOIM, “Será siempre un hombre del futuro”, en *La Nación*, 7 de enero 2016.

100 años de un artículo de Guardini sobre la Trinidad divina y la comunidad humana

SUMARIO

En 1916 Romano Guardini propuso un artículo en que iluminaba la vida comunitaria humana, a la luz de la vida íntima de la Trinidad. Con esto, se adelantó varias décadas a perspectivas que se cultivaron, sobre todo, desde la segunda mitad del Siglo XX. Incluso, en este artículo podemos ver esbozos de ideas que propondrán grandes teólogos en ese período: la “distancia” entre el Padre y el Hijo (Von Balthasar); las relaciones reales de cada persona humana con las Personas divinas por medio de la gracia (Rahner); la utilización de la paradoja (De Lubac; Ferrara), o de una cierta “reduplicación del lenguaje” (Lafont)... y quizás un atisbo del *Grundaxiom* de Rahner, entre otras cosas.

Palabras clave: Guardini, Trinidad, comunidad, comunión, relación

ONE HUNDRED YEARS OF AN ARTICLE BY ROMANO GUARDINI ON THE HOLY TRINITY AND THE HUMAN COMMUNITY

ABSTRACT

In 1916 Romano Guardini proposed an article which illuminated the human community life, in the light of the intimate life of the Trinity. With this, he anticipates several decades prospects were grown, especially since the second half of the twentieth century. Even in this article we can see designs of ideas that will propose great theologians in this period: the “distance” between the Father and the Son (Von Balthasar); the real relations of every human person with divine Persons through grace (Rahner); and use of paradox (De Lubac; Ferrara), or some “reduplication of language” (Lafont)... and, perhaps, we can see a glimpse of the *Grundaxiom* of Rahner, among other things.

Key Words: Guardini, Trinity, Community, Communion, Relationship

1. *El contexto intelectual*

Alfonso López Quintás indica que –vinculado con el tema del poder, que tanto preocupó a Guardini– “se halla la cuestión de la posibilidad de integrar dos vertientes decisivas de la vida humana: la autonomía y la heteronomía, la libertad y la obediencia, el cultivo de la propia personalidad y el fomento de la vida social”; lo cual “sólo es posible cuando se descubre lúcidamente la vinculación interna de la persona y la comunidad. El espíritu *relacional* –ni meramente subjetivo ni meramente objetivo de Guardini inspira varios de los trabajos” del pensador ítalo-alemán,¹ entre los que se encuentra el artículo que nos ocupa: “La significación del dogma del Dios Uno y Trino para la vida moral de la comunidad”.²

2. *El texto*

El artículo tiene una estructura clara: después de una introducción que tiene dos momentos, Guardini reflexiona sobre la comunidad humana, para finalmente desembocar en el misterio de la Trinidad divina que causa, ilumina y promueve esa comunidad.

2.1. *La introducción*

El primer momento de la introducción es de carácter general: aquí el autor establece la relación entre conocimiento y vida mística, indicando que “las verdades religiosas no son afirmaciones meramente teóricas” sino que “buscan una relación con el hombre entero”; pues “el conocimiento de la verdad debe ser para el hombre interior, motor de su aspiración hacia Dios e indicador del

1. A. LÓPEZ QUINTÁS, “Prólogo”, en: R. GUARDINI, *Escritos políticos*, Madrid, Palabra, 2011, 8.

2. Publicado originalmente en *Theologie und Glaube* 8 (1916) 400-406, bajo el título “Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft”. Recogido luego en: R. GUARDINI, *Wurzeln eines grossen Lebenswerks: Aufsätze und kleine Schriften*, Mainz-Paderborn, Grünewald/Schöningh, 2000, vol. I, 45-53. Desde hace poco contamos con la traducción al español en: R. GUARDINI, *Escritos Políticos*, Madrid, Palabra, 2011, 321-331 (este último texto se puede encontrar en Google Books). Volvemos sobre cuestiones bibliográficas más adelante, en la nota 25.

camino”.³ Por eso, hay que “poner en relación, enlazándolos, el dogma y la vida real”.⁴

El segundo momento de la introducción va especificando la perspectiva, mostrando que “algunas verdades hablan fácilmente al corazón” como “las de nuestra redención”.⁵ Otras verdades, en cambio, son de “más difícil acceso... sobre todo... la doctrina del Dios Uno y Trino” de la cual “se oye decir que es un principio abstracto remotísimo, que se debe sostener, sí, pero que no significa mucho para la vida real”.⁶ No obstante, Guardini se esfuerza en mostrar que en la vida cristiana establecemos relaciones con la Trinidad:

a) En la economía de la salvación: cuando adjudicamos las obras de la creación, redención y santificación a las distintas Personas Divinas; y, sobre todo, en la vida de la gracia, en la cual “el cristiano se sabe hijo del Padre, hermano de Cristo, amigo del Espíritu Santo”.⁷

b) Y la historia del cristianismo refrenda esto: “en la Edad Media, por ejemplo, el dogma de la Santísima Trinidad tiene que haber poseído una significación muy especial para la vida cristiana”: así lo muestran los “antiguos cantos” de la Liturgia; las “viejas indicaciones para la vida interior” en la cuales “la Trinidad aparece como el centro de la salvación”; e, incluso, las formulaciones del Derecho, que comienzan invocando “la santa e indivisa Trinidad”.⁸

Concluye Guardini la introducción diciendo que “lo que sigue aspira a mostrar... qué viva es la relación” entre “nuestra vida diaria” y “el dogma de la Trinidad”, que es la “Carta Magna del deber y de la dignidad de toda comunidad humana”.⁹

3. R. GUARDINI, *Escritos Políticos*, 321. Aquí se encuentran perspectivas y preocupaciones que propondrá Von Balthasar en su célebre artículo “Teología y Santidad”, de 1960.

4. *Ibid.* Ya aquí podemos ver de modo general lo que es el “alma” del *Grundaxiom* de K. Rahner; y enseguida el propio Guardini lo especificará en el misterio trinitario.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* 322.

7. *Ibid.* Aquí Guardini se anticipa a K. Rahner, quien hará del tema de las relaciones reales del creyente con cada Persona divina en la vida de la gracia, uno de sus temas principales.

8. *Ibid.* Para el aspecto de “la vida interior y la Trinidad” Guardini remite a San Buenaventura.

9. *Ibid.* 323. Esta expresión “nuestra vida diaria” de Guardini es, desde cierto punto de vista, aún más concreta que la “economía” del *Grundaxiom* de K. Rahner.

2.2. *La comunidad humana.*

Aquí Guardini nos muestra que, si bien “las formas de la comunidad humana tienen una multiplicidad ilimitada” si las analizamos vemos que “se apoyan en dos actitudes o movimientos del alma opuestos” y complementarios.¹⁰

El primero de esos movimientos es la entrega, en que uno da al otro parte en bienes que le son propios.¹¹ Este dinamismo puede llegar a una “entrega perfecta” que crea una nueva unidad que abarca a las dos personalidades, “hasta adquirir una plenitud y fecundidad enteramente nuevas”.¹² No obstante la riqueza de esta experiencia, también existen peligros derivados de un exceso que “puede privar de independencia, falsear el juicio, debilitar la voluntad, disolver la unidad personal”.¹³ En este exceso la entrega se distorsiona convirtiéndose en fusión o en masificación, aquello que debería ser comunión.

Por eso, se necesita equilibrar este movimiento de entrega con su movimiento opuesto: la distancia entre uno y otro.¹⁴ De este modo, en cada uno se afirma la independencia del juicio, la autonomía de la decisión y de la responsabilidad. Pero también este movimiento puede ser nocivo si se exagera, haciendo imposible la comunidad y llevando a la persona hacia el aislamiento. “Así pues, es necesario un complemento, un juego de corrección recíproca” entre estos dos movimientos.¹⁵

10. *Ibid.* 323. Este tema de la complementariedad paradójica de los opuestos nos lleva a pensar en lo que propondrán Henry De Lubac con sus paradojas aspecto que continuó a su modo Ricardo Ferrara en su libro *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* y Ghislain Lafont con su “reducción del lenguaje”: cf. por ejemplo: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris, 1969, 130.

11. También G. Lafont insistirá mucho en el éxtasis necesario para la plenitud humana, descubierto en el Misterio Pascual, el cual epifaniza a la Trinidad: “*el Misterio Pascual deviene para nosotros una clave de lectura trinitaria... y complementariamente... la vida trinitaria es el paradigma de la historia de salvación*”: “la vida trinitaria” se constituye en el “don absoluto que el Ser infinito hace de sí mismo” y que es “la expresión de una ley del ser espiritual”: *ibid.*, 261s.

12. *Ibid.* 324s.

13. *Ibid.* 325.

14. Este tema de la distancia entre las personas, lo trabajará Von Balthasar en la teología trinitaria y Alfonso López Quintás en su antropología.

15. *Ibid.* 326. En esta corrección mutua de un registro por el otro vuelve a asomar ideas que veremos en G. Lafont; y también en E. SALMANN, “La natura scordata: Un futile elogio dell ablativo”, en P. CODA - L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinitá. Per un rinovamento dell ontologia*, Roma, 1998, 27-43, especialmente en pp. 41s. Por otra parte, reflexiones semejantes sobre la comunidad aunque no nos consta que dependientes de Guardini se encuentran en el libro *Soledad y comunión* del monje argentino Pedro Alurralde OSB.

Y este equilibrio no se establece automáticamente: se necesita un poder moral vivo –que puede llamarse “voluntad de comunidad”–¹⁶ y que regula el juego de movimientos contrapuestos de entrega y de conservación, de acercamiento y de distancia. Y “en la armonía de esos movimientos descansa la belleza de la comunidad”.¹⁷

2.3. *La Trinidad divina*

Si ponemos lo dicho a la luz de la Trinidad divina, vemos que en ella también se encuentran esos dos aspectos: entrega y distancia.

“Solo hay un Dios. Una esencia y vida divina. El Padre la comunica al Hijo enteramente y por completo; el Padre y el Hijo, al Espíritu Santo... Lo que antes denominamos el primer movimiento de la comunidad, la entrega, ha llegado aquí a su cumbre absoluta”.¹⁸

“Sin embargo, al mismo tiempo, se da también el otro movimiento... la distancia de las personalidades de la Trinidad... pues en ella todo es común, menos las personas. Permanecen sin mezcla ni confusión, absolutamente intangibles”; siendo cada uno “inconfundiblemente distinto”.¹⁹

De este modo, la Trinidad nos enseña que ser comunidad significa estar dispuesto a darlo todo. “Enseña que todo, absolutamente todo, puede ser común y que en los niveles más altos tiene que ser común... Pero... la personalidad debe permanecer intacta en sí misma, y una comunidad, sea del tipo que sea, deviene contraria a la esencia de las cosas, inmoral, tan pronto se traspasa ese límite”.²⁰

Concluye Guardini con unas distinciones: toda comunidad humana es “*vestigium Trinitatis*”; pero la Trinidad no es sólo modelo de la comunidad humana, sino también su causa, pues “en Cristo hemos sido unidos por un lazo nuevo... mediante la gracia”; y esta

16. *Ibid.* 326. Dado que Guardini piensa esta “voluntad de comunidad” como una disposición estable, estamos ante una especie de virtud, que aparece como una forma del amor...

17. *Ibid.* 328.

18. *Ibid.* 328s.

19. *Ibid.* 329.

20. *Ibid.* 330.

“gracia da al hombre la fuerza moral para llegar a ser realmente una imagen... de la Sacratísima Trinidad”.²¹ En síntesis: toda comunidad humana es *vestigium Trinitatis*, y la comunidad iluminada y animada por la gracia de la Nueva Alianza puede ser *imago Trinitatis*.²²

3. Algunos comentarios

Lo primero que llama la atención es que Guardini ocupe un cuarto del artículo con la introducción, para justificar el “atrevimiento” que tendrá al reflexionar sobre la Trinidad inmanente y relacionarla con la vida humana. Incluso lo vemos apelar a un recóndito texto jurídico que comenzaba invocando a la Trinidad, para reforzar su actitud... lo cual muestra que todo argumento era bienvenido para justificar un intento poco común. Todo esto indica una situación epocal que hace doblemente meritoria su reflexión.

También llama la atención la cantidad de ricas perspectivas que aporta en un breve artículo de apenas diez páginas. Las notas al pie precedentes han mostrado nexos con temas que fueron tratados luego; los resumimos aquí (por orden de aparición en el artículo de Guardini):

- unir verdad y espiritualidad, dogma y mística (Von Balthasar);
- la complementariedad paradójica de los opuestos (De Lubac; Lafont; Ferrara);
- el don de sí mismo, como ley (trinitaria) de la existencia personal (Lafont);
- la “distancia” entre las Personas divinas (Von Balthasar; López Quintás);
- la corrección mutua de los dos registros complementarios (Lafont; Salmann);

21. *Ibid.* 330s.

22. La comunidad humana entendida a la luz de la Trinidad la encontraremos luego en: K. HEMMERLE, *Tesis para una ontología trinitaria*, Salamanca, 2005 (original alemán de 1976): Tesis 33; B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, 1988 (3ª edición italiana de 1985), 180-184; y L. BOFF, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, s/l, 1987; *ib.*, “Trinidad” en I. Ellacuría – J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, 1990, 513-530.

– la comunidad humana, a la luz de la Trinidad (Hemmerle; Forte; Boff).

Y, en particular, creo que podríamos decir que este esfuerzo de Guardini por conectar la vida íntima de la Trinidad con la vida de la comunidad humana y cristiana adelanta el mismo *Grundaxiom* de Rahner: también Guardini quiere que el misterio de la Trinidad no sea “remotísimo” sino que toque la “vida real” de la persona y de la Iglesia, como vimos al principio de este artículo. De hecho, también hemos visto a Guardini mostrando que en la vida de la gracia reconocemos relaciones reales con las personas divinas: “el cristiano se sabe hijo del Padre, hermano de Cristo, amigo del Espíritu Santo”.²³ En síntesis, y con las palabras que usará Rahner: para Guardini la “Trinidad inmanente” también está efectivamente presente en la economía de la salvación.

4. Recepción

Por todo esto, sorprende la recepción casi nula que tuvo este artículo de 1916: me ha llamado la atención que en la docena de textos y autores importantes para la teología trinitaria que estudié para la tesis de doctorado nunca haya encontrado una referencia a este texto de Guardini.²⁴ De hecho, me enteré de su existencia de un modo casual, gracias a un comentario de un especialista de otra disciplina.

23. *Ibid.* 322.

24. Me refiero en concreto a: K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»”, en *Escritos de Teología* IV, Madrid, 1962, 105-136 (original alemán de 1960); E. SALMANN, *op. cit.*; G. LAFONT, *op. cit.*; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985 (original alemán de 1982); W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación” en J. FEINER – M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II, Madrid, 1977², 387-456 (original alemán de 1965); K. HEMMERLE, *op. cit.*; B. FORTE, *op. cit.*; H. U. VON BALTHASAR: “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis* III, 666-814, Madrid, 1980 (original alemán de 1969); *Id.*, *Teodramática, IV “La acción”*, Madrid, 1985, 185-396 (original alemán de 1980); N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981; L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213; R. FERRARA, *op. cit.* Y a estos textos aún habría que agregar artículos que hacen balances y perspectivas de la teología trinitaria del siglo XX –como los de M. Arias Reyero, G. M. Salvati, M. González y A. Staglianó en que tampoco aparecía este texto de Guardini: cf. M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe, Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 388-459; G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica posconciliare”, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, 9-24; M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio”, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación al gran jubileo*

Habiendo consultado al querido P. Ferrara sobre esta misteriosa ausencia, me propuso como explicación que “en aquellos días” no se consideraba que Guardini fuera un teólogo, sino un “pensador cristiano”.

Profundizando la investigación sobre la recepción de este artículo de R. Guardini en los grandes autores mencionados, todo lo que encontré es una “nota al pie” en un libro de Von Balthasar sobre el propio Guardini.²⁵ El contexto de la cita es el análisis de un par de libros de Guardini sobre San Buenaventura, y allí Von Balthasar remite a nuestro artículo indicando brevemente la relación entre la Trinidad y la comunidad humana, y mencionando el doble movimiento complementario de entrega y conservación que vimos más arriba.

Recién ya entrado el tercer milenio, y en autores que se ocupan –por ejemplo– del tema de la solidaridad humana, pueden comenzar a verse citas de este artículo de Guardini,²⁶ que creo no fue suficientemente apreciado en su contenido propiamente teológico-trinitario.

JORGE FAZZARI
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10-06-2016 / 11-09-2016

leo, Buenos Aires, San Pablo, 1998; A. STAGLIANÓ, “Teología Trinitaria”, en G. Cannobio – P. Coda (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*, II: *Prospettive sistematiche*, Roma, 2003, 89-174.

25. *Romano Guardini: reform aus dem Ursprung*, München, Kösel, 1970, 64, nota 74. Von Balthasar remite allí a las mismas páginas de *Theologie und Glaube* 8 (1916) que hemos citado en nuestra nota 2, pero –curiosamente– con otro título: “Die Bedeutung des Trinitätsdogmas für die sozialen Beziehungen”. Como no he podido acceder a la revista de 1916 –ni impresa, ni electrónica– no he podido comprobar cuál es el título que figura allí. Revisando todos los datos bibliográficos, verifiqué que *Wurzeln eines...* no cita directamente el artículo desde *Theologie und Glaube* 8, sino desde *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz, Grünewald, 1923, 86-94 (volumen en el que se recogen tres artículos de 1916... entre ellos, el nuestro). Dando por descontado que todos citan bien, podemos pensar que Von Balthasar cita directamente desde la revista, con un título que luego fue modificado cuando se incorporó el artículo al volumen de 1923... pero habría que verificar la hipótesis.

26. Quizás el más conocido sea A. SCOLA, *Buenas razones para la vida en común: Religión, Política, Economía*, Madrid, Encuentro, 2012, 44s. Probablemente la publicación de *Wurzeln eines...* en el 2000, le dio mayor visibilidad a este artículo de 1916.

Un capítulo en la teología de la gracia. La salvación de los gentiles o no creyentes. Reflexiones de un joven misionero francés en la pampa argentina. Jorge María Salvaire (CM) y el cacique José María Railef (1874)¹

RESUMEN

El autor recrea en estas páginas el encuentro que en el año 1874 mantuvo el joven sacerdote francés Jorge María Salvaire (cm) con el cacique araucano José María Railef en el transcurso de la misión realizada en la toldería de la laguna “La Barrancosa”, ubicada en las cercanías de la actual ciudad de Bragado (Buenos Aires). El anciano cacique, hombre venerado y respetado por todos, a quien Salvaire cobró particular afecto desde el momento mismo en que lo conoció, decidió con llamativa firmeza iniciar el camino que lo llevaría a recibir los sacramentos de la iniciación cristiana. Precisamente el perfil moral del catecúmeno motivó en el misionero una serie de interesantes reflexiones en torno al problema de la salvación de los gentiles o no creyentes, inspirándose en el Nuevo Testamento, la tradición patristica y Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: Tribus indígenas de la provincia de Buenos Aires, Bragado, Cacique José María Railef, P. Jorge María Salvaire, misiones, religiosidad

A CHAPTER OF THEOLOGY OF GRACE. THE SALVATION OF THE GENTILES OR UNBELIEVERS. REFLECTIONS ON A YOUNG FRENCH MISSIONARY IN THE ARGENTINE PAMPAS. JORGE MARÍA SALVAIRE (CM) AND THE INDIAN CHIEF JOSÉ MARÍA RAILEF (1874)

ABSTRACT

The author recreates in these pages the meeting of the young French priest Jorge María Salvaire (cm) with the Araucanian Cacique José María Railef in 1874 during the

1. Este texto constituye una apretadísima síntesis de un amplio estudio dedicado a la misión de “La Barrancosa” (Bragado, Buenos Aires) que figura en mi libro *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado*, Buenos Aires 2002,

mission in the “toldería” (indigenous camp) of the “La Barrancosa” lagoon, in the area of the current city of Bragado (province of Buenos Aires). The old cacique, a revered and respected man, to whom Salvaire had a particular affection since the day he met him, decided with remarkable courage to undertake the journey that would bring him to receive the sacraments of Christian initiation. Indeed, the moral silhouette of the catechumen motivated in the missionary a series of interesting reflections on the problem of salvation of the gentiles or non-believers based on the New Testament, the patristic tradition and Saint Thomas Aquinas.

Key Words: Buenos Aires’s Indigenous Tribes, Bragado - Cacique José María Railef, P. Jorge María Salvaire, missions, religiosity

INTRODUCCIÓN

El episodio misionero al que se refiere el presente artículo invita al lector a trasladarse imaginativamente al incipiente pueblo de Bragado, provincia de Buenos Aires, fundado por el sargento mayor Eugenio del Busto en marzo de 1846, a orillas de la “Laguna del Bragado Grande”, que por entonces señalaba los deslindes entre los cristianos y el misterioso territorio poblado por la presencia inquietante de las tribus. Al respecto resulta interesante señalar que entre la primitiva población figuró un nutrido componente indígena. Se trata de las tribus amigas de los caciques Martín Collinao († 1854), Pedro Milenao († 1863) y José María Railef († 1874), acantonadas en las inmediaciones, cuyos integrantes estaban afectados por el gobierno al servicio defensivo de las fronteras (guardias nacionales). Estos caciques también recibieron sus lotes y solares, donde construyeron los ranchos con techos de paja. Terminando por radicarse, en el caso de Railef, a orillas de la pintoresca laguna “La Barrancosa”, distante unas cuatro leguas del mencionado pueblo.

Por tanto, es necesario retrotraerse a fines de julio de 1874, cuando el joven misionero lazarista o vicentino, de origen francés, de tan sólo

397-558 (con su correspondiente apéndice documental). Dos motivos me impulsan a publicarlo: divulgar uno de los capítulos más significativos de la actividad misionera con los indígenas en la segunda mitad del siglo XIX en la Argentina; y contribuir a difundir la figura y la obra del P. Salvaire en el año que se dan los primeros pasos para introducir la causa de beatificación como gran apóstol de la Virgen de Luján.

veintisiete años, Jorge María Salvaire (cm),² arribó al lugar con la intención de secundar el compromiso pastoral asumido por el arzobispo de Buenos Aires, Federico León Aneiros, con la tribu pacificada del último cacique mencionado.³ Comencemos entonces por conocer las circunstancias que rodearon el encuentro entre los protagonistas de esta conmovedora historia misionera; y presentar luego las reflexiones teológicas a que dieron lugar la figura y la bondad natural de aquel viejo cacique que terminó sus días en el Santuario de Luján a la espera de viajar a Buenos Aires para que el arzobispo Aneiros le administrara la confirmación para cumplir su ferviente deseo de completar la iniciación cristiana, pues ya había recibido durante la misión el bautismo y la primera comunión, amén de haber contraído matrimonio.

1. El escenario del encuentro

En el año 1863 el gobierno de la provincia de Buenos Aires terminó por concederle a la tribu amiga del cacique araucano Pedro Melinao⁴ dos leguas cuadradas de campo en las proximidades del naciente pueblo de Bragado, a modo de retribución por los valiosos servicios prestados a lo largo del proceso de ocupación de los territorios fronterizos.

En varias oportunidades el anciano cacique presentó al gobierno la solicitud formal de cesión de las tierras, pero sin éxito alguno.⁵ Al

2. Nació en Castres (Francia) en 1847; y llegó a Buenos Aires en 1870, recién ordenado sacerdote, para incorporarse al plantel de profesores del colegio "San Luis Rey de Francia", recientemente creado por los lazaristas o vicentinos. En 1872 pasó a la Villa de Luján como integrante del grupo de lazaristas que se hicieron cargo de la atención pastoral del Santuario. En 1874 fue destinado a la casa-misión de Azul (Bs.as) para promover la evangelización de la tribu del cacique Cipriano Catriel. Regresó a Luján en 1876 para encargarse de cumplir con el voto contraído con la Virgen de Luján que lo había salvado milagrosamente de inminente muerte en un visita apostólica que realizó a los toldos del cacique Manuel Namuncurá: escribir su historia, difundir su culto y construirle un nuevo templo. Entre sus múltiples obras apostólicas se cuenta la construcción de la Basílica de Luján. Falleció inesperadamente en Luján, a causa de una severa crisis cardíaca, el 4 de febrero de 1899, en fama de santidad. En el presente año se inicia el proceso de su posible beatificación, junto con el Negro Manuel, el fiel esclavo de la Virgen de Luján. Una breve síntesis biográfica en J. G. DURÁN, *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva. En los orígenes de la Basílica de Luján*, Buenos Aires 1998, 45-86.

3. Véase, S. L. COPELLO, *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*, Buenos Aires 1945, 103-130.

4. Véase, M. HUX, *Caciques Borogas y Araucanos* (= CBA), Buenos Aires 2004, 285-296.

5. Ley N° 1978. Tierras Públicas. Se conceden dos leguas a la tribu de Melinao. Buenos

punto de peticionar el permiso de viajar a Buenos Aires con el fin de gestionar personalmente la efectiva donación, deseo que no pudo ver cumplido pues falleció de enfermedad natural el 27 de junio de 1863, siendo sepultado en Bragado. Murió con la esperanza que su tribu viviera en paz y en su propia tierra. Con él desaparecía una de las grandes figuras de estirpe araucana radicadas en la Argentina, considerado unos de los “caciques más importantes de la independencia”, por su fidelidad y patriotismo al terruño que lo amparó. Contra la expectativa de muchos, el coronel Julio de Vedia dispuso que el anciano cacique José María Railef fuese el sucesor, hombre venerado y respetado por todos, a quien Salvaire cobró particular afecto desde el momento mismo que lo conoció.⁶

Se trataba de un campo de 5.399 hectáreas, conocido como “La Barrancosa”, por la extensa laguna de altas barrancas, situado en el Cuartel VII del Partido de Bragado, a la altura de la actual localidad de Olascoaga, en las proximidades del viejo camino que conducía al paraje conocido como “Clalauquén” (Tres Lagunas), lugar donde el coronel Julio de Vedia había levantado con la colaboración de la tribu la nueva comandancia y pueblo de Nueve de Julio.

A su vez, por el lado noroeste, las tierras eran atravesadas por los brazos del Arroyo Saladillo, que forman la cañada del mismo nombre; y por el noreste, limitaban con la estancia “San Francisco” del irlandés Diego Kavanagh, amigo de la tribu y promotor, entre otros, de su evangelización. Alrededor de la laguna, de más o menos dos kms. de largo y cinco de ancho, y en las cercanías de otras lagunas menores, se encontraban diseminados los toldos y precarios ran-

Aires, Septiembre 5 de 1863 (A. PRADO Y ROJAS, *Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires desde 1810 a 1876*, Buenos Aires 1887, VI, 273). No obstante las disposiciones vigentes, la tenencia efectiva de dichas tierras se tornaba en la práctica precaria, pues en muchos casos las mismas quedaban a merced de algún ulterior plan colonizador, pasando a ser alquiladas o vendidas a nuevos pobladores. Así lo demuestra, por ejemplo, una solicitud del coronel Juan Cornell, dirigida al Superior Gobierno, fecha 17 de abril de 1866, referida a varios reclamos por concesión de campos ocupados ya por los indios: “Se han quejado los caciques que desde Bragado hasta Bahía Blanca dan en concesión tierras en arrendamiento o compra sobre las mismas extensiones de campo que ellos ocupan desde hace años; y las han solicitado en propiedad. Piden que se suspendan dichas concesiones. El Departamento Topográfico debe tener conocimientos de las tierras de frontera para expandirse” (HUX, CBA, 302).

6. Como el hijo primogénito de Melinao, también llamado Pedro, falleció en 1837, Ramón Luis reclamó el derecho a sucederle, pero su prematura muerte, en 1866, silenció todo reclamo.

chos de los indígenas, dedicados a la cría de ganado, preferentemente majadas de ovejas.

Al arribo de Salvaire al lugar, a mediados de julio de 1874, la tribu había vuelto a afincarse en el lugar, tras varios años de ausencias más o menos prolongadas. Éstas tenían su origen en el desplazamiento del grueso de la indiada al recién fundada población de Nueve de Julio, nueva avanzada fronteriza que reclamaba su presencia como personal afectado en forma permanente al Cuerpo de Línea de la frontera Centro–Oeste. A fines de octubre de 1863, siguiendo a la tropa del coronel de Vedia, se habían trasladado allí los hombres con sus respectivas familias, siendo abandonadas las casas en el pueblo de Bragado, ahora en ruinas, y despoblados los campos de “La Barrancosa”.⁷

Al cabo de cinco años de permanencia en la frontera, la tribu sintió nostalgia de sus campos y pertenencias, circunstancia que llevó al cacique Railef a solicitar al Ministro de Guerra, Martín de Gainza, el relevo del servicio activo, requisito indispensable para regresar a Bragado sin ser declarada desertora; y así emprender una vida sedentaria, signada por la laboriosidad y las buenas relaciones con los cristianos de la vecindad. Así expresaba el cacique su petición en el transcurso de un viaje realizado a Buenos Aires con tal fin:

“Que a nombre de dicha tribu vengo a pedir a V.E. se digne concederme la separación del servicio activo que actualmente prestamos en el “9 de Julio” por las razones que paso a exponer. Esta tribu, Exmo. Señor, como primeros pobladores del Bragado tienen sus casas allí (hoy en ruinas), un área de campo concedida por el Exmo. Gobierno de la Provincia, donde todos en comunidad tienen sus pocos animales, a los que no han podido atender por hallarse hace cinco años de guarnición en el “9 de Julio”; motivo por el cual sus casas se ha arruinado y la tribu disminuido, pasándose a la del cacique Coliqueo (...) Los que han quedado formándola hoy son hijos de la tribu Araucana que en 1827 fueron a poblar Bahía Blanca, permaneciendo éstos siempre formando parte de los Cuerpos de Línea que han guarnecido las fronteras de la provincia. Hoy ya están aclimatados a las costumbres del país; desean poder trabajar para sostener sus familias; y que V.E. tomando en consideración sus muchos años de servicio, su fidelidad, su constancia, tanto en la prosperidad como en las desgra-

7. Al parecer, el coronel de Vedia pretendía trasladar a 9 de Julio toda la tribu, pero los caciques se resistieron, solicitando al presidente Bartolomé Mitre permanecer en sus casas y campos. Al fin partieron unos 40 indios con sus familias; mas a principios del mes de diciembre el número había aumentado: el campamento reunía a 800 soldados y 87 indios amigos (HUX, CBA, 299).

cias, se digne acordarles pensión que las leyes patrias acuerdan a sus leales servidores; estando siempre dispuestos a prestar nuestro servicio toda vez que haya invasión en la frontera oeste; lo mismo que acompañar las fuerzas que llegasen a expedicionar al desierto.”⁸

2. Composición de la tribu

¿Es posible establecer la población total de la tribu, aunque sea aproximadamente? Este dato resulta de sumo interés para evaluar los alcances de la futura obra misionera de Salvaire, sobre todo en cuanto a intentar fijar el número de los posibles destinatarios de la misma. Lamentablemente se carece de datos contemporáneos inmediatos a su desarrollo; pero sí contamos con un recuento de población muy cercano en el tiempo, del año 1869, al momento en que la tribu acantonada en Nueve de Julio tramitaba el regreso a su antiguo emplazamiento, como acabamos de ver.⁹

Este recuento puede servirnos, aunque más no sea, para intentar establecer una cifra estimativa de cuántos miembros podían integrarla cinco años y medio después, radicada de nuevo en los campos de “La Barrancosa”, dispuesta a recibir la visita de los misioneros pedidos al arzobispo de Buenos Aires, Federico L. Aneiros.

Según el informe mencionado, la tribu, por entonces muy disminuida¹⁰, contaba con: 1 cacique mayor (José María Raylef); 2 capitanejos (Francisco Coñiquir y Mariano Calderón); 4 sargentos (Gabriel Nagüel, Cristóbal Melinao, Antonio Pascual y Juan José Guayquilao); 3 cabos (Martín Leniman, Pancho Catrinao y Andrés Tatalao); 30 soldados; 4 muchachos; 62 mujeres; y 106 niños. Total: 212 personas.

Sin embargo, creemos que este número debe ampliarse en razón

8. *Carta del Cacique José María Railef al Ministro de Guerra, Martín de Gainza. Buenos Aires, 27 de Enero de 1869.* ASHI (Archivo Servicio Histórico del Ejército), Frontera Centro (Oeste), 27-4827, fol. 1 r-v. La autorización de relevo fue dada meses después por el presidente Domingo F. Sarmiento.

9. *Lista nominal de Oficiales, Tropa y Mujeres* que Railef adjunta a la carta mencionada en nota anterior.

10. Las expresiones empleadas por la carta son: “la tribu ha disminuido, pasándose a la [vecina] del cacique Coliqueo, cuyo diminuto número hoy se compone de los que manifiesta la *Lista* que adjunto” (fol. 1r).

de los indios que habían pasado a la vecina tribu de Coliqueo, y los que posiblemente permanecieron en Bragado o sus cercanías, sin integrarse a la expedición del coronel de Vedia. No sería arriesgado entonces pensar en unos 300 integrantes, como para redondear una cifra determinada. Como carecemos de noticias respecto a la presencia, en años posteriores, de alguna epidemia o infortunio que se hubiese abatido sobre la tribu, afectando sensiblemente la densidad de su población, pensamos que la misma debió mantenerse sin mayores oscilaciones para la fecha que nos ocupa.¹¹

3. Origen de la pequeña misión

Desde los primeros tiempos de la fundación el cantón y pueblo de Bragado fue visitado por algún sacerdote dispuesto a realizar misiones volantes, celebrándose entonces bautismos, comuniones y casamientos entre las familias de la tropa y vecinos recién afincados. En junio de 1852, el obispo de Buenos Aires, Mariano J. Escalda, con motivo de una gira pastoral que lo llevó a la parroquia vecina de 25 de Mayo, pasó hasta Bragado, acompañado por algunos padres jesuitas con el fin de predicar una breve misión; y regresó con idéntico propósito en junio de 1854, asistido también por un equipo de colaboradores. Lográndose crear la parroquia a principios de 1857, una vez que concluyó la construcción de una modesta capilla, procediéndose a la inauguración oficial el 8 de diciembre, siendo puesta bajo el patrocinio de “Santa Rosa de Lima” por expresa indicación de monseñor Escalda. Fue su primer párroco el sacerdote italiano Luis Leonetti, que permaneció al frente de la misma hasta mediados de junio de 1870.

A fines de 1872 el nuevo arzobispo de Buenos Aires, Federico León Aneiros, visitó Bragado en ocasión de una gira pastoral que comprendió varias poblaciones del oeste bonaerense. También lo hizo con la intención de predicar una misión, ayudado de algunos sacerdotes, seculares y religiosos. Entre las personas que en dicha ocasión se acercaron a saludarlo figuró el cacique Railef, decidido a peticionar la ayuda necesaria para entrar en el seno del cristianismo y procurar el

11. En el verano de 1868 se desató una gran peste en el oeste bonaerense, afectando particularmente a los “indios amigos” de las tribus de Railef y Rondeau, muriendo 300 integrantes.

mismo beneficio para los integrantes de su reducida tribu, según lo señala el propio Salvaire en un informe que redactó con el fin de dar a conocer a sus superiores los antecedentes de la misión en la tribu y los halagüeños frutos alcanzados.¹²

Ante el inesperado pedido, el Arzobispo gratamente impresionado, le recomendó que perseverara en sus buenas intenciones a la espera de recibir en la tribu algún abnegado sacerdote que pudiera enviar resuelto a ayudarlo en ese sentido. Pero por el momento nada podía prometérselo en firme. Mientras tanto, no era cuestión de perder tiempo y desaprovechar la oportunidad. En este sentido, el cacique podía dar comienzo a su propio itinerario catequístico mediante la ayuda de algún buen cristiano de la población, dispuesto a trasladarse hasta la tribu para enseñarle las oraciones más necesarias y los principios de la doctrina cristiana. El cacique se manifestó dócil frente al consejo del obispo y pronto comenzó la instrucción en orden a recibir el bautismo, no sin manifiestas dificultades de comprensión.

No obstante ello, Aneiros mantuvo con firmeza el compromiso asumido; y le prometió apresurar la realización de una misión, no bien consiguiera el personal necesario. Cosa que recién ocurrió el 3 de octubre de 1873, cuando firmó el contrato con los lazaristas o vicentinos que asumieron la evangelización de las tribus de la provincia de Buenos Aires, para tomar luego rumbo a los territorios pampeanos-patagónicos. Más al momento de decidir el lugar del envío de los primeros misioneros, las circunstancias aconsejaron comenzar la obra en el pueblo de Azul, para favorecer la evangelización de la tribu de Cipriano Catriel que, en el caso de éxito, podía constituirse en apropiada plataforma para posteriormente llevar el mensaje a las tolderías del desierto, más allá de la nueva línea de frontera, fijada en la comandancia de Sanquilocó o Lavalle Sur. Por esta razón la misión de “La Barrancosa” se demoró hasta mediados de 1874, asumiéndola Salvaire, por entonces en la casa-misión de Azul, y el religioso bayonés Enrique

12. *Informe sobre la misión en la tribu del cacique José María Railef (La Barrancosa – Bragado). Azul, enero o febrero de 1875 (= MTR)*. Manuscrito en francés, compuesto de 32 fols., numerados de ambos lados y 4 fols. más, sin numerar (especie de sumario o índice). Primer borrador que Salvaire pensaba enviar al P. Emilio George (cm), párroco de Luján, quien se lo había pedido para remitirlo a París en vista a una posible publicación en los *Annales de la Congrégation de la Mission* (Archivo Provincial de la Congregación de la Misión, Buenos Aires, Copiador Salvaire). De ahora en más este escrito constituye la fuente principal de información de la que nos servimos.

Cescas, del colegio San José de Buenos Aires. La misma se prolongó por espacio de dos meses y medio.

4. Llegan los esperados misioneros

Los aludidos contratiempos no desalentaron al buen cacique, quien a la espera de ver hecha realidad la promesa de una pronta misión, acudió en repetidas oportunidades al párroco de Bragado, José María Salgado,¹³ en busca de consejo y doctrina. Éste asumió en forma provisoria la preparación religiosa del cacique y algunos otros indios que aspiraban a recibir el bautismo y luego casarse. Para ello aprovechó las visitas periódicas a la estancia “San Francisco” de la familia Kavanagh, en las cercanías de la tribu, a donde concurría para la celebración de la misa a los pobladores de la zona. Allí se reunió varias veces con este grupo de catecúmenos para fortalecerlos en sus propósitos y enseñarles las nociones básicas del catecismo.

Pero no obstante ello, los adelantos habían sido mínimos pues se presentaban varias dificultades no fáciles de superar, como ser: lentitud en el aprendizaje (“tener la cabeza un poco dura”, como ellos mismos decían); imposibilidad de conseguir un maestro catequista (aún pagándole), decidido a residir por un tiempo en “San Francisco” para así agi-

13. Lamentablemente su nombre no figura en *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires (1580-1950)* de F. AVELLÁ CHÁFER. Buenos Aires, 1983-1984. Por artículos periodísticos de la época se sabe que nació en La Coruña (España) en 1840 y que se vio obligado a emigrar a la Argentina amenazado por los desórdenes políticos del momento, a raíz de la revolución de 1868, cuando se desempeñaba como capellán de artillería en su ciudad natal. Desde joven sacerdote se destacó por su espíritu caritativo, facilidad de palabra y seria formación intelectual. En diversos momentos residió en Buenos Aires y Montevideo, donde se desempeñó como profesor en el Liceo Universitario de dicha ciudad. Figura entre los fundadores del Hospital Español de Buenos Aires y fue miembro de las Sociedades de Socorros Mutuos Españolas y de la Sociedad de Auxilios de España. Entre sus preocupaciones se cuenta la protección que dispuso a los inmigrantes españoles, preferentemente a los gallegos más pobres, ofreciéndoles las ayudas necesarias para su subsistencia hasta tanto consiguieran trabajo, o facilitándoles el viaje de regreso. En 1890 resolvió volver a España donde siguió ejerciendo idéntico ministerio caritativo que lo llevó a fundar y dirigir, en 1893, la “Escuela Gratuita de Niños Pobres de la Coruña”, en el Campo de La Leña, al que sumó un sección para ciegos y sordomudos, emprendimiento pionero en su tipo. Este “espíritu filantrópico”, como se decía en la época, explica el marcado interés que demostró en la evangelización de sus feligreses indígenas durante su curato de Bragado, al igual que en la promoción de diversas iniciativas benéficas que contribuyeran al adelanto del pueblo. Con el correr de los años recibió, en reconocimiento de sus múltiples labores, varios diplomas honoríficos por parte de diferentes asociaciones científicas y literarias, españolas y extranjeras.

lizar la correspondiente instrucción; y la incomprensible indiferencia del joven cacique Pedro Melinao (hijo de Ramón Luis Melinao y sobrino de Railef), quien a pesar de ser cristiano, y saber además leer y escribir el castellano correctamente, no mostraba interés en prestar colaboración alguna en este sentido.¹⁴

Ante tal situación, el afligido párroco, consciente que mediaba desde hacía año y medio la palabra formal del Arzobispo de enviar misioneros a la tribu para completar la obra evangelizadora, y que entre tanto su trabajo personal en semejantes condiciones resultaba prácticamente estéril, resolvió recurrir a éste en busca de consejo. Así lo hizo en carta del 12 de abril de 1874, puesta en manos del P. Bartolomé Mota, párroco del Pilar de Buenos Aires, por entonces de paso por Bragado y de regreso a la capital:

“Aprovecho –escribe– la buena ocasión que me proporciona el Sr. Cura D. Bartolomé Mota para manifestar a V. E. que el cacique Railef y otros indios más de su pequeña tribu, están deseando hacerse cristianos y después casarse algunos de ellos, entre los que entra el anciano Railef. Yo fui algunas veces a lo del Sr. Kavanagh a celebrar misa en su capilla; y allí a indicación mía han llegado algunos indios de «La Barrancosa», que está cerca. Les prediqué el Evangelio del reino de los cielos y exhorté todo lo posible para que aprendiesen lo más principal a fin de recibir el santo bautismo. Hoy parece que ya saben algo, no obstante su cabeza un poco dura, como ellos dicen. El cacique Railef vino más tarde al Bragado para hablar conmigo. Sabe algunas oraciones y me prometió aprender algo más. Dice también «que su cabeza está muy dura porque es viejo, pero que él cree todo lo de Dios y de nuestra santa Religión; y que quiere ser cristiano, casarse y salvar su alma.». Pedro Melinao, que es el que podía hacer mucho por los otros indios, porque es el más instruido, parece que no quiere molestarse. Él es cristiano e india infiel la mujer con quien vive, hermana de otra que tuvo; resiste a mis amonestaciones y parece no quiere sujetarse a lo que es debido para hacer cristiana su india y casarse. Deseo y espero que V. E. me diga lo que debo hacer con estos infelices indios. Dentro de pocos días pienso volver a lo del Sr. Kavanagh y llamarlos allí para ver a que altura se encuentran. Lo peor es que ni pagando hallo quien quiera estar en «La Barrancosa» (paraje donde viven los indios) para instruirlos”.¹⁵

14. De niño frecuentó en Bragado la escuela de varones de don Juan de Milburg, destacándose como alumno sobresaliente, tanto en letras como cuentas. Por su preparación actuó como secretario y gestor de trámites oficiales del cacique Railef (HUX, CBA, 153–155).

15. *Carta del Párroco de Bragado P. José María Salgado a Monseñor Aneiros. Bragado, 5 de Abril de 1874*, en COPELLO, o.c., 104-105. Salvaire transcribe fragmentos de la carta en MTR, fols. 7-8.

¿Cuál fue la reacción del Arzobispo al leer dicha carta? Los comentarios y preocupaciones del párroco, desbordado por los reclamos de la feligresía indígena, terminaron por convencerlo de que la misión no podía demorarse más. ¿Pero a qué sacerdotes encomendar la tarea? Entre los meses de abril a junio, se mantenía aún viva la secreta esperanza de ver llegar desde París a otros lazaristas, destinados por sus superiores a reforzar la “misión de los indios” comenzada en Azul. Ello permitiría que uno de los ya entrenados (Salvaire o su compañero Fernando Meister) pudiera desplazarse a Bragado para cumplir a la brevedad con la promesa efectuada al anciano Railef.

Mas como los misioneros no llegaron, y el cacique insistía en su deseo de recibir el bautismo antes de morir, el Arzobispo resolvió igualmente destinar, al promediar el mes de junio, a uno de los dos sacerdotes radicados en Azul para asumir la predicación de la tan reclamada misión. Al fin, recayó la tarea sobre Salvaire, por entonces el más experimentado en cuestiones de indios, quien contó con la colaboración del mencionado P. Enrique Cescas.¹⁶ He aquí las circunstancias que rodearon el envío, según la pluma del mismo Salvaire:

“Cuando monseñor Aneiros tomó conocimiento de la carta del Párroco de Bragado, prometió enviar lo más pronto posible un misionero a esos pobres indios, quienes por su perseverancia y sus insistentes ruegos demostraban cuán grande era la buena voluntad que los animaba. Su Excelencia tenía todavía la esperanza de que un refuerzo de París permitiera a uno de los misioneros establecidos en el Azul, alejarse durante algún tiempo de ese lugar, para así facilitarle el cumplimiento de este objetivo. Los meses de abril, mayo y junio pasaron sin que los misioneros esperados llegaran; y Monseñor no se decidía a pedir que uno de los dos misioneros del Azul se dedicara a realizar esta misión del Bragado.

16. Pertenecía a la Congregación de los Presbíteros del Sagrado Corazón de Jesús, fundada por Miguel Garicoits en 1835, junto al Santuario de Ntra. Sra. de Betharram, en la diócesis de Bayona (Francia). De ahí que en América se los conociera como “Padres Bayoneses”. Nació en 1840 en Bellocq (Bajos Pirineos, Francia). Llegó a Buenos aires en septiembre de 1864 para incorporarse a la comunidad sacerdotal del Colegio San José, ubicado en las inmediaciones de la Plaza Miserere. Tuvo discreta actuación en el colegio, pues pronto fue agregado como capellán a la Iglesia de San Juan Bautista, en Buenos Aires. Se dedicó particularmente a la pastoral con los jóvenes, al ministerio de la confesión y al cuidado de los enfermos, sobre todo en el Hospital Francés. Falleció el Buenos Aires el 21 de diciembre de 1888, al ser atropellado por un tranvía a caballos. En el sepelio pronunció un discurso José Manuel de Estrada, profundo admirador de sus virtudes apostólicas.

Sin embargo, hacia mediados del mes de junio vino a Buenos Aires, el hijo mayor de ese Señor Kavanagh (del cual le hablé en la carta del Cura del Bragado y que voy a presentarle más adelante),¹⁷ encargado por el cacique Railef de recordar a Monseñor sus promesas e insistir nuevamente en su pronta realización. El cacique hacía decir al Arzobispo que sentía próximo el fin de su vida y que le suplicaba no lo dejase morir sin bautismo. Monseñor creyó que no podía dilatar esto por más tiempo. Pidió entonces que uno de los dos misioneros establecidos en el Azul se dirigiese al Bragado; y es así como yo fui elegido para esta pequeña misión. Tuve la dicha de contar con la cooperación en esta misión de un excelente sacerdote francés de la Congregación del Sagrado Corazón de Bayona, el digno Padre Enrique Cescas, quien contribuyó poderosamente al éxito obtenido y cuyo recuerdo no se borrará nunca de mi memoria ni de mi corazón”.¹⁸

Los dos misioneros llegaron a Bragado el 19 de julio de 1874, fiesta de San Vicente de Paul, fundador de la Congregación de la Misión, coincidencia que podía considerarse de buen augurio para debutar en el desarrollo de la nueva obra evangelizadora. No sabemos si partieron juntos desde Buenos Aires, o si se encontraron en Luján, pues es posible que el primero, al regresar de Azul, haya efectuado una visita al Santuario, lugar donde había desempeñado el ministerio por espacio de casi dos años y al cual se sentía ligado por fuertes lazos afectivos. En cualquiera de los dos casos, el ferrocarril del Oeste los trasladó hasta Chivilcoy; y de allí la galera se encargó de transportarlos hasta el pueblo de Bragado¹⁹, en cuyas inmediaciones, a unas tres leguas, se encontraba afincada la comunidad indígena objeto de la solicitud evangelizadora del Arzobispo.

5. El generoso anfitrión

Los viajeros, no bien llegaron a Bragado, saludaron al párroco,

17. Diego Garret Kavanagh Coghlan, hijo varón mayor (1848-1893). Véase, E. A. COGHLAN, *Los Irlandeses en la Argentina. Su actuación y descendencia*, Buenos Aires, 1987, 510.

18. SALVAIRE, MTR, fols. 10-11.

19. Recién en el mes de junio de 1877 el ferrocarril llegó a Bragado, cuando se libró al servicio público la línea que hasta esos momentos llegaba sólo a Chivilcoy.

el José María Salgado, celebraron la misa, y al día siguiente abandonaron el caserío para dirigirse a la estancia “San Francisco”, sede de la futura misión. En ese lugar residirían los dos sacerdotes; y desde allí, visitarían con frecuencia la toldería cercana. Vengamos, por lo tanto, a conocer más de cerca a don Diego Kavanagh y Byrne²⁰ y a su familia, quien por espacio de dos meses alojó y rodeó de cálidas atenciones a los misioneros.²¹

Se trataba de un inmigrante irlandés de 59 años, viudo, fervoroso católico, con varios hijos. Había llegado al país a principios de 1851, acompañado de su primera esposa, Ellen Coghlan y Rossiter, poblando de inmediato la estancia “Los Leones” en Merlo. Muerta ésta al año siguiente, al dar a luz a hijas mellizas, se casó en segunda nupcias, en noviembre de 1853, con María Mac Kiernan y Mac Elheran, a quien Salvaire ya no conoció por haber fallecido en 1871. Del primer matrimonio habían nacido cinco hijos: María Elena, luego religiosa del Sagrado Corazón, Diego Garret, Isabel († 1866) y Margarita, melliza con Elena que falleció de niña; y del segundo, ocho: Eduardo, Arturo Daniel, Mercedes Cecilia, Francisco, Elena María, Juan Patricio y Gerardo Alejandro (falleció en la infancia). Varios de ellos se encontraban en la estancia al momento de la misión; incluso algunos asumieron el padrinzago de los indios, junto con su padre, al momento del bautismo o del matrimonio.

Se instaló en la zona de Bragado hacia el año 1855, ocupando un campo en alquiler, de dos leguas cuadradas de extensión, cedido por don Enrique A. Wyatt Smith, situado a legua y media del ejido del pueblo. Tierras de propiedad pública que pudo comprar el 10 de agosto de 1869, siendo escrituradas a su nombre el 5 de noviembre de ese mismo año. Así formó la estancia “San Francisco”.²² Según el plano de

20. E. A. COGHLAN, o.c., 509-511.

21. Así recuerda el P. Salgado el arribo de los misioneros: “Algunos días después de recibir su muy grata fecha 2 del pasado con que se ha dignado favorecerme –le dice al Arzobispo– han llegado a este pueblo los padres misioneros, Dn. Jorge María Salvaire y Dn. Enrique Cescas, que en la misma me indicaba. Desde aquí los acompañé hasta la estancia del Sr. Diego Kavanagh, cuyo Sr. y familia los recibieron con el mayor placer, por cuando hacía ya días los esperaban con ansia” (*Carta al Arzobispo Aneiros. Bragado, 16 de agosto de 1874*, en COPELLO, o.c., 107).

22. Con una superficie de 5.399 hectáreas. Lindaba: “al Nordeste con la testamentaría de Dn. José Pérez y con Dn. Clodomiro Aranguren; al Sudeste con el Cacique Melinao; al Sudoeste con Dn. Joaquín Aispurú y Dn. José Michat; y al Nordeste con D. José Becar” (*Duplicado de la diligencia de Mensura de un terreno perteneciente a la testamentaría de Dn. Diego Kavanagh, situado en*

la estancia, la misma contaba con importante casco y con cinco puestos; y era atravesada por el camino que unía Bragado con Nueve de Julio, en dirección a la “Laguna del Pozo Pampa”, situada unas tres leguas más adelante.²³

La relación de los misioneros con la familia anfitriona fue desde un comienzo sumamente cordial y afectuosa, experimentando por ello la calidez de la hospitalidad cristiana, dispuesta a brindarles todas las atenciones posibles en aquel medio rural, como para que se sintieran cómodos y gratificados a lo largo de la estadía, la cual se prolongó por espacio de dos meses. Incluso pudieron disponer de un sencillo oratorio, habilitado en una de las habitaciones de la casa, donde la familia y el personal doméstico tenían la costumbre de rezar a diario el rosario y las oraciones del atardecer. Agregando en ciertos días cantos piadosos y las letanías de la Virgen, que entonaba la piadosa concurrencia con acompañamiento de piano, ejecutado por alguna de las hijas de don Diego.²⁴

Salvaire, gratamente impresionado por el ambiente de piedad reinante en la casa y por ser objeto, junto con su compañero, de tantos cumplidos, ofrece el siguiente retrato de aquella hospitalaria y ejemplar familia irlandesa:

“Ese buen y digno irlandés, cuyas propiedades limitan con los campos que habitan los indios, había ofrecido a Monseñor [Aneiros] su propia casa para los

el Partido de Bragado. Enero de 1877. Agrimensor H. Galliard, en “Ministerio de Obras Publicas. Dirección de Geodesia. Departamento de Investigación Histórica y Cartográfica. La Plata”. Bragado: Mensura 43, fol. 1r. Incluye el correspondiente plano de la propiedad. En la Mensura y división del año 1881 (Bragado: Mensura Nro. 63. Agrimensor Carlos Schuster), figuran los mismos linderos, pero se reemplaza “Cacique Melinao” por “los indios del Bragado del cacique Railef” (fol. 1).

23. En el límite noreste figura señalado “un médano alto”; y en el sudeste, pero ya en campos del cacique Melinao, una “pulpería”. Salvaire refiere que a la estancia le fue impuesto tal nombre “en honor de San Francisco Javier [patrono universal de las misiones]” (MTR, fol. 22, nota margen izquierdo). Diego Kavanagh falleció en la misma estancia, el 4 de febrero de 1876, hecho testamento un año y meses antes, declarando que su estancia tenía dos leguas de extensión, pobladas con 13.000 ovejas y 100 vacunos y yeguarizos.

24. Esta escena, difícil de imaginar en las soledades de aquellos campos, conmovió las fibras religiosas de Salvaire, quien apunta: “Desde el primer día de nuestra llegada fuimos invitados a presidir su piadoso ejercicio del atardecer. ¡Era un espectáculo verdaderamente emotivo el que ofrecía esta hermosa familia arrojada en los extremos confines del mundo civilizado, reuniéndose cada tarde a los pies de un modesto altar y elevando al cielo oraciones fervientes e impregnadas del espíritu de piedad! Para mi alma era como la evocación de una de esas escenas religiosas que ofrecían en su intimidad las familias cristianas en los siglos de la fe” (MTR, fol. 20).

misioneros y pidió como favor mantenerlos durante el tiempo que durara la misión. El amor a la religión católica y la práctica de la hospitalidad son virtudes tradicionales entre los irlandeses. Yo lo había oído decir a menudo, y tuve la ocasión de experimentarlo por mí mismo. No sabría expresar la dulce emoción que experimentó mi alma ante la cálida recepción de que fuimos objeto por parte de esta admirable familia Kavanagh. Todo lo que la hospitalidad cristiana puede imaginar de delicado, piadoso y emotivo lo encontramos reunido durante nuestra estadía en esta estancia. Esta familia es numerosa y tiene todo lo que puede atraer la consideración y estima de los hombres, porque los miembros de esta familia feliz con los bienes de fortuna han recibido una educación sólida y distinguida. La fe cristiana, a pesar de la debilidad general que sufre en este país, se conserva aquí pura y viva. Las costumbres, lejos de seguir el deplorable relajamiento que causa tan siniestros daños, conservan todavía el candor y la simplicidad que presidían en el hogar de las antiguas familias. En fin, la piedad, esa bella virtud que se ha vuelto tan poco frecuente en este país invadido por el materialismo, aquí se destaca. Así se cumple la profecía de Isaías, tomada en sentido moral: *el desierto florecerá, habrá un verdadero oasis en medio de la estepa* [Is 35,1].²⁵

6. El “anciano y venerable” Railef

Corresponde ocuparnos ahora de conocer más de cerca al cacique José María Railef (Raylef, Raylefe, Railefe, Reylefe = “flor del río” o “flor que corre”), personaje central en el desarrollo de la misión que prometiera monseñor Aneiros ofrecer a la tribu durante su última visita a Bragado. Meinrado Hux, como en el caso de otros jefes araucanos, se ha encargado de trazar su biografía, a la cual acudimos para espigar los datos fundamentales que nos permitan descubrir su personalidad, ante cuya presencia Salvaire quedó tan impresionado no bien lo conoció y pudo conversar con él.²⁶

Nació en la Araucanía (Chile), hacia 1799; hijo del cacique patriota Juan Railef, muerto en 1837.²⁷ Emparentado con el cacique Venancio Coñuepán, pasó con éste a la Argentina en 1826-27 con motivo la persecución de José Antonio Pincheira y su banda, convirtiéndose en compañero de los capitanejos Martín Collinao y Pedro

25. *Ibid.*, fols. 19-20.

26. CBA, 353-364.

27. *Ibid.*, 351-353.

Melinao.²⁸ Participó con ellos en la fundación de Bahía Blanca (1827), instalándose por algún tiempo en el lugar. En 1831, por orden de Rosas, pasó con las familias que le correspondían a Tapalquén, haciéndose vecino de los caciques Catriel y Cachul, participando con ellos en la Campaña del Desierto (1833). En 1840, se unieron a Railef sus antiguos compañeros, Collinao y Melinao, quienes llegaron a Azul con la división del comandante Juan Aguilera, volviendo a formar sus familias una sola comunidad, como años antes lo eran en Bahía Blanca.

Hasta fines de 1845, los tres caciques amigos sirvieron con sus lanzas a la defensa de aquella frontera; pasando entonces, en marzo de 1846, a fundar la nueva comandancia del Bragado. El resto de la historia de la tribu ya la conocemos, al menos hasta 1869, año en que regresa a “La Barrancosa”, con la intención de dejar para siempre la vida trashumante. Para esa fecha, Railef ya detentaba el cacicazgo general por disposición del coronel Julio de Vedia (tras la muerte de Pedro Melinao), nombramiento ratificado por el Gobierno en nota del 7 de junio de 1863.

Además de la presencia de Railef en la fundación de la comandancia de Nueve de Julio (1864), cabe destacar de manera particular su actuación durante la Guerra del Paraguay (1865-70) pues en esos momentos tuvo con sus indios que reemplazar a los oficiales y soldados faltantes en la frontera. Concluido el largo y sangriento conflicto, el cacique solicitó permiso, el 28 de noviembre de 1868, para bajar a Buenos Aires con la intención de presentar sus saludos al presidente Bartolomé Mitre, de regreso del Paraguay, y tramitar ante el Ministro de Guerra, el coronel Martín de Gainza, la exoneración del servicio activo como miembros del Cuerpo de Línea de la Frontera Centro-Oeste. Deseo que pudo cumplir a fines de diciembre de ese mismo año.

Una vez dispensada la tribu del servicio activo, pocos meses después, Railef pudo volver con los suyos a poblar los campos de “La Barran-

28. MTR: “Al dejar la Araucanía esta tribu era comandada por jefes cuyos nombres son aún muy conocidos en las pampas argentinas: los Collinao y los Melinao. Entre los guerreros que obedecían a esos caciques se encontraba, joven aún y lleno de valor el mismo Railef que llegó a ser el jefe venerado por los restos de la tribu Araucana. El bueno y viejo cacique en sus largas narraciones varias veces me habló de las luchas que habían sostenido contra los pueblos completamente salvajes que ocupaban la ladera oriental de los Andes, y contra las numerosas tribus que habitaban la Patagonia y las partes meridionales de la pampa” (fol. 16).

cosa”. Como hemos visto, se trataba de una persona querida, admirada y respetada por todos, una verdadera figura patriarcal, rodeada de afecto y veneración por quienes se consideraban sus hijos. Por ese entonces contaba con unos 75 años, pero a pesar de su larga y valerosa trayectoria era pobre: “todo su haber consistía en una pequeña majada de ovejas”.²⁹ No obstante su avanzada edad y su largo trato con los pobladores fronterizos, no había logrado avanzar en el dominio del castellano, lengua que todavía le resultaba bajo muchos aspectos extraña, debiendo recurrir para comprender y expresarse con mayor claridad a la ayuda de su esposa, Bernarda Pereira, quien jugó un papel fundamental al momento de recibir la catequesis que los llevaría a ambos al bautismo: “viejo, y habiendo pasado toda su vida en medio de los indios, comprendía poco y hablaba menos aún la lengua española. Su mujer, una india de 43 a 45 años, más o menos, aunque infiel había sido criada entre gente de la región y comprendía y hablaba bastante bien el español”.³⁰

7. Perfil físico y moral

Por otra parte, Railef había permanecido alejado de la fe cristiana, no obstante la honestidad de su vida y la buena índole de su carácter, pero cultivando en lo secreto de su corazón el deseo del verdadero Dios. Este deseo se puso de manifiesto no bien fue iluminado por el Evangelio, pues se trataba, según Salvaire, de un “varón justo en el pleno sentido de la palabra”, respetuoso del cumplimiento de la ley natural. Dispuesto por lo mismo a recibir la salvación no bien le fuese anunciada en forma conveniente, pues tan notables cualidades morales lo habían preparado para recibir la siembra evangélica, no bien llegara el momento oportuno. Así lo da a entender con toda claridad su futuro catequista, al trazar en pocas, pero firmes pinceladas, su retrato físico y moral:

Aspecto físico:

“José María Railef era un hermoso anciano, de 75 a 80 años, de estatura media-

29. MTR, fol. 8.

30. *Ibid.*, fols. 8-9.

na, delgado y de espalda ligeramente encorvada por los años. Su cabeza calva conservaba aún una corona de cabello corto y negro. Su frente reflejaba una inteligencia ciertamente extraordinaria para un indio. En sus últimos años había quedado ciego, pero esta enfermedad crónica había contribuido a aumentar el interés y el respeto que todo el mundo sentía por él. Pero no había disminuido ni la vivacidad ni la pureza de sus ojos. Como la mayoría de los indios, su rostro carecía de barba. Sin embargo, un largo bigote blanco, como el que llevan los chinos, enmarcaba una boca bastante fina en la cual sorprendíamos generalmente una sonrisa delicada y afable. Toda su fisonomía respiraba bondad, calma y sencillez. La blancura de su tez parecía la de un europeo y no tenía nada de ese color cobrizo y grosero que caracteriza a los indios de América Meridional. Su porte y su andar eran a la vez sencillos y dignos”.³¹

Lenguaje y expresión:

“El español que él hablaba estaba lejos de ser académico, pero aunque mezclado con giros y expresiones indígenas su lenguaje español era, no obstante, generalmente inteligible. Pero cuando hablaba públicamente a sus indios en su propia lengua, sin apartarse de su dulzura habitual su voz tomaba, sin embargo, un tono de gravedad y de autoridad que imponían respeto a todos los que escuchaban. En las tres o cuatro circunstancias en que tuve que oírlo arengar a sus indios reunidos, aunque sólo pude captar algunas palabras, comprendí, sin embargo, por sus largos discursos, por la expresión de su rostro y la atención religiosa con que escuchaban todos sus hombres, que su lenguaje debía estar lleno de elocuencia y de poesía”.³²

Cualidades y virtudes:

“Una cosa me había llamado la atención en este hombre: es que pagano como él era, ignorante en consecuencia de las máximas y virtudes evangélicas, y a pesar del importante puesto de cacique que él ocupaba, este infiel no tenía ni con los extranjeros, ni con sus indios, esa arrogancia ni ese orgullo que caracterizan a los otros jefes indios; y que no puede tener nada sorprendente entre ellos, cuando uno piensa en las virtudes contrarias, opuestas a la pobre naturaleza caída, que son virtudes especiales del cristianismo, lamentablemente poco comunes aún entre los cristianos. Este buen anciano poseía, sin embargo, una humildad y una modestia verdaderamente envidiables. Empleaba con todos una cortesía natural –es verdad–, pero atractiva y llena de encantos, que era como la expansión de su alma recta, buena y sencilla. Sus conversaciones eran animadas por una alegría inocente y un cierto tinte poético que hacía sentir su compañía amable y agradable.”³³

31. *Ibid.*, fols. 24–25.

32. *Ibid.*, fol. 26.

33. *Ibid.*, fol. 25.

En camino a la fe:

“Este buen cacique, que llegó a una edad muy avanzada con una ignorancia completa de nuestra santa religión, era sin embargo un varón justo en el pleno sentido de la palabra. Siempre había observado escrupulosamente todos los preceptos de la ley natural. Todos sus indios no tenían más que una sola voz para rendir homenaje a su vida irreprochable. «Nosotros amamos a nuestro querido cacique –me decían a menudo– como si él fuera el propio padre de cada uno de nosotros. Él es tan bueno. Nunca hizo ningún mal». Y él mismo me dijo cuando le expliqué el decálogo, con ese candor, esa ingenuidad que constituía el fondo de su naturaleza y es patrimonio de las almas primitivas: «Pero, sabes hermano, yo nunca cometí ninguno de los pecados que tu acabas de mencionar».”³⁴

8. Railef catecúmeno

Ahora bien. La colaboración prestada por la familia Kavanagh no se limitó simplemente a brindar por espacio de dos meses manutención y alojamiento a los dos sacerdotes, tal como lo requería el compromiso asumido ante monseñor Aneiros, sino que fue más allá, hasta convertirse en factor decisivo en el proceso de conversión del cacique Railef y de su gente. Al punto que podría hablarse de la existencia de una evangelización previa a la llegada de los misioneros, real y efectiva, desplegada por esta familia con el fin de procurar el beneficio de la fe a sus vecinos indígenas. El método empleado para despertar en ellos el deseo de la instrucción y del bautismo, fue sencillo y directo: trato cordial y honesto, como correspondía a las condiciones de buena vecindad, consejos desinteresados y oportunas exhortaciones. Todo ello avalado por el ejemplo constante de una vida cristiana auténtica, piadosa y preocupada por ayudar al prójimo.

Precisamente el testimonio de los buenos ejemplos, no pasó desapercibido a la desconfiada mirada de los indios, tan expuestos a ser defraudados por la desaprensiva conducta de los cristianos fronterizos, sobre todo en materia de moralidad y tratos comerciales, que en forma reiterada venía a desdeñar en la práctica cuánto les era declarado y prometido en forma verbal, provocando en ellos escándalos y pre-

34. *Ibid.*, fols. 2-3.

juicios difíciles luego de superar. A juicio de Salvaire, la catequesis de la buena conducta, la más efectiva en estos casos, jugó un papel decisivo en el nacimiento del deseo por parte de los indios de abrazar el cristianismo, incorporándose sacramentalmente a la Iglesia.

Convencimiento que lo lleva a firmar con toda claridad y firmeza:

“Desde hacía mucho tiempo estos buenos irlandeses pensaban en procurar el beneficio de la fe a sus pobres vecinos infieles. No cesaban de exhortarlos para que se instruyeran y se hicieran bautizar. Esos esfuerzos no fueron inútiles para el resultado de nuestra misión. Pero más aún que sus tiernos consejos y sus exhortaciones reiteradas, más que todas las instrucciones que hubieran podido darle los misioneros, lo que ha contribuido a llevar a esos pobres infieles al amor de la religión cristiana y al deseo del bautismo son las virtudes que practican esos buenos cristianos y los buenos ejemplos que ellos esparcen a su alrededor.”³⁵

En este sentido, don Diego, como buen conocedor de la psicología indígena en razón de la larga vecindad con la tribu, estaba persuadido que la conversión del cacique iba a facilitar en gran medida que los capitanejos y sus familias siguieran el mismo camino. Por tal motivo, se preocupó de cultivar la amistad con Railef, poniendo de manifiesto una solicitud particular hacia él: “iba cada tanto a visitarlo, le prodigaba testimonios de la más tierna amistad y los llamaba «hermano»”. Con el correr de los días, el buen anciano se sintió interpelado por estos gestos de sincera amistad, cuya fiel reiteración lo llevó a descubrir que los mismos provenían del corazón creyente de quien los dispensaba; y desde ese mismo momento decidió compartir la fe del afectuoso amigo. “El cacique, viejo, pobre y enfermo –refiere Salvaire– no podía comprender cómo era posible que un hombre como el Sr. Kavanagh que no necesitaba nada para él, que era rico e instruido, prodigaba una amistad tan sincera, tan desinteresada, tan perseverante hacia un hombre desgraciado como él. Un día, sin embargo, comprendió que allí estaba uno de los frutos de la religión cristiana y amó esta religión”.³⁶

Este testimonio de amistad conmovió a Salvaire; y vino a confirmar en él, por contraste, la verdad de una fuerte convicción adquirida

35. *Ibid*, fols. 20-21.

36. *Ibid*, fol. 21.

no bien conoció, meses antes, la realidad de la frontera en Azul. Al enumerar los obstáculos que impedían la efectiva evangelización de los catrieleros, había escrito: “La mala conducta de los cristianos establecidos en estos parajes, que se han sacudido enteramente del yugo de toda ley divina, y cuyos pésimos ejemplos no pueden “sino sustraer a los indios de la religión cristiana, que no conocen más que por la vida de estos supuestos cristianos”.³⁷

Afirmación que no hacía más que confirmar el acertado comentario formulado por monseñor Aneiros al ministro Nicolás Avellaneda, en diciembre de 1872, al solicitarle apoyo para promover la evangelización de los indígenas: “Es un dolor y una vergüenza que siempre los malos cristianos hayan sido un estorbo y una ruina para las misiones”.³⁸ En esta oportunidad, por lo contrario, el comportamiento de la familia Kavanagh venía a demostrar palmariamente, mediante un ejemplo concreto, cuánto podían incidir en la conversión de los indios los buenos ejemplos de vida de aquellos que viviendo en contacto con ellos decían ser cristianos y no lo desmentían en los hechos.

¿Pero cuál fue el momento preciso en que Railef decidió dar el paso y convertirse en catecúmeno a la espera del bautismo? Un fragmento de la crónica de Salvaire señala la ocasión, sin precisar fecha exacta,³⁹ dejando constancia tanto de la inesperada resolución del cacique,

37. *Lettre á M. Chinchón, á Paris. Azul, frontière des Indiens, 26 mars 1874*, en *Annales Congregation de la Mission*, Tomo 34 (Paris 1875), 470.

38. *Nota al Ministro Nicolás Avellaneda. Buenos Aires, 6 de septiembre de 1872*, en [Folletto] “Instalación del Consejo para la conversión de los indios al Catolicismo, Buenos Aires 1872”, 3-9. A su vez, E. SAVINO, otro misionero lazarista, refiriéndose a los obstáculos que impiden la conversión de la tribu de los Coliqueo, confirma este parecer: “Si el Gobierno de veras desea la conversión y la civilización de estos pobres salvajes, tanto menos motivo de descontento debería darles, cuanto más difícil es la conversión de los indios fronterizos, que la de aquéllos que no están en contacto con los cristianos. La razón es que los cristianos, con quienes estos indios fronterizos viven en relación, exceptuando algunos pocos, son desgraciadamente por lo común católicos sin práctica de catolicismo y de una moral que está muy lejos de ser cristiana. En el solo hecho del concubinato, tan común entre la gente fronteriza, este solo hecho bastaría para reconocer y compensar toda la dificultad que se encuentra en la conversión de los indios fronterizos. Ni quiero yo hacer mención de la perfidia de la borrachera, los robos, de los mismos asesinatos, y de los escándalos de todo género de que los cristianos con quienes tratan muy a menudo les dan el triste ejemplo. No quiero entrar tampoco en hechos particulares, más o menos públicos, de empleados del Gobierno que se oponen directamente al misionero, que inspiran a los indios la más odiosa desconfianza contra él, que le calumnian, le amenazan y procuran de todos modos inutilizar sus esfuerzos e impedir el éxito de la misión” (*Carta al Arzobispo Aneiros. Tapera de Díaz, 2 de febrero de 1876*, fol. 6, en COPELLO, o.c., 124).

39. Si tenemos en cuenta que la visita pastoral de monseñor Aneiros a Bragado tuvo lugar

como de la inmensa alegría que embargó a don Diego y su familia al escuchar de sus propios labios manifestar el deseo de prepararse convenientemente para recibir el bautismo. Venían así a fructificar los desvelos misioneros de aquellos buenos irlandeses, vecinos de “La Barrancosa”. De allí en más se concretaron los pasos que ya conocemos:

“En este hombre recto, y del que se puede decir tenía un alma naturalmente cristiana, conocer la verdad y buscar inmediatamente los medios para poseerla, eran una sola cosa. A partir de entonces, la idea de hacerse cristiano fue el pensamiento dominante de su espíritu. Sin embargo, no lo decía a nadie. Un día el viejo cacique ordena ensillar su caballo. Sus hombres se sorprenden ante esta orden porque hacía mucho tiempo que a causa de la ceguera que sufría no andaba más a caballo. Sale acompañado por dos de sus hombres y se dirige a la casa del Sr. Kavanagh. Éste lo recibe con su afabilidad habitual. Luego de haber intercambiado algunas palabras insignificantes, tomando de pronto una actitud seria, el cacique dice al Sr. Kavanagh: “¿Sabes tú, hermano, lo que vengo a decirte? Y bien. Yo quiero hacerme cristiano y vengo para que me digas lo que debo hacer para lograrlo”. Sería difícil pintar la alegría del buen irlandés y de toda su familia cuando oyó esas palabras del viejo cacique. Fue entonces cuando comenzaron las primeras gestiones, ya sea ante el cura de Bragado [P. José María Salgado], ya sea ante Monseñor, el Arzobispo, gestiones de las cuales ya le hablé antes. En cuanto a mí, no dudo que es el buen aroma de las virtudes practicadas en el seno de esta hermosa familia lo que atrajo a este pobre infiel al amor y al deseo del cristianismo; y que, a su vez, fue el principio de la fácil reducción de todo el resto de la tribu.”⁴⁰

9. Un misterioso designio

Pero todavía cabe formular algunas otras preguntas sobre el itinerario espiritual de Railef, cuyas particularidades atrajeron de inmediato la atención de Salvaire, pues se encontró en presencia de un hecho desacostumbrado entre aquellos indios con los que entonces

a fines diciembre de 1872, oportunidad del primer contacto con el cacique, la decisión de éste de abrazar la fe cristiana, debió ocurrir antes de dicha fecha.

40. MTR, fols. 21-22. Salvaire destaca el rol fundamental desempeñado por esta familia a favor de la misión, antes y durante su estadía, con estas elogiosas y agradecidas palabras: “Quería, pues, hacerle conocer y apreciar a esta hermosa familia –le dice al P. George– que favoreció tanto nuestra acción en medio de los pobres indios. Los servicios que prestaron a nuestra obra merecen nuestra admiración y nuestro eterno reconocimiento. ¡Qué Dios bendiga, proteja y colme de bienes a esta generosa y católica familia Kavanagh!” (*ibid.*).

había entrado en relación. La realidad de vida de los caciques y capitanejos del Azul era muy otra. Ninguno de ellos, hasta el momento, había manifestado tales inquietudes, ni demostrado poseer cualidades morales tan excelentes para recibir de idéntico modo la siembra evangélica. Recordemos, una vez más, las expresiones que él utilizó para referirse al cacique: “varón justo en el pleno sentido de la palabra”, “siempre había conservado escrupulosamente todos los preceptos de la ley natural”, “vida irreprochable”, “vida de virtudes y méritos”, etc.

Ante la constatación, no resulta extraño que despusasen de inmediato algunos interrogantes, que también nosotros nos hacemos al reconstruir los hechos. ¿Qué había sucedido en el alma de Railef antes de su relación amistosa con don Diego Kavanagh y con los misioneros? Todo hacía pensar que un misterioso designio dirigía sus pasos para que el encuentro con estas personas se cumpliera al fin. ¿Cuál era el origen de la inocencia y bondad que su trato trasuntaba de inmediato? ¿De dónde brotaba aquella sed de verdad y bien? ¿A qué imperiosa voz obedecía su profundo deseo de salvación?, etc.

En orden a buscar respuestas válidas, las preguntas podrían ampliarse, introduciendo incluso algunas reflexiones propias de la teología moral. ¿No habría que admitir en él, aunque todavía infiel, una presencia secreta de la gracia divina, actuando en su naturaleza y carácter desde tiempo atrás? ¿No era precisamente esa gracia la realidad que lo disponía de manera tan conveniente para aceptar, sin demora ni resistencia alguna, el anuncio evangélico no bien pudiera escucharlo? ¿No se debería reconocer que su corazón, tan noble y generoso, fue cuidado de manera particular por la providencia de Dios? ¿Podría pensarse que existiesen sembradas en su alma “semillas del Verbo” desde mucho tiempo antes?, etc. Las particularidades de la conversión del cacique parecían así indicarlo; y en idéntico sentido lo percibió Salvaire al instante. Por esta razón, introduce en la crónica misional una breve reflexión con el propósito de iluminar la cuestión y ofrecer una respuesta adecuada, que por su importancia corresponde exponer.⁴¹

41. Al plantearnos estos interrogantes conviene tener presente que para la teología moral católica (frente a las afirmaciones del pelagianismo y semipelagianismo) el hombre (en nuestro caso el infiel, gentil o no creyente) no puede practicar una obra buena (moralidad natural) *ex obiecto* o *ex officio*, por mucho tiempo, sin un auxilio especial de la gracia de Cristo (gracia actual), de forma que esta obra sea también buena por razón de su fin y de todas sus circunstancias. En efecto, para que la

10. Un problema de teología moral

La decidida conversión de Railef planteaba a los ojos del misionero la vieja cuestión de la salvación de los gentiles o no creyentes, ahora actualizada en medio de la pampa bonaerense. En concreto la existencia de medios suficientes para encaminar a estas personas a la efectiva salvación, aunque algunos de ellos resulten oscuros, o no puedan conocerse con claridad y precisión. Por lo cual, convenía aplicar al caso presente las enseñanzas corrientes de la teología, todavía frescas en su memoria desde la época de seminarista en Francia. Las mismas, según recordaba, se apoyaban en tres textos, entre otros: dos del Nuevo Testamento y uno de Santo Tomás de Aquino, los cuales ofrecen un principio de solución a los interrogantes formulados.

En primer lugar, conviene tener presente la enseñanza del apóstol Pablo al respecto: “Dios, nuestro Salvador –dice–, quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim 2, 3).⁴² Esta aseveración categórica, de gran importancia teológica, pone de manifiesto de manera rotunda la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, quien desea que todos los hombres se salven: judíos y gentiles. Dicha salvación consiste en “llegar al conocimiento pleno de la verdad” (v 4), que lleva al hombre a reconocer por la fe que Cristo se entregó como rescate por todos. En este sentido, Dios llama a la salvación a todos y a cada uno de los hombres, por los méritos del único mediador: Cristo Jesús (vv 5-6).⁴³ En

obra sea buena, por razón de su fin, debe referirse al bien supremo. Sin el auxilio de la gracia no es referida explícitamente. Teóricamente hablando, hay sin duda una relación implícita al bien supremo, cuando se cumple la obra porque está conforme a la ley moral inscrita en el corazón de todo hombre, pues esta ley es la expresión, en la conciencia, de la ley divina, regla universal de verdad y bondad. Pero, de hecho y concretamente, el hombre caído, al obrar conforme a la ley moral, no lo hará nunca sin concupiscencia, sin amor desordenado a sí mismo. Sólo el remedio de la gracia divina puede expulsar todo orgullo y toda vanagloria. En otras palabras, el comienzo de la obra podrá ser sin duda bueno; pero, sin la gracia de Cristo, la acción se corromperá en el curso de su realización, pues el amor desordenado de sí mismo la referirá finalmente al hombre en lugar de a Dios.

42. *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, Madrid 1971, II, 253-254; P.C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*. Études Bibliques, Paris 1969, I, 318-320.

43. Desde el punto de vista bíblico puede decirse que a la universalidad de la condición de pecador en el hombre responde la universalidad de la voluntad salvífica en Dios, que se revela en la universalidad de la obra redentora de Cristo (Rom 3,23-26). La voluntad salvífica universal de Dios significa una oferta u ofrecimiento general, o mejor aún, el deseo de Dios, del Padre, de admitir a todos los hombres en casa paterna (Jn 14, 2ss). En consecuencia el ofrecimiento tiene que ser aceptado y el deseo amoroso de Dios debe encontrar una respuesta amorosa en el hombre. Pablo y Juan ven esta respuesta sobre todo en la “fe” y en el sí a la cruz de Cristo (Jn 8,46; 1Jn, 54; Rom

otras palabras, se trata como dicen los teólogos de la distribución universal de las gracias, que hacen la salvación eterna realmente posible a todos los hombres sin excepción.

La voluntad salvadora no es una veleidad ni un simple deseo inoperante. Es la *voluntas beneplacit*, es decir, propiamente dicha, interior a Dios, una voluntad sincera, amorosa, activa, industriosa y universal, que ofrece efectivamente los medios necesarios para alcanzar la salvación. Por lo demás, esta voluntad salvífica no es absoluta, sino condicionada. El don efectivo de la salvación depende de una condición: que el hombre coopere libremente, y en ocasiones falla la cooperación, malográndose así la salvación. En consecuencia el ofrecimiento tiene que ser aceptado y el deseo amoroso de Dios debe encontrar una respuesta amorosa en el hombre.⁴⁴

Por lo tanto, en nuestro caso, no podría dudarse que entre los llamados figuraba Railef, dispuesto a recibir de Dios los medios necesarios para salvarse, tras una prolongada y lenta preparación de su espíritu. Él, como los gentiles de la época de Pablo, también era conducido ahora a la fe por el designio amoroso de Dios, cuya misericordia y providencia habían resplandecido en sus largos días, sobre todo mediante el cultivo de una vida virtuosa, ejemplo permanente de honradez, ante todo, para la propia tribu.

A su vez, la vida del viejo cacique bien podía ser iluminada por la historia de uno de los primeros gentiles catequizados por el apóstol Pedro, durante la visita a la ciudad de Cesarea: Cornelio, “centurión

4,3; Gál 3,6-10). El fundamento último de la voluntad de salvación para todos es precisamente que “Dios es amor” (1Jn 4,8.16), amor que respeta a cada persona y que sigue respetando al hombre malo incluso cuando se cierra para siempre al amor. Véase, X. LEÓN-DUFOR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1980, art. “Voluntad de Dios”, 964-968; J. AUER, *El Evangelio de la Gracia*, Barcelona 1975, 51-63; K. RAHNER, art. “Voluntad salvífica universal de Dios”, en *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, Barcelona 1976, 222-231; y *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1981, art. “Salvación”, XX, 737-748.

44. La Iglesia ha defendido siempre en sus declaraciones esa voluntad salvífica universal contra las manifestaciones contrarias del predestinacionismo (Lúcido, Gotescalco, Lutero, Zuinglio, Calvino, Jansenio, Quesnel): 1) Dios quiere que todos los hombres se salven, aun cuando de facto no todos lo consigan; 2) Dios otorga siempre a los hombres de todos los tiempos, incluidos los paganos y los incrédulos, la gracia suficiente para su salvación; 3) Dios otorga también a los cristianos pecadores la gracia suficiente para la conversión; ni siquiera a los pecadores totalmente endurecidos y obcecados les niega Dios la gracia de la conversión, si bien en ellos ya no es eficaz (DZ H 623, 626, 1542, 1556, 2005, 2305, 2430-2432, 3866-3873; Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, n.16).

de la cohorte itálica, piadoso y temeroso de Dios” (Hech 10, 1–2),⁴⁵ cuya vida, regulada por los dictámenes de su conciencia, había sido aceptable a Dios.⁴⁶ El Señor había intervenido en su vida indicándole, al menos de una manera vaga, la senda que debía seguir hasta el momento en que, respondiendo a la llamada divina, encontró la verdad. En aquella ocasión a Pedro se le esfuman en una visión sus escrúpulos sobre la recepción de los paganos en la fe; el Espíritu Santo muestra con sus dones carismáticos que el centurión y su familia están preparados para su ingreso en la comunidad, y aquél da orden de que “sean bautizados en el nombre de Jesucristo” (v 48).⁴⁷

A los ojos de Salvaire este episodio, que simboliza la evangelización universal de los gentiles, permite esclarecer el caso de Railef a la espera del bautismo, pues así como la piedad y las buenas obras de Cornelio lo hicieron “agradable” a los ojos de Dios, así también la recta conciencia de éste, sus “virtudes y méritos”, terminaron por encaminarlo efectivamente a la salvación, recibiendo ambos la gracia de la conversión mediante el arribo de un emisario divino: Pedro, en el primer caso; Salvaire y Cescas, en el segundo. Es evidente que, en uno y otro caso, Dios no hace “acepción de personas” (v 34), pues es totalmente imparcial y la mejor prueba que aduce como confirmación de ello consiste en hacer que los paganos participen de la plenitud de salvación, hecha ahora realidad para Railef y su tribu.

En esta oportunidad, los destinatarios del designio divino, eran

45. Hech 10,1-48 / 11,1-18. El libro de los Hechos está vertebrado en torno al encargo confiado por Jesús a los apóstoles: “Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hech 1,8). Fue en Antioquía el lugar donde por primera vez los misioneros se atreven a dirigirse a los paganos: “al llegar... se pusieron a hablarles también a los griegos, anunciándoles la buena noticia del Señor Jesús” (11,20). De este modo, en esta ciudad, a partir de un núcleo pagano, nacerá la primera comunidad “cristiana”, de donde partirá más tarde la misión hacia el paganismo por impulso de Pablo. En cambio, el caso paradigmático de Pedro tuvo lugar en Cesarea de Filipo, siendo Cornelio un centurión romano simpatizante del judaísmo (10,1s.22). La iniciativa la había tomado Jesús (“la voz” que Pedro identificó como la del “Señor”, 10,13-16; 11,7-10) y la había corroborado el Espíritu Santo (10,19; 11,12), después que de que Pedro se hubiese resistido con todas sus fuerzas (10,14), interrumpiendo el discurso de Pedro y bajando en forma manifiesta (aspecto maravilloso) sobre Cornelio y su familia (10,44; 11,15). Véase, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, III, Madrid, 1971, 478–483; J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire Historique (Act 9,1–18,22)*. Études Bibliques, Paris 1994, 41-53.

46. «Entonces Pedro tomó la palabra y dijo: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato”» (vv 34-35).

47. J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, 319-323.

los “pobres indios” de La Barrancosa, con su jefe a la cabeza, para quienes cobraba plena realidad y sentido la glorificación que espontáneamente afloró en los labios de los judeocristianos de Jerusalén al conocer de boca de Pedro el bautismo de Cornelio y los suyos: “Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida” (11,18).

11. “Dios no niega su gracia”

Pero respecto a la llamativa y aleccionadora conversión del cacique, digamos algo más. Un axioma muy repetido en la teología de la gracia, acuñado por la escolástica medieval, expresa esta verdad: “A quien hace cuanto está en sus manos, Dios no le niega su gracia”, es decir, su salvación (*Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam*). Esta expresión es aplicada por Salvaire al caso de Railef, citando para ello un texto de Santo Tomás de Aquino: *De Veritate, q. 14, art. 11, ad. 1.*⁴⁸ Pasemos entonces, primero, a leer el texto en cuestión; y luego la aplicación del mismo a la realidad misionera que nos ocupa:

Santo Tomás:

“La conversión y la muerte tan conmovedora de este justo contienen, en mi opinión –dice Salvaire–, una preciosa enseñanza; y fueron para mí la demostración manifiesta de un sentimiento piadoso generalmente admitido por los teólogos y que todos los buenos católicos son felices de abrazar. Sentimiento que Santo Tomás [de Aquino] expone en el siguiente pasaje, tan conocido por cierto, pero que me permito recordarle: “*Hay que creer firmemente* –dice el Santo Doctor– *que si alguien criado en el seno de los bosques, desnudo, en medio de los animales privados de razón, sigue las luces de la razón natural en la práctica del bien y en el alejamiento del mal, hay que creer muy firmemente que Dios, o bien le revelará por una inspiración interior las verdades cuyo conocimiento es absolutamente necesario [para la salvación], o bien le enviará un predicador de la fe de la misma manera que envió a Pedro a Cornelio.*”

Aplicación de Salvaire:

“Acaso no podríamos decir que estos párrafos fueron escritos expresamente

48. Lugares paralelos: *STh* II-II, q. 2 a.5 / *I Sent.* D. 33, a.5 / *III Sent.* D. 25, q. 2, a. 1, qe. 1, 2. Véase, A. D ALÈS, *Salut des Infidèles*, en “*Dictionnaire de Theologie Catholique*”, VII, Paris 1922, 1852-1858.

para nuestro buen cacique? La vida de este venerable anciano se desarrolló casi en su totalidad en el seno del desierto. Él siempre había sido un fiel observador de la ley natural. He aquí que llega a las puertas de su tumba, al umbral de la vida eterna, ignorando todavía nuestra santa religión cristiana, fuera de la cual no hay salvación. ¡Pero todavía no ha recibido el sacramento del bautismo que es la única puerta que conduce a la gloria del cielo! ¿Es necesario que este justo perezca? ¿Y toda esa vida de virtudes y de méritos no va a pesar en la balanza de la bondad divina? Es entonces que se cumple en la persona del buen anciano el sentimiento de Santo Tomás. Como Ud. luego verá en mi pequeño relato, [primeramente] una inspiración interior le hace buscar con avidez el bautismo; y después, cuando la medida de sus días esté por completarse, nuestro buen Dios, *que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* [1Tim 2,3-4], le envía uno de los predicadores de su Evangelio, que lo instruirá y derramará sobre su cabeza el agua de la regeneración, de la misma manera que envió a Pedro a Cornelio [Hech 10,1-48] Lo que yo digo de este buen cacique puede aplicarse también, más o menos directamente, a los otros indios de esta pequeña tribu que tuve la felicidad de catequizar y bautizar. Esto es lo que surgirá de la lectura de mi breve relato.⁴⁹

La aplicación que hace Salvaire del texto de Santo Tomás nos lleva a introducir una breve explicación del mismo, necesaria para comprender el significado y los alcances de cuanto se afirma. El axioma *facienti*⁵⁰ fue estudiado, en el siglo XIII, por los escolásticos al exponer la doctrina de San Agustín acerca de la necesidad de la gracia para el comienzo de la salvación (Hugo de San Víctor, Alejandro de Halès, Guillermo de París, Alberto el Grande). Ellos admiten con *consensus* moralmente unánime que Dios no niega la fe y las restantes gracias que conducen a la justificación a quienes hacen, antes de ella, cuanto les es posible para conformarse a la ley moral. Dicho de otro

49. MTR, fols. 3-4.

50. Principio acuñado, como dijimos más arriba, por la escolástica medieval. En la redacción de cuanto sigue nos inspiramos en: L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse 1934), II (Essai Historique), 187-199, 220-225, 434-442; H. NYS, *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du «salud des infidèles»*, Paris 1966, 21-53; S. B. SCHWARTZ, *All can be saved. Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic world*, New Haven, Yale University Press, 2008,, 121-206; M. FLINCK-ZOLTAN ALSZEGHY, *El Evangelio de la Gracia*, Salamanca 1967, 244-250, y *Antropología Teológica*, Salamanca 1971, nn. 712-726, que ofrece una buena síntesis de la problemática medieval y moderna en torno a las aplicaciones de dicho principio; y J. L. LORDA, *La gracia de Dios*, Madrid 2004, 269-279, 413 (abundante bibliografía). Asimismo, A. SANTOS, *Salvación y Paganismo, o el problema de la salvación de los infieles*, Santander 1960; F. A. SULLIVAN, *Salvation Outside in the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992; y B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*, Burgos 1993.

modo: Dios revela a todos los hombres, que hacen cuanto pueden con sus fuerzas naturales, las verdades necesarias que es preciso creer, o enviándoles algún predicador o por inspiración interna. Esta vía de justificación no contradice, según ellos, la primacía absoluta de la gracia, porque se supone que el hombre (infiel, gentil, no creyente) hace cuanto está en sus manos, cumpliendo los mandamientos divinos, bajo el influjo del auxilio de Dios, que excita la voluntad a querer constante y vigorosamente el bien.⁵¹ Ésta era precisamente, por otra parte, la situación de Railef respecto a la salvación que deseaba alcanzar, según podía comprobarse por sus propias declaraciones.

Pero entre los escolásticos existían diferencias de opinión en lo que hace a los aspectos particulares de la cuestión, como ser: al tipo de ayuda que Dios concede para practicar las obras buenas y a las gracias concedidas en atención a las acciones rectas. En el caso concreto de Santo Tomás, cuya parecer nos ocupa, se pueden encontrar dos aplicaciones del principio *facienti*: una en relación a la vocación a la fe de quienes, sin culpa propia, están privados de la predicación del evangelio (en este sentido Salvaire lo cita como autoridad); y otra en el contexto de la preparación del creyente a la justificación (aspecto que escapa a nuestro interés).⁵²

12. De un caso hipotético a la realidad histórico pastoral

Respecto a la primera aplicación, se trata de plantear una hipótesis: la situación de un hombre criado en la selva, entre animales salvajes (*puer natus in silvis*), respecto a su salvación eterna, totalmente ignorante de la Buena Nueva (ignorancia no culpable). Si este hombre observa la ley natural, es seguro que Dios le dará la posibilidad de alcanzar la fe (conocer las verdades indispensables), puesto que Dios provee cuanto es necesario para la salvación, en el caso que el hombre no oponga obstáculos. Cosa que hará, sea por una inspira-

51. "No existe una conexión causal entre las obras humanas y la gracia de Dios. El nexo entre la observancia fiel y constante de los mandamientos y el don de la gracia, no se debe a la naturaleza de los hombres, sino a la voluntad salvífica de Dios, que da la ayuda necesaria para cumplirlos preceptos, con intención de conferir mayores gracias a quien haga uso bueno de esta auxilio" (FLINCK-ALSZEGHY, o.c, 245).

52. STh I-II, q. 112, a.3.

ción interior, sea por la predicación de un misionero.⁵³ Entonces, “cuanto el hombre realiza al cumplir la ley natural, no es, en sentido propio, preparación para la justificación, sino únicamente un no poner obstáculos a las gracias que se le concederán infaliblemente para que pueda caminar hacia la salvación por medio de la fe. El nexo entre la observancia de la ley natural y la gracia de la fe no se basa en la perfección de la obra humana, sino en la universalidad de la voluntad salvífica de Dios”.⁵⁴

En razón de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV–XVII a cargo de España y Portugal, sobre todo América, el principio *facienti* adquirió particular vigencia en la perspectiva del *De Veritate*.⁵⁵ Ya no se trataba de explicar un caso hipotético (*puer natus in silvis*): el hombre, físicamente impedido, sin culpa propia, de escuchar la predicación cristiana. Ahora la Iglesia comprobaba que dichos hombres existían en gran número en las regiones recién descubiertas y conquistadas. La pregunta misionera se imponía una vez más: ¿Había que sostener que les estaba cerrado el camino de la salvación, sin culpa alguna de su parte? Muchos teólogos respondieron negativamente, basándose en la voluntad salvífica universal de Dios.⁵⁶ Si estos hombres cumplen la ley moral con las solas fuerzas naturales, Dios les concede la gracia necesaria para disponerse a la salvación aun independientemente de la predicación de la Iglesia.⁵⁷ Se trataba de una aplicación más

53. La tercera vía, el envío de un ángel revelador, que Santo Tomás no indica en este texto, sí en otros (STh II, q. 113, a.8, ad.1), probablemente ha sido tomada de la doctrina anterior de Alejandro de Halès.

54. FLICK – ALSZEGHY, o.c., 245. Al respecto, debe tenerse en cuenta que el *De Veritate* pertenece a las obras de juventud de Santo Tomás. Por tal motivo la presente explicación no está conforme con la sentencia definitiva, según la cual, aun para la constante observancia de la ley natural, se necesita la gracia (STh I-II, q. 109, a.8).

55. L. CAPÉLAN, o.c., II, 220–225, 253–272; 278–286.

56. En la polémica intervinieron, por ejemplo: Andrés Vega, Domingo Soto, Miguel Medina, Luis Vives, Melchor Cano, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, etc. Sobre la reflexión teológica en torno a la salvación de los indios de América: P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas* (BAC, Madrid 1973, 100–123; B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, *El problema de la salvación de los infieles en Francisco de Victoria*, Roma 1993, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías N° 33; y M. A. POLI, *Teología y Misión en «De Procuranda Indorum Salute» (1588) de José de Acosta, S.J.* Tesis doctoral. Facultad de Teología de la UCA. Buenos Aires 1997 (Parte II, cap. I: “Salus Indorum”, 5–60).

57. La aplicación, no obstante, planteó diversos problemas sobre los cuales no podemos extendernos en este momento, en razón de escapar a nuestro interés inmediato. Una buena síntesis en FLICK–ALSZEGHY, o.c., 246–249. Para el desarrollo posterior de la solución tomista, H. NYS, o.c., 39–78.

del principio que hemos enunciado, al que apela también Salvaire para hablar del “justo y piadoso” Railef.⁵⁸

A modo de conclusión podemos decir lo siguiente. De acuerdo a la doctrina católica los medios ordinarios para la obtención de la salvación son los sacramentos. En el caso de los gentiles o no creyentes, el itinerario comienza con la recepción del bautismo, a cuya preparación contribuye la predicación misionera. Pero también existen medios extraordinarios por los cuales Dios ofrece la salvación, cuando aquélla no puede verificarse ¿Cuáles son estos medios? La teología, a la cual apela Salvaire en este caso, partiendo de la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios, ha encontrado una posible explicación: la moción divina (gracia actual) con la que Dios mueve a los gentiles o no creyentes para que realicen actos éticamente buenos. Estos actos buenos pueden así tener valor positivo de preparación para el Evangelio, en razón de ser realizados bajo el influjo de una gracia de Dios. No se trata todavía de una gracia que santifique propiamente, pero sí de una gracia que dispone ya, aunque remotamente, a la justificación. La fidelidad del hombre a ella hará que Dios le dé otra mayor. Y, con una sucesión en cadena de fidelidades, puede llegar la gracia que lo justificará.

Esta fue precisamente, volvamos a decirlo, la edificante historia de Railef, hasta el momento que Salvaire lo bautizó, el 11 de agosto de 1874. Vino a operar así con eficacia, como infinidad de veces en otros tiempos y espacios, uno de los medios señalados por Santo Tomás de Aquino mediante los cuales Dios conduce a la salvación a los gentiles de buena voluntad, que hacen de su parte todo lo que pueden para cumplir con el bien moral. Y en esta oportunidad Dios condujo paulatinamente los pasos de un “no creyente”, hasta el umbral mismo de la justificación, alegrándolo entonces con el envío de un misionero, quien terminó por proponerle el Evangelio.⁵⁹

58. Para un conocimiento más detallado del problema de la salvación de los infieles tal como se planteaba en la enseñanza teológica contemporánea a la formación de Salvaire en Francia (seminarios de Paris y Evreux): L. CAPÉLAN, o.c., 421-478 (apologistas franceses, tradicionalismo, teología clásica, soluciones, etc.)

59. Incluso en el caso de Railef hay que tener presente una distinción que introduce San Agustín de Hipona: paganos positivos y negativos. «Los primeros -señala DAMBORIENA- son los que, teniendo ocasión de conocer el mensaje evangélico, no lo aceptan (o después de conocido lo rechazan); mientras que los segundos, privados, por las circunstancias, de esa oportunidad, continúan obrando según los dictados de su conciencia. Para los últimos y, no obstante su repetida

13. Actualización de las reflexiones de Salvaire

Al momento de concluir con este *excursus* sobre la conversión de Railef, parece oportuno citar un párrafo de la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II, que recoge y amplía en apretada síntesis las enseñanzas bíblicas, patrísticas y teológicas sobre la salvación de los gentiles o no creyentes que terminamos de exponer. El texto en cuestión dice así:

“Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de El la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act 17, 25–28) y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. I Tim 2,4). Pues quienes, ignorando sin culpa propia el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios. Cuánto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación al Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que el fin tengan la vida.” (nº 16)

Pasemos a desarrollar un breve comentario, pues el texto que nos ocupa no hace más que actualizar, bajo algún aspecto, la reflexión que provocó en Salvaire el encuentro con el cacique de la tribu araucana de la “La Barrancosa”, sin pretender con ello cometer anacronismos forzados.⁶⁰

Todo hombre, tenga o no conciencia de ello, está en este mundo ordenado al pueblo de Dios. Ello quiere decir que los que todavía no han recibido el mensaje no pertenecen a una humanidad sin rescatar sino a este género humano que, por el sacrificio de la muerte de Cristo,

insistencia sobre la necesidad del conocimiento de Cristo para la salvación (Epist. 190, 8), el Santo mostrará una casi “ilógica” magnanimidad» (o.c., 47-48).

60. G. PHILIPS, *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, Barcelona 1968, I, 260–270; G. BARAUNA (y otros), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1965, I, 685–695; y *Catecismo de la Iglesia Católica* (Conferencia Episcopal Argentina. Buenos Aires, 1993), nros. 839–845. Asimismo, S. PIÉ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2006, 259–288; y A. W. MEIS, *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*, Santiago de Chile 2013, 626–638.

está destinado y llamado a la salvación y recibe los medios necesarios para llegar a la misma de una manera sólo por Dios conocida. Jesús murió por todo el género humano, pero el hombre adulto debe responder libremente a este llamamiento. Negar esto equivaldría a negar la voluntad salvífica de Dios. El mismo Santo Tomás, citado más arriba, enseña con insistencia: “Aunque los infieles no estén efectivamente [*actu*] en la Iglesia, forman con todo parte de ella en potencia [*in potentia*]. Esta disposición se apoya sobre dos elementos: primero, y sobre todo, la fuerza de Cristo que basta por sí sola para la salvación de todo el género humano; segundo, la libre adhesión del hombre” (STh III, q. 8, a.3, ad. 1).

En la actualidad, como en la época de la misión de Salvaire, hay muchos hombres que no han puesto todavía este acto deliberado. El texto conciliar los ordena en diversas categorías, comenzando por los que están más cerca de nosotros (judíos, musulmanes) para acabar por los que están aún muy lejos (la muchedumbre de hombres que tratan de hallar al verdadero Dios). Éstos últimos (quienes buscan a Dios), tratan de buscarlo y encontrarlo a través de las sombras y figuras de este mundo; y Dios mismo no está lejos de ellos, pues a todos da vida, aliento y toda clase de bienes, según enseña Pablo a los atenienses ante el Areópago (Hech 17, 23–31). Este mismo Dios es el Salvador que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad por el único mediador, Cristo Jesús (1 Tim, 2,4-5). El Dios salvador ya actúa en esa realidad humana (considerada individual y comunitariamente), mediante los elementos de verdad y gracia que en ella se encuentran. Y al mismo tiempo comunica a la Iglesia, con la fuerza del Espíritu de Cristo, la misión de invitar a todos los hombres a reconocer y aceptar la plenitud de la verdad (justificación del esfuerzo misionero).

Dentro del amplísimo espectro de actitudes humanas frente al hecho religioso, debe también considerarse la situación particular de los hombres que no reconocen un Dios personal, al menos de manera explícita, y que sin embargo se esfuerzan por vivir honradamente. En este caso, si no son responsables en modo alguno de su ignorancia, la divina providencia no dejará de procurarles los medios necesarios para la salvación. La fuerza de la gracia no tiene aquí tampoco límites, y la gracia aceptada incluye el asentimiento de la fe, requerido para la sal-

vacación según la carta a los Hebreos: “Ahora bien, sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan” (11,6).⁶¹

Por último, el texto conciliar, introduce el tema de la preparación del Evangelio, tan caro a los primeros padres de la Iglesia, entre los cuales se comprueba la existencia de una clara tendencia favorable a los paganos, a sus conocimientos de Dios, a sus virtudes y a las posibilidades de alcanzar la salvación (*preparatio evangelica, rationes universales, Logos spermatikos*).⁶² En sus religiones descubren también vestigios de la verdad divina: en las obras de la creación, en el influjo universal de las semillas del Verbo o en las apropiaciones que los genios de la cultura helénica hicieron de la revelación bíblica, patente al menos en algunos de sus sistemas filosófico-religiosos (teodicea de Platón, lógica de Sócrates, carácter de Séneca, ética estoica).

En este sentido debe reconocerse que todo cuanto hay de verdadero y de bueno en los no cristianos (valores morales, doctrinas sabias, legislaciones justas, etc.) debe ser considerado como una preparación evangélica, pues son un don de Cristo, quien es para todo hombre luz y vida, según expresión del evangelista Juan (Jn 1,9; 10,10). Razón por lo cual, según enseña la antigua patrística (Justino, Tertuliano, Orígenes, Lactancio, Ireneo, etc.), antes de la predicación del Evangelio existían ya en este mundo diversos elementos o factores culturales y religiosos expresión de la verdadera religión, no sólo en el pueblo judío, sino también en los pueblos paganos. Estos factores se clasifican de ordinario en tres categorías, según las realidades que expresan: las semillas de verdad, el parentesco con el Creador y la pedagogía divina.

Las semillas de la verdad son los principios generales (*rationes universales*) que se refieren a Dios y al alma, al mundo y los hombres. En cualquier región del universo son conocidas del hombre. En la sociedad antigua había escépticos, panteístas y espíritus críticos, pero

61. La fe necesaria para salvarse tiene un doble objeto: la existencia de un solo Dios personal, invisible por su naturaleza; y su Providencia remuneradora, fundamento de la felicidad esperada, puesto que Dios debe dar un salario justo por los esfuerzos realizados para buscarle. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nro. 848.

62. J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique, aux IIe. et IIIe. Siècles*, Paris 1961, 11-100; y P. DAMBORIENA, o.c., 19-54.

no había prácticamente ateos.⁶³ El parentesco (*syggeneia*), entre el Creador y la criatura hace posible un cierto conocimiento por semejanza de naturaleza (analogía). Los seres muy diferentes no pueden conocerse. Pero el hombre ha salido de las manos de Dios y ha sido creado a su imagen. Por esta vía puede el hombre conocer algo sobre Dios y sus planes sobre el género humano, a saber: que el hombre es el único entre los seres abierto a la religión, dotado de inteligencia y capaz de probar que es inmortal. Tan grande es la criatura racional que nada que sea menos que Dios puede satisfacerla.⁶⁴

Pero para completar el cuadro falta señalar algo más. Según estos escritores todo lo dicho es valedero para la inteligencia humana como tal. La cual, según su concepción, se encuentra siempre interiormente iluminada por Dios. La revelación propiamente dicha (bíblica) no aparece sino en el plano de fondo. Por eso es necesario apelar a la palabra pronunciada directamente por Dios, quien por su misericordia se ha adaptado a la flaqueza del hombre para conducirlo sin coacción al Evangelio por medio de verdades ya conocidas (creación, providencia, inmortalidad); y sobre todo por la revelación del Antiguo Testamento, pues Dios es a la vez un educador y un médico.⁶⁵ Esta pedagogía divina, se aplica principalmente al pueblo judío, pero no únicamente a él. La misma se ensancha hasta el estadio primitivo del género humano, permitiendo que el conocimiento religioso vaya progresando paulatinamente a través de las diferentes épocas, siguiendo la progresión de las diversas edades de la humanidad.⁶⁶

Tales afirmaciones patrísticas, tan iluminadoras y sugerentes en

63. JUSTINO DE ROMA, *Apol. I*, 44. PG 6, 395; *Apol. II*, 13. Idem, 466.; TERTULIANO, *Apologeticus*, 17. PL 1, 376 ss.

64. LACTANCIO, *Div. Inst.*, 7, 9. PL 6, 765 ss.

65. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 31, 25. PG 36, 160.

66. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III, 20, 2. PG 7, 943; SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, X, 14. PL 41, 292.

Pero, a fin de evitar equívocos, conviene mirar también el reverso de la medalla. Los Padres de la Iglesia primitiva se mostraron muy severos respecto de los cultos paganos, siguiendo en ello las huellas de San Pablo, según el cual, los paganos agradaron a Dios *a pesar de su religión* (errores, engaños, vicios, impulsos diabólicos, ídolos, etc.). En este sentido, Tertuliano, Atanasio, Lactancio y Cipriano se negaban rotundamente a admitir que el culto pagano hubiera podido servir de instrumento que llevara a los hombres a Dios. Los apologistas condenaron también con severidad la moralidad pagana (desenfrenos, malos ejemplos, prostitución, injusticias contra los débiles, prácticas del aborto, exposición de niños, etc.). Precisamente porque la idolatría y la corrupción de costumbres constituyen un mal generalizado, los Padres terminaban sus escritos exhortando a los oyentes a aceptar el Evangelio.

lo referente al tema que nos ocupa, aplicables tanto a los hombres de ayer como a los de hoy, quienes por diversos caminos, muchas veces ocultos y secretos, se han encaminado o se encaminan hacia el encuentro salvífico con Cristo, nos hacen tomar conciencia que “no podemos olvidar que la semilla ha sido sembrada para que germine, crezca y madure, del mismo modo que el parentesco con Dios debe dilatarse en amistad y la pedagogía del divino maestro nos ha de conducir a la edad adulta”. En otros términos: “la preparación evangélica no quita nada a nuestro deber misionero sino que lo hace más urgente. Todo lo que tiene oficio de preparación o de ayuda recibe su eficacia del advenimiento del reino de Dios.”⁶⁷

14. El repentino fallecimiento de Railef

El anciano Railef fue bautizado el 11 de agosto de 1874, seguido en la decisión por muchos miembros de la tribu, hombres y mujeres, sumándose buen número de niños; la bendición nupcial la recibió aquel mismo día, tomando como esposa a Bernarda Pereira (bautizada en Azul); y ambos, la primera comunión, el 2 de septiembre.

Los misioneros se despidieron de la comunidad indígena el 19 de septiembre en el transcurso de un parlamento donde el cacique renovó los agradecimientos al arzobispo de Buenos Aires, al párroco de Bragado, a los dos sacerdotes que los visitaron y a la familia Kavanagh, todos ellos responsables de aquella iniciativa apostólica, cuya primera etapa concluía con marcadas esperanzas de progreso y gran contento de la tribu.

Curiosamente Salvaire no emprendió el regreso solo a Buenos Aires (galera y ferrocarril), de donde partiría nuevamente a la misión de Azul. Lo hizo en compañía de Railef, movido éste por el ferviente deseo de completar la iniciación cristiana con la recepción de la confirmación que esperaba pronto recibir de manos de monseñor Aneiros.

Dada la edad y el estado de salud del cacique, Salvaire creyó conveniente realizar un alto en Luján, visitar el Santuario y alojar allí

67. G. PHILIPS, o.c., I, 268.

a su ilustre amigo, hasta tanto recobrara fuerzas. Debieron llegar a Luján entre el 22 y 25 de septiembre. Pero el noble propósito quedó de pronto frustrado a raíz de una repentina descompostura, la primera noche de la estadía, que se manifestó en hemorragias de origen pulmonar (pulmonía), que al repetirse en varias ocasiones impidieron la esperada recuperación.

Consciente de la gravedad de su estado, el día 27 hizo escribir al Arzobispo para anunciarle que no lo esperara en Buenos Aires, pues tenía la intención de regresar a su amada tribu para morir en compañía de los suyos; y, a su vez, recomendarle el cumplimiento de sus últimos deseos. Haciéndose entender como pudo, balbuceó la siguiente petición, que en la redacción del escribiente, presbítero Telésforo Baquero, párroco de 25 de Mayo, de paso por Luján, puede comprenderse con claridad:

“1º) que se nos proporcionen expresaba los auxilios espirituales próximos a nuestras pobres casas y familias por el establecimiento de una capilla y capellán en la estancia de D. Diego Cábana; [y] 2º) que uno de estos virtuosos misioneros sea nuestro padre espiritual, con especialidad el Padre Jorge María Salver de cuyas manos hemos recibido los sacramentos del bautismo y el matrimonio, y tantos otros beneficios, teniendo la grande satisfacción que ni una sola espiga queda en el campo, todo ha sido recogido al granero de la Iglesia. Estos son mis deseos y los de toda la tribu.”⁶⁸

El mismo Salvaire se encargó de comunicarle al Arzobispo el fallecimiento del venerable anciano, ocurrido en el Santuario la noche del 2 de octubre, habiendo recibido los sacramentos de práctica (confesión, unción y viático), que le infundieron la fortaleza y el consuelo indispensables para cerrar en paz sus cansados y opacos ojos, ya despojados prácticamente de la visión a causa de la progresiva ceguera. A su vez, eran de destacar las últimas palabras pronunciadas por sus mortecinos labios, dichas con toda claridad y confianza; “Acaban de decirme pronunció antes del postrer suspiro que una Señora venía a llevarme”.

Según el entender de Salvaire dicha expresión bien podía aludir a la dispensación de una gracia particular de la Virgen de Luján hecha

68. *Carta del Cacique José María Railef al Arzobispo Aneiros. Villa de Luján, 27 de septiembre de 1874, en COPELLO, o.c., 111-112.*

a la persona del cacique en aquellos preciso instantes, a fin de infundirle el ánimo necesario para afrontar la partida, premio evidente a sus desvelos por hacerse cristiano y vivir según la voluntad de Dios. Y agrega: “el venerable cacique D. José Ma. Railef ha rendido su bella alma al Señor a las 11½ de esta noche, Su muerte ha sido la muerte de un justo, santa y tranquila”.⁶⁹

De esta manera, sin estridencia alguna, en forma silenciosa y oculta, terminaba así a los pies de la Virgen de Luján la vida del famoso Railef. Un cacique sereno, templado y benévolo, firme y justiciero, de pura estirpe araucana, patriota decidido no bien pisó suelo argentino, reconocido, respetado y amado por toda su gente, de unos 75 años de edad, mostrando en su cuerpo, ligeramente encorvado, el paso del tiempo y los achaques de viejas enfermedades. Pero dando sobras muestras que su espíritu se mantenía inalterable en sus fibras más íntimas y, ante todo, agradecido a Dios por haberlo conducido a tiempo a las fuentes de la salvación.

CONCLUSIÓN

Las presentes reflexiones en torno a la teología de la gracia nos llevan a poner punto final al presente artículo reafirmando la respuesta que ofrecimos a las preocupaciones misioneras iniciales. Salvando las distancias de tiempo, lugar y maduración cultural (contexto histórico): ¿Por qué no incluir a Railef y a su tribu (al menos a buen número de familias) en el marco del señalado itinerario espiritual caminando hacia la plenitud de la verdad y la gracia evangélicas? Pensamos que en algunos aspectos es posible, prestando atención sobre todo al comportamiento ético del cacique (honradez, piedad, veracidad, preocupación por el bienestar del prójimo, cumplimiento de la ley natural, etc.); y con ello creemos no cometer ningún anacronismo histórico, como ya lo expresamos.

69. *Carta al Arzobispo Aneiros. Villa de Luján, 3 de octubre de 1874, ibid*, 114-115. Tras la celebración de los ritos funerarios, Railef fue sepultado en el cementerio existente junto al viejo Santuario. De inmediato Salvaire se propuso viajar a “La Barrancosa”, junto con los dos hijos que habían acompañado al cacique, a fin de consolar a su familia y exhortar a la tribu a la perseverancia en la vida cristiana.

El mismo Salvaire era consciente de estar en presencia de un gesto manifiesto de la pedagogía divina, expresión patente de la voluntad salvífica universal, que en el corazón de todos los hombres infunde deseos de salvación por caminos muchas veces secretos e incomprensibles, valiéndose para ello de la preparación evangélica. En esta oportunidad, hecha realidad en la inmensidad de la pampa argentina y en medio de una tribu pobre y disminuida, despojada de sus antiguas glorias, pero dirigida por un cacique noble y justo, “padre de todos sus indios”.

Este espectáculo conmovió las fibras más íntimas del misionero, viniendo a confirmar en su ánimo, meses después, la oportunidad de consignar por escrito los momentos más importantes de la misión del Bragado, tal como se lo había solicitado su cohermano, el P. Georges, por entonces párroco de Luján:

“Mi querido amigo, yo le digo sinceramente que este conmovedor espectáculo de la misericordia de Dios ejercido a favor de esos pobres infieles pesó mucho en la determinación que tomé de permitirle enviar mi pequeño trabajo a París. Me parece que si está destinado a ser publicado, los piadosos lectores de nuestros *Anales* se consolarán leyendo esos nuevos testimonios de la inagotable misericordia de nuestro divino Maestro; y quizás estas pobres páginas contribuirán a encender en algunos de nuestros cohermanos el deseo de consagrarse a estas misiones indígenas que, si son bien conducidas y favorecidas, prometen dar abundantes frutos de salvación”.⁷⁰

JUAN GUILLERMO DURÁN
FACULTAD DE TEOLOGÍA UCA
03-03-2016/10.11.16

70. MTR, fols. 4-5.

La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica

RESUMEN

A partir de una investigación grupal sobre teología urbana y prácticas de espiritualidad, me propongo reflexionar sobre la mediación instrumental de la entrevista “en profundidad” como contribución de la investigación cualitativa al método de la teología espiritual. El uso de esta técnica se encuentra explicitado y asumido por los *Studies in Spirituality*, pero su utilización en el contexto teológico latinoamericano para el estudio de la religión y la espiritualidad es más reciente en su visibilidad y validación académica. En este artículo, se intenta esbozar un punto de partida con aportes de los *Studies in Spirituality* en relación con la interdisciplina y el método mistagógico propuesto por Kees Waaijman; en segundo lugar, se propone una exposición sobre la epistemología de la investigación cualitativa y la técnica de la entrevista en dos de sus tradiciones principales conforme a algunos estudios locales de referencia y, en tercer lugar, se inicia una reflexión sobre el uso de la entrevista cualitativa en la investigación sobre la espiritualidad cristiana desde el ámbito de la teología espiritual y se explicitan sus aportes fundamentales: contextual y popular, subjetivo o vivencial, procesual o dinámico, instrumental o colaborativo, reflexivo y amplificador, auto-implicativo o de impacto vital.

Palabras clave: Espiritualidad, *Studies in Spirituality*, Teología Espiritual, interdisciplina, investigación cualitativa, entrevista, métodos en espiritualidad.

INTERVIEW IN THE THEOLOGICAL STUDY OF SPIRITUALITY. EPISTEMOLOGICAL PRE-SUPPOSITIONS, QUALITATIVE INVESTIGATION AND CONTRIBUTIONS OF A TECHNIQUE

ABSTRACT

Having participated in a Group Research Project on urban theology and practices of spirituality, I intend to reflect on instrumental mediation of interview “in depth” as a contribution of qualitative research to Spiritual Theology method. This technique is

explicit and assumed by the Studies in Spirituality, but its visibility and academic validation for the study of religion and spirituality in Latin American context is more recent. In this article it is aimed to outline a starting point with the contributions from the Studies in Spirituality in relation to interdisciplinarity and mystagogical method proposed by Kees Waaijman. Secondly, it is proposed an exhibition on epistemology of qualitative research and the interview technique in two of its main traditions according to some referent local studies. Thirdly, it is introduced a reflection on the use of qualitative interview on Christian Spirituality research from the field of Spiritual Theology and its fundamental contributions are explained: contextual and popular, subjective or experiential, process or dynamic, instrumental or collaborative, thoughtful and amplifier, self-implicative or of life-impact.

Key Words: Spirituality, Studies in Spirituality, Spiritual Theology, Interdisciplinary, Qualitative Research, Interview, Methods in Spirituality.

Desde mediados del siglo XX hasta el presente, la pasión teológica por las biografías se presenta como una de las perspectivas más novedosas y prometedoras de nuestro tiempo: “contar y oír biografías [constituye] uno de los procesos fundamentales de ser cristiano”.¹ La entrevista, uno de los géneros que hegemonizan el discurso contemporáneo, “permite escuchar a alguien que habla” e incluso “*hace hablar* en lugar de registrar simplemente lo dicho”.² En este artículo, se busca una aproximación al binomio teología y biografía a través del recurso de la entrevista y desde el ámbito específico del estudio académico de la espiritualidad.³ En este ámbito, el progresivo reconocimiento de la necesidad de la interdisciplina⁴ se va ampliando; no obstante, la recepción del aporte de las ciencias sociales en la espiritualidad todavía no

1. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée, 2000, 60. Agradezco a Marcela Mazzini, Gabriela Di Renzo y Carolina Bacher Martínez por sus comentarios a este texto.

2. B. SARLO, “Prólogo a la primera edición”, en: L. ARFUCH, *La entrevista, una invención dialógica*, Buenos Aires, Paidós, 2010, 1-15.

3. Este texto ha sido re-elaborado y actualizado partiendo de una conferencia inédita de V. R. Azcuy con ocasión de un Simposio del Teresianum “L’incontro con Dio. Il metodo de la Teologia Spirituale: fenomenico?” (Roma, 16-17.05.2013), con el título: “L’intervista nella teologia spirituale. Un apporto al metodo fenomenológico-biografico a partire dalle scienze sociale”. Las Actas de este Simposio no han sido publicadas hasta la fecha.

4. Cf. J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Manual de Teología Espiritual: Epistemología e Interdisciplinarietà*, Salamanca, Sígueme, 2015. Del mismo autor puede verse *Teología Espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico* (D.Th., Extr. ° 345), Rome, Salesiana, 1995; “La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico”, en: *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, Edizioni OCD – Edizioni del Teresianum, 2001.

parece traducirse de modo suficiente. En un contexto regional y global como el actual, en el cual la Iglesia católica se muestra especialmente atenta y solidaria a la realidad de los pobres y las “periferias existenciales”, considero que el diálogo entre espiritualidad y ciencias sociales debe ser profundizado. Esta conversación se relaciona, evidentemente, con los contenidos o temas que trata la teología espiritual, pero también –y en relación con ellos– se vincula con el método de exploración e interpretación de la espiritualidad actual. Precisamente, si se espera poder relevar y comprender las expresiones cotidianas, populares y situadas de la espiritualidad cristiana, se requiere del uso de metodologías adecuadas para llegar al sujeto de tales experiencias.

Como ya lo he propuesto en otro estudio,⁵ el aporte de los *Studies in Spirituality* como nueva tendencia en los estudios sobre espiritualidad cristiana resulta significativo y puede abrir nuevos horizontes para el desarrollo de la teología espiritual en nuestro contexto. Por esta razón, este artículo retoma algunas contribuciones epistemológicas y de método desde este marco a modo de punto de partida (1), expone la contribución de la investigación cualitativa al método de la espiritualidad con particular atención al uso de la técnica de la entrevista (2) y da razones para el uso de esta técnica cualitativa en la teología espiritual y explícita desde ella los aportes fundamentales de la entrevista como herramienta de investigación (3). El recorte temático propuesto, una de las técnicas del método cualitativo, tiene que ver con la cualidad específica de la entrevista y con su empleo como metodología principal –aunque no exclusiva– en un proyecto de investigación grupal sobre teología urbana y prácticas de espiritualidad, realizado bajo mi coordinación en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.⁶ De este modo, la reflexión sobre el método teológico-espiritual en este estudio, sigue el hilo de una práctica de investigación teológica mediada con la colaboración de los métodos cualitativos y la

5. Cf. V. R. Azcuy, “La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales”, *Teología* 105 (2011) 251-280, 267ss.

6. El primer ciclo de este proyecto (2011-2013), se tituló: “Teología Urbana: sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de caso múltiple en Buenos Aires” y fue publicado en el ámbito local como V. R. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Guadalupe, 2014; el segundo ciclo (2014-2016), lleva por título: “Teología Urbana: prácticas de espiritualidad popular en espacios urbanos. Estudio de caso múltiple en Buenos Aires y Rosario”. Los resultados serán publicados en 2017.

trasciende para enriquecer la propuesta teórica en vistas a nuevos relevamientos.

1. *La interdisciplina y los métodos en los Studies in Spirituality*

1.1 *La interdisciplina en la reflexión epistemológica según Sandra Schneiders*

El enfoque de los *Studies in Spirituality*, desarrollado en las últimas décadas en el contexto de Estados Unidos, Inglaterra y Holanda, se caracteriza por el horizonte de los *Studies in Religion* como marco de reflexión de la espiritualidad cristiana. Conforme a este encuadre académico, la Biblia y la Historia adquieren relevancia como fuentes constitutivas de la disciplina, junto a la interdisciplina y al diálogo interreligioso como claves interpretativas. Esta concepción epistémica hace que el uso de la interdisciplina sea más determinante de lo que se presenta –en la práctica docente e investigativa– en el campo de la teología espiritual, lo cual justifica el recurso a este marco académico en este artículo y, en particular, a Sandra Schneiders por sus aportes epistemológicos y en relación con la interdisciplina en espiritualidad.⁷ Su definición teórica de la espiritualidad puede resumirse como sigue:⁸ 1. la espiritualidad como disciplina teológica; 2. la vida espiritual en tanto experiencia transformativa como el objeto de estudio; 3. una aproximación hermenéutica a la espiritualidad en cuanto al método; 4. la espiritualidad como ámbito interdisciplinario, porque admite el punto de vista de muchas disciplinas; 5. una triple finalidad: investigar la experiencia religiosa, acompañar la vida espiritual de quien investiga y la de otros y una dimensión auto-implicativa.⁹

En cuanto a la epistemología, S. Schneiders explicita dos opciones:

7. Su contribución se pone en evidencia es capítulos epistemológicos en obras colectivas: S. M. SCHNEIDERS, "Approaches to the Study of Christian Spirituality", en: A. HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 15-33; "Spirituality in the Academy", en: K. J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids, MI, Baker Books, 2000, 227-269. Para más detalle sobre la autora, ver V. R. AZCUY, "El estudio de la espiritualidad y su relación con la teología. La «nueva» disciplina y el aporte de Sandra M. Schneiders, IHM", *Stromata* LXIX, 1/2 (2013) 169-188.

8. Cf. B. H. LESCHER; E. LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2006, 3-5.

9. Cf. SCHNEIDERS, "The Study of Christian Spirituality", 52-56; B. C. LANE, "Writing in Spirituality", 52-56.

la preferencia por el concepto “espiritualidad” tanto para designar la disciplina académica como para referirse a la experiencia y la elección de una visión interdenominacional e interreligiosa para la espiritualidad, dada la creciente expansión de la espiritualidad en otras iglesias cristianas y religiones.¹⁰ Aprecio esta razón propuesta por la autora para optar por un encuadre más amplio que el teológico como es el de los *Studies in Religion* y facilitar así un abordaje ampliado de la experiencia espiritual. Además, la opción por la interdisciplina parece muy apropiada para un acercamiento de la experiencia espiritual.¹¹ A partir de la distinción tradicional de las disciplinas entre el objeto material o el qué, el objeto formal o bajo qué perspectiva y el método o el cómo, Schneiders propone la fe cristiana *vivida* como el qué de la espiritualidad,¹² la *experiencia* (espiritual) como la formalidad que distingue la espiritualidad y, en correspondencia con ella, hace su propuesta metódica: “el foco sobre la experiencia cristiana como experiencia demanda la interdisciplinariedad de *método* que caracteriza el estudio de la espiritualidad”.¹³

Desde una visión menos tradicional, ella diferencia tres dimensiones en el estudio de la espiritualidad: el discurso o conversación sobre el tema, el campo o ámbito de la espiritualidad donde se encuentran diversos actores –desde investigadores y profesores hasta ministros, practicantes y escritores– y la disciplina con sus implicancias propias de enseñar y aprender, investigar y escribir. Al considerar la espiritualidad como disciplina, la autora entiende que tres son los aspectos relevantes: la interdisciplina, la especificidad cristiana y el carácter autoimplicativo. Me detengo en el primer aspecto, en razón del interés de este artículo.¹⁴ Como ya se dijo, la interdisciplina en espiritualidad es requerida por el objeto formal:

tuality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self”, en: LESCHER; LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality*, 53-69.

10. Cf. SCHNEIDERS, “Spirituality in the Academy”, 250.253s.

11. Cf. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 38-57.

12. Define espiritualidad como “la experiencia del compromiso consciente en el proyecto de integración vital (...) hacia lo que se percibe como valor último”, SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 39-40.

13. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 40. Exceden el marco de este artículo, las relaciones entre teología moral, teología espiritual y teología pastoral y el lugar de la experiencia en cada una de ellas.

14. Para el segundo aspecto se puede ver también: S. SCHNEIDERS, “Approaches to the Study of Christian Spirituality”, en: HOLDER, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 15-33.

La espiritualidad como una disciplina académica es intrínseca e irreductiblemente interdisciplinaria porque el objeto que estudia, la experiencia cristiana transformativa en cuanto tal, es multifacético. Cada tópico de estudio en este campo requiere que sean usadas diversas disciplinas juntas de un modo recíprocamente interactivo y no meramente yuxtapuesto en el proceso de la investigación.¹⁵

La prioridad de algunas disciplinas particulares está relacionada con la ubicación de la espiritualidad en el campo religioso. En los *Studies in Spirituality* según la autora, existen dos lugares de interdisciplina activa: primero, las dos *disciplinas constitutivas* que son la Sagrada Escritura y la Historia del cristianismo; segundo, las *disciplinas problemáticas*, llamadas así porque entran en juego exigidas por la problemática del fenómeno a ser estudiado –psicología, sociología, literatura, ciencia y otras–. Esta práctica de la interdisciplina en espiritualidad también incluye a la teología, que se relaciona tanto con las disciplinas constitutivas como con las problemáticas y hace su aporte específico de acuerdo a cada tema de investigación.¹⁶ Ampliando el marco de reflexión, la autora agrega que la interdisciplinariedad se presenta de manera creciente como “el *ethos* de la investigación contemporánea”.¹⁷ Esta visión interdisciplinaria abre nuevas perspectivas en el abordaje teológico de la espiritualidad cristiana. En la tercera sección de este artículo, retomaré esta visión para dialogar con la teología espiritual contemporánea y ver algunas de sus posibilidades de avance.

1.2. El uso de la entrevista en el método mistagógico según Kees Waaijman

Para indicar cuál puede ser el aporte de la entrevista en el estudio de la espiritualidad, parece oportuno presentar la contribución de Kees Waaijman en su obra sobre espiritualidad y en especial sobre el método mistagógico.¹⁸ Si bien el autor presenta cuatro estrategias

15. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 42.

16. La autora compara el estudio de la espiritualidad eucarística del siglo XIII con el de la espiritualidad de una congregación religiosa del siglo XIX y muestra la mayor incidencia de la teología en el primer caso.

17. SCHNEIDERS, “The Study of Christian Spirituality”, 49.

18. Cf. K. WAAIJMAN, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Salamanca, Sígueme, 2011, 633-723. Para una presentación más detallada, sobre el autor en general y sobre los métodos descriptivo y hermenéutico en particular, ver AZCUY, “La espiritualidad como disciplina teológica”, 273-277.

metódicas: descriptiva, hermenéutica, sistemática y mistagógica, que forman un único ciclo,¹⁹ resulta más pertinente para nuestro objetivo en este punto de partida hacer referencia a la estrategia metódica mistagógica. No obstante, se indicará en un segundo momento cómo los otros métodos pueden complementar una investigación realizada con la ayuda de la técnica de la entrevista.

Para fundamentar cada uno de los métodos de investigación, Waaijman parte de una práctica espiritual que pueda servir de inspiración a su explicitación sistemática. Como entrada en el método mistagógico, él profundiza en la estructura básica del acompañamiento espiritual y la perspectiva del acompañado y el acompañante a través de diversas biografías espirituales y su comprensión empática. En cuanto a escribir la autobiografía, el autor se apoya en la visión del filósofo M. Ofilada Mina quien sostiene que: “la mistagogía necesariamente supone reflexión; es un proceso de reflexión, por lo que el mistagogo es básicamente un pensador”.²⁰ Para Ofilada, en la mistagogía como discurso pre-científico, la fenomenología y la hermenéutica se funden en una participación personal y trascendente; Waaijman agrega que, en la mistagogía como estrategia científica, acontece “la reflexión sistemática sobre la experiencia de Dios de una persona”.²¹ Estas consideraciones permiten vislumbrar no sólo la relación de este método mistagógico con el descriptivo, hermenéutico y sistemático, sino una cierta culminación de estas tres formas metódicas en el primero de los métodos, en cuanto en él “se trata de un proceso lingüístico en el que se procesa la experiencia y se la enfrenta a la luz de la verdad teniendo en cuenta el camino espiritual”.²² En la mistagogía, se realiza una cierta síntesis reflexiva.

En la presentación de este método, Waaijman sigue las huellas de la autobiografía, la autobiografía espiritual, para desembocar en la interpretación mistagógica de la biografía y la construcción de los datos autobiográficos. En este último estadio reflexivo del recorrido,

19. Cf. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 626ss.

20. M. OFILADA MINA, “Possible Relationship between Mystagogy and Philosophy and its Bearing on Theology and Spirituality”, *Philippiniana Sacra* 34 (1999) 234. Citado en WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 961.

21. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 961.

22. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 961.

el autor justifica y valida el recurso al método biográfico o de la historia de vida (*life history*).²³ Pese a las críticas que ha recibido esta tradición,²⁴ el autor valora las autobiografías espirituales porque ellas “puede(n) ayudarnos a conocer el camino espiritual que la gente recorre en nuestros días”.²⁵ En este marco, el autor reflexiona sobre la entrevista acerca del “transcurso de vida”:

La importancia del estudio mistagógico radica sobre todo en la creación de un trasfondo biográfico que permita así interpretar los datos más certeramente; además, esta entrevista sobre el “transcurso de la vida”, analizada más de cerca, resultará que contiene mucha espiritualidad.²⁶

Como forma de evitar la idealización subjetiva de quien relata su vida, Waaijman asume el método de la autoconfrontación que parte del concepto de yo polifónico de H. Hermans –inspirado en Mikhail Bakhtin²⁷– y que sirve de guía para explorar las distintas posiciones del yo en el texto, para finalmente observar la transformación divino-humana que es el núcleo de la espiritualidad. En su visión del método mistagógico, Waaijman alude a la entrevista como instrumento para un conocimiento más certero de la biografía y la espiritualidad en ella contenida. Evidentemente, el modelo de la autobiografía espiritual en la tradición cristiana –como las Confesiones de San Agustín– abre a la posibilidad del relato de una biografía espiritual que puede tener a la entrevista como base en la recolección de datos. Aunque el autor no profundiza en este método mediado por la entrevista, deja en claro la posibilidad y la oportunidad de su empleo en la investigación de la espiritualidad actual. Su propuesta se completa con la exposición de un método –elaborado y puesto en práctica– por J. Birren y D. Deutchman por el cual una persona puede escribir su autobiografía y compartir el proceso de su escritura con otros; sobre esta base se orienta a la escritura de una autobiografía espiritual.

23. En este punto el autor hace referencia a uno de los referentes clásicos de la investigación cualitativa citándolo: N. DENZIN, *The Research Act* (Englewood Cliffs 1989). WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 969.

24. Las críticas mencionadas por el autor son: la dudosa fiabilidad y representatividad de los datos autobiográficos, los problemas de conceptualización que ellos plantean y la subjetividad que impregna los relatos.

25. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 970.

26. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 971.

27. Literato ruso (1929-1973) que introduce el concepto de “género discursivo” aplicable a la entrevista entre otros. Cf. M. BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982.

En cuanto a la comprensión empática de la autobiografía, lo que constituye el momento de interpretación de la biografía, el autor se introduce por medio de la empatía.²⁸

Como ya se indicó, las otras tres formas metódicas pueden aportar y enriquecer a la exploración biográfica a través de la entrevista cualitativa: el método descriptivo colabora dando un contexto a la biografía, el método hermenéutico ayuda en su interpretación y el método sistemático en la formulación y síntesis de núcleos teológicos de la experiencia biográfica espiritual. En el caso de la investigación descriptiva o fenomenológica, ella puede apoyarse tanto en las técnicas de la entrevista como en la de la observación participante –la técnica más propia del “campo” en la tradición etnográfica de la investigación cualitativa–. La investigación “descriptiva” se orienta a estudiar en profundidad la demarcación de la forma, la contextualización del fenómeno y la explicación del proceso de transformación espiritual. El punto de partida es la espiritualidad como un *fenómeno multiforme* y, para su comprensión, sigue los tres niveles de la descripción de la forma según la fenomenología husserliana y propone una aproximación a la espiritualidad en tres pasos: 1) una demarcación de la forma entendida como su configuración externa –sus contornos cronológico-topográficos y sus momentos centrales como los ideales, las prácticas espirituales, la configuración de las virtudes, etc.–;²⁹ 2) su horizonte exterior, puesto que toda forma de espiritualidad no aparece en el vacío, sino sobre un trasfondo –una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual–;³⁰ el nivel del horizonte exterior se vincula con el contexto socio-cultural de la espiritualidad: “las formas espirituales ocurren como un diálogo interior con una cultura para encontrar, a contracorriente de ella, un camino que trate de superar la ambivalencia cultural desde la relación con Dios”;³¹ 3) su horizonte inte-

28. Cf. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 975ss. En este estudio, elegí introducir el aporte mediador de la entrevista; quedan para otro artículo los aspectos que hacen a los presupuestos del autor y la interpretación de la entrevista.

29. En su estudio, Waaijman habla de la forma laical, la forma de las escuelas espirituales y de los movimientos contestatarios, cf. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 29-326.

30. Waaijman refiere a Michel de Certeau en este punto. Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006; *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

31. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 604; ver un desarrollo extenso sobre espiritualidad y cultura en 187-200.

rior, que exige una lectura hermenéutica del proceso de transformación divina-humana –los procesos de apropiación por medio de los ejercicios espirituales, la práctica de las virtudes, la oración y el avance hacia la mística–; el nivel del horizonte interior se despliega procesualmente en la interpretación del sujeto que conoce, bajo la óptica de la transformación espiritual.³² El recurso a este método descriptivo puede resultar complementario y orientador hacia una totalidad –con respecto al mistagógico– sobre todo en la etapa de lectura e interpretación de la entrevista.

En el caso del método hermenéutico, que sigue la inspiración de la *lectio divina*³³ y cuyo uso se aplica a los textos de espiritualidad, el aporte puede descubrirse en los pasos que van del texto a su interpretación y en el caso de una biografía, ella puede ser considerada en tanto texto a partir del relato recolectado en la entrevista.³⁴ El método sistemático puede ser útil para localizar los conceptos claves del relato, explicitar y formular su significado y elaborarlos de manera profundizada en vistas a una interpretación sintética. Lo distintivo del método mistagógico, que emplea explícitamente la técnica de la entrevista, es una marcada orientación pastoral.

2. La investigación cualitativa y la técnica de la entrevista

2.1. Introducción a la epistemología de la investigación cualitativa

Una aproximación a la investigación cualitativa supone reconocer las diversas tradiciones, tendencias, escuelas y perspectivas, así como las diferentes estrategias, métodos, técnicas de recolección, de análisis e interpretación de datos en cada una de ellas. Por tanto, qué sea la investigación cualitativa depende de cuál sea el enfoque o la tradición seleccionada entre estas múltiples y muy diversas perspectivas;

32. Cf. K. WAAIJMAN, "Transformation. A Key Word in Spirituality", *Studies in Spirituality* 8 (1998) 5-36; "La transformación divino-humana. Objeto de estudio", en: WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 453-512.

33. Cf. WAAIJMAN, *Espiritualidad*, 725-812.

34. Sobre este método ver P. SHELDRAKE, *Spirituality & History*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1995, 171-195; *Explorations in Spirituality. History, Theology, and Social Practice*, Mahwah, Paulist Press, 2010, 17-89.

ella se presenta fragmentada, aunque posee un conjunto de particularidades que la identifican.³⁵ Con John Creswell,³⁶ se puede decir que

La investigación cualitativa es un proceso interpretativo de indagación basado en distintas tradiciones metodológicas –la biografía, la fenomenología, la teoría fundada en los datos, la etnografía y el estudio de casos– que examina un problema humano o social; quien investiga construye una imagen compleja y holística, analiza palabras, presenta detalladas perspectivas de los informantes y conduce el estudio en una situación natural.³⁷

La característica interpretativa de la investigación cualitativa tiene su fundamento filosófico y se interesa en lo social en cuanto comprendido, experimentado y producido; los métodos de generación de datos son diversos y los métodos de análisis e interpretación buscan relevar la complejidad, el detalle y el contexto, lo cual a su vez exige diferentes habilidades de los/as investigadores/as. En cuanto a los rasgos característicos de la investigación cualitativa, U. Flick habla de estos cuatro: 1) la adecuación de los métodos y las teorías, orientada a descubrir lo nuevo más que a verificar teorías ya conocidas; 2) la perspectiva de los participantes y su diversidad a partir de los conocimientos y las prácticas en relación con diversas subjetividades; 3) la reflexividad del/a investigador/a, que se elabora a partir de la comunicación entre los actores y quienes investigan y de sus notas de observación e investigación; 4) variedad de enfoques y métodos, unidos a una síntesis, interpretación o reflexión en profundidad. A modo de resumen de diversos estudios, I. Vasilachis distingue tres aspectos típicos de la investigación cualitativa:³⁸ 1) se interesa por la forma en la que el

35. Según U. Flick, por ejemplo, se dan estos enfoques: 1) la teoría fundamentada, 2) la etnometodología y el análisis de la conversación, 3) el análisis narrativo, 4) la hermenéutica objetiva y la sociología del conocimiento hermenéutico, 5) la fenomenología y el análisis de pequeños mundos de la vida, 6) la etnografía, 7) los estudios culturales, y 8) los estudios de género. Cf. I. VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, en: I. VASILACHIS DE GIALDINO (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006, 23-64, 24.

36. Se trata de uno de los referentes obligados de la *Qualitative Research*. Cf. J. W. CRESWELL, *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*, California, Sage, Thousand Oaks, 2013 (1998).

37. VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 24. Según la autora, el concepto “natural o naturalista” indica que quien hace etnografía se aproxima a situaciones, acciones, procesos, acontecimientos reales, concretos, interacciones espontáneas, sin intentar controlarlos, alterarlos o influir sobre ellos.

38. Cf. VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 28s.

mundo es comprendido, experimentado y producido y por el contexto, los procesos, la perspectiva de los participantes, sus sentidos, sus significados, su conocimiento y sus relatos; 2) su método es interpretativo, inductivo, multimetódico y reflexivo, flexible, contextual e interactivo; 3) su finalidad apunta a descubrir lo nuevo y desarrollar teorías fundamentadas empíricamente.

Entre los componentes de la investigación cualitativa según A. Strauss y J. Corbin,³⁹ se pueden señalar: los datos, cuyas fuentes son la entrevista y la observación; los diferentes procedimientos analíticos e interpretativos de esos datos para arribar a resultados o teorías y, por último, los informes escritos o verbales. En esta ocasión, cabe detenerse en los datos⁴⁰ y particularmente en la *entrevista* como técnica de recolección, aunque en la práctica sea recomendable el uso simultáneo de diversas metodologías para captar la complejidad de lo real. Vasilachis llama la atención sobre la importancia del proceso de análisis de datos y la necesidad de exponer sus pasos con claridad, a fin que otros investigadores/as que los siguieran pudieran llegar a resultados iguales o semejantes.⁴¹

En cuanto a la epistemología que da fundamento a la investigación cualitativa, sigo la visión propuesta por Vasilachis sobre una *epistemología del sujeto conocido*, que se basa en el recurso de la “doble hermenéutica” según Anthony Giddens.⁴² La autora avanza desde la doble hermenéutica hacia un decidido énfasis en la hermenéutica de los actores sociales mediante lo que ella llama una epistemología del

39. Cf. A. STRAUSS; J. CORBIN, *Basics of Qualitative Research*, California, Sage, Newbury Park, 1990.

40. Para P. Atkinson, entre los datos están: las narrativas personales, las historia de vida y otros documentos de vida; las películas y las imágenes fotográficas y de vídeo; los textos y las fuentes documentales; la cultura material y los artefactos tecnológicos y el discurso oral. Cf. VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 29.

41. Cf. VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 30.

42. Cf. I. VASILACHIS DE GIALDINO, “Del sujeto cognoscente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y la pobreza”, en: CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LABORALES (Ceil-Conicet), *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, CEIL, 2000, 217-245; VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 42ss. Ella amplía la visión de A. GIDDENS, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, a la que me he referido en: V. R. AZCUY, “Hermenéutica y búsqueda interdisciplinaria. Conversaciones con Paul Ricoeur y Anthony Giddens”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI; F. J. ORTEGA (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003, 325-344.

sujeto conocido. Esta nueva epistemología se realiza mediante una interacción cooperativa del conocimiento o una mutua manifestación entre el sujeto cognoscente y el conocido, posibilitando una igualdad cognoscitiva. Asimismo, la autora explica que esta concepción dialógica e interactiva del conocimiento puede posibilitar la construcción de nuevas imágenes, conocer los múltiples discursos y sistemas de creación de significado y ayudar al investigador o la investigadora a reflexionar sobre su propia experiencia y sobre sus formas de comprensión de la realidad.⁴³ Y propone una superación de los límites de la epistemología del sujeto cognoscente, sin suprimirla ni excluirla:

La epistemología del sujeto conocido viene a hablar donde la epistemología del sujeto cognoscente calla e intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legitimadas.⁴⁴

La autora postula el desarrollo de una epistemología del sujeto conocido que permita una mejor aproximación a las trayectorias, las aspiraciones y las privaciones del sujeto conocido. Finalmente, las observaciones de I. Vasilachis llaman la atención sobre el correlato existente entre el modo de conocer y el modo de relacionarse, es decir, el modo de conocimiento debería articularse de tal modo que pusiera en marcha un nuevo estilo de relacionamiento, más respetuoso y equitativo, participativo y abierto a las transformaciones favorables que surgen en el espacio del diálogo y los relatos vitales. El aporte epistemológico de esta visión –que retomaré– está en procurar generar un tipo de conocimiento que tenga un talante inclusivo.

2.2. La entrevista en el enfoque de la etnografía

El enfoque etnográfico, proveniente de la tradición de la antropología, es una de las formas en que se practica la investigación cualitativa y utiliza la entrevista como una de las técnicas de recolección de datos. La etnografía “lleva a cabo un aporte fundamental para las posi-

43. VASILACHIS DE GIALDINO, “Del sujeto cognoscente al sujeto conocido”, 240.

44. VASILACHIS DE GIALDINO, “Del sujeto cognoscente al sujeto conocido”, 220.

bilidades de la investigación social, en cuanto se constituye como tal, inmersa en los interrogantes y en las respuestas que la antropología ha llevado a cabo en relación con la otredad socio-cultural”.⁴⁵ La etnografía es un método de investigación social por medio del cual el etnógrafo o la etnógrafa comparte la vida cotidiana de las personas durante un tiempo extenso para recoger datos. Esta perspectiva, orientada al trabajo de describir una cultura, requiere aprendizajes para quien hace etnografía: con palabras de J. Spradley, se trata de “aprender de la gente”, hasta el punto de darse cambios y transformaciones en la experiencia de la investigación. En este sentido, A. Ameigeiras habla de un *aprender a mirar*, de modo flexible, para dejarse impresionar por la realidad y su diversidad, dejando emerger lo imprevisible presente en lo cotidiano.⁴⁶ Para entender el lugar de la entrevista en la etnografía, conviene mencionar el trabajo de campo como marco reflexivo de sus técnicas. El “campo” de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen y ellos mismos con sus acciones.⁴⁷ A su vez, se requiere la “reflexividad”, porque el investigador o la investigadora deben ser conscientes de sus personas y sus condicionamientos sociales, culturales, políticos, a la hora de acercarse al campo de estudio. La reflexividad de las personas o los grupos entrevistados es el objeto de conocimiento de quienes investigan, aquello que se busca comprender.⁴⁸ En el trabajo de campo, escenario de la reflexividad, el enfoque etnográfico se desarrolla principalmente a través de dos técnicas que son la observación participante y la entrevista etnográfica.

La entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree, una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, respondente, informante). Esta información suele referirse a la biografía, al

45. A. R. AMEIGEIRAS, “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en: VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 107-151, 108-109.

46. Cf. AMEIGEIRAS, “El abordaje etnográfico en la investigación social”, 117ss.

47. Cf. R. GUBER, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires / Barcelona / México, Paidós, 2004, 83ss.

48. Cf. R. GUBER, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011, 45ss. Se habla de una triple reflexividad del investigador/a: como miembro de una sociedad o cultura; en tanto investigador/a con su perspectiva teórica y académica; y la reflexividad del individuo o grupo que estudia.

sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales.⁴⁹

La entrevista es un instrumento que permite obtener información a través de una persona, pero es más que eso, si tenemos en cuenta la importancia de la reflexividad en el acercamiento al campo. Según R. Guber, “la entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad; la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación”.⁵⁰ Emplear esta herramienta supone, de este modo, una serie de aprendizajes y cualidades para el investigador/a cualitativo, entre los/as cuales R. Guber destaca la no-directividad. Para que una entrevista no sea “directiva” se sugiere no participar de ella con un cuestionario o entrevista estructurada con preguntas pre-establecidas, para favorecer la expresión de temáticas y conceptos más espontáneos y significativos para el entrevistado/a.⁵¹ Asimismo, se sigue el supuesto de Guy Michelat, quien sostiene que “aquello que pertenece al orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante de los comportamientos, que el comportamiento intelectualizado”;⁵² en la entrevista, de este modo, se trata de la obtención de conceptos experienciales o experiencias comunicadas.

En la mencionada investigación de teología urbana y prácticas de espiritualidad, se aplicó esta tradición etnográfica sobre todo en los espacios urbanos de los de Barrios Precarios en la zona de Cuartel V del Gran Buenos Aires y de Carpa Misionera de Plaza Constitución de la ciudad.⁵³ La discusión de las entrevistas en el grupo de investigación fue una ayuda importante para el necesario ejercicio de reflexividad sobre el punto de vista de las personas entrevistadas y de las investigadoras e investigadores participantes en el proyecto.

49. GUBER, *La etnografía*, 69.

50. GUBER, *La etnografía*, 69-70.

51. Cf. GUBER, *La etnografía*, 73.

52. Expresión citada en: GUBER, *La etnografía*, 74.

53. Cf. V. R. AZCUY; J. J. CERVANTES, “La salida misionera como proceso de conversión pastoral en la Carpa Misionera de Plaza Constitución” y A. L. SUÁREZ; G. ZENGARINI, “*Gracias a que caminamos con ellas. Prácticas de mujeres en barrios marginales desde una mística de ojos abiertos*”, AZCUY, *Ciudad vivida*, 35-71; 73-115.

2.3. La entrevista en el enfoque biográfico

La historia de vida y los métodos biográficos son considerados desde hace décadas como una de las principales tradiciones dentro de los abordajes cualitativos de la investigación social. La técnica de la *historia de vida* estudia el relato de los hechos de vida de un individuo y los *métodos biográficos*, en general, describen e interpretan los hechos de vida de una persona, para comprenderla como singularidad o como parte de un grupo.⁵⁴ La propuesta de K. Waaijman se relaciona directamente con este enfoque o tradición de la investigación cualitativa.

Se debe a Daniel Bertaux⁵⁵ la introducción de la práctica de los relatos de vida para la investigación sociológica en Francia. Este tipo de indagación apunta no tanto a verificar hipótesis propuestas a priori cuanto a comprender el funcionamiento interno del objeto de estudio y a proponer una interpretación coherente de los mundos, las situaciones y las trayectorias. Para Bertaux el interés no está puesto en el interior de los sujetos, sino en lo que les es exterior, los contextos sociales; como contrapunto, merece destacarse el sociólogo italiano Franco Ferrarotti, para quien el individuo no es sólo un reflejo del contexto social, sino que lo apropia, lo mediatiza, lo filtra y lo retraduce proyectándolo en la dimensión de su subjetividad.⁵⁶ En sus palabras, *un individuo es un universo singular* y su historia permite abordar los problemas de la sociedad, “permite descubrir lo cotidiano, las prácticas de vida dejadas de lado o ignoradas por las miradas dominantes, la historia *de* y *desde* los de abajo”.⁵⁷

En nuestro contexto, la antropología primero y la historia y la sociología después han prestado cada vez más atención al vínculo entre los contextos, las estructuras sociales y las historias de vida. La utilización de la metodología cualitativa es “una herramienta privilegiada para dar cuenta de las profundas recomposiciones en la vida religiosa,

54. Cf. F. MALLIMACI; V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, en: VASILACHIS DE GIALDINO, “La investigación cualitativa”, 175-212, 175.

55. Cf. D. BERTAUX, *Les récits de vie*, Paris, Nathan Université, 1997.

56. Cf. F. FERRAROTTI, *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1983; *Biografía y ciencias sociales*, San José, Costa Rica, Flacco, 1988.

57. MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 177.

social, política y laboral que llevan de la supuesta homogeneidad de otras épocas a la heterogeneidad que vivimos hoy”.⁵⁸ Para la historia de vida, la *entrevista abierta* –o no estructurada– aparece como un instrumento adecuado: ella se realiza a partir de una guía, pero sin que las preguntas se estructuren para dar mayor espacio a la escucha del entrevistado/a. Una historia de vida no se realiza a partir de una sola entrevista: “contar la vida es un proceso largo, en el que es central respetar los tiempos del entrevistado o la entrevistada; el relato de vida se desgana en un conjunto de entrevistas”.⁵⁹ A su vez, una historia de vida no se construye de forma aislada, sino que exige tomar cuenta de las etapas, los ambientes y los vínculos que han marcado a la persona.

¿Cómo se hace una historia de vida? Como en toda investigación, se requiere una planificación cuidadosa: 1. definir si la pregunta de la investigación se abordará por medio de una o más historias de vida –diseño de caso único o polifónico–; 2. preparar los temas de la investigación; 3. recolectar los datos por medio de entrevistas y 4. analizar y sistematizar la información obtenida. Algunos aspectos a tener en cuenta en la aplicación de la técnica son:

a) Quién entrevistar, distinguiendo entre la “gran persona”, la “persona común” y la “marginal”: “el relato de la experiencia de quien vive en los límites cuestiona las construcciones asumidas por la mayoría como «naturales» y «normales»”.⁶⁰

b) Eje temático desde el cual construir la historia de vida, relacionado con la pregunta de la investigación: uno de los criterios teóricos que sirven de orientación en la elección de los entrevistados y debe ser profundizado en el trabajo de campo para preparar la entrevista.

c) Guía abierta de la entrevista que funciona como una lista de temas que nos interesan abordar y no como una serie de preguntas concisas –como en la entrevista estructurada–; al implementar esta guía se deben conjugar la perspectiva diacrónica –etapas de la vida– y la holística.

d) La entrevista se puede entender como “conversación” y supone la presencia de otro con el cual se construye el relato; la entre-

58. MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 180.

59. MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 192.

60. MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 188.

vista es un evento interactivo y se caracteriza por su forma dialógica que permite la construcción conjunta del conocimiento.⁶¹

e) Como señala Ferrarotti, el investigador/a debe enfrentar el pasaje de la oralidad a la escritura, que son dos modos de comunicación diferentes;⁶² en esta situación, debe decidir si quiere privilegiar la utilización clásica del método biográfico en ciencias sociales apoyándose en su bagaje teórico y metodológico “objetivo” o si prefiere elegir una biografía interpretativa en la cual se da mayor lugar a la perspectiva “subjetiva” del entrevistado o la entrevistada.

En definitiva, la elaboración de una historia de vida implica comprender los hitos o epifanías de una vida en sus contextos y sus diversos ámbitos, al mismo tiempo que discernir las historias particulares que permitan ampliar el contexto de esa vida y relacionar esos hechos con los propios conocimientos a fin de lograr escribir una descripción densa.

Una obra de reciente aparición, desde el ámbito de la filosofía y la interdisciplina, que puede ilustrar la tradición biográfica –aunque también la etnográfica– es la investigación doctoral de Diana B. Viñoles sobre la biografía de Alice Domon (1937-1977).⁶³ La autora ha propuesto un método filosófico original siguiendo los aportes de Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas y otros, con la mediación de entrevistas y observación participante, incluyendo estadias en diversas localidades a las cuales estuvo vinculada la religiosa que ha sido biografiada.

3. Recepción de la investigación cualitativa y aportes del uso de la entrevista

3.1. La recepción de la investigación cualitativa en la teología de la espiritualidad

La investigación cualitativa favorece la comprensión de la diver-

61. A estos aspectos colaboran el lugar donde se realiza la entrevista y el *rapport* o la cualidad del entrevistador/a para entablar la relación con la persona entrevistado. Cf. MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 195s; GUBER, *El salvaje metropolitano*, 246-249.

62. Cf. FERRAROTTI, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Ediciones Península, 1991, 151. Citado en MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, “Historia de vida y métodos biográficos”, 200.

63. Cf. D. B. VIÑOLES, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014.

sidad y la complejidad de las experiencias humanas y sociales desde el punto de vista de sus actores en sus contextos. Su incorporación en distintas áreas teológicas ha posibilitado una mayor capacidad de comprensión de la vida real y un aprendizaje caracterizado por la alteridad de las voces.⁶⁴ Para nuestro contexto, pienso que la epistemología del sujeto conocido explicitada por I. Vasilachis puede ayudar a asumir el tema y la perspectiva hermenéutica de la opción por los pobres en teología, espiritualidad y pastoral.⁶⁵ La investigación sobre teología urbana y prácticas de espiritualidad representa, en cierto modo, una puesta en práctica de aquellos presupuestos.

En el marco actual del estudio teológico de la espiritualidad, la perspectiva interdisciplinaria resulta una tendencia innegable⁶⁶ y la mediación de la investigación cualitativa y sus estrategias se presentan como una entre las muchas formas de enriquecimiento entre las disciplinas. El estudio panorámico realizado por J. M. García Gutiérrez sobre el estatuto epistemológico de la teología espiritual muestra un consenso importante en torno a tres aspectos: el dinamismo vital y progresivo de la experiencia espiritual como lo más significativo, la experiencia espiritual cristiana como objeto de la disciplina y la necesidad de la interdisciplina.⁶⁷ En su reciente *Manual de Teología Espiritual*, el autor señala la necesidad de un discurso intra- e inter-disciplinar en el abordaje de la teología de la experiencia espiritual cristiana;⁶⁸

64. Dos ejemplos significativos en el ámbito de las teologías hechas por mujeres y en el de la teología práctica son Ada María Isasi-Díaz y Etienne Grieu SJ. Cf. A. M. ISASI-DÍAZ; Y. TARANGO, *Hispanic Women, Profetic Voice in the Church. Toward a Hispanic Women's Liberation Theology*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1988; E. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Paris, Du Cerf, 2003.

65. En el marco de otra investigación interdisciplinaria realizada hace más de una década, he desarrollado la correlación existente entre dicha visión epistemológica y la hermenéutica de la opción por los pobres en el pensamiento de J. C. Scannone. Cf. V. R. AZCÚY, "Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos – aportes teológico/sociales", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 153-208, 190ss.

66. Cf. HOLDER, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 287-416 (Part V, Interdisciplinary Dialogue Partners for the Study of Christian Spirituality); D. L. VILLEGAS, *The Christian Path in a pluralistic World and the Study of Spirituality*, Lanham/Boulder/New York, Lexington Books, 2012, 21-41.

67. Cf. GARCÍA GUTIÉRREZ, "La teología espiritual hoy", 210ss, 232-233. Para una presentación detallada de los aportes del autor hasta 2001, ver AZCÚY, "La espiritualidad como disciplina teológica", 262-267.

68. Cf. J. J. GARCÍA GUTIÉRREZ, "Carácter interdisciplinar de la teología de la experiencia espiritual cristiana", en: *Manual de Teología Espiritual*, 269-326, 272.

en su amplio panorama de diálogo abarca las relaciones de la disciplina con la teología dogmática, la moral, la pastoral y la historia de la espiritualidad, quedando un interrogante sobre la ausencia del área de los estudios bíblicos. Sobre el diálogo con las ciencias, el autor reconoce su valor para “captar mejor el carácter complejo y global de la experiencia vivida”,⁶⁹ pero el escaso lugar dado a ellas en su reflexión indica que se requiere seguir avanzando en este sentido. El autor parece entender por interdisciplina sobre todo el diálogo intra-teológico; en mi visión, salvando la perspectiva formal de la teología cristiana, puede resultar muy fecundo ampliar esta visión y desarrollar conversaciones más allá de la teología. Una problematización más extensa sobre las disciplinas de diálogo en la teología espiritual excede la finalidad de este artículo, pero merecería ser retomada en otra oportunidad y en particular en lo relativo a las ciencias sociales.

Con los aportes de K. Waaijman, en el marco de los *Studies in Spirituality*, se puede constatar cómo el método mistagógico puede emplear la técnica de la entrevista para la escritura de una biografía espiritual, que luego ha de ser interpretada empáticamente. Desde el área de la historia de la espiritualidad, siguiendo a Philip Sheldrake, se puede añadir que la entrevista puede hacer su colaboración abriendo el acceso a las biografías comunes e incluso marginales, lo cual permite superar el sesgo frecuente de visibilizar las corrientes o visiones dominantes y dejar de lado las marginales o aún heterodoxas.⁷⁰ Finalmente, Diana Villegas señala la importancia de la discusión metodológica –incluyendo la cuestión de la identidad en un mundo plural– a la hora de interpretar teológicamente y de impulsar en la vida de fe la experiencia espiritual cristiana, para lo cual según ella resulta relevante conocer las creencias y las prácticas particulares.⁷¹ Estos tres aportes pueden indicar, junto a otros, que el uso de la entrevista en el estudio académico de la espiritualidad cristiana puede tener altos rendimientos teóricos y prácticos.

69. GARCÍA GUTIÉRREZ, “Carácter interdisciplinar de la teología de la experiencia espiritual cristiana”, 323.

70. Cf. P. SHELDRAKE, *Spirituality & History*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1995, 96ss.

71. Cf. VILLEGAS, *The Christian Path in a pluralistic World and the Study of Spirituality*, 35ss.

3.2. Los aportes de la entrevista en la teología espiritual

Para este punto, se siguen los siguientes criterios: 1) el contexto histórico como criterio hermenéutico de lectura de la experiencia espiritual;⁷² 2) el objeto material, el objeto formal y el método –interdisciplinario– de la teología espiritual; 3) la perspectiva de la conversión – intelectual y vital– del investigador o investigadora espiritual. Queda así esbozado, de modo introductorio, cómo la técnica de la entrevista puede ser incorporada para aportar a una teología y una práctica de la espiritualidad cristiana en nuestro contexto y en esta época.

3.2.1. El aporte *contextual* y *popular* abierto por la entrevista

El uso de la entrevista en la investigación espiritual puede contribuir a ampliar y profundizar el conocimiento existente sobre las distintas formas de vivir la espiritualidad cristiana hoy; también, evidentemente, posibilita conocer los distintos puntos de vista acerca de cómo se entiende la espiritualidad en esta cultura.⁷³ En nuestro ámbito, el magisterio y la teología católica latinoamericana han comenzado a hablar de “espiritualidad popular” y “mística popular”;⁷⁴ estas perspectivas señalan características específicas de la espiritualidad del pueblo o la multitud e incluso de los pobres, pero lo hacen de modo general y a veces algo idealizado. En este contexto, cabe destacar la correlación existente entre opción por los pobres e investigación cualitativa y la fecundidad de este diálogo para situarse “en la escuela de los creyentes más humildes”.⁷⁵ Los estudios teológicos mediados por la

72. Cf. GARCÍA GUTIÉRREZ, “Carácter interdisciplinar de la teología de la experiencia espiritual cristiana”, 317.

73. Algunos aportes específicos de la técnica de la entrevista son: 1) aplicabilidad a diversos grupos de población; 2) posibilidad de un mayor porcentaje de respuestas –en relación con encuestas–; 3) facilidad del lenguaje oral para superar dificultades de entendimiento. Cf. ANDER-EGG, *Métodos y técnicas de investigación social IV*, 108-109.

74. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología Espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004; E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo (Sant 2,5). La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2016.

75. Cf. E. GRIEU, “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida”, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 355-387.

investigación cualitativa pueden aportar, *desde la óptica de los últimos*, relevamientos más pormenorizados que den cuenta de la pluralidad e hibridación de las experiencias de espiritualidad, también de sus contrastes y ambigüedades.⁷⁶ Las marcas geográficas y ambientales, culturales y sociales, etarias y étnicas, reclaman una recuperación más contextual y popular de la espiritualidad, para orientar la reflexión y la acción. El marco de la historia de la espiritualidad y de las ciencias sociales se hace evidente en este aporte.

3.2.2. *El aporte subjetivo o vivencial de la entrevista*

El creciente pluralismo religioso y la diversidad de búsquedas espirituales que caracterizan nuestro tiempo hacen difícil el dar cuenta científico de los procesos de recomposición en curso.⁷⁷ Si se pretende dar un panorama religioso o espiritual actual, se corre el riesgo de caer en generalizaciones inadecuadas o lecturas insuficientes. La investigación cualitativa –combinada con otra de tipo cuantitativa– ofrece un servicio imprescindible para la teología a la hora de mapear la espiritualidad cristiana en los diversos contextos urbanos y socio-culturales actuales. Sin estas herramientas, resulta prácticamente imposible comprender los muchos modos en que el sujeto vivencia la espiritualidad cristiana en nuestro tiempo. La necesidad de nuevas formas metodológicas que ayuden a la indagación empírica de itinerarios espirituales en el marco de las nuevas configuraciones religiosas y lo hagan desde el punto de vista de los creyentes, como en el caso de la entrevista, parece prioritaria en orden a la formación teológica, espiritual y pastoral. La reflexividad permite dilucidar este aporte subjetivo obtenido a través de la entrevista y se completará con la reflexión sobre el propio punto de vista del investigador/a espiritual, para desembocar en algo semejante al método hermenéutico de K. Waaijman en orden a interpretar la experiencia espiritual cristiana a partir de la reflexividad de los entrevistados.

76. Cf. VILLEGAS, *The Christian Path in a pluralistic World and the Study of Spirituality*, 3ss.

77. Cf. F. MALLIMACI (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2013.

3.2.3. *El aporte procesual o dinámico inherente al relato*

Si se tiene en cuenta que la espiritualidad busca comprender la experiencia espiritual en su dinamismo de crecimiento, el relato de vida que elabora y ofrece el entrevistado en la entrevista puede ser muy valioso desde el punto de vista del proceso. En el relato, según Paul Ricoeur, se posibilita anudar elementos desparejos a través de una intriga; el relato de vida no está cerrado, pero al hacerlo el narrador busca dar un sentido a sus experiencias.⁷⁸ Cuando se aplica esta técnica en teología espiritual, se busca precisar o focalizar el tema de conversación en torno al proceso de la transformación espiritual o alrededor de algún otro eje fundamental de la disciplina como el itinerario espiritual o la oración o las prácticas de espiritualidad –como se ha enfocado en la investigación local antes mencionada en este artículo–. Otra opción es mirar en el relato cuál es la experiencia fundante o punto de inflexión en el proceso de la experiencia espiritual narrada –un retiro o ejercicios espirituales, una crisis, un encuentro, etc.–.⁷⁹ Sin que la entrevista adquiera una forma estructurada o fija –para no resultar directiva–, también puede ser útil proponer y guiar el diálogo hacia temas relacionados a la forma, la dimensión exterior e interior de la espiritualidad, tal como lo propone el método descriptivo según Kees Waaijman.

3.2.4. *El aporte instrumental o colaborativo*

Mediante la práctica de una forma de interdisciplina instrumental o de colaboración,⁸⁰ la teología espiritual puede utilizar la entrevista cualitativa como herramienta de exploración empírica. Si la entrevista es un proceso dinámico de comunicación interpersonal, en el cual dos o más personas conversan para tratar un asunto, cuando ella se utiliza

78. Cf. GRIEU, “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes?”, 363ss.

79. El capítulo sobre Centros de Espiritualidad de la investigación local, ilustra muy bien la dimensión procesual emergente en las entrevistas. Cf. V. R. AZCUY; M. M. MAZZINI, “Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos «casas de irradiación» de Buenos Aires”, en: AZCUY, *Ciudad vivida*, 117-156.

80. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias”, *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 63-79.

en las ciencias adquiere un matiz profesional que ayuda a captar su valor como instrumento de conocimiento:

Como técnica profesional, la entrevista no es privativa del investigador social (...) Es un instrumento habitual de reconocimiento y análisis del psicólogo, el psicoterapeuta, el psiquiatra y el médico. Es la forma de buscar información y obtener datos u opiniones del trabajador social, el animador cultural, el sacerdote o pastor... y, de manera especial, de los periodistas. Cada uno de los cuales la utiliza con una finalidad diferente, de acuerdo con su ámbito profesional.⁸¹

Si bien esta técnica proviene de las ciencias sociales, ella puede ser asumida y utilizada de forma instrumental por profesionales y agentes religiosos desde diferentes ópticas. En la teología espiritual, desde la perspectiva formal de la disciplina, se utiliza en vistas al relevamiento de experiencias y prácticas de espiritualidad y su posterior lectura e interpretación teológica.

3.2.5. *El aporte reflexivo y amplificador de saber escuchar*

¿En qué contribuye la entrevista cualitativa al perfil intelectual de quien hace investigación sobre espiritualidad cristiana? La entrevista en profundidad, como encuentro cara a cara entre el investigador y los informantes orientado hacia la perspectiva de la vida de estos últimos, busca conocer su peculiar comprensión tal como ésta se expresa con sus propias palabras.⁸² Por medio de esta herramienta, quien la utiliza en su investigación se dispone a escuchar el testimonio de personas creyentes, recibir la riqueza de sus experiencias espirituales y aprender de la diversidad de sus itinerarios. Desde el punto de vista intelectual, el investigador o la investigadora espiritual pueden acceder, a través de esta técnica, a hermenéuticas diferentes de la propia y tienen la ocasión de interrogarse, revisar y enriquecer su visión desde una polifonía de otras voces que

81. E. ANDER-EGG, *Métodos y técnicas de investigación social IV. Técnicas para la recogida de datos e información*, Buenos Aires, México, Lumen, 2003, 88.

82. Cf. C. BACHER MARTÍNEZ, "Teología pastoral *inter loci*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos", *Teología* 106 (2011) 385-411, 398. La autora cita a B. TAYLOR; R. BOGDAN, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, 101.

ayudarán a que su comprensión sea más fundada y discernida.⁸³ La entrevista cualitativa exige de quien investiga la habilidad de aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas, para que el uso de esta técnica sirva para interrogarse, reflexionar y ampliar los puntos de vista teóricos.

3.2.6. *El aporte auto-implicativo o de impacto vital*

¿Puede el uso de esta técnica impulsar la conversión moral o espiritual de quien la implementa? La dinámica dialógica de la entrevista posiciona en actitud de escucha y receptividad a quien busca conocer la experiencia de transformación espiritual de otras personas. Inclusive, en atención a la dimensión auto-implicativa del estudio de la espiritualidad, se puede decir que la entrevista puede ser una mediación posibilitadora de la conversión personal del teólogo o la teóloga en la misma práctica de relevamiento de experiencias y prácticas de espiritualidad. Sobre este punto, ha reflexionado Carolina Bacher Martínez siguiendo el concepto de la triple conversión de B. Lonergan; la práctica teológica de hacer entrevistas puede resultar de provecho espiritual para quien investiga, impulsando conversiones insospechadas.⁸⁴ Efectivamente, la investigación social cambia a los sujetos y los reconfigura transformándolos; se piensa que también la aplicación de sus métodos en las disciplinas teológicas puede ser mediadora de nuevos sentidos y diversas conversiones para quienes la utilizan en investigación.

4. *A modo de conclusión*

Los aportes de los *Studies in Spirituality*, en particular la visión interdisciplinaria intra- y extra-teológica de Sandra Schneiders y el

83. Como ha señalado Ada María Isasi-Díaz, de este modo el/la investigador/a cualitativo/a asume las voces de otros y otras como propias sin eliminarlas en tanto otras; en este sentido, ella ha entendido su teología como un "proceso comunitario". Cf. D. VIÑOLES, "Ada María Isasi-Díaz", en: V. R. AZCÚY; M. M. MAZZINI; N. V. RAIMONDO (coord.), *Antología de Textos de Autoras*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, 269-281, 270.

84. Cf. C. BACHER MARTÍNEZ, "«Saborear el gusto dulce de la fe de los demás». Las conversiones del teólogo ante el relevamiento de prácticas cristianas contemporáneas", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural*. XXXª Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Ágape, 2012, 317-327.

método mistagógico de Kees Waaijman, representan un acicate para incluir el uso de la entrevista en la investigación de la teología espiritual y en otros abordajes teológicos interdisciplinarios. Los cambios profundos que afectan las creencias religiosas y las prácticas de espiritualidad, particularmente de las nuevas generaciones, exigen avanzar en relevamientos de actualidad que ayuden a establecer algunos mapas locales de espiritualidad, que orienten la reflexión y la acción cristiana. La técnica de la entrevista proveniente de la investigación cualitativa y en especial de la tradición biográfica resulta apta para explorar historias de vida e itinerarios espirituales en el área de espiritualidad. Esta mediación favorece, incluso, la creación y ampliación de fuentes primarias –como son los testimonios orales– y posibilita de este modo el avance de la teología espiritual en la lectura descriptiva y la interpretación actualizada de diversas experiencias espirituales. En la enseñanza de esta disciplina, los testimonios o estudios de caso ofrecen puntos de contacto importantes entre la tradición y la actualización, lo extraordinario y lo ordinario. El acompañamiento espiritual y la pastoral de la espiritualidad pueden enriquecerse de una teología que bucea en los recovecos y los márgenes de las prácticas cotidianas de espiritualidad en nuestro ámbito.

VIRGINIA R. AZCUY

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

02.10.16/10.11.16

El Padre, “causa-principio” intratrinitario - Nota sobre un aspecto de la Teología trinitaria de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa

RESUMEN

El carácter fontal del Padre dentro de la Trinidad es un tema discutido siempre de nuevo en la Teología Trinitaria y, en ese contexto, se suele apelar a los Padres Capadocios. La presente nota quiere documentar el uso de las nociones de “principio-causa” (ἀρχή - αἰτία) en la producción teológica de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa.

Palabras clave: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Padres Capadocios, Trinidad

THE FATHER, INTRATRINITARIAN “CAUSE-PRINCIPLE” – NOTE ON AN ASPECT OF THE TRINITARIAN THEOLOGY OF BASIL OF CAESAREA AND GREGORY OF NYSSA

ABSTRACT

The fontal character of the Father within the Trinity is a topic always discussed again in Trinitarian Theology and, in this context, often it appeal's to the Cappadocian Fathers. This note wants to document the use of the notions of “principle-cause” (ἀρχή - αἰτία) in the theological works of Basil the Great and Gregory of Nyssa.

Key Words: Basil the Great, Gregory of Nyssa, Cappadocian Fathers, Trinity

Introducción

El libro de Lewis Ayres “Nicaea and its Legacy”, desde ya hace más de una década atrás,¹ suscitó considerables reacciones con su pro-

1. Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford – Nueva York, Oxford University Press, 2004 (reimpresión 2009).

puesta de lectura de las controversias cristológico-trinitarias del s. IV (y también V), en orden a superar el clásico pero —como lo considera el autor— “simplista” paradigma Oriente/Occidente. Un testimonio de tales repercusiones fue el encuentro del 5 de Mayo del año 2006 en la “Harvard Divinity School” (Cambridge, Massachusetts), del que informa un número especial de la revista de Teología de dicha institución.² En efecto, en el ámbito de la Teología histórica (Patrística, Historia de la Teología, etc.) parece ya bastante clara la ponderación crítica del esfuerzo de Théodore de Régnon († 1893) por renovar los enfoques trinitarios de su época con la distinción entre Teología trinitaria de cuño “griego” y “latino”; esquema del que si él no es el padre absoluto, lo es por cierto el putativo.³ Asimismo no es menos evidente ya —al menos para quienes se dedican al tema— la exoneración de Agustín de Hipona del cargo de haber hipotecado la visión occidental de la Trinidad con un enfoque sólo esencialista, centrado en la unidad.⁴ Sin embargo, en la Teología Sistemática (especulativa) parece aún habitual recurrir a tal suerte de cliché explicativo, que contrapone el “modelo trinitario latino” y “griego”, quizás (aunque no sólo) por el hecho de

2. Cf. Harvard Theological Review (= HThr) 100:2 (2007); además KH. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2011, *passim*.

3. Cf. TH. DE RÉGNON, *Études sur théologie positive sur la Sainte Trinité i–iv*, París, Victor retaux et Fils, 1892–1898, *passim*; también p.e. r. M. BAR NES, “De régnon r econsidered”, *Agustinian studies* 26 (1995) 51–79; K. HENNESSY, “An Answer to de régnon’s Accusers: Why We should Not speak of “His” Paradigm”, HThr 100:2 (2007) 179–197; A. DE HALLEUX, “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse”, *revue théologique de Louvain* 17 (1986) 129–131; P. M. COLLINS, *The Trinity: A Guide for the Perplexed*, Londres – Nueva York, T & T Clark, 2008, 28–29; S. COAKLEY, “Afterword: “r elational Ontology”, Trinity, and science”, en: J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and Entagled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, William B. eerdmans, 2010, 185–187; R. KANY, *Augustinus Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu “De trinitate”*, Tubinga, Mohr siebeck 2007, 324–330.

4. Cf. p.e. L. AYRES, *Nicaea and its Legacy* 364–383; IDEM, *The Fundamental Grammar of Augustine’s Trinitarian Theology*, en: Dodaro R.M.; Lawless G. (ed.), *Augustine and His Critics. Essays in honour of Gerald Bonner*, Londres – Nueva York, routledge 2000, 51–76; KH. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea* 241–280; K. WARE, “The Holy Trinity: Model for Personhood-in-r elation”, en: J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and Entagled World, The Holy Trinity* 118–121; N. O’MEROD, *The Trinity. Retrieving the Western Tradition*, strathfield, Marquette University Press, 2005, 33–53; M. R. BAR NES, “r eading Augustine’s Theology of Trinity”, en: S. T. DAVIS; D. KENDALL; G. O’COLLINS (eds.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 145–176; Á. COROVILLA, *El misterio de Dios trinitario* (sapientia Fidei 36), Madrid, BAC, 2012, 406–408; B. STUDER, “Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 123–124; R. KANY, *Augustinus Trinitätsdenken*, 169–173.364–392; F. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte 2,1a), Friburgo – Basilea – Viena, Herder, 1988, 206–209.

que una figura tan señera en la Teología como Karl Rahner se refiriera, en general, al mismo.⁵

La discusión sobre este tema se ha visto estimulada igualmente por el planteo del teólogo contemporáneo Ioannis Zizioulas (nacido en 1931), acerca de la procesión del Espíritu Santo y, en especial, por su propuesta de "ontología de la persona" —y no tanto de la naturaleza— que, a su juicio, sería el aporte original de los Padres Capadocios del que, a su vez, daría hoy en día mejor cuenta la Teología Trinitaria oriental con su fundamento último en el Padre; controversia que, además, como bien señaló De Halleux, tiene más larga data aún.⁶ Es así que pasado y presente parecen entrelazarse siempre de nuevo en la consideración de temas tan importantes de la Teología como lo son los cristológico-trinitarios.

En el marco de tales planteos se apela siempre, como es natural, a los Padres Capadocios, citando diversos pasajes de su producción teológica al respecto,⁷ aunque no me consta que haya aún un trabajo

5. Cf. p.e. K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación* (Mysterium salutis 2), Madrid, Cristiandad, 1992³, 312; IDEM, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»* (escritos de Teología 4), Madrid, Taurus, 2002⁴, 106–107; además J. G. ZARAZAGA, *Trinidad y comunión. La teología Trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos* (Koinonia 34), Salamanca, secretariado Trinitario, 1999, 111–116; IDEM, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner 1904–2004* (Pensar a Dios 4), Salamanca, secretariado Trinitario, 2004, 118–123; R. KANY, *Augustinus Trinitätsdenken* 140.356–357.

6. Cf. i. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Verdad e imagen 178), Salamanca, sígueme, 2009, 135–145.153–185; IDEM, *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*, en: Polkinghorne J. (ed.), *The Trinity and Entangled World* 146–156; IDEM, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, en: AAVV, *Credo in Spiritum Sanctum – Πιστεύω εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del I Concilio di Costantinopoli e del 150º aniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982* i, Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1983, 32–3742–45; A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire II* 265–272; también A. J. TORRANCE, *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with special reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics*, Edimburgo, T & T Clark, 1996, 285–287; M. VOLF, *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, William B. Eerdmans, 1998, 75–81; C. M. LA CUGNA, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, Nueva York, Harper One, 1993, 260–266; Á. COFDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario* 474–475.

7. i. Zizioulas directamente sentencia: "Los Padres capadocios, por primera vez en la historia, introdujeron en el ser de Dios el concepto de causa (*aition*), para atribuirlo significativamente no al «uno» (a la naturaleza de Dios), sino a una *persona*, al Padre" (*Comunión y alteridad* 208). Cf. además i. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad* 137–139.153–185.197–223.218–219; IDEM, *Relational Ontology* 147–150; IDEM, *The Teaching* 33–34.37–40.43–45; L. AYLES, *Nicaea and its Legacy* 187–221.344–363; A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire* 138–155.267–275.278–286; KH. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea* 157–240; N. OMEROD, *The Trinity* 38–43; K. WARE, *The Holy Trinity* 114–118; C. M. LA CUGNA, *God for Us* 53–79; M. STAVROU, *La théologie trinitaire néo-patristique de Jean Zizioulas: vers une ontologie de la personne* revsr 89 (2015) 484–486.490–494; también la bibliografía indicada en la nota anterior.

de conjunto, detallado, al respecto. Quizás por esto mismo, es que, en la antes mencionada jornada en Harvard, Christopher Beeley consideró oportuno presentar un estudio bastante pormenorizado sobre la noción de “causa” aplicada intratrinitariamente al Padre en el pensamiento de Gregorio de Nacianzo, completando —y, en parte, corrigiendo— un ensayo anterior de John Egan.⁸ Mi intención aquí es hacer lo propio con los otros dos Padres Capadocios, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa, como un aporte documental a la discusión en curso.

Basilio de Cesarea

“Lo común del Espíritu con el Padre y el Hijo podrías aprenderlo también a partir de las obras de la creación al principio” (BASILIO, *De Sp.* 16,38).⁹ Efectivamente, conforme a la comprensión de su tiempo, fundada tanto en la Escritura como en el saber filosófico en general, Basilio habla de Dios como “principio” (ἀρχή) y “causa” (αἰτία). Pero, como ya insinúa este texto, no pierde de vista en ello de que se trata del Dios Trino, a saber, del Padre que actúa con el Hijo y el Espíritu: “... la voluntad divina, partiendo de la causa primera (τῆς πρώτης αἰτίας) como de una fuente, avanza hacia la actividad a través de su propia imagen, el Logos de Dios”.¹⁰ Pero lo que se impone señalar aquí, es que el Capadocio emplea ambas nociones también en el ámbito intratrinitario mismo, destacando que incluso allí el Padre es “principio” y “causa”. En efecto, Aquél, cuyo ser “no depende de ninguna causa y de ningún principio (μηδεμιᾶς αἰτίας μήτε ἀρχῆς ἐξῆφθαι)”¹¹ y

8. Cf. CH. A. BEELEY, *Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus*, HThr 100:2 (2007) 199–214; también J. P. EGAN, *αἴτιος/‘Author’, αἰτία/‘Cause’ and ἀρχή/‘Origin’: Synonyms in Selected Textes of Gregory Nazianzen*, *studia Patristica* 32 (1997) 102–107.

9. Cf. A. VELASCO DELGADO, *Basilio de Cesarea. El Espíritu Santo* (Biblioteca de Patristica 32), Madrid, Ciudad Nueva, 1996, 168. Las abreviaturas de las obras de Basilio son las empleadas en: Fedwick P. J. (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Hundredth Anniversary Symposium. Part One*. Toronto, Pontifical institute of Mediaeval studies, 1981, xix–xxix.

10. BASILIO, *C. Eun.* 2,21.

11. BASILIO, *C. Eun.* 1,10; cf. también p.e. BASILIO, *C. Eun.* 1,7 (ὑπερεκπίπτουσιν πάσης ἀρχῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν – ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἀφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθη); 1,15 (εἰ ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἑαυτοῦ τινα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἶτα οὐ δυνάμενος ἐπινοεῖν οὐδεμίαν, τὸ ἀναρχον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσεγόρευσεν – τὸ δὲ ἀναρχον τὸ ἀγέννητον); 1,16 τοῦτο τὸ ἀναρχον τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσεφράκαμεν); 2,12 (ἀρχὴ μὲν οὖν Πατρὸς οὐδεμία); 2,12 (ἀρχὴ μὲν οὖν Πατρὸς

que es causa y principio de todo,¹² lo es también del Hijo: “efectivamente, el Hijo es segundo en orden respecto del Padre, porque viene de Éste, y es segundo en dignidad, porque el principio y causa (ἀρχὴ καὶ αἰτία) de su ser es el Padre”.¹³

Y Basilio entiende que esto es lo que se enseña en el Evangelio mismo: “respecto de que «Yo vine en nombre de mi Padre» (cf. Jn 5,43), es preciso saber que dice estas cosas designando al Padre como principio y causa de Él mismo (ἀρχὴν ἑαυτοῦ καὶ αἰτίαν)”.¹⁴ Y en otra oportunidad declara: “puesto que el principio (ἢ ἀρχή) para el Hijo viene del Padre, es en este sentido que el Padre es mayor, como causa y principio (ὡς αἴτιος καὶ ἀρχή). Por eso también el Señor dijo así: «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28)”.¹⁵

Esto, sin más, llevaría a pensar en una suerte de subordinación del Hijo al Padre, por cuanto que “lo que se presenta como causa de ser (τοῦ εἶναι αἰτίαν) es, por naturaleza, anterior y más honorable que lo que adviene”, tal como se advierte en el orden de la creación.¹⁶ Pero, precisamente en contraposición a la argumentación de Eunomio en esa línea,¹⁷ Basilio detalla que no debe entenderse esa relación entre el Padre y el Hijo conforme al orden creatural, y enfatiza que no cabe excogitar ninguna forma de preeminencia o posterioridad entre ambos:

“No existe ni habrá pensamiento anterior a la subsistencia del Unigénito. Pues se descubriría que la existencia del Dios Logos, que existía en el principio junto a Dios (cf. Jn 1,2), es anterior a todo lo que se puede concebir en el orden de lo más antiguo. Incluso si la mente, engañándose a sí misma con innumerables imaginaciones y lanzándose a ficciones de cosas inexistentes, considera lo que no existe, no descubrirá ningún artificio, por medio del cual pueda transponerse a

οὐδεμία); 2,17 (ἀγέννητον μὲν γὰρ λέγεται τὸ μηδεμίαν ἀρχὴν ἑαυτοῦ, μηδὲ αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι); *Ep.* 52,2 (ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἀναρχον φῶς ὁ Πατήρ).

12. Cf. p.e. BASILIO, *C. Eun.* 2,23 (πρὸς τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ τῶν ὄντων αἰτίαν); 2,34 (τὸ πάντων αἴτιον εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὄλων); *Ep.* 105,1 (Πατέρα τὴν πάντων ἀρχὴν); 125,3 (ἕνα γὰρ οἶδαμεν ἀγέννητον καὶ μίαν τῶν ὄντων ἀρχὴν); 236,1 (τὸν Πατέρα... τὴν πρώτην αἰτίαν)..

13. BASILIO, *C. Eun.* 3,1. Cf. también p.e. BASILIO, *C. Eun.* 2,12 (ἀρχὴ μὲν οὖν Πατὴρ οὐδεμία, ἀρχὴ δὲ τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ); 2,17 (ὡν δὲ αἰεὶ καὶ συνὼν τῷ Πατρὶ, παρ’ οὗ καὶ τὴν αἰτίαν ὑπάρξεως ἔχει – τὸ μὲν ‘Γεγέννηκα’ τὴν αἰτίαν ἀφ’ ἧς ἔχει τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι σημαίνει).

14. BASILIO, *Ep.* 210,4.

15. BASILIO, *C. Eun.* 1,25.

16. BASILIO, *Hex.* 4,5; cf. también BASILIO, *C. Eun.* 1,20.

17. Cf. p.e. BASILIO, *C. Eun.* 1,20.24–25; 3,6.

sí misma más allá del comienzo del Unigénito y dejar más debajo de su propio movimiento la vida del que es la vida en sí misma, y superar por su propia razón el inicio del Dios Logos, y contemplar los siglos yermos del Dios de los siglos”.¹⁸

Y ello, por cuanto que no existen uno sin el otro: “... desde que hay Padre también hay Hijo, y en la noción del Padre se incluye inmediatamente la del Hijo”.¹⁹ En efecto, señala:

“[Haciendo hablar al Hijo] En la hypóstasis del Hijo, comprende la forma paternal, a fin de que conserve el perfecto sentido de mi ser imagen. Para que comprendas piamente respecto de mi aquello de: «Yo en el Padre y el Padre en mí» (cf. Jn 14,10)”.²⁰

“Pues existe el Padre, que posee el ser perfecto y sin carecer de nada, raíz y fuente del Hijo y del Espíritu Santo. Mas existe el Hijo, Logos viviente en plena divinidad, prole del Padre que tampoco carece de nada. Más también es pleno el Espíritu, no parte de otro sino perfecto y considerado completo en sí mismo. Y el Hijo está unido estrechamente, sin división, al Padre, pero el Hijo está unido al Espíritu. Pues no existe lo que deslinda ni lo que divida esa vinculación, que existe desde eterno. Pues no hay un intervalo que se intercale entre ellos, ni por cierto nuestra alma concibe ninguna noción de separación, de modo que, o el Unigénito no exista desde siempre con el Padre, o el Santo Espíritu no exista junto con el Hijo”.²¹

Para Basilio, entonces, la experiencia creyente de la economía de la salvación, que va del Espíritu al Padre, por la confesión del Hijo, se articula con la comprensión teológica que piensa la realidad divina desde el Padre al Hijo y hasta el Espíritu, de modo que la igualdad de las diferentes personas divinas no destruye la monarquía. Tal como lo detalla a lo largo del capítulo 18 de su “Tratado sobre el Espíritu Santo”, donde concluye:

“Por cierto, el camino del conocimiento de Dios va del único Espíritu, a través del único Hijo, hasta el único Padre. Y, al revés, la bondad por naturaleza y la santidad natural y la dignidad regia proceden del Padre, a través del Unigénito, hasta el Espíritu. Así se confiesan también las hipóstasis y no se deshace la pía enseñanza de la monarquía”.²²

18. BASILIO, *C. Eun.* 2,13. Cf. también BASILIO, *C. Eun.* 2,12.14–15.17; *HChr.* 1.

19. BASILIO, *C. Eun.* 2,12. Cf. también BASILIO, *C. Eun.* 2,22.

20. BASILIO, *HMam.* 4. Cf. también BASILIO, *HVerb.* 2.

21. BASILIO, *HSab.* 4. Cf. también todo el punto 4 de esta homilía, al igual que los puntos 1 y 2.

22. BASILIO, *De Sp.* S. 18,47. Cf. también BASILIO, *De Sp.* S. 8,19–20; A. VELASCO DELGADO, *Basilio de Cesarea. El Espíritu Santo* 186.

Por lo que es claro, pues, que se impone no sólo pensar sin caer en “la impiedad de los que hablan de semejanza”, sino también en concebir una igualdad en razón de una suerte de “participación en una realidad previa común”.²³ Pero asimismo entender que se trata de una peculiar relación no simétrica, aunque no por ello implicando diferencia en el ser, tal como —en opinión del Capadocio— requiere hacerlo la confesión de fe nicena:

“Dado que, en efecto, el Padre es luz sin principio (ἀπαρχον φῶς), mas el Hijo luz engendrada (γεννητὸν δὲ φῶς), luz y luz cada uno, dijeron justamente [los Padres de Nicea] «consustancial» (ὁμοούσιον), a fin de establecer la igual dignidad de naturaleza (ὁμότιμον). Pues no se habla de consustancialidad (ὁμοούσια) respecto de los seres que son como hermanos entre sí, lo que precisamente supusieron algunos, sino cuando la causa (τὸ αἴτιον) y lo que tiene su existencia a partir de la causa (τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπαρξιν ἔχον) son de la misma naturaleza (τῆς αὐτῆς φύσεως), entonces se habla de consustancialidad (ὁμοούσια)”.²⁴

Gregorio de Nisa

Ideas muy similares a las de Basilio de Cesarea respecto del empleo de la noción de “causa-principio” en el ámbito trinitario, se hallan también en la producción teológica de su hermano, Gregorio de Nisa. En efecto, este autor apela, como es natural, a tales conceptos al hablar de la relación de Dios con la creación, en general, o el ser humano en particular.²⁵ Pero lo hace asimismo al referirse a las personas de

23. BASILIO, *C. Eun.* 1,19 (... ὡς ἐξ ἄλλης προὔπαρχούσης διανομῆν τινα καὶ καταδιαίρειν εἰς τὰ ἀπ’ αὐτῆς ἐννοεῖν,... οὐδὲν ἔλλατον ἀσεβεῖν τῶν τὸ ‘ἀνόμοιον’ λεγόντων ἀποφαινόμεθα).

24. BASILIO, *Ep.* 52,2.

25. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,271 (GNO i 105,25–106,6); 1,274 (GNO i 106,16–23); 1,335 (GNO i 126,17–26); 1,375 (GNO i 137,13–19); 1,381 (GNO i 138,26–139,2); 1,520 (GNO i 176,29–177,7); 1,531 (GNO i 179,26–180,10); 1,628 (GNO i 207,14–22); 2,135–137 (GNO i 264,23–265,23); 2,146 (GNO i 267,28–268,6); 2,222 (GNO i 290,3–16); 2,583 (GNO i 396,16–27); 2,613 (GNO i 405,13–20); 3,5,31 (GNO ii 171,4–16); *Graec* (GNO iii,1 22,3–11); *Antirrh* (GNO iii,1 191,9–16); *Fat* (GNO iii,2 39,9–13); *Infant* (GNO iii,2 77,4–78,3); *Or cat* 5.6.26.35 (GNO iii,4 16,1–16; 24,12–14; 65,8–13; 90,22–91,2); *Hex* 8-9 (GNO iv,1 16,12–19,15); *Inscr* 2,9 (GNO v 107,18–22); *Cant* 2.6.11 (GNO vi 55,18–56,4; 183,10–15; 333,15–334,5); *Vit Moy* ii 24.85.182 (GNO vii,1 40,13–17; 59,15–18; 94,19–21); *Or dom* 4 (GNO vii,2 44,14–19); *Beat* 4. 6 (GNO vii,2 110,24–28; 141,8–15); *Perf* (GNO viii,1 190,5–9; 207,19–208,11); *Maac* (GNO viii,1 390,22–27); *Diem lum* (GNO ix 229,8–9); *Sanct Pash* (GNO ix 256,5–8); *Mart Ib* (GNO x,1 155,23–26); *An et res* (PG 46,120BC.121BD). Las abreviaturas de las obras de Gregorio son según: Altenburger M. – Mann F., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden y otras, e. J. Brill, 1988, xV.

la Trinidad, destacando que sólo el Padre es sin causa, donde funda también su denominación como tal o también como “inengendrado”:

“Conforme a lo que significa, la denominación «Padre» induce a que también pensemos en el significado de «Inengendrado», pues al escuchar «Padre» pensamos inmediatamente en la causa (τὸν αἴτιον) del ser de todas las cosas, el que si realmente tuviese cierta causa por encima no se denominaría pues propiamente «Padre», trasladándose la invocación principal de «Padre» a esa causa pensada como anterior (ἐπὶ τὴν προνοηθεῖσαν αἰτίαν)”.²⁶

Como su hermano, también Gregorio señala que el Padre es causa del Hijo y, nuevamente como aquél, estima que ello se funda en la Escritura misma:

26. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,548 [GNO i 184,24–185,2]. Cf. también GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,373 (GNO i 137,1–8: ἡ ἀνωτέρα μὲν πάσης ἀρχῆς); 1,554–556 (GNO i 186,20–187,12: ἡ τοῦ βασιλέως φωνὴ σημαίνει καὶ τὸ ἀδέσποτον, ... εἰ τὸ αὐτοκράτες τε καὶ ἄναρχον διὰ ταύτης τῆς φωνῆς σημαθῆναι... εἰ δὲ ὁ πρῶτος πατὴρ αἰτίαν τῆς ἑαυτοῦ συστάσεως ὑπερκειμένην οὐκ ἔχει); 1,573 (GNO i 191,21–192,2: ... τὸ μὴ ἐξ αἰτίας ὑπερκειμένης εἶναι διὰ αὐτῆς ἔρμηνευεῖν φωνῆς); 1,575 (GNO i 192,9–14: ἕτερον δὲ τὸ μηδεμίαν αὐτὸν ὑπερκειμένην αἰτίαν ἔχειν); 1,580 (GNO i 193,19–26: τὸ μὴ ἐξ αἰτίας νοεῖσθαι τινος τὸν γεννήσαντα); 1,604 (GNO i 200,10–19: ... τὸ μηδεμιᾶς αὐτὸν προεπινοουμένης αἰτίας); 1,611 (GNO i 202,24–203,8: ... τὸ μηδεμίαν αἰτίαν προεπινοεῖσθαι τοῦ ἀληθῶς πατρός); 1,645 (GNO i 211,27–212,8); 1,684 (GNO i 222,27–223,8: ὡς τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸ μηδεμίαν αὐτοῦ ὑπερκεῖσθαι ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἐνδεικνυμένου); 2,18 (GNO i 232,1–10: τὸ γὰρ μὴ ἐκ τινος ὑπερκειμένης αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας διδασκούς); 2,24–25 (GNO i 233,17–234,3: ... τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι...); 2,28 (GNO i 234,19–23: ἐν δὲ τῷ ἀγεννήτῳ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι τινος ἐδιδάχθημεν); 2,35 (GNO i 236,21–25: ... τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα συστήσουσι,...); 2,37 (GNO i 237,4–12: τὸ ἄνευ αἰτίας); 2,105 (GNO i 257,14–25: τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι); 2,137 (GNO i 265,11–23: εἴτε γὰρ ἀρχὴν αὐτὸν καὶ αἴτιον τοῦ παντός εἶναι λέγοις εἴτε ἄναρχον αὐτὸν ὀνομάζοις εἴτε ἀγεννήτως εἶναι εἴτε ἐξ αἰδίου ὑφεστάναι εἴτε ἐξ οὐδενός αἰτίου μόνον); 2,158 (GNO i 270,31–271,10: τὸ μὴ ἐξ αἰτίας ὑπερκειμένης τὸ πρῶτον αἴτιον τὴν ὑπόστασιν ἔχειν καταλαμβάνομεν); 2,161 (GNO i 271,29–272,6); 2,174 (GNO i 275,18–24: τὸ ἄνευ αἰτίας); 2,192 (GNO i 280,22–29: ... εἰ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐστὶν ὁ θεός, ἀνάρχως ἔστιν ἢ τινος ἀρχῆς ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι... τὸν ἄνευ αἰτίας ὑπερκειμένης ὄντα ἀνάρχως εἶτουν ἀγεννήτως εἶναι. τὸν δὲ οὕτως ὄντα ἀγεννήτον καὶ ἄναρχον ὠνομάσαμεν); 2,194 (GNO i 281,8–17: τὸ πρῶτον αἴτιον ἐξ οὐδεμιᾶς ὑπερκειμένης αἰτίας ἔχειν τὸ εἶναι κατελαβόμεθα); 2,456 (GNO i 359,22–360,3); 2,476 (GNO i 365,8–14: ... πιστεῦειν τοῦ μηδεμίαν αὐτοῦ τῆς ὑπάρξεως αἰτίαν εἶναι...); 2,507–508 (GNO i 374,10–28: ... τὸ ἄναρχον αὐτῆς γέννητον ὠνομάσθη ... τὸ τε γὰρ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι τινος διὰ τῆς τοῦ νάρχου τε καὶ γεννήτου φωνῆς ἐξαγγέλλομεν... τὸ μὲν τὴν ἀρχὴν μὴ ἔχειν γεννήτως εἶναι λέγειν); 2,513 (GNO i 376,8–20: ἐν νόμῳ περὶ τὴν θεῖαν ζωὴν τὸ μὴ ἐξ αἰτίας αὐτὴν εἶναι τοῦτο ἢ τοῦ ἀγεννήτου λέξις ἐνδείκνυται... τὸ δὲ μὲν ἐξ αἰτίας αὐτὸ εἶναι...); 2,541 (GNO i 384,20–25: τὸ δὲ ἄναρχον μόνου ἐστὶ τοῦ ἄνευ αἰτίας ὄντος); 2,579 (GNO i 395,14–23: τὸ ὑπεράνω τῶν αἰώνων προαιώνιον λέγοντες καὶ ὑπὲρ ἀρχὴν ἄναρχον...); 3,1,79 (GNO ii 31,21–28); 3,5,43 (GNO ii 175,23–176,6: ... ἐπὶ τοῦ ἄνευ αἰτίας ὑφεστώτος λέγεται...); 3,5,53 (GNO ii 179,15–24: ... τῷ ἀληθινῷ καὶ πρώτῳ πατρὶ τῷ παντός αἰτίῳ... ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ἀγεννήτον πρῶτον αἴτιον αὐτὸν προσεῖπεν ἢ πατέρα τοῦ μονογενοῦς ἢ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑφεστηκότατα); 3,6,18 (GNO ii 192,7–18: ... οὐδεμιᾶς αἰτίας... τῷ πατρὶ...); *Or dom* 3 (GNO VII, 2 42,14,18: ἴδιον τοῦ πατρὸς τὸ μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι ... τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι,...).

“El que existe en el Inengendrado fue generado a partir de Él, teniendo de allí la causa de su ser (τὴν... αἰτίαν τοῦ εἶναι) (pues afirma, «yo vivo por el Padre» [cf. Jn 6,57]), mas no es posible decir cuándo fue ese principio. Pues, al no existir mandato que medie o pensamiento o intervalo temporal, por el que se distingue y se separe el ser del Hijo del Padre, no se concibe ningún signo a partir del cual el Unigénito aparezca desunido de la vida del Padre por cierto principio que le sea propio”.²⁷

Y, como ya se señala aquí, se trata de un “proceso” que, naturalmente, no implica dilación alguna: “si el que considera al Padre antes que al Hijo por la sola razón de la causa (μόνῳ τῷ τῆς αἰτίας λόγῳ) añade cierto sentido temporal al ser del Unigénito, con razón estimados que pondría en peligro el discurso de la eternidad del Hijo”.²⁸

Aunque no con tanta frecuencia, pero no por ello con menor claridad, Gregorio destaca igualmente que el Espíritu Santo “tiene la causa de su existencia a partir del Dios del universo”.²⁹

Pero del mismo modo que Basilio, tampoco Gregorio considera que tal diferencia en razón de la causalidad intratrinitaria comprometa de manera alguna la igualdad substancial de las personas divinas:

“El ser del Hijo no está limitado pues por un intervalo temporal [respecto del Padre], sino que también antes de los siglos y en ellos ha manado por todas partes lo ilimitado de su vida; propiamente entonces se lo designa con la denominación de eterno. De nuevo, porque tanto siendo como llamándose Hijo, se da contemplar estrechamente junto con Él mismo la noción de Padre, por eso se ha escapado el pensar que es de modo inengendrado, siendo eternamente junto con el Padre que es eternamente. Según dijo también aquella voz inspirada por Dios de nuestro maestro, que el ser de modo engendrado [del Hijo]

27. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,639 [GNO i 210,3–10]. Cf. también GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,641 (GNO i 210,16–211,2); asimismo la nota siguiente.

28. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,686 [GNO i 223,19–23]. Cf. también GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,355–356 (GNO i 132,2–25: ὁ μεταγενέστερον τὸν υἱὸν ἐν τινι διστηματικῇ παρατάσει τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς λέγων ὠρισμένην δώσει καὶ τῷ πατρὶ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως, ... μὴ συνεισέλθῃ τῇ ὑπολήψει ταύτη διστηματικὸν τι νόημα πρὸ τῆς τοῦ υἱοῦ ἀναδείξεως τῆ ζωῆ τοῦ γεγεννηκότος παραμετρούμενον, ... τὸ ἀναπλασθὲν πρὸ τοῦ υἱοῦ διάστημα προῖόν ἐπὶ τὸ ἄνω στήσεται, ...); 1,627–628 (GNO i 207,7–22: ... οὔτε χρονικὴν παρατάσιν ἐπὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς παραδέξεται, ...).

29. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,280 (GNO i 108,11–109,5: τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων); cf. también GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,376–378 (GNO i 137,20–138,15: ... πατήρ ἄναρχος καὶ ἀγέννητος, ... ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιστάτως ὁ μονογενὴς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, ... εὐθύς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται); 1,533 (GNO i 180,20–181,5); 1,690–691 (GNO i 224,12–225,5: cf. infra p. 5); *Or dom* 3 (GNO VII,2 42,4–17: ... τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται).

está estrechamente unido al carácter no engendrado del Padre. Pero tenemos también el mismo discurso acerca del Santo Espíritu, dándose la diferencia sólo en el orden. De modo que, pues, el Hijo está estrechamente unido al Padre y teniendo el ser desde Él, no viene después en cuanto a su existencia. Así, nuevamente, también el Espíritu Santo está unido al Unigénito, siendo contemplado sólo en el pensamiento según la razón de la causa como anterior a la hipótesis del Espíritu. Pero en la vida anterior a los siglos no hay lugar para prolongaciones temporales. De modo que, exceptuando la razón de causa (τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξηρημένου), en nada tiene discordancia en sí misma la santa Trinidad”.³⁰

Conclusión

Al parecer es claro, entonces, que los hermanos capadocios, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa, consideran al Padre como “causa-principio” intratrinitario, sin que por ello estimen que se vea amenazada la consubstancialidad fundamental entre las personas divinas.

Cómo deba incorporarse esto en la reflexión sistemática de la Teología Trinitaria: si a través de pensar en la línea de “correlaciones asimétricas” (De Halleux),³¹ o con la ayuda de la noción de “dipolaridad” (Brimblecombe),³² o persistir en el planteo de I. Zizioulas (no obstante todas las críticas que ha recibido),³³ ponderar el peligro o conveniencia de concebir al Padre como “persona absoluta”,³⁴ o ensayar

30. GREGORIO DE NISA, *Eun* 1,690–691 [GNO I 224,12–225,5]. Cf. también GREGORIO DE NISA, *Abi* (GNO III,1 55,21–57,7: ... τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἄρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου καταλαμβάνομεν... εἰπόντες γὰρ τὸ μὲν αἰτιατῶς τὸ δὲ ἄνευ αἰτίας εἶναι οὐχὶ τὴν φύσιν τῶ κατὰ τὸ αἷτιον λόγῳ διεχωρίσαμεν,... τὴν οὖν τοιαύτην διαφορὰν ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος λέγοντες, ὡς τὸ μὲν αἷτιον τὸ δὲ ἐξ αἷτιου εἶναι πιστεύειν, οὐκέτ’ ἂν ἐν τῷ κοινῷ τῆς φύσεως τὸν τῶν ὑποστάσεων λόγον συντήκειν αἰτιαθεῖμεν); *Or dom* 3 (GNO VII,2 41,16–43,15); *Ep* 24,5 (GNO VIII,2 76,12–19).

31. Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire II* 272–274.

32. Cf. M. D. BRIMBLECOMBE, *Dipolarity and God*, Auckland, The University of Auckland, 1999, *passim*.

33. Cf. p.e. γ. SPITERIS, “La dottrina trinitaria nella Teologia Ortodossa. Autori e prospettive”, en: A. AMATO, (ed.), *Trinità in contesto* (Biblioteca di scienza e religione 110 – studi di Teologia Dogmatica 5), roma, LAS, 1993, 53–59.63–67; s. COAKLEY, *Afterword* 188–194; Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario* 449; A. J. TORRANCE, *Persons in Communion* 288–296; P. M. COLLINS, *The Trinity* 69–76.

34. Cf. p.e. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión* (Ágape 30), salamanca, secretariado Trinitario, 2002, 145–147; r. FERRARÁ, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática* (Lux mundi 83), salamanca, sígueme, 2005, 577–579; J. G. ZAFAGAGA, *Dios es comunión* 276–280; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Ágape 19), salamanca, secretariado Trinitario, 2010⁴, 414–416; Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario* 488–489; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Verdad e imagen 89), salamanca, sígueme, 2005⁷, 339–340; W. PANNENBERG,

otros modos;³⁵ esto no era el objeto de la presente nota, a la vez que supera las competencias de su autor. Quizás sí convenga evocar aquí —de nuevo— la ya conocida cautela metodológica de no ordenar ligeramente los datos de las fuentes al servicio de intereses más actuales de la especulación teológica: “para la Teología sistemática no es en última instancia algo incidental, si sus construcciones históricas corresponden después de todo”.³⁶

En clave más histórica también hay que destacar, entonces, el hecho de tal comprensión en los Padres Capadocios. Pero se impone observar, asimismo, que no por ello queda resuelto ya el problema de si tal postura es única en Oriente, de si debe ser tenida por determinante en los autores de esas latitudes, si se trata de algo más que un *theologoumenon* válido, más o menos consolidado en la comprensión cristiana del misterio de Dios, incluso más allá de Oriente,³⁷ etc. Continuar aportando al esclarecimiento de estas cuestiones y similares, no posee sólo un interés histórico sino también sistemático, por cuanto que la necesidad de replantear hoy la ya insostenible contraposición “Teología Trinitaria Oriental/Occidental”, obliga a reformular la consideración de las fuentes y de los argumentos que de ella se derivan. La presente no ha querido ser sino una muy discreta aportación al respecto.

ALBERTO C. CAPBOSQ SDB

14.09.2016 / 26.10.16

Teología Sistemática I (Publicaciones de la Unversidad Pontificia de Comillas, estudios 47), Madrid, Unversidad Pontificia de Comillas, 1992, 352–354.

35. Cf. p.e. P. M. COLLINS, *The Trinity* 34–38; C. e. GUNTON, *Father, Son and Holy Spirit. Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*, Londres – Nueva york, T & T Clark, 2003, 50–57; W. J. WILDMAN, “An introduction to relational Ontology”, en: J. POLKINGHORNE (ed.), *The Trinity and Entagled World* 2010, 55–73; s. COAKLEY, *Afterword* 195–198.

36. r. KANY, *Augustinus Trinitätsdenken* 368 (el autor, en realidad, se está haciendo una pregunta: “ist es für die systematische Theologie nicht letztlich nebensächlich, ob ihre historische Konstruktionen überhaupt stimmen, da es doch vielmehr darauf ankommt, die eigene Position gegen ein möglichst klar konturiertes »Feindbild« zu profilieren?”).

37. Cf. p.e. Ds 60.70.441.485.490.525–527.568–569.683.800.1330–1331.1862.3326; AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin* 4,20,29; TOMÁS DE AQUINO, *STh* i q. 33 a. 1 ad 2; BUENAVENTURA, *In I Sent.* 27, p. 1 a. 1 q. 2, comc. 3; 29 dub. 1; *Brev.* i 3,7; también G. EMERY, *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino* (Koinonia 44), salamanca, secretariado Trinitario, 2008, 226–232; r. FERRARÁ, *El misterio de Dios* 570–571; L. F. LADARÍA, *El Dios vivo y verdadero* 406–411.

La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco

RESUMEN

El magisterio del papa Francisco de estos tres primeros años de pontificado, especialmente la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, contiene muchas referencias a la vocación y la misión evangelizadora de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo. El proceso de la Iglesia “en salida” al que nos impulsa a entrar Francisco requiere una renovada comprensión de la vocación propia de los fieles laicos, así como la capacidad de entender el mundo como el lugar teológico de los laicos.

Palabras clave: Francisco, Evangelización, Fieles Laicos, Iglesia, Mundo.

THE EVANGELIZING MISSION OF THE LAY FAITHFUL IN THE MAGISTERIUM OF POPE FRANCIS

ABSTRACT

The Magisterium of Pope Francis during the first three years of his pontificate, particularly the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, contains many references to the vocation and evangelising mission of the lay faithful in the Church and in the world. The process of an ‘outward moving’ Church in which Francis encourages us requires a renewed understanding of the specific vocation of the lay faithful, and also being able to understand the world as the theological *locus* of the laity.

Key Words: Francis, Evangelization, Lay Faithful, Church, World.

Introducción

El 13 de marzo pasado se cumplieron tres años de la elección de Francisco. Considero que este período de tiempo nos ofrece una pers-

pectiva suficiente para abordar algunos aspectos de sus enseñanzas relativas a los fieles laicos. La mayor parte de ellas se encuentran en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual, del 24 de noviembre de 2013, que constituye una auténtica brújula para orientarse en las enseñanzas de Francisco, que estamos llamados a vivir cotidianamente.

A este documento me referiré más adelante, pero antes desearía comentar el contenido de un mensaje enviado por el papa Francisco al cardenal Stanisław Rylko, presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, fechado el 22 de octubre de 2015, día en que la Iglesia celebra la memoria del papa san Juan Pablo II.¹ El 10 de noviembre de 2015 el Consejo Pontificio para los Laicos organizó en Roma, contando con la colaboración de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, una jornada de estudio sobre el tema: Vocación y misión de los laicos. A cincuenta años del decreto *Apostolicam actuositatem* (18 noviembre 1965).

En el mensaje enviado para la ocasión, Francisco recordaba que el Concilio Vaticano II supuso una mirada nueva hacia la vocación y la misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo, que encontró una magnífica expresión en las dos grandes constituciones conciliares, *Lumen gentium* (LG) y *Gaudium et spes* (GS). Estos documentos del Concilio –escribía el Papa– consideran a los fieles laicos en una visión de conjunto del pueblo de Dios, al que pertenecen junto a los miembros del orden sagrado y a los religiosos, y en el que participan, cada uno según su modo propio, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo mismo. El papa Francisco ama utilizar la expresión “santo pueblo fiel de Dios”,² cuya fe y piedad popular le son muy queridas, porque reconoce en ambas el sentido de la fe de los creyentes (*sensus fidei*), así como el papel de los laicos en la Iglesia, y encuentra en ellas una gran aportación para la nueva evangelización. Antes de dar su primera bendición *Urbi et Orbi* desde el balcón de las bendiciones de la basílica vaticana a las personas congregadas en la plaza de San Pedro el día de su elección, el papa Francisco les pidió que rezaran para que el

1. Cf. *L'Osservatore Romano*, 13 nov. 2015, 7.

2. Cf. J.C. SCANNONE, “Papa Francesco e la Teologia del popolo”, *La Civiltà Cattolica*, 2014/I, 3930, 15 mar. 2014, 571-590.

Señor lo bendijera, y a continuación se inclinó hacia ellos con un gesto de profunda humildad.³

Al pueblo fiel de Dios pertenecen sin exclusión todos los bautizados, y además en un plano de igualdad, de una igualdad radical que es común a todos los fieles –laicos, sacerdotes y religiosos–, y que proviene del sacramento del bautismo que todos los cristianos hemos recibido. Es esta una concreción de la eclesiología de comunión que caracteriza el conjunto de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Todos los fieles laicos están llamados a participar en la misión salvífica de la Iglesia. En este caso, participar no significa cooperar en la tarea que es propia de otros, pues ellos mismos son Iglesia: los fieles laicos son la Iglesia en la entraña del mundo.⁴

El Concilio, escribía el Papa, no mira a los laicos como si fueran miembros de “segunda clase”, al servicio de la jerarquía, y simples ejecutores de órdenes que provienen de arriba, sino como discípulos de Cristo⁵ que, en virtud del bautismo y de su natural inserción en el mundo, están llamados a animar todo ambiente, toda actividad, toda relación humana según el espíritu del Evangelio (cfr. LG 31).

Refiriéndose a las enseñanzas específicas del decreto *Apostolicam actuositatem* (AA), el Papa recordaba que la vocación cristiana es, por su propia naturaleza, vocación al apostolado. De ahí que el anuncio del Evangelio no esté reservado a algunos “profesionales de la misión”, sino que tiene que ser el anhelo profundo de todos los fieles laicos, llamados, en virtud del sacramento del bautismo, no sólo a la animación cristiana de las realidades temporales, sino también a la realización de obras de evangelización explícita, de anuncio del Evangelio y de santificación de los hombres. Al final del mensaje, Francisco dedicaba unas palabras a subrayar la importancia de la formación de los

3. Cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 15 mar. 2013, 12.

4. Cf. P. Río, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Madrid, Palabra, 2015.

5. La idea del “discipulado” está muy presente en el pensamiento del papa Francisco, y fue inspiradora del Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, Brasil, 13-31 mayo 2007), que tuvo como tema: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”* (Jn 14,6). El cardenal arzobispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, fue el presidente de la comisión de redacción del Documento de Aparecida (Cf. A. IVEREIGH, *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical*, Buenos Aires, Ediciones B, 2015, 396-404).

fieles laicos, porque todo lo que nos ha sido dado por el Espíritu Santo y transmitido por la Iglesia debe ser nuevamente entendido y asimilado en la realidad.

1. La Iglesia “en salida” y los fieles laicos

En EG el papa Francisco invita a todos los bautizados a redescubrir la alegría del Evangelio, y a llevarla a todos, especialmente a los más necesitados, a quienes la sociedad tiende a descartar porque no son productivos. Para el Papa, quien se ha abierto al amor de Dios no puede conservar sólo para sí la alegría del Evangelio, el gozo de haber encontrado a Cristo, sino que está llamado a transmitir a los demás la dicha de la fe.⁶ La transmisión de las verdades de la fe y de sus exigencias éticas necesita la experiencia de vidas cristianas normales y felices, que puedan testimoniar la cercanía de Dios y la potencia de su gracia.

La expresión Iglesia “en salida” es uno de los conceptos clave de EG, que aparece desde el comienzo de este documento pontificio (nn. 15, 17, 20, 24 y *passim*),⁷ que posee un estilo muy personal e inmediatamente identificable con el pensamiento de Francisco. Las diversas cuestiones que afronta el Papa confluyen en un gran tema fundamental: la centralidad de Jesucristo en la renovación de la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo post-contemporáneo. El fundamento de la Iglesia “en salida” es el encuentro personal con Jesús, que cambia la vida del cristiano y lo convierte en discípulo misionero (EG 120). El fruto de este encuentro transformador del cristiano es la necesidad de contagiar a los demás la alegría de la vida de la gracia, en un dinamismo de salida de uno mismo, de la propia comodidad, del propio egoísmo, para pensar en los demás, en aquellos que viven alejados de Dios y, con su ayuda, atraerlos a Él. Es el proceso del anuncio del Evangelio, un

6. Cf. FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*, AAS 105 (2013) 557.

7. Cf. D. GARCÍA GUILLÉN, “Una Iglesia en salida. A propósito de *Evangelii Gaudium*”, *Facies Domini*, 6 (2014) 53-94; C. RONCAGLIOLO, “Iglesia ‘en salida’: una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*”, *Teología y vida*, 55/2 (2014) 351-369; G. AUGUSTIN, *Por una Iglesia en salida con el papa Francisco. Impulsos de la exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Santander, Sal Terrae, 2015; F.J. ANDRADES LEDO, “Iglesia en misión: el ‘lenguaje’ pastoral de *Evangelii Gaudium*”, en J. NÚÑEZ REGODÓN, (coord.), *Los lenguajes del papa Francisco*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 2015, 33-61.

proceso que no se puede detener, y de hecho no se ha detenido desde hace más de dos mil años. El bautizado no precisa de un encargo especial para evangelizar: le basta el mandato misionero universal que Jesucristo dio no sólo a los apóstoles congregados en un monte de Galilea, sino a todos sus discípulos de todos los tiempos: “Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (*Mt 28, 19-20*).

La evangelización, el anuncio de la persona de Jesucristo, no es cuestión de estrategia comunitaria o personal, ni de reforma de las estructuras eclesíásticas, sino la lógica consecuencia de haber encontrado y acogido al Señor en la propia vida, y en la decisión firme de querer seguirle de cerca. Con otras palabras, evangelizar es cuestión de santidad personal, a la que todos los bautizados debemos aspirar, cada uno en su propio estado de vida en la Iglesia. Decía san Juan Pablo II que en cada etapa de la historia del cristianismo han sido los santos los grandes evangelizadores.⁸ Algunos de ellos son conocidos porque han sido canonizados por la Iglesia; otros, en cambio, permanecen ocultos a los ojos de los hombres, pero están bien a la vista de Dios. Estos son igualmente santos porque han sido testigos de la fe en las circunstancias ordinarias de la vida: en la familia, en los lugares de trabajo y de descanso, en la escuela y la universidad, en el servicio humilde a los pobres (EG 201), etc. La eficacia de la misión del cristiano depende de la identificación personal con Cristo, y se alimenta con la oración y los sacramentos, especialmente la Eucaristía y la Reconciliación.

En esta perspectiva, la Iglesia no habla de sí misma, no se queda ensimismada, sino que anuncia a Cristo saliendo a los caminos al encuentro de los hombres. Son bien conocidas, pero vale la pena recordarlas, estas palabras de Francisco:

“Salgamos, salgamos a ofrecer a todos la vida de Jesucristo. Repito aquí para toda la Iglesia lo que muchas veces he dicho a los sacerdotes y laicos de Buenos Aires: prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las

8. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al VI Simposio del Consejo de las Conferencias episcopales de Europa*, 11 oct. 1985, AAS 78 (1986) 186.

propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida” (EG 49).

La Iglesia “en salida” es un proceso, pero sobre todo es una actitud del alma y del corazón que concierne a todos los miembros del pueblo de Dios. Por otro lado, este movimiento de salida misionera presenta para los fieles laicos aspectos específicos. El punto de partida del papa Francisco es que los fieles laicos “son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados. Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia” (EG 102). Siendo los laicos la mayoría de los miembros del Pueblo de Dios –y esta no es una constatación puramente sociológica–, hay que valorar en mucho las enormes posibilidades de su misión evangelizadora allí donde se encuentra cada uno. Los fieles laicos pueden evangelizar en aquellos ambientes de la sociedad (la economía, la política, la ciencia, el arte, etc.) donde los clérigos, lógicamente, no solemos llegar. En cambio, como dice Francisco, los ministros ordenados podemos y debemos convertirnos en servidores del sacerdocio común de los fieles. El Papa expresa aquí la relación fundamental entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, que se ordenan el uno al otro, según el Concilio Vaticano II (LG 10b). Con otras palabras, los sacerdotes no nos ordenamos para nosotros mismos, sino para servir a los demás a través de nuestro ministerio pastoral.

2. El mundo: lugar teológico de los fieles laicos

El Concilio Vaticano II definió la vocación y la misión en la Iglesia y en el mundo de los laicos a partir de su condición de fieles cristianos (*christifideles*), que tiene su fundamento en el sacramento del bautismo (LG 31a; 32b), y encontró el elemento que caracteriza su condición cristiana en la denominada “índole secular” (LG 31; AA 2). Del bautismo brota una radical igualdad de todos los fieles en la Iglesia. Los fieles laicos, en concreto, están llamados a contribuir, desde su propia condición, a la única misión de toda la Iglesia. Por medio del

bautismo recibido, los fieles laicos participan de la función profética, sacerdotal y real de Cristo.⁹ Para la eclesiología del Concilio Vaticano II la identidad de los fieles laicos constituye un modo específico de estar en la Iglesia y en el mundo. Esta participación no significa una distribución de tareas: el mundo para los laicos, la Iglesia para los ministros sagrados, y el testimonio escatológico para los religiosos, porque esta participación es única para todos los bautizados, si bien cada uno la realiza según su modo propio. Por tanto, los fieles laicos están llamados a realizar toda la misión de la Iglesia, pero en el mundo. Su tarea propia (aunque no exclusiva) consiste en la santificación de las realidades temporales desde dentro.

Esta circunstancia que caracteriza la posición del laico en el mundo no es, en consecuencia, una nota meramente sociológica, sino teológica. El mundo es el “lugar teológico” de los fieles laicos; el ambiente donde realizan su propia vocación y misión cristianas en las circunstancias y situaciones familiares, sociales, de trabajo, en las que se encuentran.¹⁰ El mundo no puede ser considerado un obstáculo para el encuentro con Dios o un medio que dificulta alcanzar la perfección cristiana, por la sencilla razón de que ha sido creado por Él. Desde esta perspectiva, se puede hablar de una verdadera y propia vocación cristiana laical. El fiel laico no es simplemente el cristiano bautizado y, de alguna manera, abandonado en ese estado de vida. (Conviene recordar aquí que todo laico es un fiel bautizado, pero no todo fiel bautizado es un laico).¹¹ A diferencia de la llamada de Dios al sacerdocio o a la vida consagrada, que viene marcada, respectivamente, por un sacramento de la Iglesia y por el rito de la profesión religiosa, la vocación del fiel laico no supone una nueva inserción en la Iglesia como laico, sino que consiste en una toma de conciencia progresiva, con la ayuda de la gracia divina, del proyecto de Dios para la propia existencia.¹² Lo específico de la vocación de los fieles laicos reside en per-

9. Cf. F. OCÁRIZ, “La partecipazione dei laici nella missione della Chiesa”, *Annales Theologici*, 1 (1987) 7-26.

10. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici*, 30 dic. 1988, AAS 81 (1989) 413-421; BENEDICTO XVI, “Discurso a la Asamblea plenaria del Consejo pontificio para los laicos”, 15 nov. 2008, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV/2 (2008) 672; J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid, Rialp, 1984.

11. Cf. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona, Eunsa, 19913.

12. Cf. J.R. VILLAR, “Laicos”, en: J.R. VILLAR (ed.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, Pamplona, Eunsa, 2015, 587-588.

cibir que la vida ordinaria en el mundo, con todas sus vicisitudes, forma parte del proyecto de Dios, y no es solamente el resultado de la existencia natural en la tierra. No se es laico por el hecho de no haber recibido otra vocación en la Iglesia. En este sentido, no sería correcto afirmar que un fiel laico se casa porque Dios no le ha concedido ninguna vocación en la Iglesia. Es justo al contrario: aquel laico se casa porque Dios le ha concedido la llamada al matrimonio, que es una verdadera vocación cristiana.

Además de todo lo dicho hasta ahora, el Concilio Vaticano II trata de la participación de los fieles laicos en servicios intra-eclesiales (LG 33, 41; AG 17; AA 10, 20, 24). Se trata de una colaboración necesaria, pero que no debe ser identificada de manera exclusiva con la corresponsabilidad de los laicos en la misión de la Iglesia. Entre estas tareas eclesiales se pueden distinguir aquellas que están fundadas en los sacramentos del bautismo y de la confirmación, como son la catequesis,¹³ la animación de la plegaria y el canto litúrgico, el servicio de la palabra, de la caridad, etc. Los fieles laicos pueden recibir los ministerios del lectorado y del acolitado.¹⁴ Estos ministerios deben ser administrados a los candidatos al orden sacerdotal, aunque actualmente pueden ser recibidos también por laicos varones no destinados al sacerdocio.

Los fieles laicos pueden participar en los concilios particulares (CIC, can. 443 § 4) y en los sínodos diocesanos (CIC, can. 463 § 1, 5°); pueden ser miembros del consejo pastoral diocesano (CIC, can. 512) y parroquial (CIC, can. 536), y del consejo diocesano y parroquial para los asuntos económicos (CIC, cann. 492 y 537).

Algunos servicios eclesiales requieren además una habilitación jurídica especial por parte de la autoridad eclesiástica competente para ser ejercitados. Es el caso del juez eclesiástico (CIC, can. 1421 § 2), del promotor de justicia, del defensor del vínculo (CIC 1435), del canciller de la curia (CIC, can. 482), del notario (CIC, can. 483), del ecónomo diocesano (CIC, can. 494), etc.

13. Acerca del servicio catequético de los fieles laicos y de la tentación de la pereza apostólica, escribe Francisco: «Cuando más necesitamos un dinamismo misionero que lleve sal y luz al mundo, muchos laicos sienten el temor de que alguien les invite a realizar alguna tarea apostólica, y tratan de escapar de cualquier compromiso que les pueda quitar su tiempo libre. Hoy se ha vuelto muy difícil, por ejemplo, conseguir catequistas capacitados para las parroquias y que perseveren en la tarea durante varios años» (EG 81).

14. Cf. PABLO VI, Motu proprio *Ministeria quaedam*, 15 ag. 1972, AAS 64 (1972) 529-534.

Todos estos servicios intra-eclesiales son necesarios para las comunidades cristianas y constituyen, sin duda, una contribución importante de los fieles laicos a la evangelización. Sin embargo, conviene señalar que estas tareas eclesiales *ab intra* no agotan todas las posibilidades del apostolado cristiano, porque la vocación propia de los fieles laicos consiste en santificarse y santificar el mundo en el que viven. Además, las personas que se dedican a estas tareas son y serán siempre muy pocas en relación con la inmensa mayoría de fieles laicos que no desempeñan un servicio intra-ecclesial.

En los últimos años ha habido propuestas para instituir nuevas formas ministeriales laicales en la Iglesia, que no han llegado a cristalizar. Por otro lado, en las pasadas décadas se ha podido constatar una progresiva “clericalización” de los fieles laicos, motivada por el progresivo aumento de las tareas pastorales –algunas de ellas propias de los ministros ordenados– confiadas a los laicos dentro de la estructura eclesial, debido a la escasez de clero en algunas regiones del mundo. Esta situación conlleva el riesgo de la debilitación de la distinción esencial entre el sacerdocio común de los fieles laicos y el sacerdocio ministerial de los presbíteros, así como también el oscurecimiento de la índole secular de la vocación propia de los laicos.

El papa Francisco afronta esta cuestión con claridad con estas palabras:

“Se cuenta con un numeroso laicado, aunque no suficiente, con arraigado sentido de comunidad y una gran fidelidad en el compromiso de la caridad, la catequesis, la celebración de la fe. Pero la toma de conciencia de esta responsabilidad laical que nace del Bautismo y de la Confirmación no se manifiesta de la misma manera en todas partes. En algunos casos porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes, en otros por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones. Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad” (EG 102).

Como se puede apreciar, el papa Francisco subraya la eclesialidad del compromiso de los fieles laicos en la construcción del mundo.

Esta tarea no se contraponen a la acción intraeclesial del fiel laico, que es oportuna y, en ocasiones necesaria. Pero cuando el fiel laico asume alguno de los servicios comunitarios debe ser consciente a la vez que debe prestar atención a su familia, a su trabajo, a sus compromisos sociales, políticos, etc.¹⁵

3. *La tentación cómplice del clericalismo*

El papa Francisco ha exhortado en más de una ocasión a evitar la tentación del clericalismo. La última vez ha sido en su viaje apostólico a México, hablando a los obispos de aquel país.¹⁶ Pero, en realidad, el clericalismo no es una tentación exclusiva del clero, sino que puede afectar también a los propios fieles laicos; por esta razón, Francisco la llama “tentación cómplice”.¹⁷ ¿A qué se refiere el Papa cuando habla de clericalismo? El diccionario de la Real Academia Española de la Lengua ofrece tres acepciones del término clericalismo:

a) Influencia excesiva del clero en los asuntos políticos.

b) Intervención excesiva del clero en la vida de la Iglesia, que impide el ejercicio de los derechos a los demás miembros del pueblo de Dios.

c) Marcada afección y sumisión al clero y a sus directrices.

Excluyendo el primer significado, que aquí no vendría al caso, el segundo correspondería al clericalismo que afecta al clero, y el tercero a los fieles laicos. Siendo una tentación cómplice, ambos sentidos confluyen en la idea de Francisco sobre el clericalismo, como patología pastoral a evitar en la Iglesia.

Ejemplo de clericalismo que afecta al clero es cuando se valora

15. Cf. V. BOSCH, “Azione ecclesiale e impegno dei fedeli laici: una insidiosa distinzione”, en: L. NAVARRO - F. PUIG (coord.), *Il fedele laico: realtà e prospettive*, Milano, Giuffrè, 2012, 197-213.

16. FRANCISCO, “Discurso a los obispos en la catedral metropolitana de la Ciudad de México”, 13 feb. 2016, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 19 feb. 2016, 5.

17. El papa Francisco, con buen sentido del humor, ha comentado también que el clericalismo es un pecado que se comete entre dos, como la pareja enlazada que baila el tango. Una de las últimas veces ha sido en la entrevista concedida al periódico francés *La Croix*, y publicada el 17 de mayo de 2016, 4.

el grado de madurez de un fiel laico teniendo en cuenta la cantidad de tiempo y las energías que dedica a trabajar en la casa parroquial, olvidando que la acción del laico no se desarrolla primariamente allí, sino en las diversas situaciones de la vida cotidiana.¹⁸

En un discurso a los miembros de una asociación que trabaja en el ámbito de los medios de comunicación social, el papa Francisco decía con rotundidad:

“[El clericalismo] es uno de los males de la Iglesia. Pero es un mal «cómplice», porque a los sacerdotes les agrada la tentación de clericalizar a los laicos; pero muchos laicos, de rodillas, piden ser clericalizados, porque es más cómodo, ¡es más cómodo! ¡Y este es un pecado de ambas partes! Debemos vencer esta tentación. El laico debe ser laico, bautizado, tiene la fuerza que viene de su bautismo. Servidor, pero con su vocación laical, y esto no se vende, no se negocia, no se es cómplice del otro... No. ¡Yo soy así! Porque allí está en juego la identidad. En mi tierra oía muchas veces esto: «¿Sabe? En mi parroquia hay un laico honrado. Este hombre sabe organizar... Eminencia: ¿por qué no lo hacemos diácono?». Es la propuesta inmediata del sacerdote: clericalizar. A este laico hagámoslo... ¿Y por qué? ¿Porque es más importante el diácono, el sacerdote, que el laico? ¡No! ¡Este es un error! ¿Es un buen laico? Que siga así y crezca así. Porque allí está en juego la identidad de la pertenencia cristiana. Para mí, el clericalismo impide el crecimiento del laico. Pero tened presente lo que he dicho: es una tentación cómplice entre dos. Porque no habría clericalismo si no hubiera laicos que quieren ser clericalizados”.¹⁹

Un caso que pone de manifiesto que a veces son los laicos los que piden ser clericalizados se presentó con motivo del primer consistorio del papa Francisco para la creación de nuevos cardenales, el 22 de febrero de 2014. Cuando se anunció la celebración del consistorio, en la prensa española apareció el rumor de que Francisco crearía cardenal a una mujer. Como era de suponer, los medios de comunicación en Italia se hicieron eco rápidamente de esta afirmación, y algunos periodistas manifestaron la importancia de que una mujer recibiera el capelo cardenalicio. El 10 de diciembre de 2013 el papa Francisco concedió una entrevista a Andrea Tornielli, para el periódico *La Stampa*. Hacia el final de la entrevista, el periodista preguntó al Papa: “¿Puedo pre-

18. Cf. E. CASTELLUCCI, “Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive”, *Orientamenti pastorali*, 51/6-7 (2003) 42-84.

19. FRANCISCO, “Discurso a los miembros de la asociación *Corallo*”, 22 mar. 2014, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 28 mar. 2014, 9.

guntarle si tendremos mujeres cardenal?” Y Francisco respondió: “Es una ocurrencia que no sé de dónde ha salido. Las mujeres en la Iglesia deben ser valorizadas, no «clericalizadas». Quien piensa en las mujeres cardenal sufre un poco de clericalismo”. Finalmente, el 12 de enero de 2014 el Papa hizo pública la lista de quienes serían creados cardenales. Y en ese elenco no figuraba ninguna mujer. De este modo quedó zanjada la cuestión de las mujeres cardenal. Francisco nos había dado otra lección de anticlericalismo bueno. Por otro lado, en EG el Papa manifiesta un gran reconocimiento hacia la mujer y su tarea:

“La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad. Reconozco con gusto cómo muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes, contribuyen al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y brindan nuevos aportes a la reflexión teológica. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Porque «el genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral» y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales” (n. 103).

4. El papa Francisco y las asociaciones y movimientos eclesiales

En estos tres años de pontificado Francisco ha encontrado numerosas asociaciones de fieles: la Acción Católica, movimientos eclesiales y nuevas comunidades laicales, etc. Francisco conoce de cerca todas estas realidades eclesiales y las considera una riqueza para la evangelización (EG 29, 105); cuando era pastor diocesano a Buenos Aires había estado muy próximo a ellas. Una de las últimas tareas que había recibido el cardenal Bergoglio en la Conferencia Episcopal Argentina fue la de asistente espiritual de la Renovación Carismática Católica.

En la vigilia de Pentecostés de 2013 (18 de mayo) con asociaciones, movimientos eclesiales y nuevas comunidades laicales, el papa Francisco respondió a cuatro preguntas que le fueron formuladas. Pre-

guntado acerca de lo más importante a lo que tenían que tender los movimientos eclesiales, asociaciones de fieles y comunidades laicales para llevar a cabo la misión a la que están llamados, el Papa respondió que en primer lugar estaba Jesús y dejarse guiar por Él: la organización, las estrategias son cuestiones secundarias. Después de Jesús, la oración: dejarse mirar por el Señor desde el sagrario. “Somos verdaderos evangelizadores dejándonos guiar por Él (...) nuestro *leader* es Jesús”.²⁰ Y en tercer lugar, el testimonio: “No con nuestras ideas, sino con el Evangelio vivido en la propia existencia y que el Espíritu Santo hace vivir dentro de nosotros”.²¹ Francisco se refirió también a una Iglesia que sale, que va a las periferias de la existencia humana. Decía:

“No os encerréis, por favor. Esto es un peligro: nos encerramos en la parroquia, con los amigos, en el movimiento, con quienes pensamos las mismas cosas... pero ¿sabéis qué ocurre? Cuando la Iglesia se cierra, se enferma, se enferma. Pensad en una habitación cerrada durante un año; cuando vas huele a humedad, muchas cosas no marchan. Una Iglesia cerrada es lo mismo: es una Iglesia enferma. La Iglesia debe salir de sí misma. ¿Adónde? Hacia las periferias existenciales, cualesquiera que sean. Pero salir. Jesús nos dice: «Id por todo el mundo. Id. Predicad. Dad testimonio del Evangelio» (cf. *Mc* 16, 15).²²”

Al día siguiente (19 de mayo de 2013), en la homilía de la Santa Misa de la solemnidad de Pentecostés, el papa Francisco mencionó tres palabras relacionadas con la acción del Espíritu Santo: novedad, armonía y misión. Dios trae a nuestra vida la novedad que nos realiza, que nos da la verdadera alegría, la verdadera serenidad. El Papa animó a permanecer abiertos a las sorpresas de Dios, a no cerrarnos en nuestras seguridades, en nuestros gustos personales.

En la Iglesia, siguió diciendo Francisco, el Espíritu Santo hace la armonía. El Paráclito armoniza la diversidad de carismas y de dones que, bajo su acción, constituyen una gran riqueza para la Iglesia. El Espíritu Santo es espíritu de unidad, pero de una unidad que no es uniformidad. Citando a un Padre de la Iglesia, Francisco recordaba que el Espíritu Santo *ipse harmonia est* (Él mismo es armonía). Solamente el

20. FRANCISCO, “Vigilia de Pentecostés, con los movimientos eclesiales, las nuevas comunidades y las asociaciones laicales”, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 24 may. 2013, 5.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

Espíritu Santo “puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, obrar la unidad”.²³

La novedad y la armonía conducen a la misión. El Espíritu Santo nos impulsa a anunciar la vida de Jesucristo, la alegría de la fe, a no quedarnos encerrados en nosotros mismos, en nuestros propios recintos, en nuestra autorreferencialidad. Francisco utilizó una bella metáfora para hablarnos de la acción del Espíritu Santo: el alma es como una barca de vela; el Espíritu Santo es el viento que sopla en la vela para que la barca navegue, y los impulsos del viento son los dones del Espíritu Santo.²⁴

Otro momento significativo de la relación del papa Francisco con las nuevas realidades asociativas laicales de la Iglesia fue la audiencia concedida el 22 de noviembre de 2014 a los participantes al tercer Congreso mundial de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades (Roma, 20-22 de noviembre de 2014), que tuvo como tema “La alegría del Evangelio: una alegría misionera...” (EG 21).²⁵

En sus palabras, el Papa subrayó que la conversión y la misión son dos elementos esenciales de la vida cristiana que están estrechamente relacionados entre sí. Sin una verdadera conversión del corazón y de la mente a Dios no se puede anunciar el Evangelio; pero sin una apertura permanente a la misión no se da la conversión, y la fe se hace estéril.

Francisco alentó a conservar la lozanía del carisma propio de cada realidad eclesial, renovando siempre “el primer amor” (*Ap*, 2, 4). Es preciso volver siempre a las fuentes del carisma, con la disposición a responder siempre a la llamada del Señor, huyendo de la tentación de encerrar el Espíritu en estructuras externas.

Un segundo aspecto abordado por el Papa era el respeto de la libertad en el proceso de acogida y acompañamiento paciente de las

23. FRANCISCO, “Homilía en la Santa Misa de la solemnidad de Pentecostés”, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 24 may. 2013, 7. La expresión *ipse harmonia est* referida al Espíritu Santo se atribuye generalmente a san Basilio Magno (*De Spiritu Sancto*, cap. XVI, 38).

24. Cf. *Ibid.*

25. Cf. FRANCISCO, “Discurso a los participantes al tercer Congreso mundial de los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades”, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 28 nov. 2014, 19.

personas, respetando sus tiempos y esperando que maduren con la acción del Señor en sus almas.

La última cuestión tratada fue la comunión, como sello más importante del Espíritu Santo, que supone la comunión de cada movimiento y comunidad en la comunión superior de la Iglesia jerárquica, así como la superación de las rivalidades y divisiones. Para Francisco, la comunión consiste también en afrontar unidos los temas más importantes, y citó la vida, la familia, la paz, la lucha contra la pobreza en todas sus formas, la libertad religiosa y de educación.

5. Un desafío pastoral continuo: la formación cristiana de los fieles laicos

Para Francisco, “la formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante” (EG 102). Hay un refrán tomado de la literatura española que sintetiza la necesidad de la formación cristiana: “Nadie da lo que no tiene”.²⁶ Efectivamente, nadie puede entregar a los demás aquello que previamente no posee. La complejidad de los temas que enuncia el Papa requieren una formación continua y profunda. Formarse es un derecho y, a la vez, un deber de cada cristiano para poder avanzar en la vida espiritual, y para estar en condiciones de participar mejor en la vida y la misión de la Iglesia.

Actualmente disponemos de suficientes medios para afrontar este proceso formativo: el Catecismo de la Iglesia Católica y su compendio, así como el Compendio de la Doctrina social de la Iglesia. Por otro lado, el magisterio de la Iglesia se enriquece constantemente, y de él podemos extraer alimento para nuestra fe y luz para la tarea evangelizadora.

Una última cuestión: la participación en la vida social y política tanto del propio país como de la comunidad internacional, con el fin de promover el bien común en un espíritu de servicio, es una misión capital e insustituible que compete a los fieles laicos, de la cual no se pueden desentender. Al compromiso de los laicos en la vida pública

26. M. ALEMÁN, *Segunda parte de Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana* (1604), Madrid, Cátedra, 1987, 517.

dedicó la Comisión Pontificia para América Latina su última asamblea plenaria, celebrada a comienzos de marzo de 2016. Días después de que finalizara este encuentro, el papa Francisco envió una larga carta al Presidente de esta Comisión Pontificia, fechada el 19 de marzo de 2016, en la que aborda diversas cuestiones relativas a la vocación y misión de los fieles laicos. En relación con el trabajo de los laicos en la vida pública, Francisco escribía que “no es nunca el pastor el que dice al laico lo que tiene que hacer o decir, ellos lo saben tanto o mejor que nosotros (...). Es obvio, y hasta imposible, pensar que nosotros como pastores tendríamos que tener el monopolio de las soluciones para los múltiples desafíos que la vida contemporánea nos presenta. Al contrario, tenemos que estar al lado de nuestra gente, acompañándolos en sus búsquedas y estimulando esta imaginación capaz de responder a la problemática actual (...). No se pueden dar directivas generales para una organización del Pueblo de Dios al interno de su vida pública”.²⁷

En el contexto cultural agnóstico y relativista en el que vivimos, la dedicación a la política exige un adecuado discernimiento que acoja las exigencias morales fundamentales de temas que son cruciales para la persona y la sociedad, como son la promoción de la familia fundada sobre el matrimonio entre un hombre y una mujer, y su carácter indisoluble; la tutela de la vida desde su concepción hasta la muerte natural; la defensa de la justicia social, que tenga en cuenta los derechos de los más desfavorecidos de la sociedad; el derecho de los padres a escoger libremente el estilo de educación de sus hijos, etc.²⁸ Esto debe llevar a actuar en la política de acuerdo con una conciencia formada rectamente, con fidelidad a la propia identidad cristiana, y en unidad de vida entre lo que se cree y lo que se hace en cada situación concreta.²⁹

MIGUEL DELGADO GALINDO
SUBSECRETARIO DEL CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS
24.05.16/10.11.16

27. FRANCISCO, Carta al cardenal Marc Ouellet, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 29 abr. 2016, 4.

28. Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE LA JUSTICIA Y DE LA PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, nn. 565-574.

29. Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid, Rialp, 1977, n. 165.

Carmelo Giaquinta y la Facultad de Teología

RESUMEN

Habiendo cumplido cien años de vida la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y a cincuenta años de la clausura del Concilio Ecu­ménico Vaticano II, se presenta un momento histórico propicio para ensayar una hermenéutica de sus respectivos procesos. Razón por la que propongo en este artículo contribuir a dicho objetivo, relevando la actuación de Carmelo Giaquinta como profesor y decano de esta institución, que pretendió modelarse a la luz de la renovación conciliar.

Palabras clave: Carmelo Giaquinta, profesor, decano, Facultad de Teología, Vaticano II.

CARMELO GIAQUINTA AND THE SCHOOL OF THEOLOGY

ABSTRACT

The hundredth anniversary of the School of Theology of UCA and the fiftieth commemoration of the closing of the Second Vatican Council indicate an enabling juncture to test the hermeneutics of their historical processes. This article will form the basis for contributing towards that objective, relieving the performance of Carmelo Giaquinta as a teacher and dean of this institution, which aimed to be molded into the light of conciliar renewal.

Key Words: Carmelo Giaquinta, Teacher of Theology, Dean, School of Theology, Second Vatican Council.

El “quehacer teológico”

El Concilio Vaticano II recomendó a quienes se dedican a las disciplinas teológicas estar a la altura del mundo contemporáneo, pro-

fundizando en el conocimiento de la Verdad Revelada, sin descuidar la relación con su propia época, en orden a que los hombres expertos en las diferentes disciplinas, lleguen a un conocimiento más pleno de la fe. Al mismo tiempo, aconsejó decididamente la formación adecuada de los laicos en las ciencias sagradas con el deseo de que muchos entre ellos las cultiven *ex professo*.¹ En consecuencia, “hay que reconocer a los fieles, clérigos o laicos, -exhorta la constitución *Gaudium et Spes*- la justa libertad de investigar y de mostrar su pensamiento con humildad y valor en aquellas cosas en que sean peritos”.²

Por ello, la Iglesia, de acuerdo con este espíritu conciliar, percibió la urgencia de prestar la debida atención a las escuelas superiores y Facultades de Filosofía y Teología para alcanzar una comprensión más profunda de dichas ciencias, ensayando respuestas acordes a los nuevos problemas de la actualidad y en consonancia con los progresos científicos. De este modo, se comprenderá con mayor hondura cómo la fe y la razón convergen en una sola verdad.³ En esta misión, ocuparían un lugar privilegiado los centros de formación teológica llamados a desarrollar las más arduas funciones del apostolado intelectual y a lograr una inteligencia cada día más aguda de la Sagrada Revelación, a la vez que descubrir el patrimonio de la sabiduría cristiana concebida a lo largo de los siglos. Además, en estas circunstancias, las academias eclesásticas deberían promover el diálogo con los hermanos separados y los no cristianos.⁴

Estas orientaciones que el Concilio plasmó en 1965 ya venían resonando previamente en los ámbitos de renovación eclesial y, en buena medida, motivaron, hacia finales de la década de 1950, durante y después del Concilio (1962 en adelante), la nueva etapa de la Facultad de Teología de Villa Devoto, erigida en 1915 por breve de Benedicto XV.⁵

1. Cf. *Gaudium et Spes*, 62.

2. *Ibid.*

3. Cf. *Gravissimum Educationis*, 10.

4. Cf. *Ibid.*, 11.

5. Para mayores datos sobre la fundación, véase: G. DURÁN, “Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y breve fundacional”, en: AAVV, *100 años de la Facultad de Teología*, Buenos Aires, UCA, Teología y Cultura, Ágape, 2015, 92 – 103; R. CORLETO, “El breve *Divinum praeceptum* de Benedicto XV. Análisis diplomático, transcripción y traducción”, en: *ibid.*, 105 – 168.

La presente contribución⁶ sobre monseñor Carmelo Giaquinta, profesor y decano de la mencionada institución, intenta esbozar sintéticamente la actuación de una de las figuras de este período de reforma que sentó las bases para lograr una Facultad de Teología en Argentina abierta al Pueblo de Dios conforme a esta “mística conciliar”.⁷

Referencias biográficas

Antes de ingresar en el itinerario de su labor docente, conviene presentar rápidamente algunos de sus datos biográficos.

Carmelo Juan Giaquinta nació en Buenos Aires el 22 de junio de 1930.⁸ Hijo de padres italianos, venidos a la Argentina, convocados por la oportunidad de trabajo en el país que se consideraba pujante. Entre otras cosas, el eco de los festejos de los cien años de la Revolución de Mayo, había creado en Europa la imagen de un escenario verdaderamente prometedor. Giaquinta mismo confesó ser parte de: “una historia familiar pobre de grandezas pero como tantas otras tejida de dolores en la tierra natal y de esperanzas en la Argentina del Centenario de 1910”.⁹

En 1938, su madre falleció siendo él un niño de ocho años y afrontar este acontecimiento lo hizo sentirse un hombre grande.¹⁰ Su padre se casó por segunda vez llegando a tener diecinueve hijos y Carmelo fue el segundo de los siete del primer matrimonio. Creció en un

6. Dos razones me motivaron para componer el presente artículo. En primer lugar, mi paso por la Facultad de Teología como alumno de la Licenciatura y del Doctorado, me acercó naturalmente a las figuras del quehacer teológico de dicha institución. El segundo motivo radica en el hecho de ser familiar directo de monseñor Giaquinta, realidad que despierta todavía más el deseo de profundizar y hacer memoria de su preocupación y desempeño en favor de la Facultad.

7. C. GIAQUINTA, “La Facultad de Teología Inmaculada Concepción”, en: V. R. AZCÚY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (eds.), *Escritos Teológicos – Pastorales de Lucio Gera, Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956 – 1981)*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Ágape, 2006, 179.

8. Para mayores datos biográficos, véase: F. SÁENZ, *El sostenimiento de la Iglesia en Argentina antes y después del Concilio Vaticano II, a la luz de los escritos de Mons. C. J. Giaquinta*, Tesis de Licenciatura, Buenos Aires, Facultad de Teología, UCA, 2007, 106 – 117

9. C. GIAQUINTA, “El bicentenario de la Argentina (2010 – 2016). Recuerdo, reflexiones y sugerencias”, en: AAVV, *Identidad, culturas, imaginarios. La Argentina del Bicentenario: una realidad para pensar también teológicamente*, Buenos Aires, San Benito, 2011, 20.

10. Cf. Id., “Entrevista con Mila Doso”, 25 de octubre de 1994. Véase, también, F. SÁENZ, *El sostenimiento...*, 117.

hogar humilde, que como afirmó ya siendo obispo: “nadie tuvo que hablarme de la pobreza para entenderla (...) yo era pobre”.¹¹

El futuro profesor y decano de la Facultad de Teología cursó sus estudios primarios en la Escuela N° 2 de Villa Ortúzar y en 1939 inició su formación sacerdotal en el Preseminario de la arquidiócesis de Buenos Aires, el Instituto Vocacional San José, que funcionaba en San Isidro. En 1942, ingresó al seminario de Villa Devoto que, en ese entonces, estaba dirigido por la Compañía de Jesús, donde emprendió sus estudios secundarios (1942 – 1946) y, luego, las humanidades y la filosofía (1947 – 1949). Este punto clave de su historia, él lo relató en estos términos:

“Mi ingreso al Seminario en 1942 fue predestinado como el de todo ser humano, como el llamado del apóstol San Pablo. Los que dicen que no hay vocación de chico no saben lo que dicen. Yo nunca dudé de mi vocación, aunque no sabía mucho lo que era (...) En un momento creí que debía hacerme jesuita. Pero el Señor me salvó a mí y a la Compañía de semejante desatino. Aunque debo confesar que todo lo que soy se lo debo en buena parte a la Compañía. Pero también a las Hermanas de la Virgen Niña que, en el Preseminario de San Isidro, me enseñaron a no avergonzarme con sentimientos espirituales y decirle a Jesús: Te amo, y a visitarlo frecuentemente en la Capilla.”¹²

En 1949, se trasladó a Roma para continuar su formación en la Universidad Gregoriana residiendo en el Colegio Pío Latino Americano. Obtuvo la licenciatura en Teología en aquella institución y recibió la ordenación sacerdotal en la Ciudad Eterna, el 4 de abril de 1953. Inició el doctorado en teología dogmática con el desarrollo del tema “Las manos y los dedos de Dios en los Padres Prenicenos”, que pronto decidió abandonar en razón de que ya había sido tratado lo suficiente por otro investigador. Luego, intentó abordar un nuevo proyecto, esta vez, sobre “La incompreensibilidad de Dios en los Padres Capadocios”. Viajó a Francia gracias a una beca de estudios ofrecida por la Embajada de este país en Argentina y, después de un viaje de estudios por Tierra Santa organizado por el Instituto Bíblico, regresó a su Patria motivado por los conflictos sociales que por entonces atravesaba.¹³ Este paso por Europa favoreció su relación con los núcleos de renovación teológica y

11. Cf. Id., “La pobreza, los pobres y el clero argentino”, *Pastores* 13 (1998) 58.

12. Cf. Id., “Mis recuerdos del Seminario de Villa Devoto”, *Apacienten el rebaño de Dios. Libro del Centenario del Seminario en Villa Devoto*, Buenos Aires, 1999, 161.

13. Cf. Id., “La Argentina, ¿un faro que se apaga?”, *Criterio* 2281 (2003) 147.

eclesial que fueron allanando el camino para la celebración del Concilio Vaticano II.

3. “Hacer una Facultad de Teología para el Pueblo de Dios”

3.1 En el ministerio de enseñar

Vuelto de Roma, después de casi dos años de desempeñarse como vicario cooperador de la Parroquia Sagrada Eucaristía de Palermo, Carmelo Giaquinta inició su actividad docente en la Facultad de Teología con las clases de Patrología, en 1957, tiempo en que el clero diocesano comenzaba a hacerse cargo del seminario de Buenos Aires y a conformar el claustro de profesores. Además de Carmelo, otros seminaristas de la arquidiócesis habían sido enviados a Europa por el Cardenal Santiago Copello a fines de la década de 1940, con el objetivo de prepararse para enseñar teología en un futuro muy próximo. Fue así que convivió en el Pío Latino Americano con M. Masciliano, M. Ramondetti, R. Nolasco, J. Sol, E. Briancesco, F. Storni y J. Duhourq. A su vez, jóvenes sacerdotes de Buenos Aires fueron a Roma para realizar sus estudios superiores como Mejía, Fernández, Trusso y Gera.¹⁴

En efecto, en el mismo año 57, junto a Giaquinta ingresaron los siguientes profesores: Lucio Gera como docente de la cátedra de teología dogmática, Ricardo Ferrara de teología fundamental y Rodolfo Nolasco de derecho canónico; a los que pronto se sumaron Tello, Geltman, Briancesco, Machetta y Masciliano.

Este nuevo plantel inició rápidamente un camino de reorganización institucional que llegó a ser, sin lugar a dudas, un período de refundación¹⁵ de nuestra Facultad a la luz del Concilio. En este sentido, Giaquinta recordando esos tiempos y el espíritu que los animaba, expresó:

14. Cf. Id., “La Facultad de Teología Inmaculada Concepción”, 182; C. M. GALLI, “La segunda etapa de la Pontificia Facultad de Teología y su integración en la Universidad Católica Argentina: 1960 – 2015”, en: AAVV, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Ágape – Teología y Cultura, 2015, 261 – 262.

15. C. M. GALLI, “La segunda etapa de la Pontificia Facultad de Teología y su integración en la Universidad Católica Argentina: 1960 – 2015”, 263.

“En este testimonio dejaré que la memoria y el afecto rescaten algunos hechos de aquellos hermosos años en los que, dirigidos y alentados por Lucio Gera, quisimos hacer una Facultad de Teología, para el Pueblo de Dios en la Argentina, de acuerdo con la mística conciliar”.¹⁶

Lucio Gera, habiendo asumido el cargo de prefecto de estudios, le encomendó en 1958, el dictado de alguna rama de la teología dogmática (*De Gratia et Virtutibus*) además de la patrología que era la materia que enseñaba desde el año anterior. En su carta del 31 de enero del año siguiente, manifestó espontáneamente las circunstancias de la vida humana y de una Facultad en pleno cambio. Con respecto al funcionamiento de las cátedras, escribe:

“En lo referente a las clases de patrología – Te pediría que las dictaras durante el primer semestre (...) Además, preferiría que el curso de patrología acompañara a las clases de historia de los primeros siglos, época patristica, que serán dictadas durante el primer semestre (...) Respecto a las clases de dogmática: sabrás que a Carballo lo han operado de un tumor en el cerebro (...) Por supuesto, no podrá tomar clases. Espero que nos cedan a Briancesco durante el segundo semestre (...) Teniendo todo esto en cuenta, vos deberás dictar las siguientes materias: De Baptismo, Confirmatione et Paenitentia, en el curso mayor, durante el primer semestre; más concretamente, desde fines de abril hasta principios de julio, dos clases diarias (...) Además te pediría que dictaras De Matrimonio, Ordine Sacro et Extrema Unctione durante el segundo semestre: concretamente, desde el 6 de octubre al 20 de noviembre. Estos tres últimos sacramentos, podrás dictarlos en el curso mayor o en el curso menor, conforme a tu deseo”.¹⁷

El 8 de febrero, Giaquinta contestó el correo desde Pampa de Achala (Córdoba) expresando su voluntad de ponerse al servicio en lo que hiciera falta:

“Sobre mi cátedra de Patrología –dice– no hay dificultad mayor. Sólo pensaba que si el segundo semestre tenía menos materias podría dejarla para entonces; pero no vale la pena deshacer el programa a otro profesor para ello. Lo del segundo semestre, *Deo adjuvante*, tendré buen hombro para ello – Curso mayor o curso menor? Si Briancesco viene, creo que sería una aten-

16. C. GIAQUINTA, “La Facultad de Teología Inmaculada Concepción”, 179.

17. L. GERA, Carta a Carmelo Giaquinta, Buenos Aires, 31 de enero de 1959, en: Legajo Mons. Carmelo Giaquinta, Archivo de la Facultad de Teología de Buenos Aires. De ahora en adelante, para referirnos a este archivo institucional utilizaremos la sigla AFT.

ción prestigiarlo dándole el curso mayor (...) Si vos creés que pueda haber alguien, fuera de Briancesco, que diese el curso mayor hacélo tranquilamente; creo que sería bueno ir preparando gente. ¿Quién podría ser? ¿Tello? El problema es si no viene Briancesco. ¿Tendremos que repartir los cursos entre los dos? ¿O dictar el mayor y el menor juntos? Gera: disponé de mí como gustes, según las necesidades (...) Dictar en el curso menor hasta tendría motivo de alegría en ello".¹⁸

Cabe señalar, que en 1960, asumió en el seminario de Buenos Aires, monseñor Eduardo Pironio como primer rector perteneciente al clero diocesano y la Universidad Católica Argentina, creada en 1958, obtuvo el título de Pontificia el 16 de junio del '60. Nuestra Facultad de Teología se incorporó a dicha institución y se designó a Lucio Gera primer decano de la Facultad en 1965.¹⁹

En referencia a su trayectoria docente, Giaquinta dictó en esta Facultad las clases de patrología desde 1957 a 1959 y en 1964; historia de la Iglesia Medieval durante el ciclo lectivo de 1961, año en que también enseñó eclesiología y método científico, orígenes cristianos, teología ascética y mística e historia de la Iglesia antigua, asignatura de la que se encargó hasta 1980. Luego, retomó orígenes cristianos en 1971 hasta 1981 y ascética en 1972 hasta 1975. A su vez, ofreció el curso de ecumenismo en 1967 mientras que los de la teología de los sacramentos de matrimonio y orden, bautismo y confirmación los llevó adelante desde 1969 a 1971.*

3.2 La organización de la Biblioteca

Así como el seminario y la Facultad fueron progresivamente pasando su conducción al clero secular, así también la Biblioteca. En 1958, siendo todavía rector del seminario un sacerdote jesuita, el padre Pedro Moyano, además de transferirse la organización de los estudios tal como venimos relatando, se designó un nuevo prefecto o director de la Biblioteca, Rodolfo Nolasco y un *Adiutor*, Carmelo Giaquinta,

18. C. GIAQUINTA, Carta a Lucio Gera, Pampa de Achala, 8 de febrero de 1959, en: Legajo Mons. Carmelo Giaquinta, AFT.

19. Cf. J. G. DURÁN, "Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y breve fundacional", en: *100 años de la Facultad de Teología*, 103.

* Cf. Planillas de Curriculum Vitae presentadas por Carmelo Giaquinta a la Facultad, AFT.

quien al año siguiente asumirá la dirección, oficio que desempeñó desde 1959 hasta 1961.²⁰

En las correspondencias, puede observarse su especial y temprano interés por renovar la Biblioteca aunque advertía una cierta incompatibilidad entre la labor intelectual seria y la tarea fundamentalmente práctica de ser bibliotecario. No obstante no renunció a ninguna de las dos, sino que las integró de esta manera:

“Propongo lo que sigue –le escribía a Gera– Yo mantendría la responsabilidad, compras, la correspondencia con Europa, los giros, el trato con la Curia. Es decir, formar la Biblioteca; otra persona, un sacerdote que no sea profesor de materias importantes, o un bibliotecólogo contratado, o en su defecto (...) un seminarista responsable (...) sea el encargado directo del: sellar, fichar, inventariar, encuadernar (...) Esta persona debería tener autoridad propia (...) y no estar a mis órdenes”.²¹

La respuesta de Gera fue casi inmediata ofreciéndole la posibilidad de un colaborador como lo había solicitado, señalando la importancia de su trabajo como director de la Biblioteca, cuyo nivel marcaría el rumbo de la Facultad, especialmente en aquella etapa de reinstauración:

“Te pido –le indicaba– me sugieras algún nombre, acerca de la persona que podría cumplir el cargo de Bibliotecario adjunto. Pero te pediría que vos no abandones la dirección de la Biblioteca. Este año lo has hecho muy bien y no hay porqué suplantar a la gente que cumple bien con sus cargos. En este momento, me parece la Biblioteca uno de los asuntos más importantes y de su organización y material dependerá una gran parte de la buena marcha de los estudios.”²²

Este oficio académico encomendado a Carmelo fue profundamente favorecido por su gusto personal por los libros desde su época de estudiante, según confesó familiarmente:

20. Cf. F. GIL, “Est in Seminario Bonaërensi bibliotheca...” La Biblioteca del Seminario y de la Facultad de Teología a través del tiempo (1784 – 2015)”, en: AAVV, *100 años de la Facultad de Teología*, 222. Véase: *Curriculum Vitae*, en: Legajo de Mons. Carmelo Giaquinta, AFT.

21. C. GIAQUINTA, Carta a Lucio Gera, Pampa de Achala, 21 de enero de 1959, en: Legajo de Mons. Carmelo Giaquinta, AFT.

22. L. GERA, Carta a Carmelo Giaquinta, Buenos Aires, 31 de enero de 1959.

“Aprendí a gastar en libros. Muchos libros. Y buenos. Todos mis ahorros iban a parar allí. Esa fue mi pasión, que me acompañó desde los estudios filosóficos y durante toda mi estadía en Roma y París, y todavía durante los primeros años de ministerio sacerdotal, hasta poco después del Concilio. Hoy me pregunto si no había en ello cierto desorden afectivo. ¡Cuántos libros que nunca utilicé! Hasta que por fin aprendí a utilizar la Biblioteca de la Facultad de Teología. Pero, por suerte, aprendí a gastar en libros.”²³

En 1971, la revista *Teología* publicó un primer informe de la gestión del padre Osvaldo Santagada como director de la Biblioteca valorizando el trabajo realizado por sus antecesores:

“Al tomar el clero diocesano nuestra Facultad de Teología –explica el cronista– la Biblioteca del Seminario Metropolitano de Buenos Aires quedó a cargo de la Facultad. Desde entonces se ha venido trabajando seriamente para que la Biblioteca sea una fuente de información teológica para todos sus frequentadores, a la vez que contribuye a su enriquecimiento científico y pastoral (...) Esta obra se la debemos en sus comienzos a los Pbro. Carmelo Giaquinta y Eduardo Briancesco y desde 1967 al Pbro, Osvaldo Santagada (...) De este trabajo paciente y constante ya se ven numerosos frutos.”²⁴

Entre los logros de la gestión de Giaquinta como bibliotecario, merece destacarse la incorporación de una colección significativa de las fuentes patrísticas. También, fue decisiva su constante preocupación por la “unidad” de la Biblioteca que cuenta históricamente con dos fondos de libros, revistas y otros bienes: uno perteneciente a la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y otra al Seminario Mayor de la arquidiócesis de Buenos Aires. Gracias al empeño de aquel bibliotecario, ambos fondos son actualmente custodiados y conservados por la Facultad de Teología, en una misma Biblioteca.²⁵

3.3 *Sus cargos directivos en la Facultad*

La Facultad de Teología, durante el período de traspaso de la Compañía al clero secular, era conducida por el rector del seminario

23. C. GIAQUINTA, “La pobreza, los pobres y el clero argentino”, 60.

24. “Crónica de la Facultad”, *Teología* 20 (1971) 224 – 225.

25. Cf. Estatutos de la Facultad de Teología, Buenos Aires, 2004, título V, capítulo 2, art. 102, 2.

como *Praeses* (presidente) de la institución quien delegaba en la persona del prefecto de estudios la función de organizar y dirigir los asuntos académicos. Como ya lo señalamos, desde 1957 hasta 1961, Lucio Gera desempeñó este cargo al que le sucedió Ricardo Ferrara de 1961 a 1965. El 9 de marzo de ese año, Gera asumió como primer decano, nombrado por el cardenal Antonio Caggiano, Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, habiendo obtenido el *placet* de la Santa Sede.²⁶ Este hecho significativo para la historia de la institución inició entonces de manera formal la nueva etapa en la Facultad de Teología a la que hemos aludido.

En los comienzos de este decanato, no existía aún la figura del vicedecano. Gera era secundado por un consejo y el secretario académico, Ricardo Ferrara, hasta que en 1968, éste renunció a la secretaría para realizar con mayor dedicación sus trabajos de investigación y docencia. Y fue reemplazado por el padre Cayetano Saladino. Circunstancia que evidenció la urgencia del nombramiento de un vicedecano que colaborara con Gera en las funciones de gobierno. En consecuencia, el claustro de profesores eligió una terna integrada por Carmelo Giaquinta, Osvaldo Santagada y Juan Radrizzani para ser presentada a monseñor Juan Carlos Aramburu, por entonces arzobispo coadjutor de Buenos Aires. El prelado designó a Carmelo en 1968 para ejercer aquel oficio que continuó un tiempo, incluso, junto al decano posterior, Luis Villalba (1969 – 1972) hasta 1969.²⁷

Después de la gestión de Villalba, Giaquinta contrajo el cargo de decano el 21 de julio de 1972 junto a Juan Radrizzani y Alfredo Chiesa que desempeñarían los oficios de vicedecano y secretario académico, respectivamente. En el año 1976, fue reelegido en la tarea que cumplió hasta principios del año 1979.

Luego de haber presentado estos datos cronológicos, no podemos dejar de preguntarnos cómo habrán sido los dos períodos decanales de Carmelo y cuáles sus criterios en orden a señalar el camino a transitar por la Facultad de Teología a su cargo.

26. Cf. C. M. GALLI, "Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su centenario (2015)", *Teología* 88 (2005) 673.

27. Cf. O. ALBADO, "El claustro de profesores y directivos", *100 años de la Facultad de Teología*, 506 – 507.

Para intentar alguna respuesta en este sentido, recurrimos a los planes de trabajo que como decano sugería en las reuniones del Consejo de la Facultad, en las que se puede espigar sus metas, sueños, inconvenientes y logros.

Aproximándose los sesenta años (1975) de la Facultad, Giaquinta expuso un “Panorama Académico” que reflejaba la historia, revisaba el presente y apuntaba al futuro. Fecha que tenía un aniversario tal vez más oculto pero muy significativo: los veinte años del nuevo claustro que se fue plasmando paulatinamente desde 1951, cuando el futuro cardenal Jorge Mejía, perteneciente al clero secular, se hizo cargo de la cátedra de Sagrada Escritura. Este plantel quiso ser “nuevo” no sólo por sus miembros sino por el carácter que lo conformaba: la renovación del Concilio. Giaquinta como decano se preocupó tenazmente junto con toda la comunidad académica de consolidar la nueva etapa de la Facultad, rubricada especialmente por la *Lumen Gentium*, la *Gaudium et Spes* y por el decreto *Gravissimum Educationis Momentum*.

En esa oportunidad, según él lo comentó, la etapa organizativa estaba en buena medida ya cumplida: estatutos, planes de estudio, reglamentaciones, cuestiones jurídicas, administración autónoma, etc. Se esperaba ahora el salto a la fase típicamente académica en la cual la mejor prenda dependería del mismo claustro, que en esas circunstancias, contaba con las siguientes características:

“No es este –decía– el claustro de la época conciliar (1960 – 1965) en que jugaba la ilusión de todo lo nuevo, cuando las cosas pensadas y queridas parecían fáciles de alcanzar (...) Tampoco es el claustro de 1965 – 1970 cuando lo mismo que toda la Iglesia hubo que ponerse a pensar los caminos nuevos, con dificultad, con dolor. Es un claustro que tiene ahora delante de sí una etapa nueva en buena parte ya empezada, como lo demuestra el tercer año de aplicación del Nuevo Plan de Estudios que integra en un sexenio el Ciclo Básico; o la Licenciatura (acordada) ya a dos alumnos según el plan del bienio.”²⁸

Estas referencias históricas del cuerpo de profesores fueron apuntadas por el decano en orden a tomar perspectiva y avizorar mejor el porvenir, asumiendo las tareas que les competía encomendadas por la misma Iglesia.

28. C. GIAQUINTA, *Panorama Académico*, Manuscrito, en: Legajo de Mons. Carmelo Giaquinta, AFT.

En este sentido, Giaquinta recomendó “reactualizar” la noción de cuerpo estableciendo una analogía con el Concilio que había puesto en valor el concepto y realidad del colegio episcopal. De esta manera, por la elección de los colegas y por el mandato del obispo, cada uno de los profesores ordinarios “está insertado en un cuerpo colegiado y jerarquizado cuya función en la Iglesia y en la sociedad es enseñar, investigar y difundir la ciencia sagrada en orden a la salvación de los hombres”.²⁹ Como consecuencia de esto, cualquiera sea el grado de dedicación en tiempo que el profesor prestase a las tareas de la Facultad, ser profesor ordinario, según este criterio, sería una labor absolutamente prioritaria en la vida de cada uno de los así designados que no admitiría, por lo mismo, competencia con otras actividades ni subordinación a ninguna por importante que fuera.³⁰

Al mismo tiempo, aconsejaba una armonía con otras tareas asumidas por los profesores, especialmente con la pastoral directa en virtud de un enriquecimiento de la Teología a partir de la misma realidad del Pueblo fiel. Por ello advirtió que: “No se ha de ver en esto una conraindicación para combinar de hecho y *de iure* la función docente de la Facultad con otras inmediatamente pastorales. Éstas asumidas adecuadamente, en vez de entorpecer, pueden estimular al profesor y ser provechosas a la misma Facultad”.³¹

Como decano, incentivó a los docentes, miembros de un “colegio profesoral”, a que tomaran conciencia de la necesaria solidaridad que debía instalarse en dicho cuerpo entre todos sus integrantes como colegio y para con cada uno de ellos considerado como persona. Solidaridad que se tenía que manifestar en todo momento: durante la rutina diaria, pero especialmente en los momentos de fatiga de la vida del mismo cuerpo y en las circunstancias alegres o tristes de cada uno de sus miembros. Sugirió fomentar una actitud de disponibilidad para asumir tareas, cambiar de tareas o dejarlas, dentro de las posibilidades personales, siempre y cuando el bien de la Facultad lo aconsejase o exigiera. Para ese entonces, hacía quince años que la mayoría de los profesores de la “nueva etapa” se encontraban aún reunidos, viviendo

29. *Ibid.*

30. Cf. *Ibid.*

31. *Ibid.*

comunitariamente en el seminario de Villa Devoto, signo preclaro de que la mencionada solidaridad existía realmente.

Esta solidaridad “humana” debía conjugarse con una solidaridad que el decano llamaba “académica”. Ésta se manifestaría en la tarea del gobierno de la Facultad pero particularmente en la labor docente, de investigación y difusión de la Verdad Revelada. De esta solidaridad dependerá, por ejemplo, la organicidad de una cátedra; entre los diversos profesores ordinarios y extraordinarios que la integran junto con sus ayudantes, de igual modo que entre los diversos cursos que se dictan. Prontamente, esta misma solidaridad reclamará la organización entre las diversas cátedras bajo la dirección de un departamento y luego de éstos entre sí.

Esta solidaridad “humana” y “académica” no debería separarse, más bien depender de la virtud de la caridad. “La concibo –explicaba Carmelo– como ejercicio que se nos pide a nosotros de la misma (...) Esta solidaridad reviste todas las características de aquella: benigna, paciente, esperanzada (1 Co 13)”.³²

En referencia a la agrupación de las materias filosóficas y teológicas en departamentos y a los ciclos (básico y licenciatura), durante su gestión podemos destacar los siguientes avances, proyectos y sugerencias: Según Giaquinta, en esos tiempos, los departamentos se encontraban *in fieri*. Con respecto al departamento de Teología Sistemática, su objetivo consistía en establecer la nómina formal de los titulares de las cátedras y analizar la marcha de las mismas. Conforme al espíritu de renovación eclesial del momento, auspició la creación de nuevas cátedras y la incorporación para tal efecto de profesores auxiliares y extraordinarios.

En cuanto al departamento de Sagradas Escrituras, el decano realzaba la importancia de sus diversos cursos en razón de que se estudiaba en ellos la fuente primera de la Teología. Pidió que se observaran cuidadosamente las orientaciones del Vaticano II respecto a estos temas y la organización de “Jornadas o Seminarios de estudio” anuales o semestrales para presentar la problemática e inserción en la docencia teológica conjunta en vistas a favorecer el diálogo interdisciplinar.

32. *Ibid.*

Por su parte, el decano también se preocupó de dar mayor solidez al departamento de Historia de la Iglesia que había sido el primero en fundarse y que necesitaba robustecerse. Para lograr este objetivo, se confeccionaron sendos equipos de ayudantes de trabajos prácticos, la recolección de documentos de historia de la Iglesia patristica y medieval y apuntes para los alumnos (folios), amén de la incorporación de nuevos profesores como Rubén García y, más tarde, el joven sacerdote Juan Guillermo Durán, quien pronto se destacó como docente, escritor e historiador. Otra contribución relevante en este campo fue la promoción de los estudios de historia de la Iglesia en América Latina y la creación de una biblioteca especializada que permitiera a profesores y alumnos los trabajos de investigación. Fue pionero en introducir en el último año de teología el curso de historia de la Iglesia en América Latina y Argentina.

A su vez, instó para que el departamento de Teología Pastoral funcionara acorde a su capital importancia en la estructura de la Facultad, ya que tenía la misión de evidenciar cómo la Teología es inspiradora de la pastoral y viceversa. Aconsejaba la relación indispensable de este departamento con la teología moral, la eclesiología y sacramentos a fin de que lograra ser auténticamente teológico y ocupara su rol específico dentro de la institución.

Por otra parte, este era el tiempo en que se estaba iniciando en la Facultad el ciclo de la licenciatura en Teología (con diversas especialidades: dogmática, moral, Sagrada Escritura, historia de la Iglesia, pastoral, etc.) que Giaquinta diagramó junto a otros profesores y el secretario académico, pidiendo a los “tutores” especial cuidado de la formalidad (no “burocrática”) en la guía del estudiante. Y, no menos importante para él, el ciclo básico, en que exigió un conocimiento del alumno y de sus expectativas, una pertinente evaluación de sus conocimientos humanistas, filosóficos y teológicos, coordinación entre las materias de cada año lectivo, y recomendó ofrecer elementos pedagógicos, una sólida base en filosofía y el manejo de los idiomas clásicos.

Por último, otro de los cargos que asumió en esta institución, fue el de director de la revista *Teología*,³³ nacida en 1962, como medio

33. Sobre la historia de esta publicación, véase: F. TAVELLI, “50 años de la revista *Teología* (1962 – 2012)”, *Teología* 115 (2014) 33 – 67.

de expresión de la elaboración teológica de la Facultad, bajo la inspiración del Concilio Vaticano II que comenzaba a celebrarse. Dirigió la publicación desde 1966 hasta 1968 con la firme convicción de que *Teología* debía ser un espacio de reflexión que respondiese a la realidad del país y Latinoamérica, una labor especulativa en servicio del hombre actual.³⁴

4. Su preocupación por la formación del clero

Entre los principales intereses de su vida ocupa un lugar primordial la formación de sacerdotes y diáconos. En 1957, como vimos, comenzó como profesor de la Facultad y como director espiritual de los seminaristas filósofos. Esta labor pastoral modeló su cualidad de “formador” de sacerdotes que lo caracterizó. Años después, fundó y dirigió una comunidad de seminaristas provenientes de distintas diócesis argentinas. De modo que, según el testimonio de Lucio Gera, su colega y amigo, “el mundo del seminarista y del seminario ha sido el campo de una experiencia ininterrumpida de Carmelo Giaquinta, quien como director espiritual, profesor y rector, ha debido conjugar la triple función formativa: espiritual, intelectual y pastoral”.³⁵

En este sentido, Carmelo señalaba que la misión del “presbítero-pastor” era la realización del Reino de Dios y la formación del Pueblo de Dios. “El horizonte –explicaba Gera la concepción de su compañero– no queda trazado por la línea que va simplemente del seminario a la generación de nuevos presbíteros, sino por la que va del presbítero-pastor al Pueblo de Dios, a cuyo servicio están los ministerios, el presbiterado y, por supuesto, el seminario”.³⁶

En consonancia con el Vaticano II, Carmelo recordó que en la lógica conciliar, formación sacerdotal, formación presbiteral, formación ministerial y formación pastoral eran sinónimos. Constatación que lo motivaba a no olvidar la función propia de los seminarios: la de formar pastoralmente a los sacerdotes. Toda la vida del seminario se ha

34. Cf. *Ibid.*, 41.

35. L. GERA, “prólogo”, en: G. GIAQUINTA, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, Bogotá, 1985, 12.

36. *Ibid.*, 13.

de considerar como formación pastoral aun cuando se distingan diversos niveles dentro de la misma: la dimensión humana, espiritual, intelectual o el ejercicio de apostolado directo.³⁷

Asimismo, no se cansó de señalar la razón teológica de la fraternidad sacerdotal y la relación del ministro sagrado con el presbiterio y de éste con el obispo, ya que integra un *Ordo* (cuerpo) del que participa por medio del sacramento del Orden. Fue promotor de la organización de los consejos presbiterales en las diócesis y la pastoral de conjunto.

Por su parte, también resaltó el avance del Concilio sobre la sacramentalidad del episcopado y la iniciativa de renovar el diaconado permanente que obtuvo grande aceptación en América Latina. “Novedad que no se explica sin una intervención especial de aquel mismo Espíritu que llenó el corazón de Esteban (Hch 6, 5)”.³⁸ Su inclinación por estos temas puede constatarse incluso antes de la celebración del Vaticano II, como lo demuestra el artículo “El diaconado: pasado, presente y futuro” que escribió en el año 1961.³⁹ Cabe mencionar además sus escritos sobre el sacerdocio: “La escasez del clero argentino”; “El sacerdocio y el mundo actual en América Latina” o “Sacerdocio de hoy” son algunos de sus títulos.⁴⁰

Casi al final de su vida, después de haber trabajado infatigablemente en esta tarea formativa, disertó en el contexto del XVI Encuentro Nacional de Formadores de los Seminarios Argentinos (2010), cuyas consideraciones nos ofrecen indicios para bosquejar una síntesis de su pensamiento al respecto.

En esa conferencia, Giaquinta advirtió que en estos tiempos la misión de los formadores no consiste en hacer exégesis de los textos conciliares y postconciliares pero sí atender a sus directivas, “valorar sus intuiciones” y sumar las experiencias personales en referencia a esta pastoral particular: “luces obtenidas, logros alcanzados, dificultades con que tropezamos, nuevos interrogantes que se nos presentan, etc. (...) Y en lo posible, formular algunos propósitos para presentar a

37. Cf. C. GIAQUINTA, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, 46.

38. *Id.*, “Instauración del diaconado permanente en América Latina”, *Teología* 13 (1968) 242.

39. *Criterio* 1393-4 (1961) 922 – 926.

40. *Ibid.*, 1462 (1964) 784 – 786; *Boletín del Movimiento por un Mundo Mejor* (1964) 1 – 9; *Criterio* 1475 (1965) 342 – 347, respectivamente.

nuestro Episcopado en vista de una mejor formación permanente de nuestro Presbiterio”.⁴¹

Esta preocupación hundía sus raíces en la importancia del papel que cumple el ministro ordenado en la edificación del Pueblo de Dios. Conviene destacar aquellas preguntas que Carmelo formuló en aquel encuentro pues en ellas subyace claramente el perfil del sacerdocio querido por el Concilio y demuestran, por lo mismo, su criterio en relación al tema, a saber:

“1) ¿El seminarista tiene idea clara de la sublimidad del Bautismo y del sacerdocio bautismal? «*Agnosce, christiane, dignitatem tuam*». ¿Entiende que no hay dignidad más grande que la de ser cristiano, hijo de Dios? ¿Que el Presbítero no es un cristiano de mayor categoría, ni el fiel lo es de menor? ¿El descubrimiento de la infinita dignidad del cristiano es lo que lo mueve a ponerse a su servicio, abrazando la vocación al presbiterado y asumiendo la responsabilidad que le cabe en su configuración con Cristo Buen Pastor como futuro ministro suyo?” 2) “¿Qué grado de convencimiento logra el seminarista ordenando de que la vida cristiana, tanto personal como comunitaria, está llamada a un continuo crecimiento espiritual (o formación permanente)? ¿Tiene idea clara de que, después de la Ordenación, permanece, como todo bautizado, en situación de imperfección, y que debe perfeccionarse a lo largo de toda su vida? ¿Y que, por tanto, es siempre un discípulo que necesita ser enseñado, un pecador que necesita ser santificado, una oveja que necesita ser pastoreada?” 3) “¿Igualmente, de que, una vez ordenado, su ministerio y su vida estarán orientados a servir ese crecimiento?” 4) “A más de cuarenta y cinco años de la clausura del Concilio, ¿qué experiencia han hecho los seminaristas antes del ingreso al Seminario del trato que los pastores dispensamos a los fieles laicos?” 5) “¿Qué experiencia hacen los seminaristas al respecto en el ejercicio pastoral que realizan durante el Seminario, sea en el fin de semana, sea en experiencias especiales (como el año de residencia en Parroquias)?”. “Estas dos últimas preguntas suponen una evaluación de cuánto ha crecido en los Presbíteros la conciencia de vivir entre los laicos, según dice el Concilio, como “hermanos entre sus hermanos.”⁴²

5. Del Centenario hacia el Bicentenario de la Facultad de Teología

El recorrido histórico que acabamos de realizar nos acercó a la figura de monseñor Carmelo Giaquinta como profesor y decano de la

41. *Id.*, “La unidad de la formación sacerdotal”, *ibid.*, 102 (2010) 27.

42. *Ibid.*, 35 – 36. Cf. *Presbyterorum ordinis*, 9.

Facultad de Teología. En virtud de esas referencias, pudimos vislumbrar algunos aspectos del contexto de la institución y, a su vez, del momento de la Iglesia argentina y universal. Comprobación que, enunciada en torno a la celebración del Centenario de la Facultad (1915 – 2015), nos impulsa hacia el horizonte del Bicentenario.

De todo lo dicho, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos que la reforma de la Facultad de Teología se llevó a cabo fundamentalmente gracias a un cuerpo de profesores que compartieron el “trabajo y la mesa en común”. “Quehacer teológico”, suscitado fundamentalmente por la “atmósfera” del Concilio que los hermanó en el mismo objetivo: “hacer una Facultad de Teología para el Pueblo de Dios”.⁴³ Carmelo se empeñó en propagar dicha atmósfera por medio de la docencia y la investigación como parte integrante de su actividad pastoral. Sus numerosas publicaciones así lo manifiestan, por ejemplo: “Vaticano II: un cambio para los tiempos nuevos”; “Actitud cristalina ante el Concilio” o “Invitación a la unidad”, entre tantas otras.⁴⁴

Auspició un lenguaje teológico, católico y latinoamericano que él mismo describió cómo debería ser: un lenguaje teológico latinoamericano que, revalorizando el estilo de pensar teológico de los grandes pastores y doctores de la Iglesia, sea capaz de pensar el hoy, desde la fe cristiana, la vida y la problemática del hombre del continente. Al hablar de estilo de pensar teológico, Giaquinta aludía simultáneamente a un estilo de pensar pastoral que ha de ser capaz de comulgar con toda la tradición teológica de la Iglesia y de abrirse al diálogo con todas las escuelas teológicas.⁴⁵

En suma, la significación de su paso por la Facultad de Teología y las intenciones que lo motivaban en sus labores académicas quedaron sintetizadas en un comentario suyo que en razón de su importancia testimonial transcribo textualmente a continuación:

43. Conforme a esta “atmósfera”, recordemos que en esta Facultad se comentó tempranamente en 1965, la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes* por Ferrara, Gera, Tello y Giaquinta. Véase: *Teología* 7 (1965) 127 – 153 y 8 (1966) 3 – 105; *Teología* 10 – 11 (1967) 5 – 137. Cf. C. M. GALLI, “La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica (1962 – 2005)”, en: *100 años de la Facultad de Teología*, 352.

44. *Criterio* 1404 (1962) 413 – 414; *Estudios* 534 (1962) 257 – 262; *Teología* 1 (1962) 3 – 34, respectivamente.

45. Cf. C. GIAQUINTA, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, 169 – 170.

“...Me cupo trabajar junto con el P. Lucio Gera –afirma– y demás colegas en la opción de perfilar la distinción entre seminario y Facultad de Teología. Y ello, no por espíritu de contradicción, sino para responder a la visión conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios. Que, por tanto, la Facultad debía estar abierta a todos los cristianos, clérigos y laicos, varones y mujeres. Les resultó cómico a los romanos cuando el P. Ferrara llevó nuestro pedido de que en las Normas de reforma de los estudios eclesiásticos se dijese “la Facultad de Teología está abierta a los laicos, también a las mujeres”. Los romanos admirados se preguntaban “come mai voi argentini non capite che le donne sono dei laici? Ma in onore a voi mettiamo: Facolta teologiche aperte ai laici, anche donne”. Pensábamos que la apertura de la Facultad a los laicos, además de un derecho de todo el Pueblo de Dios, era sano para la misma formación de los seminaristas. Que éstos tenían que caracterizarse mañana por la caridad pastoral y no por el monopolio de las ciencias eclesiásticas. ¡Qué saludable para los seminaristas ver a la Hna. Celina Cainelli, por la mañana directora de un colegio de mil alumnas, y por la tarde alumna de la Facultad, que tenía sus trabajos prácticos al día, y no faltaba nunca! (...) afianzar la línea conciliar: la Facultad abierta al Pueblo de Dios, los seminaristas concurriendo a ella para dar a sus compañeros su testimonio específico de futuros pastores. Y también para recibir de ellos el suyo propio: de los variados carismas de las diversas órdenes y congregaciones religiosas, de los distintos estados de vida en la Iglesia, casados y solteros, varones y mujeres que ejercen diversas profesiones. La concurrencia de los seminaristas a una Facultad abierta es un don de Dios del que la Iglesia de Buenos Aires debe dar gracias a Dios, cuidarlo y acrecentarlo.”⁴⁶

A su período académico (1957 – 1980) le siguió su etapa episcopal (1980 – 2011), que bien podría ser reseñada en comunicaciones ulteriores. Carmelo Giaquinta fue designado obispo auxiliar de Viedma en 1980 por el papa San Juan Pablo II y recibió la consagración episcopal el 30 de mayo de ese año en la catedral de Buenos Aires. Luego, le encomendaron el gobierno pastoral de la diócesis de Posadas en 1986, misión que desarrolló hasta 1993 cuando asumió el arzobispado de Resistencia (1993 – 2005). Como arzobispo emérito (2006 – 2011) continuó trabajando en favor del Pueblo de Dios, particularmente en la formación sacerdotal, a través de conferencias, escritos y predicación de retiros espirituales a los distintos presbiterios diocesanos. Como corolario de su vida, creo oportuno reproducir su escrito póstumo pues manifiesta su perfil pastoral y talante espiritual que vale como conclusión de estas breves líneas en su homenaje:

46. *Ib.*, “Mis recuerdos del seminario de Villa Devoto”, 164.

“¡Gracias, Señor, por tu inmenso Amor – escribía el 18 de junio de 2011 pocos días antes de su muerte– ¡Gracias, Señor, por tu inmenso Amor! ¡Gracias, Señor, por tu infinito Amor, que no tiene medida! Y me lo has demostrado durante toda mi vida. ¡Cómo deseo cantar a tu Amor toda mi vida y durante toda la eternidad! Te doy infinitas gracias porque te me diste a conocer desde pequeño, y me enseñaste a amarte. Perdona, Señor, que te diga que te he amado con locura. Y como sé que ésta es gran pretensión, quise amarte con locura. Y si tampoco esto es cierto: tuve y tengo la veleidad de amarte con locura. Y estoy cierto que aceptas esta veleidad, y que la convertirás en amor verdadero. Miro para atrás, y cuánto tiempo perdido...”⁴⁷

PABLO NAZARENO PASTRONE
FACULTAD DE TEOLOGÍA UCA
24 -05- 2016/10.11.16

47 Manuscrito de puño y letra de Mons. Carmelo Giaquinta, 18 de junio de 2011, encontrado entre sus pertenencias en el Sanatorio San Camilo donde falleció el 22 de junio.

“Nosotros esperábamos...” (Lc 24,21)

RESUMEN

En este artículo el padre Rivas nos hace recorrer el camino de Emaús junto a los discípulos y Jesús. Es una hermosa propuesta para pasar de la tristeza y decepción a la confianza y la alegría. La humanidad hace planes a corto plazo y espera soluciones inmediatas. Cuando estas no se cumplen, llega la decepción, la amargura y la pérdida de esperanza. En este texto se nos recuerda que Dios tiene un plan para la eternidad que se ha de cumplir indefectiblemente. Jesús no vino a restaurar un reino terrenal, sino a llevar a cabo el plan de Dios de transformar al mundo y a la humanidad.

Palabras clave: discipulado, escrituras, visión, resucitado, decepción, esperanza

“WE EXPECTED...” (LC 24, 21)

ABSTRACT

Fr. Rivas invites us to walk along the road to Emmaus with both Disciples and Jesus. His invitation leads from sadness and despair to trust and joy. Mankind makes short term plans and looks for immediate solutions. When they don't take place, deceit, bitterness and lack of hope follow. This text reminds us that God has an eternal plan which shall be undoubtedly accomplished. Jesus did not come in order to establish an earthly reign but to develop God's plan: to transform both the world and humanity.

Key words: discipleship, Scriptures, Vision, resurrected, Disappointment, Hope

“La primera piedra que debemos remover... es la falta de esperanza que nos encierra en nosotros mismos. Que el Señor nos libre de esta terrible trampa de ser cristianos sin esperanza, que viven como si el Señor no hubiera resucitado y nuestros problemas fueran el centro de la vida” (PAPA FRANCISCO, *Homilía en la Vigilia Pascual*; 26-3-2016).

1. El anuncio de la resurrección de Jesús y la falta de fe

Los cuatro evangelios coinciden en finalizar la historia de la pasión con la narración de las mujeres que hallaron la tumba vacía y recibieron el anuncio de la resurrección de Jesús.

Marcos relata que las mujeres, después de salir del sepulcro, “no dijeron nada a nadie” (Mc 16,8). Lucas, en cambio, dependiendo de otra fuente, afirma que “anunciaron todo a los once y a todos los demás” (Lc 24,9.22), sin agregar comentarios sobre la forma en que estos recibieron la noticia. Pero inmediatamente después, una vez que ha individualizado a las mujeres que llevaron el mensaje (24,10), reitera el dato del anuncio reduciendo el número de los destinatarios, y dice que “comunicaron todo esto a los apóstoles”,¹ y añade que “a estos les pareció que eran fantasías y no les creyeron” (24,11). Esta última observación indicaría que quienes recibieron con escepticismo el anuncio llevado por las mujeres fueron solamente los apóstoles. Sin embargo, poco más adelante, cuando se refiere a los que iban decepcionados caminando hacia Emaús, dice que uno de ellos se llamaba Cleofás (24,18), nombre que no pertenece a ninguno de los doce (6,14-16). Se deberá entender entonces que quienes desacreditaron el mensaje de las mujeres eran los once y también la comunidad reunida en torno a ellos.

Los dos hombres que se presentaron en el sepulcro se refirieron a Jesús como “el Viviente” que no debía ser buscado entre los muertos (24,5), y afirmaron ante las mujeres que “no está aquí, sino que ha resucitado” (24,6). Ellas tuvieron sólo la palabra del anuncio pascual,

1. San Pablo había distinguido los “apóstoles” y “los doce” como dos grupos diferentes (1 Cor 15,5.7), pero según los sinópticos, los apóstoles son solamente los Doce designados por Jesús (Lc 6,13 y Mt 10,2; según algunos manuscritos también Mc 3,14). Como excepción, Pablo y Bernabé también son llamados apóstoles en Hch 14,14.

sin ninguna aparición de Jesucristo resucitado. Sin embargo salieron de inmediato a llevar este mensaje a los demás discípulos. Los apóstoles y demás miembros de la comunidad, en cambio, oyeron la palabra de las mujeres portadoras de la buena noticia, y reaccionaron de manera negativa: “les pareció que eran fantasías y no les creyeron” (24,11).

El evangelista presenta de esta manera dos grupos: por una parte las mujeres que llevan el feliz anuncio de la resurrección del Señor, y por la otra los once (y se entiende que también todos los demás) que consideran que este anuncio es una fantasía y no creen.

2. Dos discípulos se alejan

Después de la mención de la visita de Pedro al sepulcro (24,12),² el evangelio de Lucas añade el texto con el relato del encuentro del Resucitado con los dos discípulos que iban hacia Emaús (24,13-35), al que se alude brevemente en el final canónico del evangelio de Marcos (Mc 16,12). Es un texto que proviene de una fuente particular de Lucas, y con el que inicia la parte dedicada a las apariciones del Resucitado (24,13-53), sin paralelos en los otros evangelios.

El relato está encuadrado entre dos frases paralelas que marcan de manera evidente el sentido de toda la narración:

24,16 – sus ojos eran impedidos para que no pudieran reconocerlo

24,31 – sus ojos fueron abiertos y entonces lo reconocieron

En el centro del relato se lee una frase referente al mismo fenómeno de la visión de Jesucristo resucitado:

24,24 - ...fueron al sepulcro... pero a él no lo vieron.

De esta forma se advierte al lector que el narrador hace este relato con la finalidad de mostrar la forma en que es posible “ver” a Jesús después de su muerte y resurrección.

El relato de los viajeros que se dirigen a Emaús comienza fijando

2. La visita de Pedro al sepulcro, fuera de este lugar, es mencionada solamente en Jn 20,3-10. Por su vocabulario, Lc 24,12 tiene indicios de provenir de una fuente cercana a la utilizada por el autor del evangelio de Juan.

las coordenadas de tiempo y espacio: “ese mismo día dos de ellos iban caminando hacia un pueblo que está a una distancia de sesenta estadios de Jerusalén, llamado Emaús” (24,13). El autor del texto destaca que esto sucede “en ese mismo día”, es decir “el primer día de la semana” (24,1), el día del encuentro de la tumba vacía, el domingo de la resurrección. Tiene cuidado, además, en señalar en primer lugar la distancia que hay entre Jerusalén y el pueblo al que se dirigen, para que el lector entienda que se trata de un lugar apartado.³ Al indicar que los dos discípulos caminan hacia un lugar que no está ubicado dentro de la ciudad de Jerusalén ni en sus alrededores, sino en un lugar distante, y que hacen esto en el mismo día de la resurrección de Jesús y su proclamación por parte de las mujeres, produce en el lector la impresión de que los caminantes se alejan, ponen distancia con todo lo que ha sucedido. Al hecho de que no habían creído en el mensaje de las mujeres se agrega ahora que abandonan la ciudad.

Tiene importancia el hecho de que se aparten de Jerusalén, porque en el evangelio de Lucas, a pesar de ser “la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados” (13,34), es la ciudad en la que se debe cumplir todo lo que anunciaron los profetas sobre el Hijo del hombre (18,31), ya que todos los profetas deben morir en Jerusalén (13,33); es la ciudad en la que se producirán las apariciones del Resucitado (y no en Galilea, como en Mt 28,6.16), de la que los discípulos no se deben apartar hasta que hayan recibido el Espíritu Santo (Lc

3. No es posible afirmar con absoluta certeza cuál era la ubicación de esta localidad llamada Emaús. Los testimonios escritos difieren al indicar la distancia que la separa de Jerusalén. Los manuscritos más antiguos, como son los papiros, y también los códices Alejandrino, Vaticano y otros ofrecen la lectura de “60 estadios” (aprox. 11 kms). El santuario que los peregrinos visitan desde la época de las cruzadas está situado en la localidad de *El-Qubeibeh*, a unos 11,5 kms (aprox.) desde Jerusalén, pero no consta que en los primeros siglos esta población hubiera sido conocida con el nombre de “Emaús”. El códice Sinaitico y algunos manuscritos más tardíos dicen “160 estadios” (aprox. 30 kms). De acuerdo con esta lectura, algunos autores, desde la época de los Padres, identifican Emaús con una localidad situada a una distancia de aprox. 37 kms desde Jerusalén, que en la antigüedad era conocida con el nombre de *Amwas*, y así es llamada hasta el día de hoy. Esta población es mencionada en 1 Mac 3,40.57 y 9,50; también por algunos autores antiguos como Flavio Josefo y Plinio el anciano. Es difícil aceptar esta identificación, si se tiene en cuenta que según el relato los discípulos debieron recorrer esa distancia dos veces en el mismo día. Si en la época de los Santos Padres se identificó a Emaús con *Amwas*, se habrá debido solamente a la semejanza del nombre, y por esta razón algunos copistas se habrán sentido autorizados para modificar el texto evangélico: “La variante... parece haber surgido en conexión con la identificación patrística de Emaús con *Amwas*” (METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*; Stuttgart, SBU 1971; 158).

24,49; Hch 1,4) y desde la que debe partir el anuncio de la Buena Noticia (Lc 24,47; Hch 1,8). La partida de los discípulos que se dirigen a Emaús indica que el grupo de los seguidores de Jesús comienza a disgregarse y esto se debe a la falta de fe.

Los discípulos caminaban comentando lo que había sucedido (24,14). Se dice que “conversaban y discutían (*homilein kai syzētein*)” (24,15). La conversación de ellos tiene la forma de una discusión (*syzētēsis*), es decir una disputa sobre algo en lo que no están de acuerdo, y que esta tiene lugar mientras van caminando. Los sucesos de los que habían sido testigos durante el tiempo que estuvieron con Jesús debían aparecer como inconciliables con los otros que habían tenido lugar en Jerusalén, y esto suscitaba pareceres controvertidos. Por una parte se les presentaba todo lo que ellos habían visto y oído de Jesús (24,19), la confianza que habían depositado en él cuando les anunció con su palabra autorizada que se aproximaba el reinado de Dios y lo demostró con sus gestos y milagros. Por otra parte estaban los terribles acontecimientos de los que acababan de ser testigos, cuando Jesús fue maltratado y muerto en la cruz como un delincuente.

El relato de Lucas, siguiendo a Marcos, refiere que Jesús había anunciado sus futuros padecimientos y la muerte en la cruz en tres oportunidades (9,22; 9,43b-45; 18,31-34). En dos de esos momentos también anunció que esos tristes sucesos no significaban un desastroso final, sino que inmediatamente se produciría la resurrección (9,22; 18,33), pero el evangelista introdujo el comentario de que los discípulos, cuando oyeron esos anuncios “no comprendían lo que decía; les estaba velado” (9,45); “no comprendían nada de todo esto; este asunto se les ocultaba; no entendían lo que decía” (18,34). Ellos podían entender muy bien que Dios puede “levantar”, “suscitar”, al que está caído, pero les resulta incomprensible aquello de “resucitar de entre los muertos”. Los discípulos que caminan hacia Emaús no tienen en cuenta los anuncios de la resurrección y continúan con esa ignorancia.

3. Jesús resucitado se hace presente

La escena, que hasta ahora estaba ocupada por los dos caminantes entretenidos en sus discusiones, se amplía con la entrada de otro perso-

naje: Jesús resucitado entra para desempeñar un papel protagónico. El autor del evangelio lo relata como un suceso que se produce de manera súbita: “Y sucedió que mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús, que se había acercado, caminaba junto con ellos” (24,15).

Un tema recurrente en el evangelio de Lucas es el de Jesús que “camina”. Desde el momento que se dispuso salir hacia Jerusalén (9,51), porque en ella se cumplirán las Escrituras, se indica que él va caminando hacia la ciudad (9,53; 10,38; 13,33; 17,11; 19,28). Y así como en su vida terrenal los discípulos y las multitudes “caminaban con él” (7,11; 14,25), en la etapa post-pascual él camina con sus discípulos, aun cuando por su falta de fe estos se alejan de Jerusalén, apartándose de la comunidad para seguir otro camino (24,15).

De una manera sutil, el autor del evangelio retoma el tema de que Dios acompaña a su pueblo en la peregrinación del desierto, así como está atestiguado en el Antiguo Testamento (Ex 13,21; 33,12-14; Nm 14,14; Dt 1,29-33). A pesar de las rebeldías que fueron marcando los años en que Israel caminaba hacia la tierra que Dios le había prometido, el Señor lo acompañaba y le marcaba el camino hacia el fin que él se había propuesto.⁴ “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre [...] con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios”.⁵

Jesús caminaba con los discípulos que iban hacia Emaús, pero algo impedía que sus ojos pudieran reconocerlo (24,16). En el texto griego se utiliza un verbo en forma pasiva: se dice que sus ojos *ekra-tounto* (eran impedidos, eran forzados).⁶ Se trataría de un “pasivo teo-

4. “... el Dios de Israel acompaña, libera, da y reúne. 1. Acompaña: indica el camino en el desierto, en virtud de una presencia simbolizada, según las tradiciones, en el ángel que guía, o en la nube que evoca el misterio impenetrable (Ex 14, 19-20 y *passim*). 2. Libera del yugo de la opresión y de la muerte. 3. Da, en doble sentido: por una parte se da a sí mismo en cuanto Dios del pueblo que nace; por otra parte, le da a este pueblo el “camino” (*'derek'*), que es el medio para entrar y permanecer en relación con Dios, para darse a Dios como respuesta”. 4. Reúne al pueblo que nace en torno a un proyecto común, un proyecto de ‘vivir juntos’ (de formar un *'qahal'*, al que en griego le puede corresponder la palabra *'ekklesía'*)” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano* (11-5-2008).

5. FRANCISCO, *Misericordiae Vultus. Bula de Convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia* (11-4-2015); n. 1.

6. En los textos de los anuncios de la pasión también se utilizaron expresiones semejantes para expresar la causa de la falta de comprensión por parte de los discípulos: “les estaba velado” (9,45); “se les ocultaba” (18,34).

lógico": el sujeto implícito sería el mismo Dios. Se querría decir que el mismo Dios actuaba sobre los ojos de ellos para que estos no pudieran reconocer a Jesús resucitado. Se intenta provocar en el lector una incógnita que quedará en suspenso y sólo recibirá una respuesta al llegar al final del relato: Dios impide que los ojos humanos puedan ver al Resucitado, pero abrirá los ojos de los discípulos para que reconozcan a Jesús, no en su apariencia física sino "en la fracción del pan" (24,31).

Jesús, que se ha hecho compañero de camino con los dos discípulos, interviene en su conversación interrogándolos sobre el tema que es objeto de la discusión que ellos mantienen mientras van caminando: "¿Cuáles son estas cosas que ustedes comentan mientras caminan?" (24,17). El término que aquí se traduce por "comentar" (*antibálllein*) expresa la idea de "dar vueltas, enfrentar ideas" (2 Mac 11,13). La referencia al tema de la conversación y al camino de alejamiento tocó el punto sensible de la situación de los discípulos, de modo que al oír-las, se detuvieron tristes.⁷ La tristeza es el ámbito que envuelve el camino de alejamiento de Jerusalén.

Uno de ellos, llamado Cleofás,⁸ tomó la palabra para responder a Jesús y lo hizo por medio de una pregunta que tenía el matiz de reproche: "¿Tú eres el único peregrino en Jerusalén que ignora...?" (24,18). Cleofás piensa que este viajero que camina en la misma dirección que ellos debe ser uno de los miles de peregrinos que han concurrido a Jerusalén para celebrar la Pascua y ahora regresa a su propio pueblo. Los acontecimientos de los últimos días habrían sido suficientemente conocidos, de modo que Jesús podía haberse involucrado en la discusión sin hacer preguntas. Pero la interrogación de Jesús no se debía a ignorancia de los acontecimientos sino un recurso didáctico, una pregunta retórica, para lograr que Cleofás precisara cuál era el

7. Los manuscritos más antiguos tienen esta lectura: "... mientras caminan? Y ellos se detuvieron tristes". Pero otros manuscritos y versiones antiguas tienen una lectura diferente: "... discuten mientras caminan y están tristes?".

8. El Nuevo Testamento no ofrece ninguna otra información sobre este discípulo, que en el texto griego del evangelio de Lucas es llamado *Kleopas* (contracción del nombre griego *Kleopastros*). Algunos han supuesto que se identifica con el esposo de una de las mujeres que estaban junto a la cruz de Jesús ("María, la de Klōpa...": Jn 19,25), pero el nombre de este último es de origen semítico y se escribe de manera diferente: *Klōpa*. Se trata entonces de otra persona. La versión latina de la Biblia (*Vulgata*) transcribió *Cleopas* en los dos casos, y de allí se derivó el nombre *Cleofás* a otras versiones. A partir de esto se generalizó la opinión de que es la misma persona, y el santoral de la Iglesia lo conmemora el día 25 de setiembre.

motivo que provocaba la discusión mientras él y su compañero se alejaban de la ciudad de Jerusalén.

Como si no hubiera percibido el tono de reproche de Cleofás, Jesús continuó mostrándose como ignorante de los hechos y volvió a preguntar cuáles eran esos acontecimientos que provocaban la discusión entre los dos caminantes.

El lugar central del relato estará ocupado por el discurso de Cleofás, que comenzó entonces a detallar los sucesos que tuvieron lugar en Jerusalén. Tomó la palabra y dijo que se referían a “Jesús el nazareno⁹... un profeta poderoso...” (24,19). Esta identificación coincide con lo que relatan los evangelios: muchos tomaron a Jesús como un profeta (Lc 7,16.39; 9,8.19; cf. Mt 21,11; Jn 6,14). Cleofás añade que Jesús era: “... un profeta poderoso... en obras y en palabras” (24,19). Al describir de esta forma a Jesús, la imagen coincide con la que Esteban aplica a Moisés en su discurso ante el Sanhedrín: “... era poderoso en sus palabras y obras” (Hch 7,22). Cleofás continúa describiendo a Jesús con rasgos semejantes a los de Moisés, porque más adelante dice que él y sus compañeros esperaban que Jesús “redimiera a Israel (*lutrousthai*)” (Lc 24,21); afirmación que encuentra su paralelo en lo que Esteban dice a continuación acerca de Moisés, que fue enviado como “redentor (*lutrotēs*)” de Israel (Hch 7,35). Cleofás no ha alcanzado a ver quién es verdaderamente Jesús, y lo describe como el profeta semejante a Moisés anunciado en Dt 18,18-19. En el judaísmo se encuentra la corriente de los que esperaban que el Mesías fuera un “Segundo Moisés”. Los textos que atestiguan esta creencia pertenecen a una época muy posterior,¹⁰ pero es posible que las expresiones puestas en boca de Cleofás sean un temprano testimonio de esta opinión.

Después de haber presentado a Jesús como el profeta poderoso, Cleofás pasa a explicar cuáles son esos acontecimientos de los últimos

9. La identificación de Jesús como “el nazareno”, en la obra de Lucas aparece siempre en el contexto de la realización de milagros (Lc 4,34; 18,37; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 10,38).

10. En textos del judaísmo más tardío se encuentran referencias a un Mesías que hará las mismas cosas que Moisés: “El redentor último (*el Mesías*) será como el primero (*Moisés*)... Así como el primero alimentó al pueblo con el maná, también el último hará venir el maná...” (*Qoh R.*, 1,28 sobre 1,9). Afirmaciones semejantes se encuentran en muchos otros textos de la tradición rabínica. Pero si bien estos son posteriores a la época del Nuevo Testamento, algunos autores suponen que recogen tradiciones anteriores (JEREMIAS, J., “The Messiah as a Second Moses”, en *TDNT*, IV, 859-863).

días que le causan tristeza: “los sumos sacerdotes y nuestras autoridades entregaron a Jesús a un juicio para que fuera condenado a muerte y lo crucificaron” (24,20). Recurre al término “entregar (*paradíd mi*)”, que se utiliza para indicar el acto de llevar a alguien a la prisión o a la muerte (Lc 23,25; Hch 3,13; 8,3; 28,17).¹¹ Cleofás señala como únicos culpables a los sacerdotes y a las autoridades, y descarga al pueblo de toda responsabilidad en la muerte de Jesús, sin mencionar a Pilato y a los romanos.¹²

4. La esperanza de Cleofás

Mostradas las circunstancias, Cleofás pasa a explicar cuál es el verdadero motivo de su tristeza: “Nosotros esperábamos que él fuera el que iba a redimir (*lutrousthai*) a Israel” (24,21). Él y a su compañero están apenados porque ha quedado frustrada su esperanza de la “redención” de Israel. El verbo “redimir (*lutróomai*)” expresa la acción por la que mediante un pago se libera a una persona que se encuentra privada de libertad (esclavo o prisionero).¹³ En la versión griega del Antiguo Testamento (LXX) traduce por lo general los verbos hebreos *gā'al*¹⁴ y *pādâ*,¹⁵ que expresan la idea de liberación; se utilizan con referencia a la liberación de presos y esclavos,¹⁶ y preferentemente a la liberación de Israel cuando se encuentra oprimido por las fuerzas enemigas (Egipto, Babilonia...).¹⁷

11. El verbo “entregar (*paradidōmī*)”, aparece en forma pasiva y sin sujeto agente en los anuncios de la pasión (9,44; 18,32; 24,7; cf. 24,7); en estos casos se podría entender como una alusión al Servidor del Señor del libro de Isaías (53,6.12 LXX; cf. Rom 4,25). Otras veces el término se utiliza para designar, como en los otros evangelios, la traición de Judas (22,21-22.48).

12. Algunos textos del relato de la pasión muestran al pueblo como favorable a Jesús, mientras que sus adversarios son los sacerdotes y las autoridades (Lc 20,19; 21,38; 23,27.35.48). Pero otros textos del evangelio de Lucas involucran al pueblo junto con los sacerdotes en el pedido de la condena de Jesús (23,13.18.23). En el libro de los Hechos se recoge una tradición en la que el pueblo aparece como responsable junto con los sacerdotes y las autoridades, y la expresión parece indicar que ellos mismos fueron los que crucificaron y sepultaron a Jesús (Hch 13,27-29).

13. Cf. BÜCHSEL, F., *lytrō*, en TDNT, IV, 349-350.

14. Cf. RINGGREN, H., *gā'al*, en TDOT, II, 350-355.

15. Cf. CAZELLES, H., *pādâ*, en TDOT, XI, 483-490.

16. Cuando una persona particular caía prisionero, esclavo o preso, su familiar más cercano, al que se le llamaba *gō'el* (redentor), tenía la responsabilidad de liberar a su pariente (Lv 25,48-49).

17. El Antiguo Testamento aplica a Dios el nombre de *gō'el* de Israel porque lo sacó de la esclavitud en Egipto y en Babilonia (Is 41,14; 43,14; 44,24; Jr 15,21; 31,10). En el Nuevo Testamento, el título “redentor (*lutrōtēs*)” sólo aparece en boca de Esteban, que lo aplica a Moisés porque liberó a Israel de la esclavitud de Egipto (Hch 7,35).

En los relatos de la infancia de Jesús del evangelio de Lucas, envueltos en una atmósfera judeo-cristiana, Zacarías alaba a Dios "... porque ha realizado la redención/liberación (*lutrōsis*) de su pueblo" (1,68), y "nos ha concedido que, rescatados de las manos de nuestros enemigos, le sirvamos sin temor..." (1,73-74). El anciano Simeón tenía la certeza de que llegaría a ver al Mesías (2,26), y la profetisa Ana habla de Dios a todos que esperaban la "redención/liberación (*lutrōsis*)" de Israel (2,38).¹⁸ Se entiende que en el judaísmo de la época de Jesús se esperaba que Dios llevara a cabo la liberación Israel de los romanos, la potencia extranjera que lo estaba oprimiendo, se restableciera el reino de Israel y un descendiente de David, ungido como legítimo rey, volviera a ocupar el trono. Cleofás recurre a este mismo lenguaje, y con esto muestra que él y sus compañeros seguían a Jesús alimentando la expectativa de que él fuera quien restableciera el reino de Israel (Hch 1,6).

Los escritos proféticos del Antiguo Testamento anuncian el tiempo futuro en el que Dios destruirá el mal y otorgará una felicidad sin límites. Dentro de este cuadro idílico, algunos textos dejan entrever que en esa era futura Dios volverá a reunir las doce tribus (Jr 30,9; Eclo 36,10), restablecerá el reino de Israel y hará sentar a un descendiente de David en el trono de Jerusalén (Jr 23,5; 33,15-16). Se debe notar, sin embargo, que en todos los casos la era mesiánica será obra de Dios, y no del rey de la dinastía davídica.

La monarquía fue suprimida por los babilónicos en el año 587, cuando Nabucodonosor, después de tomar Jerusalén, llevó al rey Sedecías al cautiverio y mató a sus hijos (2 Re 25,6-7). Con este crimen parecía eliminada la esperanza en la continuidad de la dinastía davídica.

Sin embargo Dios había prometido que el reino de Israel sería gobernado eternamente por un descendiente de David (2 Sm 7,16; Sal 89,30; 132,11-12). En esta promesa se apoyaba la esperanza de que un día el reino de Israel volvería a tener el esplendor de la época en que David y Salomón gobernaban sobre las tribus unidas. Pero transcurrían los siglos y los imperios impedían que algún miembro de la familia de David pudiera llegar a ocupar el trono de Jerusalén. En el siglo VI a. C., cuando se encontraban bajo el dominio de los persas, los profe-

18. Para referirse a la redención realizada por Jesucristo, Lucas recurre al término compuesto *apolytrōsis* (Lc 21,28).

tas Ageo y Zacarías, alentaron la idea de que Zorobabel, un lejano descendiente de David (1 Cr 3,19) fuera el ungido esperado (Ag 2,20-23; Zac 4,6-10), pero esto nunca llegó a realizarse.

En el período entre los dos testamentos se dio un cambio en la concepción del papel que debía desempeñar el rey de la dinastía de David en el futuro de Israel. La literatura judía de la época romana utiliza con frecuencia el término “Mesías” (del hebreo *māšīa*)¹⁹ para referirse a un descendiente de David que será ungido como rey y llevará a cabo la tarea de instaurar el reinado de Dios y dar comienzo a la era mesiánica: el ungido de la familia de David expulsará a los extranjeros invasores y restablecerá el trono de Israel ejerciendo su dominio sobre las naciones paganas.²⁰ Bajo su reinado se producirá el tiempo de felicidad anunciado por los profetas. Pero se debe observar que muchos textos de la literatura de esta época hablan de la felicidad futura sin mencionar al Mesías,²¹ mientras que en otros, el Mesías queda prácticamente reducido a una figura guerrera y política. El historiador Fla-

19. El término hebreo *māšīa*, que se traduce “ungido”, designaba normalmente a los reyes y sacerdotes (1 Sm 24,7; 26,9; Lv 4,3.5.16) porque eran ungidos con aceite perfumado (1 Sm 16,13; Lv 8,12) cuando accedían a su cargo. A partir de la época romana pasa a ser el título propio del esperado descendiente de David.

20. Escritores judíos y paganos de la antigüedad dan testimonio de esta creencia en el pueblo de Israel (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Praem.*, XVI,95; FLAVIO JOSEFO, *Bell.*, VI,5,4; TÁCITO, *Hist.*, V,13; SUETONIO, *Vesp.*, IV; etc.). El apócrifo *Salmos de Salomón*, que según la mayoría de los investigadores habría sido escrito a mediados del siglo I a. C., contiene esta súplica por el restablecimiento de la dinastía de David: “²¹ Miralo, Señor, y suscitales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo. ²² Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, ²³ para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, ²⁴ para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, ²⁵ para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones. ²⁶ Reunirá (el rey) un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios” (*Salmos de Salomón*, 17,21-26. A. Piñero Sáenz, “Salmos de Salomón”, en: DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento, III*; Madrid, Cristiandad 1982; 52-53).

21. “Hay libros del período del segundo templo en los que no aparece la figura del Mesías, aun cuando se trata de la salvación escatológica. Uno de ellos es, por ejemplo, el libro de Tobías, en el que se describe la salvación de Jerusalén, el retorno de la diáspora y la conversión de las naciones al Dios de Israel (Tob 13,9-11), pero falta un Mesías personal. Lo mismo se puede decir del libro de la Sabiduría de Ben-Sirá (*Eclesiástico* 36,1-17) y probablemente del libro de Daniel. En este último, la figura del Hijo del hombre se explica como una figura de los Santos del Altísimo (7,27). En el libro *La Asunción de Moisés*, la figura escatológica es el Ángel de Dios (c.10), pero no se menciona un ser humano que sea agente de salvación” (FLUSSER, D., *Messiah*, en: *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Vol. 14; Farmington Hills, MI., Tomson Gale 2007; p. 112).

vio Josefo relata varios incidentes provocados por falsos Mesías que encabezaban movimientos sediciosos con la intención de expulsar a los romanos del territorio de Israel.²²

Las multitudes reaccionaron con alegría cuando oyeron a Jesús que anunciaba la próxima llegada del reinado de Dios (Mt 4,17; Mc 1,15), y vieron que él mismo se rodeaba de doce discípulos como un pre-anuncio del restablecimiento de las doce tribus (Mc 3,14 y par.). Los evangelios son coincidentes en decir que los discípulos y la multitud que seguía a Jesús tenían ideas muy confusas sobre el reino que él proclamaba. Marcos y Mateo conservan la tradición de que entre los doce había algunos que aspiraban a ocupar tronos junto al de Jesús (Mt 20,21; Mc 10,37); Marcos dice que cuando Jesús llegó a Jerusalén, la multitud lo aclamaba con alegría porque en este acto veía como inminente el restablecimiento del reinado de David: “¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!” (Mc 11,10).²³ Esta versión fue llevada a oídos de los romanos, y motivó a Pilato para que se interesara en saber si Jesús era “el rey de los judíos” (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jn 18,33). Acusado de ser “el rey de los judíos”,²⁴ Jesús recibió las burlas de los soldados romanos como si él hubiera pretendido este título (Mt 27,28-29; Mc 15,17-19; Jn 19,2-3), y finalmente fue ejecutado con la pena de muerte reservada a los que se rebelaban contra el emperador (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19). Cuando relata la ascensión de Jesús, Lucas dice que todavía en ese momento los discípulos dejaron ver que seguían esperando el establecimiento de un reinado terrenal, porque se reunieron para preguntarle: “Señor ¿es en este momento en que restablecerás el reino de Israel?” (Hch 1,6).

Todo esto permite ver que en el pueblo, el título “Mesías” tenía

22. FLAVIO JOSEFO, *Ant.*, XVIII,1,6; XX,5,1; XX,8,10.

23. Los fariseos aconsejaban a Jesús que reprendiera a los discípulos que lo aclamaban como rey (Lc 19,39), y también la multitud intentaba hacer callar al ciego que invocaba a Jesús llamándolo “Hijo de David” (Mc 10,47-48); todos temían que los romanos reprimieran violentamente tanto a quien se identificaba como pretendiente de la corona de Jerusalén como a los que lo aclamaban. Se sabía que en caso de sublevación, los romanos actuaban de manera rápida y sangrienta contra el cabecilla, que por lo general era condenado a la crucifixión, y también contra la población para que sirviera de escarmiento a todos.

24. Según los miembros del Sanhedrín, Jesús afirmaba “que era el rey mesías” (Lc 23,2), y en Tesalónica denunciaron a los cristianos porque “dicen que hay otro rey, que es Jesús” (Hch 17,7).

connotaciones políticas y estaba ligado a expectativas terrenales ligadas a la restauración del reino de Israel. Por esa razón Jesús no utilizó ni permitió utilizar el término “Mesías” como referido a su persona (Mt 16,20; Lc 9,21).²⁵

Cleofás y su compañero no habían alcanzado a comprender cuál era la naturaleza del reino que venía a instaurar Jesús, y tenían puesta su confianza en él porque esperaban que restaurara el reino de Israel. Su esperanza se limitaba a lo terrenal y político, y esta se vio frustrada cuando Jesús fue condenado y ejecutado.²⁶ Con la muerte de Jesús se había puesto punto final a sus esperanzas y ya no quedaban razones para seguir esperando. Las expectativas de estos discípulos estaban totalmente condicionadas por las circunstancias históricas por las que pasaba el pueblo judío, y se concentraban en proyectos terrenales; esto les impedía levantar la mirada para comprender las verdaderas dimensiones del proyecto de Jesús. Ellos retornaban llenos de tristeza, sin advertir que Jesús caminaba junto a ellos.

Cleofás continuó dando las razones de su tristeza, e indicó que ya habían pasado tres días desde aquel doloroso acontecimiento de la muerte y sepultura de Jesús (24,21). Cuando Jesús hizo los anuncios de la pasión habló de “tres días”, y fue para referirse a su resurrección (9,22; 18,33; cf. 24,7). Cleofás también mencionó los tres días, pero en su boca esa expresión no evocaba la fe en la palabra de Jesús que anunciaba la resurrección. Cleofás lo decía para constatar un hecho irreversible: no queda lugar para seguir esperando en un muerto que lleva tres días sepultado.

Para finalizar, Cleofás recordó el incidente de las mujeres que fueron al sepulcro, lo hallaron vacío y regresaron relatando visiones de ángeles que les habían anunciado que Jesús vivía (24,22-23). Sin embargo, esto no había sido suficiente para los discípulos. Algunos miembros de la comunidad fueron también al sepulcro y hallaron todo como decían las mujeres, es decir, el sepulcro estaba vacío, pero como

25. La comunidad cristiana dará a Jesús el título “Mesías (*Cristo*)” después de su resurrección, en referencia a su ascensión al trono de Dios, y no al trono de Jerusalén (Hch 2,36).

26. El evangelio de Juan lo resume en la escena de la multiplicación de los panes (Jn 6,1-14): la multitud que siguió a Jesús al desierto quiso “hacerlo rey” (6,15), pero él no accedió. Entonces sus discípulos bajaron a la orilla del lago, y abandonando a Jesús se fueron solos en la barca (6,16-17).

no habían visto a Jesús (24,24), no creyeron en el testimonio de las mujeres²⁷ y lo desecharon como si se tratara de fantasías (24,11).²⁸

Todos los cristianos saben que en Jerusalén hay un sepulcro vacío. Pero esto no es suficiente para tener fe en la resurrección. El sepulcro vacío es un signo que no basta por sí mismo. Las razones por las que el cadáver de Jesús no se hallara en su interior podían ser muchas. Es necesario que se presente un testigo fidedigno y anuncie la resurrección, una palabra autorizada que la explique.

5. *La explicación de las Escrituras*

Jesús tomó entonces la palabra, y pasó a desempeñar el papel central en el relato. Como había hecho Cleofás, también él comenzó con un reproche: ¿Cómo podían ignorar su pasión y resurrección si ellos conocían las Escrituras? Su ignorancia se debía a que eran “insensatos y lentos de corazón”; no tenían inteligencia, y su mente se movía con lentitud para entender todo lo que habían dicho los profetas.

En realidad, Jesús había anunciado a los doce que en Jerusalén se debía cumplir todo lo que los profetas habían dicho referente a la pasión y resurrección del Mesías (18,31-33). No obstante, Lucas indicó oportunamente que estos anuncios de Jesús no fueron comprendidos por los discípulos (18,34). Jesús trajo entonces a la memoria de los dos discípulos lo que contenían aquellos anuncios: “¿Acaso el Mesías no debía padecer estas cosas y entrar en su gloria?” (24,26). Los padecimientos no significaban un fracaso, sino la condición necesaria para entrar en su etapa gloriosa. Sin esperar respuesta, Jesús comenzó a explicarles, comenzando por Moisés, todo lo que los profetas habían dicho acerca de él (24,27).

Los textos explicados por Jesús se referían a los padecimientos por los que debía pasar el Mesías para entrar en su gloria, y si bien se

27. Cleofás recoge aquí la tradición de una visita al sepulcro hecha por Pedro (Lc 24,12) o por Pedro acompañado por el discípulo amado de Jesús (Jn 20,3-10).

28. En algunas corrientes de la tradición judía se consideraba que las mujeres no podían ser testigos porque la Escritura, cuando se refiere a los “testigos”, siempre utiliza nombres y pronombres en masculino (*Siphre ad Deuteronomium*, § 190). “No se admitirá el testimonio de las mujeres, por la frivolidad y osadía de su sexo” (FLAVIO JOSEFO, *Ant.*, IV, 8,15).

puede suponer que se refiriera a los textos bíblicos que de alguna manera hablan de la gloria de los tiempos mesiánicos, no resulta fácil indicar algún texto que en ese tiempo se interpretara entre los maestros judíos como referente a un Mesías sufriente. Los ejemplos presentados por muchos comentaristas no son suficientemente convincentes.²⁹ Sin embargo, aunque los textos del Servidor del Señor (Is 52,13-53,12) y los Salmos del justo sufriente (Sal 22; 69; etc.), no se refieren literalmente al Mesías, la comunidad cristiana, desde los primeros tiempos, los leyó como anuncios de la pasión de Jesús (Hch 8,32-35; cf. Mt 8,17; 1 Pe 2,22-25; y también Mc 15,34; Jn 19,24.28; etc.). San Pablo da testimonio de que en la proclamación del evangelio, así como lo recibió de la comunidad y lo enseñaba a sus discípulos, se hablaba de la pasión y resurrección de Jesucristo “según las Escrituras” (1 Cor 15,3-4). En los evangelios se afirma que Jesús se sometió a la pasión en cumplimiento de las Escrituras (Mt 26,31.54.56; Mc 14,27.49), y la catequesis de la Iglesia, desde los primeros tiempos, fue presentada desde esa misma perspectiva.

6. La fracción del pan

El redactor omite la reacción de los discípulos ante la explicación dada por Jesús. Esta se interrumpió cuando los caminantes llegaron a la cercanía de Emaús y Jesús hizo el ademán de seguir adelante (24,28). El relator no lo aclara, pero deja entender que los dos discípulos habían quedado atrapados por la personalidad del desconocido que les explicaba las Escrituras, porque no permitieron que él siga su camino, sino que lo “obligaron (*parebiázanto*)” a quedarse con ellos, poniendo como excusa que ya caía la tarde e iba declinando el día (24,29). Se podría decir que los dos discípulos aún no lo sabían, pero

29. El texto clásico para hablar del Mesías sufriente es el cántico del Servidor del Señor de Is 52,13-53,12. En el texto no se habla del Mesías, pero el *Targum* de Isaías, de fecha incierta anterior al siglo V d. C., llama “Mesías” al Servidor, le aplica los versículos que hablan de su gloria, y refiere al pueblo de Israel y a las naciones paganas los que hablan de los sufrimientos (Cf. RIBERA FLORIT, J., *El Targum de Isaías, la versión aramea del profeta Isaías*, Valencia 1988; págs. 209-212). Se discute entre los autores si la idea de un Mesías de Efraim, el Mesías sufriente de la familia de José, presente en algunos textos rabínicos (*TB. Sukkah* 52a), surgió por influencia del cristianismo, o ya existía en la época del segundo templo (cf. SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, II*; Madrid, Cristiandad 1985; 705-7).

el encuentro con el Resucitado ya había comenzado a transformarlos desde el momento que dejaron de ver a Jesús como un anónimo caminante e insistieron para recibirlo como un huésped.

El relato se traslada inmediatamente al interior de la casa. Los caminantes se dispusieron para la cena, y como era la costumbre, se recostaron para comer. Según la tradición judía, al dueño de casa le correspondía ocupar la presidencia en la mesa, y después de haber lavado sus manos cuidadosamente, según la forma ritual, debía proceder a pronunciar la bendición, partir el pan y repartir los fragmentos entre los comensales.³⁰ No se explica la razón por la que Jesús, siendo un huésped, ocupó el lugar del que preside, porque habiendo tomado el pan, pronunció la bendición, y después de partirlo lo repartió entre ellos (24,30). Estos son los mismos gestos que Jesús había realizado cuando multiplicó los panes (9,16), y más tarde repitió durante la última cena, añadiendo en este caso las palabras con las que indicaba que ese pan partido y repartido era su cuerpo entregado en beneficio de todos ellos; en aquella ocasión ordenó a sus discípulos que siguieran haciendo eso en su memoria (22,19).³¹

En cuanto Jesús partió el pan, “los ojos de ellos fueron abiertos”. El evangelista había utilizado el verbo en voz pasiva: “sus ojos eran impedidos (*ekratounto*)” (Lc 24,16), indicando una acción continuada, para referirse a lo que impedía que reconocieran a Jesús que caminaba junto a ellos cuando iban por el camino. Ahora vuelve a utilizar un verbo en voz pasiva, pero indicando una acción puntual, para indicar la acción de la apertura: “los ojos fueron abiertos (*diēnoijthēsan*)”. La misma acción divina que había intervenido para impedir que ellos reconocieran a Jesús durante el camino, es la que ahora, en un instante, les permite reconocerlo “en la fracción del pan”, cuando el pan se partió y se distribuyó. Pero en ese momento en que reconocieron a Jesús, él se hizo invisible para ellos (24,31).

30. En la tradición judía se da mucha importancia a la recitación de la acción de gracias por el pan, que debe ser pronunciada por el dueño de casa (TB. *Berajot*, 46a). Esta oración es llamada “bendición” porque con ella se bendice a Dios, que otorga el alimento a los seres humanos: “Bendito seas Señor, Dios del universo, por este pan...”.

31. Los relatos del libro de los Hechos de los Apóstoles confirman que los discípulos continuaban reuniéndose “para la fracción del pan” (Hch 2,42; 20,7).

Como primera reacción ante el acontecimiento, los discípulos tomaron conciencia de que en el camino, mientras él les explicaba las Escrituras, habían experimentado que "el corazón de ellos estaba ardiendo" (24,32). En la antropología semítica, el corazón es lo más interior del ser humano y la sede de los pensamientos; es el lugar en el que se realiza el encuentro con Dios; en algunos casos equivale al "yo".³² Los discípulos quieren expresar que al estar con Jesús en el camino y oír la explicación que les daba, la mente, la inteligencia de ellos, o tal vez su mismo ser, se encontraba como dentro de un incendio, experimentaban la cercanía de Dios como un fuego.

El relato concluye rápidamente con una escena que constituye un paralelismo, en forma antitética, de la primera escena: los dos discípulos que antes caminaban de Jerusalén a Emaús, ahora emprenden el camino de regreso desde Emaús a Jerusalén; los que antes habían desdeñado el anuncio de la resurrección dado por las mujeres, ahora se convierten en mensajeros de ese mismo mensaje. La comunicación de la noticia del encuentro con el Resucitado no permitía dilaciones. Por eso se levantaron en ese mismo momento y regresaron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los once junto con todos los demás miembros de la comunidad (24,33).³³ Al llegar, se encontraron con que la comunidad ya tenía conocimiento de la resurrección de Jesús, porque el Señor se había manifestado a Simón Pedro (24,34).³⁴ Los recién llegados de Emaús contaron a su vez lo que les había sucedido en el camino y cómo habían reconocido a Jesús "en la fracción del pan" (24,35).

7. *La visión del Resucitado*

El relato del evangelista llega a su punto culminante. Cuando

32. "El corazón es el "lugar" de la persona en el que se realiza el encuentro con Dios, tanto en sentido positivo como negativo, en el que la vida religiosa tiene su firme fundamento y desde el cual se determina la conducta ética de la persona" (SAND, A., *kardía*, en: *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Balz, H., and Schneider, J., eds.), Grand Rapids, Mi., Eerdmans 1991; II, 249-251.

33. No se entiende cómo es posible que en esa misma noche volvieran a hacer el camino entre Jerusalén y Emaús que habían recorrido durante el día, y encontraran aún a la comunidad reunida. El evangelista no trata de explicarlo, y sólo quiere dar a entender la urgencia de los discípulos por llevar la noticia de lo que les había sucedido en Emaús.

34. Esta aparición del Resucitado a Simón Pedro no está relatada en los evangelios, pero es aludida por san Pablo (1 Cor 15,5).

María Magdalena y sus compañeras fueron al sepulcro y recibieron el anuncio de la resurrección del Señor, “a él no lo vieron” (24,24). Tampoco lo vieron los miembros de la comunidad que fueron al sepulcro después de recibir la noticia dada por las mujeres. Los dos discípulos que partieron hacia Emaús estaban decepcionados porque “a él no lo vieron”. En el concepto de un mesianismo terrenal que compartían estos discípulos, era necesaria la figura de un Mesías que se dejara ver combatiendo a los romanos y sentándose finalmente en el trono de Jerusalén. Ellos esperaban un cambio rápido de la sociedad, para el que consideraban necesaria la presencia de un Mesías al que pudieran ver sensiblemente.³⁵ Como él murió, fue sepultado y ya no lo vieron más, estas esperanzas se derrumbaron y habían emprendido el camino de regreso a su pueblo con la amargura del fracaso.

Sin embargo, Jesús resucitado sigue presente junto a los seres humanos que, como los dos discípulos, caminan decepcionados porque no ven la presencia del Resucitado y los cambios del mundo no se producen en la forma esperada por ellos. La humanidad hace planes a corto plazo y espera soluciones inmediatas. Cuando estas no se cumplen, llega la decepción, la amargura y la pérdida de esperanza. Pero es necesario mantener la esperanza, porque Dios tiene un plan para la eternidad que se ha de cumplir indefectiblemente. Jesús no vino a restaurar un reino terrenal, sino a llevar a cabo el plan de Dios de transformar al mundo y a la humanidad.

Aunque los humanos carezcan de fe y caminen sin esperanza, el Señor está presente, aunque “invisible (*áphantos*)”, empeñado en fortalecer la esperanza de todos. Él camina junto a cada uno de ellos dispuesto a desplegarles las Escrituras para que comprendan que “es necesario pasar por sufrimientos para entrar en la gloria” (24,26); que los “dolores de parto” se presentan como necesarios cuando se trata de traer una nueva vida, y que esta nueva vida está oculta en los planes de Dios, que superan los proyectos humanos, tanto como está el cielo sobre la tierra (cf. Is 55,9). Para todo esto él se hace compañero de camino de cada uno de los seres humanos, sobre todo de los que ven

35. El Evangelio de Juan presenta esta misma actitud en el ejemplo de Tomás, que para creer en el Resucitado exigía poder ver y tocar. El Señor proclama dichosos a los que creen sin haber visto (Jn 20,25.29).

que sus esperanzas se derrumban: “El que para ustedes se hizo compañero de camino, se hizo camino para ustedes”.³⁶

Es en vista de esto que el Papa Francisco pide a Dios que libre a todos de caer en la trampa de vivir sin esperanza, viviendo como si Jesucristo no hubiera resucitado y los problemas de cada uno fueran el centro de la vida.³⁷

Hasta que llegue el momento de la contemplación, cuando “lo veremos tal cual es porque seremos semejantes a él” (1 Jn 3,2), los fieles cristianos se reúnen en la celebración eucarística, sienten arder su corazón cuando oyen las Escrituras porque es él quien habla cuando estas se leen en la asamblea,³⁸ y ante la mirada de la fe el Resucitado se hace presente y se deja ver “en la fracción del pan” (24,35), cuando este se parte y se distribuye entre los miembros de la comunidad creyente.

LUIS HERIBERTO RIVAS
FACULTAD DE TEOLOGÍA (UCA)
07.09.16/09.11.16

36. “*Qui vobis comes factus est in via, ipse vobis factus est via*” (SAN AGUSTÍN, *Sermón CCXXXVI*, 4; PLS II, 1077).

37. PAPA FRANCISCO, *Homilía en la Vigilia Pascual* (26-3-2016).

38. “...está presente en su palabra, porque él mismo habla cuando se leen las Sagradas Escrituras en la Iglesia” (CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium* I, 7).

La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento¹

RESUMEN

¿Qué relación se da entre la ética y la política, en el campo de la teología, cuando ésta se ocupa de las demandas públicas en el contexto del liberalismo político de los Estados Unidos? Arriesgo decir –a partir una investigación precedente que aquí se desarrollará de manera sintética–, que es una modalidad situada de teología, es decir un intento de atención efectiva a demandas sociales concretas por garantizar la dignidad humana, a partir de principios trinitarios traducidos en un lenguaje interdisciplinario que facilite el debate público, y que tenga como condición de posibilidad un liberalismo político –secular pero no laicista–, como garante de la libertad de expresión de todos –y en todos– los sectores. Descubro, en el proceso de la investigación, que esa modalidad ético-teológica, la de un catolicismo en contexto liberal, responde, en parte, a una lógica jesuita como modalidad situada de la teología católica magisterial, la cual tiene sus orígenes en el contexto de la casuística del siglo XVI con autores que van de Erasmo de Róterdam a San Ignacio de Loyola, pasando por Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

1. Este artículo es parte del resultado de la investigación que he realizado como *Visiting Professor* a Boston College Univesrtiy (de aquí en más BC) entre enero y junio de 2016 gracias a la invitación del Prof. Dr. James Keenan SJ, presidente del Jesuit Institute de esa universidad, quien me ha confiado la dirección para América Latina de la CTEWC (Catholic Theological Ethics in the World Church), organización mundial de eticistas que él preside. He trabajado en estrecho contacto con los teólogos de BC a partir de: la lectura de sus libros, la asistencia a sus cursos, y la participación en seminarios de doctorado como parte de su cuerpo docente. Gracias a la generosidad de mis colegas de BC he podido entrevistar en profundidad a alguno de ellos, material que vuelco parcialmente en este artículo, aclarando que lo escrito por mí es resultado de mis preguntas –siempre condicionadas por la visión de una teóloga latinoamericana con otro marco teórico y político, y de la interpretación que he practicado de sus respuestas. Es importante tener en cuenta esta aclaración dado que la diferencia de idioma y cultura pudo haber distorsionado la comprensión de sus respuestas, por lo cual desligo de responsabilidad a los entrevistados sobre lo que cito de ellos en cuanto a entrevistas. Las traducciones del inglés al español son mías.

Palabras clave: ética teológica, teología pública, liberalismo político, americanismo, discernimiento

BOSTON COLLEGE'S SITUATED ETHICAL THEOLOGY: FROM CASUISTRY THROUGH POLITICAL LIBERALISM, BASED ON THE JESUIT CONCEPT OF DISCERNMENT

ABSTRACT

What is the relationship between ethics and politics in the field of theology when it deals with public demands in the context of the political liberalism of the United States? I venture to say –starting from a previous investigation that will be developed here in a synthetic way–, that it is a situated modality of theology, an attempt of effective attention to concrete social demands to guarantee the human dignity. It draws on trinitarian principles translated in interdisciplinary language, which facilitates the public debate, and has as a condition of possibility a political liberalism –secular but not secularist–, as a guarantor of expression freedom of all, and in each sector. I discover, in the research process, that this ethical-theological modality, a Catholicism in a liberal context responds, in part, to a Jesuit logic as a situated modality of the Catholic teaching theology, which has its origins in the context of 16th century series with authors ranging from Erasmus of Rotterdam to Saint Ignatius of Loyola, passing through Duns Scotus and William of Ockham.

Key Words: Theological ethics, Public Theology, Political Liberalism, Discernment

Introducción

El presente artículo intenta desarrollar el argumento anteriormente dicho focalizando en una parte de la teología católica estadounidense, la de los teólogos eticistas de Boston College. Escogí como material de análisis el pensamiento de James Keenan, David Hollenbach, Stephen Pope, Kenneth R. Himes y Lisa Cahill. Encontré necesario, para poder lograr una traducción cultural teológica Norte-Sur que facilite el intercambio académico entre ambas latitudes, en primer lugar re-definir categorías como ética teológica, teología pública, teología política y liberalismo –tal y como estas se entiende en Estados Unidos–, para lo cual me apoyo en José Casanova, Norberto Bobbio y David Hollenbach. En segundo lugar, yendo a las fuentes de la categoría de libertad de conciencia encuentro que ésta no puede entenderse sin remontarse a los orígenes de la casuística y el jesuitismo, para lo cual me guío por el pensamiento de James Keenan. Ya entrando en contexto, analizo la relación de la ética teológica con: el liberalismo político en David Hollembach,

con el liberalismo económico en Stephen Pope, con la teología política en Kenneth R. Himes, y con la opinión pública en Lisa Cahill.

1. Traducción de categorías

1.1. Distinción entre ética teológica, teología política y teología pública. José Casanova

Stephen Pope opina que el mundo secular, en ese contexto, diferencia entre las categorías de religión como referencia a instituciones religiosas, y de teología como referencia a una teoría. No interesa para este trabajo la relación que se da en el contexto liberal norteamericano entre política y religión, sino la que se produce entre teología y política. Esta última relación significa, para estos teólogos entrevistados, hablar de las teorías teológicas que se encuentran a la base de las teorías políticas en una sociedad o cultura. Agrega que un teólogo hace teología y política cuando cuestiona y desenmascara, o defiende y promueve, fundamentos teológicos de lo político. En el campo secular, según Stephen Pope, como la teología de por sí critica el *eidos*, entonces toda teología es política, pero la teología política es vista en Norteamérica como intención de influir en el espacio público, por ese motivo prefiere usarse la categoría de teología pública cuando se habla de los fundamentos de la sociedad y la cultura.

La teología pública católica no sólo hace referencia a la relación del hombre con Dios, sino también a las relaciones entre los hombres fundamentadas en la relación intratrinitaria. Según José Casanova, la teología pública surge en Estados Unidos en los años '80 dejando de lado el lugar que le fue asignado por el liberalismo en la esfera de lo privado, "mostrando su rostro de Jano",² e ingresa en la arena del debate político con términos y categorías modernas. La teología, que se resiste a ser restringida solo al cuidado pastoral del alma individual de sus fieles inicia, según Casanova, un "proceso de repolitización de la religión en el mundo moderno".³ Cuando los dos mundos medievales se reducen a

2. J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 4.

3 *Ibid.*, 6

uno, la teología reaparece como teología pública, donde la dinámica de los procesos históricos ya no diferencia entre cielo y tierra sino entre Estado y mercado, y allí tiene su espacio la crítica de una ética teológica en términos cristianos pero con categorías seculares, buscando implicancias en la sociedad civil más que en la política gubernamental o el Estado. Dicho de otro modo, hablar de teología pública significa que un cristiano fundamenta las decisiones personales dichas en el espacio público en la teoría teológica, pero luego se expresa en categorías seculares. La teología pública norteamericana no pretende modificar al Estado sino al individuo -y por ese motivo se la puede ubicar en el campo de la ética teológica-, mientras que la teología política pretende ser una crítica y/o un fundamento del Estado. Incluso, para estos teólogos la *Gadium et Spes* es un ejemplo de teología pública, porque presenta la cristología como fundamento de la vida social.

En Estados Unidos –un país con un Estado laico y una sociedad religiosa–, se diferencia entre ética teológica y ética social o cristiana, la primera es la opinión en el espacio religioso, la segunda en el espacio social pero sin argumentos teológicos. ¿Por qué hablar de teología pública y no de ética teológica o ética social? Kenneth Himes responde que si “creemos en...”, entonces decidimos y comunicamos “esto...”. Según David Hollenbach, esa modalidad se practica para defender a la teología de su exclusión a lo privado y afirmar así que la teología es pública. La teología pública habla desde lo teológico sobre problemas del actual debate, y si bien lo hace en el espacio público, lo hace dentro de la Iglesia y para la Iglesia. Cuando la Iglesia quiere opinar públicamente y entrar en el debate secular se llama filosofía pública, traduciendo las categorías teológicas a categorías filosóficas o políticas, según responde Stephen Pope. ¿Cómo se hace teología pública según este equipo de teólogos eticistas entrevistados? Interpretando la realidad, de manera situada, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia –declara Kenneth Himes–; pero el argumento siempre debe ser el “bien común” o los “derechos humanos, y nunca debe ser religioso –según David Hollenbach.

Pregunté, entonces, si un teólogo norteamericano haciendo filosofía pública era un profeta. Para Kenneth Himes lo es, porque pronuncia lo impronunciable y dice lo que no quiere oírse, siendo la palabra de los que sufren revelan el sufrimiento y sus causas. Pregunté

también cómo se define al enemigo, y encuentro que en ese contexto liberal, el enemigo es impersonal ya que es todo lo malo de la sociedad: lo violento, lo deshumano, lo corrupto. Por ese motivo, aclara Himes, no se habla tampoco de sistema, porque puede hacer referencia a tres cosas: mercado, política o partidos políticos

1.2 Significado situado de la categoría liberalismo. N. Bobbio, D. Hollenbach

Dar una definición de liberalismo es algo difícil. Así comienza la entrada sobre ese concepto en el diccionario de política de Norberto Bobbio.⁴ Según Matteucci –a cargo de esa entrada–, no sirve ni comparar los distintos modos de liberalismo, ni hacer uno de todos ellos. En cuanto a las formas políticas actuales, no se lo puede identificar con la república ni con la monarquía, en cuanto a los modos de la política moderna tampoco se lo puede identificar con la democracia representativa ni con la participativa. No es nada de todo y sin embargo, el liberalismo, es parte de todo eso. En algunos países ocupa el centro –Alemania e Inglaterra–, en otros la izquierda radical –Estados Unidos–, y en otros la derecha conservadora –Italia y algunos países de América Latina. De acuerdo a distintas estructuras socioeconómicas, puede darse como monárquico liberalismo con representación en Inglaterra, o como liberalismo nacional donde la unidad prevalece sobre la libertad en América Latina. El liberalismo puede ser católico y/o protestante como en los Estados Unidos; anticatólico como en Francia, o católico y totalitario como en los estados absolutistas. Puede ser proteccionista con Roosevelt, o libre-cambista con Reagan y Thatcher. Puede ser religioso como en Estados Unidos, o laicista como en Latinoamérica. Un monstruo de diez cabezas difícil de asir salvo en la capacidad rápida de adaptación y cambio como su esencia.⁵

Estados Unidos distingue, por un lado, entre liberalismo políti-

4. N. MATTEUCCI, "Liberalismo", en: N. Bobbio; N. Matteucci (dirs), *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI editores, 2002, 875-897.

5. Cf. E. CUDA, *La democracia en el magisterio pontificio*, Buenos Aires, Ágape, 2014, primera parte.

co y liberalismo económico, siendo el primero defensor de la libertad de expresión y el segundo de la libre competencia de los individuos en el mercado.⁶ Pero por otro lado, debe distinguirse entre liberalismo individualista sin organismos intermedios, y liberalismo organicista –distinción que puede darse tanto al interior del liberalismo político como del económico. El liberalismo individualista defiende la libertad y el deseo del individuo; el organicista, la libertad del Estado como síntesis de la voluntad general. Lo que no se hace en Estados Unidos es identificar liberalismo con Estado Moderno, porque precisamente surge para ponerle límites morales al monopolio absoluto de la decisión jurídica, política y social. En la modernidad el poder deja de ser un derecho derivado de algo superior y se presenta como capacidad de generar obediencia, y lo político deja de ser orgánico para estar centralizado; en consecuencia, desplaza al individuo a la vida privada eliminando la política. En Estados Unidos no se identifica liberalismo con burguesía -ya que ésta, en su fase ascendente es liberal, y en su fase monopólica conservadora.⁷

En términos adjetivos –siguiendo el diccionario de Bobbio–, liberalismo refiere tanto a ética utilitarista como a ética orgánica. Por eso en el campo de la moral se lo puede definir por su denominador común, la libertad, sabiendo que no se ocupa de la libertad interior, sino de la exterior; y entonces es campo de la política. La moral política del liberalismo americano lo hace demócrata y opositor del totalitarismo, ya que si bien la libertad interna es una actitud ética, la externa es un acto de derecho, y eso genera la articulación entre ética y política en el campo de la teología. No obstante, para un teólogo eticista liberal el Estado debe ser neutral en materia moral, ser solo administrador, persuadiendo, no persiguiendo. En consecuencia, el teólogo promueve “método”, no fines. La ética, en Estados Unidos, sólo aparece en el espacio público si se suspende la política, habilitando principios morales, y no políticos.

6. Cf. E. CUDA, *Catolicismo y democracia en Estados Unidos*, Buenos Aires, Ágape, 2010.

7. Cf. G. SABINE; T. THORSON, *A History of Political Theory*, Illinois, Dryden Press, 1973, 422-720; J. HERNÁNDEZ PICO, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*, El Salvador, UCA Editores, 2010, 129-350.

2. Fuentes de una ética teológica liberal

2.1. El contexto de la casuística. James Keenan

La corriente ética liberal, entendida como libertad de conciencia, parece comenzar en el seno del catolicismo con Erasmo de Róterdam y su defensa del libre albedrío, continuando luego con los protestantes y su posición antropológica. Que Erasmo inicia la era de la persuasión, lo sostienen tanto Matteucci, como Hernández Pico; también teólogos norteamericanos como James Keenan, Thomas Shannon, Albert Reasoning y Stephen Toulmin.⁸ Erasmo, quien se opone al dogmatismo y defiende el pontificado, fue promotor de la reforma y mentor de los ejercicios espirituales –que surgen en el siglo XVI como teología espiritual cristocéntrica bajo el lema de “Cristo enseña”. Los ejercicios serán la “nueva práctica teológica situada”, en el cuerpo y el mundo, siendo la experiencia de conversión su objetivo primero y la realidad efectiva su objetivo último, distanciándose de la escolástica y de la vida devocional. De ella deriva el puritanismo y también el jesuitismo como nueva práctica moral a partir del libre discernimiento. Erasmo inicia el camino a la libertad de conciencia y anticipa el Concilio Vaticano II; ya que en el siglo XIX emerge la diferencia entre teología moral en relación con el pecado seguida por sectores conservadores, y teología espiritual en relación con la conversión seguida por sectores liberales.

Según Keenan es necesario distinguir, en los orígenes de la modernidad, entre voluntarismo y nominalismo. El voluntarismo nace con Duns Scoto, afirmando que la voluntad –cuya esencia es la libertad- es superior al entendimiento. Esto da pie a un voluntarismo teológico con Guillermo de Ockham, quien sostenía que los mandamientos no son de la ley natural porque ellos mismos se originan en otra voluntad libre, la de Dios. Mientras el voluntarismo introduce la idea de la voluntad como pura libertad, el nominalismo introduce la idea de que todo es particular. Según Keenan, el voluntarismo habla de formas –libertad de conciencia-, y el nominalismo de términos

8. Cf. J. KEENAN; T. SHANNON, *The Context of Casuistry*, Washington DC, Georgetown University Press, 1995; Seminario sobre casuística, dictado por James Keenan en Doctorado de Ética Teológica, Boston College, enero-mayo, 2016.

–el universal concreto–, quedando la metafísica desplazada por la casuística –las formas de la metafísica partirán de lo concreto como casos analizados, y no como ideas *a priori* desde las cuales juzgar la realidad independientemente de ella. Thomas Shannon sostiene que el concepto de libertad en Duns Scoto es clave para entender este método de la ética teológica en contexto liberal, porque libertad es la capacidad de elegir en el hombre y al mismo tiempo aquello que convierte en contingente sus juicios. Para Shannon, esa capacidad de elección hace que la voluntad pueda ejecutar dos movimientos: elegir lo bueno para uno mismo, y lo bueno en sí mismo, que es la justicia. Este último movimiento de la voluntad es la fuente de la verdadera libertad.⁹ Desde el voluntarismo teológico, Guillermo de Ockham sostuvo que la libre voluntad causa sus propios actos ya que la acción no es necesaria (Q I.16), entonces las circunstancias son el objeto de la voluntad (Q III. 16), y no las virtudes morales que tienen a las pasiones como su objeto a modo solo de habituar la voluntad para que no se incline a ellas (Q III. 18); de modo que Dios revela y el hombre discierne, por lo cual la voluntad no está determinada ni por la razón, ni por Dios, sino que extrae sus razones de lo concreto y es producto de la libertad.¹⁰

En el siglo XVI la casuística, como corriente ético-teológica, ya tiene en cuenta las circunstancias histórico-sociales al momento de discernir, y en ese contexto nace la teología espiritual entrando en la particularidad y ese es, según Keenan, el paso tanto del nominalismo a la casuística, como del principio metodológico de no contradicción a los actos y la preguntas sobre qué puedo hacer por el otro. La casuística, como método de discernimiento moral del acto de acuerdo a casos y no a principios, tiene su punto máximo en el siglo XVI cuando lo adoptan los jesuitas al inicio de la modernidad y comienza a pensar la categoría de libertad como fuente del universal concreto.¹¹ Según

9. Cf. T. SHANNON, "Method in ethics: A Scotistic Contribution", en: J. KEENAN y T. SHANNON, *The context*, 4ss; A. JONSEN; S. TOULMIN, *The abuse of casuistry*, University of California Press, 1988.

10. Cf. G. OCKHAM, *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica: ad fidem codicum manuscriptorum edita*, New York, Instituti Franciscani Universitates S. Bonaventurae, 1979; M. McCORD ADAMS, "The Structure of Ockham's Moral Theory", en: J. Keenan y T. Shannon, *The context*, 25-50; M. McCORD ADAMS, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, 1989.

11. Cf. J. KEENAN; T. SHANNON, "Contexts of Casuistry: Historical and Contemporary", en: J. KEENAN; T. SHANNON, *The contexts*, 221-230.

Albert Jonsen, es necesario reivindicar la casuística para estimular un nuevo debate sobre el utilitarismo.¹²

2.2 *El contexto del americanismo*

¿Puede decirse que los teólogos norteamericanos son pragmáticos antes que doctrinarios, solo por el hecho de insistir en que la opinión de toda persona cuenta si es tan razonable una como la otra? Así comienza la introducción del libro compilado por David Hollenbach, *Catholicism and Liberalism*,¹³ donde muestra que el carácter pluralista de la sociedad americana también se refleja en la teología, no al momento de interpretar la palabra revelada sino la realidad. Ese espíritu explica cómo trece colonias pudieron devenir en una nación. Eso es el federalismo, y esa es la idea de pueblo en Estados Unidos: *e pluribus unum*. El pueblo americano –que es “*the people*” en plural y no “el pueblo” en singular–, hace realidad la ilustración al establecer la primera república moderna. Al mismo tiempo, ese pueblo, que fundamenta su cultura en principios liberales, separa la Iglesia del Estado, colabora con la fundamentación teológica de la cultura, organiza y defiende a los sectores trabajadores migrantes, y promueve el catolicismo social en Roma,¹⁴ –mientras en Europa, hasta León XIII, la Iglesia se alinea con sectores conservadores. Sin este dato no puede entenderse la posición actual de la ética teológica norteamericana.

Los eticistas católicos de BC, por un lado son críticos del liberalismo de mercado, individualista y sin límites morales, pero por otro lado defienden un liberalismo político social como garantía de la libertad de conciencia. No están con un liberalismo conservador sino con un liberalismo garante de procesos históricos de interpretación del dogma en cada contexto.¹⁵ Para Philip Gleason,¹⁶ liberalismo es un

12. A. JONSEN, “Prólogo”, en: J. KEENAN; T. SHANNON, *The contexts*, IX.

13. D. HOLLENBACH; B. DOUGLASS (ed.), *Catholicism and Liberalism, Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge University, 1994.

14. Cf. E. Cuda, *Catolicismo y democracia*, 17-24.

15. Cf. P. STEINFELS, “The Failed Encounter: the Catholic Church and Liberalism in nineteenth century”, en: D. HOLLENBACH, *Catholicism and liberalism*, 19-44.

16. Cf. P. GLEASON, “American Catholics and Liberalism, 1789-1960”, en: D. HOLLENBACH, *Catholicism and Liberalism*, 45-75.

intento de limitar al despotismo con un modelo de gobierno representativo, en un modo de comercio e industria sin restricción, con libertad de conciencia, separación de poderes entre Iglesia-Estado, y garantía de derechos individuales, lo cual puede resultar en liberalismo conservador, moderado o radical, tanto religioso como ateo. En contra y a favor del liberalismo las primeras voces son las de John England ante Estados Unidos y John Hughes ante Roma.¹⁷ Los teólogos americanos tienen desde siempre muy clara que separación Iglesia-Estado no implica separación cultura-religión. Finalmente el Concilio Vaticano II incorpora principios del liberalismo católico americano, como la libertad de conciencia impulsada por John Courtney Murray.

Joseph Komonchak señala que la Iglesia Católica se opuso al liberalismo: con Pío VI y su repudio de la Declaración de los Derechos del Hombre; con Gregorio XVI y su condena de un liberalismo católico; con el *Syllabus* de Pío IX; con Pío X y con Pío XI. Recién con Pío XII se lo acepta, aunque con restricciones. La católica fue la primera crítica al liberalismo por ver detrás de un discurso de libertades una estrategia individualista contraria a la dignidad humana del ser relacional. Con *Gadium et Spes* se legitima la libertad de conciencia para interpretar los signos de los tiempos, y no el liberalismo en su conjunto (GS 4). El Concilio abre el diálogo con el mundo moderno, pero no por eso deja de ser crítico. Lo que el mundo moderno llama libertad de expresión es lo que el cristianismo defiende hace 2000 años como dignidad de la persona humana por ser imagen de Dios, lo cual la hace libre y soberana. La Iglesia Católica –como Pueblo de Dios– es la primera en defender la autonomía de la persona humana (GS 41), algo que resalta muy bien Joseph Komonchak en su citado artículo.

3. *Ética teológica situada*

3.1 *Un ejemplo de ética teológica aplicada. James Keenan*

James Keenan SJ es un eticista muy destacado, tanto de BC como de la teología norteamericana. Su obra es sin duda un ejemplo

17. Cf. E. Cuda, *Catolicismo y democracia*, 66-68 y 82-92.

claro de la modalidad ético-teológica situada de la teología norteamericana en contexto liberal. El método consiste en ver, juzgar y obrar, quizás por la influencia que se percibe en este autor, tanto de la lógica jesuita y su clave en el “discernimiento”, como de su contacto directo con la teología de la liberación latinoamericana. Ver significa reflexionar sobre la realidad, sobre lo concreto que es el sufrimiento del otro; juzgar a partir de los principios de fe pero considerando el sufrimiento del otro; actuar teniendo como propósito el alivio del sufrimiento mediante acciones concretas. El suyo es un discurso moral que no da prioridad al pecado sino a la gracia, que no es coercitivo sino persuasivo, que busca la liberación por la conversión, y que considera que el objeto de la voluntad es la circunstancia mientras que las virtudes son las que moldean la voluntad para que pueda discernir de manera situada imitando al Jesús encarnado. Su obra va desde un estudio finísimo sobre las virtudes en Tomás de Aquino publicado en 1992, hasta la preocupación por una ética de la universidad de 2015, pasando primero por el estudio de la casuística publicado en 1995 donde muestra las fuentes de una teología liberal situada –como se vio anteriormente–, y luego por una aplicación práctica publicando sobre: las virtudes en 1996, los mandamientos en 1999, la misericordia en 2005 y la sabiduría en 2010, para finalmente hacer un estudio meticuloso de la historia de la moral que publica también en 2010.¹⁸

A modo de ejemplo, me detendré en tres de sus obras, aquellas que si bien son teológicas, no son de carácter filosófico sino pastoral, lo que yo llamo pastoral teológica como teología recategorizada a partir de una práctica en el mundo real y concreto de los que sufren, a diferencia de una teología pastoral que aplicaría recetas morales descontextualizadas al momento de juzgar.¹⁹ Los tres trabajos no parecen estar dirigidos a un lector académico sino al hombre común. Es asombroso como Keenan hace una reinterpretación de las virtudes, los mandamientos y las obras de la misericordia, a partir de los problemas

18. J. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington, Georgetown University, 1992; *University Ethics*, New York, Rowman & Littlefield, 2015; *The contexts of the casuistry*, op.cit.; *Moral Wisdom*, New York, Rowman & Littlefield, 2010; *The works of mercy*, New York, Rowman & Littlefield, 2005; *Commandments of compassion*, New York, National Pastoral Life Center, 1999; *A history of catholic moral theology in the twentieth century*, Continuum, New York, 2010; *Virtues for ordinary christians*, Kansas, Sheed & Ward, 1996.

19. Cf. E. CUDA, *Para leer a Francisco, teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016.

actuales –que son los del hombre a lo largo de la historia–, interpretándolos desde los principios evangélicos y magisteriales, pero traduciendo culturalmente su significado, de modo que no sea percibido como vieja moralina sino como contribución a una vida buena en lo cotidiano y por el Reino de Dios. En su libro sobre las virtudes, por ejemplo, enfatiza en buscar prudencia y no dar veredictos, ya que Cristo llama a crecer, y si se repara en el acto como pecado, no se crece sino se regresa.²⁰ En ese libro, las virtudes teologales se reinterpretan culturalmente situadas como: fe en el encuentro; esperanza en la resurrección; y caridad como motivación desde las virtudes.²¹ Las virtudes cardinales se reinterpretan como justicia, como persuasión; fortaleza como fidelidad, coraje y temperancia; y templanza como autoestima.²² La imaginación aparece como categoría principal de una teología situada,²³ y es lo que permite elevar otras actitudes al plano de las virtudes. De ese modo se puede pensar como virtudes morales: la hospitalidad como atención al migrante, la sabiduría como autoridad, la gratitud como dinamismo, la simpatía como escuchar, el humor como inteligencia.²⁴

En su libro sobre los mandamientos, Keenan también hace una reinterpretación ética de manera situada y, por ejemplo: amar a Dios sobre todas se interpreta como misericordia, caridad y gratitud con el otro; no tomar su santo nombre como no desacreditar al otro y reconocerlo en su dignidad; santificar la fiestas como no dejarse seducir por una cultura de trabajo continuo que impide el acto de glorificar; honrar a los padres como obediencia, respeto y cuidado de los mayores; no matar como honrar la vida; no cometer adulterio como respeto por el carácter sagrado del cuerpo de cada hombre; no robar como justicia social; no levantar falso testimonio como escuchar las demandas de sufrimiento; no desear la mujer de tu prójimo como respeto del deseo del otro; no codiciar los bienes ajenos como no ser miserable.²⁵ Una ética teológica situada implica, para este autor, no juzgar sino ayudar a crecer, no culpabilizar sino generar el valor de la persona en

20. J. KEENAN, *Virtues*, 17-23.

21. *Ibid.*, 39-50

22. *Ibid.* 61-81

23. *Ibid.* 90

24. *Ibid.* 108-129

25. Cf. J. KEENAN, *Commandments*, 2-57

sí misma, no reparar en el pecado sino en la virtud. Dicho de otro modo, implica responder a la necesidad del otro, porque pecado no significa solamente hacer o no hacer el mal, sino también evitarlo o no evitarlo, perseguirlo o no perseguirlo, denunciarlo o no denunciarlo. Por eso la teología moral no es vista por esta escuela como clasificar el pecado para juzgar, sino como escuchar la demanda del otro y ayudarlo. Se trata de ver la vida moral cristiana como vocación por el otro y no como catálogo de condenas.²⁶ Aun en contexto liberal, si bien cada hombre es libre de seguir su conciencia, primero debe formarse esa conciencia, y allí radica el conflicto ya que no siempre se es libre de formar la conciencia; por lo cual los procesos hegemónicos entran también en consideración para la ética teológica.²⁷

En ese marco de comprensión situada de lo moral, las catorce obras de la misericordia aparecen como ética aplicada para cualquier contexto cultural; ocuparse física y anímicamente de las demandas del otro en su sufrimiento –y no solo de las utilidades del capital– es, no solo ser un buen cristiano e imitador de Jesús, sino también un buen ciudadano, compañero, político, académico, científico. De modo que la misericordia aparece, en el campo de una ética teológica situada, como otro modo de justicia, más allá del Estado de derecho. Según Keenan, “Finalmente, necesitamos reconocer que la efectividad es un proceso. Muchas veces escuchamos predicadores contándonos historias de conversión, como si eso fuese todo”,²⁸

3.2 *Liberalismo político como “Libertad para”. David Hollenbach*

La noción de “libertad para”, para estos teólogos, significa también “libertad para demandar”. Ahora: ¿Toda demanda es moral para la ética teológica de BC? No, sólo cuando su fin es el bien común y su fundamento la idea de hombre como ser relacional; cuando el fin es el interés personal y su fundamento la idea de hombre como individuo, entonces la demanda deja de ser moral. Según David Hollenbach en *Catholicism and liberalism*, el catolicismo va desde la condena a la

26. Cf. *Ibid.*, 69-73

27. Cf. *Ibid.*, 89

28. Cf. *Mercy*, 98

libertad de conciencia con de Gregorio XVI, hasta su defensa en el Concilio Vaticano II. Ese cambio no indica contradicción sino continuidad, ya que lo defendido es la dignidad humana.²⁹ No es lo mismo entender el *self*, o el yo, como *Imago Dei* -y por lo tanto relacional-, que como individualismo. Definir al sujeto permite trazar la distinción entre liberalismo de mercado y liberalismo político: el primero fundamentado en la idea de individuo, y el segundo en la de relación. En el caso de las demandas por derechos humanos, por ejemplo -según David Hollenbach, Ernest Fortin y John MacIntyre-, estas pueden entenderse como defensa de derechos individuales y no como garantía de la dignidad humana para todos, por eso no se trata de cómo ser moral sino de atender las demandas por moralidad social y política.³⁰

Para Hollenbach, libertad de conciencia es autonomía moral como autogobierno personal, pero también político, ya que se entiende de manera situada, y eso puede hacerse de acuerdo a un reino de fines o en beneficio individual. Esto ya lo señalaba Murray distinguiendo entre libertad de expresión como garantía de dignidad humana, y liberalismo como garantía de libertad individual sin límites morales. Hollenbach, en diálogo con Richard Rorty, acuerda en que el *self* es una creación del lenguaje liberal para designar la ilusión de que un interés individual pueda ser transcultural y necesario. Sin embargo, no por eso deja de reconocer que demandas por derechos humanos no son conceptos a-históricos sino emergentes de las condiciones históricas, ya que es la demanda situada por el bien común lo que define los derechos humanos en cada caso, y no una moral de las virtudes aislada de lo real e histórico. Una visión dinámica de la moral es siempre, según esta escuela, una nueva interpretación situada de los mandamientos bíblicos.³¹

¿Es libre un eticista católico para argumentar en el espacio de lo público con categorías teológicas o debe traducirlas? En su obra *The Global Face of Public Faith*, Hollenbach señala que los líderes religiosos han tenido últimamente más participación en el debate de la opinión pública.³² Eso se debe a una posición pluralista donde ninguna voz es

29. Cf. D. HOLLENBACH, *Catholicism and Liberalism*, 127

30. Cf. *Ibid.*, 129-130

31. Cf. *Ibid.*, 136-138

32. D. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Washington DC, Georgetown University, 2003, prefacio, XI.

infallible, y permite “liberarse de falsos absolutos”,³³ de modo que los “problemas del demonio” ahora son “demandas sociales”.³⁴ La teología, en contexto liberal norteamericano, es ética social hecha por teólogos, tal y como pueden hacerlo Rawls o Habermas, y eso supone no confundir liberalismo con secularismo. Pero cuando la sociedad se politiza y la Iglesia se despolitiza,³⁵ entender qué se debate no significa aceptar ideas incompatibles.³⁶ *The Common Good. Christian Ethics*, es un ejemplo de teología situada en lenguaje sociológico, donde Hollenbach dialoga con los clásicos tanto como con los contemporáneos, ya que “necesitamos arribar a la idea de bien común entrando en el discurso contemporáneo, haciendo los principios cristianos funcionales nuevamente”.³⁷ Situar se significa valorar en la práctica las relaciones humanas en sí mismas como lo propio de la dignidad humana,³⁸ abordando problemas concretos desde una actitud de “solidaridad intelectual” que permita debatir de acuerdo a fines morales comunes -para la teología: la dignidad humana.³⁹ Sus libros *Refugee Rights, Ethics, advocacy, and Africa*,⁴⁰ o *Driven from home, protecting the rights of forced migrants*,⁴¹ son ejemplo de eso, consultado por distintos sectores no necesariamente confesionales –algo difícil de lograr en un contexto liberal latinoamericano.

3.3. Liberalismo como “libre de”. Stephen Pope

Según Stephen Pope, en Estados Unidos se diferencia entre liberalismo, que supone control del Estado y de la sociedad civil como garantía de “libertad para”, de libertarianismo como pretensión de ser “libre de” todo tipo de control. ¿Es posible una ética teológica en contexto liberal opuesta a un liberalismo de mercado? Sería una ética en

33. *Ibid.*, 20.

34. *Ibid.*, 60.

35. Cf. *Ibid.*, 83-86.

36. Cf. *Ibid.*, 22-31.

37. D. HOLLENBACH, *The Common Good: Christian Ethics*, New York, Cambridge University, 2002, prefacio XIV.

38. Cf. *Ibid.*, 65-88.

39. *Ibid.*, 137-171.

40. D. HOLLENBACH, *Refugee Rights, Ethics, Advocacy, and Africa*, Washington DC, Georgetown University, 2008.

41. D. HOLLENBACH, *Driven from Home, Protecting the Rights of Forced Migrants*, Washington DC, Georgetown University, 2010.

busca del bien común, según este autor. En su libro *Common calling*,⁴² Pope explica que esa función pertenece a los laicos, y atribuye parte de la crisis del sistema al declive de esa vocación. Fundamenta teológicamente esa posición en la igual dignidad proporcionada por el bautismo, la cual confiere el deber de construir el Cuerpo de Cristo y transformar el mundo -posición que, según Pope, está avalada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*.⁴³

En cuanto al modo de participación de los laicos en la promoción del bien común, Pope analiza ciertas biografías como las de Teresa de Calcuta, Dorothy Day u Oscar Romero. En su libro *A step along the way*, resalta el “servicio” de los cristianos laicos en función del bien común al involucrarse en campañas públicas y políticas contra un liberalismo económico “libre de” límites morales. Sostiene que el servicio a los otros no implica la fe, pero la fe implica necesariamente el servicio a los otros como modo de contribuir a un liberalismo ético, previendo de ese modo su distorsión en libertarismo egoísta.⁴⁴ Destaca que apelar a principios éticos que no necesariamente sean dichos en lenguaje religioso resulta más fácil de ser aceptado, siguiendo con esto la idea de Dorothy Day de que Dios está presente aun en agnósticos y ateos.⁴⁵ Así, la ética teológica puede ser leída por creyentes y no creyentes dependiendo del uso que hagan los teólogos de términos comunes a otras disciplinas y espacios. Pope enfoca en ciertas categorías como principios básicos para el diálogo por el bien común: conducción a partir de la temperancia; hospitalidad a partir de la generosidad; compasión a partir de la misericordia, argumentación a partir del Espíritu Santo y del coraje, solidaridad a partir de la justicia, y testimonio a partir de los sacramentos y la sacralidad.⁴⁶

Un ejemplo de solidaridad situada –ya en el campo de lo académico–, es su libro *Hope & Solidarity. Jon Sobrino’s challenge to christian theology*,⁴⁷ donde reúne al conjunto de eticistas de BC para dar una res-

42. Cf. S. J. POPE, *Common calling, The Laity & Governance of the Catholic Church*, Washington DC, Georgetown University, 2004, 1-24.

43. Cf. *Ibid.*, 6.

44. Cf. S. J. POPE, *A Step Along the Way, Models of Christian Service*, New York, Orbis, 2015.

45. Cf. *Ibid.*, XIII.

46. Cf. *Ibid.*, 87-234.

47. Cf. S. POPE, *Hope & Solidarity. Jon Sobrino’s Challenge to Christian Theology*, New York, Orbis, 2008.

puesta a la notificación que Jon Sobrino recibe del Vaticano el 26 de noviembre de 2006 sobre su posición en relación a la idea de que la Iglesia de los pobres sería predominante sobre la Iglesia de la Tradición. Pope sostiene allí que Sobrino, como profeta, tiene una visión encarnada de Jesús que lo lleva a focalizar en el sufrimiento de los pobres destacando la figura de Jesús por sobre la de Cristo.⁴⁸ En el mismo libro Goizueta destaca que la cristología de Sobrino es fenomenológica ya que permite ver el misterio de la resurrección como una dialéctica social;⁴⁹ y Costadoat explica que dicho método lleva a Sobrino a decir que los absolutismos, causa de la opresión, son abolidos en la cruz, por lo cual la salvación también es histórica y su fundamento el símbolo de Calcedonia.⁵⁰ Por su lado, Keenan destaca que la misericordia, en Sobrino, es “principio de misericordia” como modo de justicia.⁵¹

¿Por qué unir servicios a virtudes? Porque, para estos autores, el bien común no es sólo producto de la reflexión crítica, sino también de acciones concretas como cumplimiento de los mandamientos en comunidad; no se requieren héroes sino la creación de comunidades comprometidas, según Pope. La idea –constante en los eticistas de BC–, es imitar a Cristo, entendido como replicar el *pathos* de quien admiramos, de acuerdo a nuestras capacidades. Pope toma el ejemplo de Oscar Romero –a quien considera una víctima de la injusticia económica y del Estado de terrorismo por comprometerse mediante la denuncia pública de los abusos a los derechos humanos y por insistir en la transformación de las estructuras en El Salvador–, a quien la mitad de la población apoyaba y, aún hoy, la otra mitad condena por ser demasiado político.⁵² No obstante, Tomás de Aquino y su teoría de las virtudes sigue siendo fundamental, ya que el cambio de las estructuras, para impedir que el liberalismo devenga en libertarianismo, es posible en la práctica efectiva de las virtudes, que consiste en el respeto y la reinterpretación de los mandamientos y en las obras de la misericordia. Pope compiló *The ethics of Aquinas*,⁵³ un análisis riguroso de la *Ia IIae*, y de la *Iia IIae*, llegando incluso hasta su legado en el siglo

48. Cf. *Ibid.*, 45 ss.

49. Cf. *Ibid.* 91-99.

50. Cf. *Ibid.* 121-125.

51. Cf. *Ibid.* 188.

52. Cf. *Ibid.*, 53-64.

53. S.J. POPE, *The ethics of the Aquinas*, Washington DC, Georgetown University, 2002.

XX. Allí destaca Pope que el hombre, en tanto imagen de Dios, también crea la historia y mantiene la vida,⁵⁴ porque la ley natural es la participación de la inteligencia y la libertad del ser humano en la ley eterna al vivir de acuerdo a la recta razón, donde aplica el primer principio de la razón práctica: el bien debe ser hecho y persuadido y el mal rechazado. Como este primer principio es formal, los contenidos deben determinarse por la reflexión de la inteligencia: “la persona, ejerciendo la virtud de la prudencia, por ejemplo, no debe preguntar si ser justo, sino qué significa un acto justo en una situación específica”.⁵⁵ Incluso, resalta Pope que “los lectores pueden esperar encontrar la religión como fundamento en una discusión sobre la caridad o la fe, pero la Suma Teológica del Aquinate lo trata como justicia”.⁵⁶ Esto es para Pope el fundamento en la tradición para iniciar como cristianos el diálogo por una ética social en el plano de la acción pública.

3.3. *Liberalismo y liberación. Kenneth R. Himes*

Según Kenneth Himes, Estados Unidos tiene ricos y pobres solo en los extremos, mientras que una amplia franja de clase media representa a la mayoría de la población. Esto se da, según mi punto de vista, a punto tal que la categoría de *people*, como sinónimo de la mayoría, está siendo reemplazada por la de *middle class* –algo que puede comprobarse leyendo simplemente las columnas de los periódicos–, lo cual lleva nuevamente a la idea griega de *demos* como pueblo/incluido que se apodera de la representación de la categoría de pueblo, dejando de lado al *ochlos* como pueblo/excluido, es decir, los pobres. Esto hace que la Teología de la Liberación no tenga allí mayor relevancia fuera de los ámbitos académicos, siendo considerada sólo como elemento de estudio y no como principio ideológico. De hecho –agrega Himes como nota de color–, se la conoce por ser la única teología latinoamericana que está traducida al inglés por editorial Orbis; no solo no se conoce otra teología, sino que se tiene la mirada puesta en las nuevas teologías de África y Asia escritas en inglés.

54. Cf. *Ibid.*, 30-56.

55. *Ibid.* 40.

56. Cf. *Ibid.*, 41.

“Un consejo común para todo anfitrión de una cena es ‘no hablar sobre religión ni política’”, Así comienza Kenneth R. Himes en *Christianity and the political order*.⁵⁷ Sin embargo, sostiene que la política es algo que debemos considerar para vivir juntos, es un deber moverse entre lo político y lo moral, y ser político no significa necesariamente ser militante de un partido. Por consiguiente, es necesario hablar de política tanto como de religión. Según Himes, si bien política es organización y autogobierno, al mismo tiempo su objeto es la justicia, y esta categoría será central en el largo recorrido de su obra por la historia de los textos sagrados tanto como de la teoría política. Como todo americano, distingue muy bien entre Estado y gobierno. No son lo mismo. El gobierno administra, el Estado es la ley. De igual modo distingue la categoría de religión como fin último de la vida del hombre –salvando toda posibilidad de sacralización inmanente que posibilite la injusticia. Por ese motivo la Iglesia, según Himes, tiene el deber de enseñar una doctrina social que garantice la justicia, para lo cual debe ser libre de expresarse y afirmar su legítima autonomía en los problemas sociales. Lejos de ejercer autoridad sobre la vida política, la religión tampoco puede reducirse a una práctica privada. Incluso, destaca cómo la Iglesia Católica Americana participa de organizaciones internacionales por la justicia tales como el *Catholic Relief Service* o el *Jesuit Refugee Service*.⁵⁸

Un ejemplo histórico-bíblico de la estrecha relación entre religión y política, según Himes, además del Templo de Jerusalén, es la denuncia profética.⁵⁹ La idea de un poder limitado por la ley es el centro del mensaje de los profetas, al igual que la idea de un “*insight*” desde el cual juzgar moralmente la realidad como recinto de la libertad. Para Himes la justicia, por los profetas, es entendida como equivalencia, las instituciones políticas como su garantía, y la conducta de Yahweh con su pueblo infiel como modelo. Pensar la política desde la teología, en el marco de la idea de un dios creador y misericordioso, o de un deísmo impersonal, da fundamento a dos modelos diferentes de justicia: uno distributivo y otro retributivo. En el caso del cristianis-

57. K. R. HIMES, *Christianity and the Political Order: Conflict, Cooptation, and Cooperation*, New York, Maryknoll, 2013, 2.

58. Cf. *Ibid.*, 292-337.

59. Cf. *Ibid.*, 17-36.

mo, la justicia es distributiva, por lo cual el fin del Estado no es castigar el mal sino promover el bien común: “no hay nada más claramente expresado en la doctrina social de la Iglesia que la idea de un Estado como protector y promotor del bien común”,⁶⁰ porque el bien común es condición para la perfección de lo humano. Este modo de pensar los fines del Estado es diferente de cómo puede pensarlo una “antropología liberal, con ‘su pleno yo autosuficiente, su ser perfecto y su ser autónomo en sí mismo, un ser para el cual la sociabilidad es solamente accidental, una relación externa, útil pero no esencial para su perfección interna y su alto nivel de vida buena’, hace difícil reconocer el fin de lo político en el objetivo del bien común”.⁶¹ En una visión social y distributiva de la justicia, el Estado intervendrá en varias esferas de la vida pública, incluso en la económica, cada vez que el bien común se vea perjudicado porque el Estado “es más que un problema de desarrollo de teorías desde principios abstractos de teología”.⁶²

Himes ha publicado un libro breve titulado *Responses to 101 questions on catholic social teaching*,⁶³ donde desde principios eclesiológicos debate sobre temas fundamentales como el comunitarismo, los derechos humanos, el bien común, la justicia y la vida social. En un lenguaje llano pone al alcance de la mano respuestas católicas a problemas políticos, económicos e internacionales. Esta modalidad, la de traducir al lenguaje situado de la cultura las perspectivas ético-sociales del catolicismo, es un denominador común en la escuela de eticistas de BC.

3.4. *Liberalismo y opinión pública. Lisa Cahill*

Lisa Sowle Cahill en su obra *Love your enemies*,⁶⁴ intenta conectar el discipulado –seguimiento de Jesús–, con la vida moral. Se pregunta cuál es el campo de acción de la moral cristiana, si el Reino de Dios o el mundo, porque las decisiones de guerra y paz, o de economía

60. *Ibid.*, 203.

61. *Ibid.*, 203.

62. *Ibid.*, 229.

63. K. R. Himes, *Responses to 101 questions on catholic social teaching*, New York, Paulist Press, 2001.

64. L. S. CAHILL, *Love your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

y política, también son tomadas por cristianos. Cahill sostiene que los obispos estadounidenses –en relación con los temas mencionados y desde el principio evangélico que indica amar a los enemigos- no hablan sólo para católicos sino para todos aquellos que tienen responsabilidades en las decisiones públicas. Según la autora, “la ley natural ética católica no es específicamente ética ‘religiosa’ en el sentido intencional de marcar desde la creencia cristiana católica qué es lo bueno inteligible a los otros”.⁶⁵ Lo que los eticistas católicos hacen es tomar argumentos de los textos sagrados y la tradición para sostener posiciones en el debate con el mundo católico y no católico en relación a problemas actuales cruciales, para que la ética cristiana no sea relegada a lo privado, silenciada e invisibilizada. De modo que el Reino de Dios puede entenderse como reglas que sirvan para conectar lo ético con lo escatológico,⁶⁶ dejando de ser la ética un conjunto de principios predefinidos. Eso es, según la autora, el Sermón de la Montaña, ya que el Reino es imitación de Dios en la persona de Jesús, y desde allí se abre la posibilidad de la acción cristiana moral en el mundo. Pero, insiste Cahill, para eso es necesario traducir los principios éticos evangélicos a un lenguaje público.

Conclusión

La modalidad ética de los teólogos eticistas de Boston College puede entenderse sólo si se la piensa en el proceso histórico, teológico y político que va desde la casuística del siglo XVI donde se origina el pensamiento jesuita hasta el americanismo del siglo XIX donde se origina –impulsado por los jesuitas de origen irlandés– el catolicismo social. Desconocer esa parábola puede derivar en interpretaciones descontextualizadas que harían difícil entender la categoría de teología pública, la cual sólo cobra sentido en una cultura democrática que considera a la opinión pública –entendida como libertad de expresión–, pilar fundamental de un modelo de democracia representativa. Sin esa garantía se perdería toda posibilidad de poder limitar a un liberalismo de mercado individualista con pretensiones de devenir absoluto.

65. *Ibid.* 3

66. Cf. *Ibid.*, 18

La libertad de expresión –libertad de conciencia o de discernimiento–, es la columna vertebral tanto de la ética teológica como del liberalismo político en ese país. Su fundamento teológico es la idea de Dios Uno y Trino creador del hombre a su imagen relacional, y no la idea deísta de un dios uno, creador pero impersonal, lo cual deriva en la imagen de hombre como individuo. El ser relacional confiere la dignidad humana que legitima la libertad de discernir y demandar –en términos políticos: de conciencia y expresión– a todo hombre. En consecuencia, en ese contexto, la antropología teológica y la moral cristiana, en el campo cultural, devienen en ética teológica como empatía y servicio frente al sufrimiento del otro y en el campo político en opinión pública a favor de los derechos humanos. La expresión pública de juicios fundamentados teológicamente –en un contexto liberal donde toda opinión pública debe ser escuchada como garantía de democracia–, es dicha en términos seculares y sin pretensión de infalibilidad, por eso se la llama teología pública y no teología política.

Imitar a Cristo era la impronta de la casuística y del jesuitismo en el siglo XVI, fue la impronta del americanismo en el siglo XIX, y es hoy la impronta de la ética teológica en BC –tanto en la profecía como denuncia de la inmoralidad del mercado, como en la lucha por la justicia distributiva. Ahora, esa visión de liberalismo político sólo aplica a ese contexto. En contexto argentino sería inadecuada ya que se hablaría de pastoral teológica, teología política, nacionalismo popular, teología del pueblo y demanda, en lugar de ética teológica, teología pública, liberalismo político, americanismo y discernimiento, respectivamente. Pero eso es tema de un próximo trabajo, el cual abriría el largo camino de ponerse de acuerdo en el lenguaje, unificando sentidos para deconstruir falsos enemigos, pero sin destruir las interpretaciones locales.

DRA. EMILCE CUDA
UCA-UNAJ
21.09.16/10.11.16

Memoria De Leonardo Cappelluti SCJ

(16 de abril de 1933 – 23 de agosto de 2016)

El padre Leonardo Cappelluti SCJ vivió su pascua el pasado 23 de agosto, en la Clínica San Camilo de Buenos Aires, donde había sido internado dos días antes tras sufrir una descompensación cardíaca. Su partida fue discreta, sin alarde, como lo fue su vida; así lo muestra su encarecida petición a su comunidad de no ser recordado. Que haya sido el día en que celebramos a Santa Rosa de Lima es una señal de su carisma centrado en el Corazón de Jesús abierto en la cruz y de su misión en el Cono Sur de América Latina.

Su vida y su misión

Nació el 16 de abril de 1933 en la ciudad bonaerense de Sarandí, hijo de inmigrantes italianos profundamente católicos. Vivió toda su infancia, adolescencia y juventud en Gerli. Miembro scout de la parroquia San José Obrero, buen estudiante, empleado bancario, a los 20 años sintió el llamado a consagrar enteramente su vida al Señor e ingresó en la Congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús (SCJ-Dehonianos), que en esos años atendían pastoralmente esa parroquia, llegando a ser el primer dehoniano argentino.

Emitió sus primeros votos el 16 de octubre de 1955 y luego completó sus estudios filosóficos en Monza (Italia) y la teología en la Universidad Gregoriana de Roma obteniendo la licenciatura. Fue ordenado sacerdote en Roma el 3 de julio de 1960.

De regreso a la Argentina a fines de 1961, por pedido de sus superiores se especializó en teología, obteniendo el doctorado bajo la guía del presbítero Lucio Gera. A partir de ese momento unió el trabajo pastoral, de vicario parroquial y de asesor de distintos grupos del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), con la enseñanza de teología para laicos en el Instituto Superior de Cultura Religiosa de las Hermanas del Divino Maestro (Capital Federal), en el Profesorado de las Hermanas Josefinas de Cruz Alta (Córdoba), y más tarde en el Instituto de Ciencias Sagradas Marcelino Champagnat de la Capital Federal.

Llamado al oficio de formador de los postulantes y de los jóvenes religiosos dehonianos pasó a enseñar teología en distintos seminarios del país, comenzando por el Seminario de Rosario y luego en la Facultad Teológica de San Miguel de la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Tras 6 años en ese ministerio, debió dejarlo al ser nombrado Superior Regional de los Dehonianos de Argentina y Uruguay.

Prestó servicios en la Conferencia Argentina de Religiosos como vocal, vicepresidente y finalmente presidente, sucediendo al padre Jorge Novak SVD, cuando este fue nombrado obispo de Quilmes (1976). Se destacó entonces por su lucidez y valentía a la hora de acompañar (salvar) personas y de discernir y tomar posturas frente a las medidas y las acciones de la dictadura militar.

Terminado su servicio como Superior de la Comunidad Dehoniana Argentina-Uruguay, volvió a la formación de los jóvenes religiosos y a la enseñanza de la teología, sucesivamente, en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Cefyt) de Córdoba, el Seminario Mayor Nuestra Señora de Loreto de Córdoba, el Seminario Interdiocesano la Encarnación de Resistencia (Chaco), el Seminario Mayor Pedro Ortiz de Zárate de Jujuy, el Seminario Mayor San Agustín de San Isidro, el Seminario San José de Morón y en la Facultad Teológica de la Universidad Católica Argentina.

Siguiendo una de las orientaciones del padre Dehon, fundador de los dehonianos, de “privilegiar el ministerio de la formación de los sacerdotes y religiosos, se sentía feliz de poder ayudar a los seminarios del interior del país y de las diócesis suburbanas, sobre todo en sus ini-

cios y cuando tenían dificultad en encontrar profesores”. Fue miembro fundador de la Sociedad Argentina de Teología y vicepresidente en el período 1984-1988.

Su congregación destacó que L. Cappelluti fue un hombre de profunda vida interior, de gran capacidad reflexiva, buen docente que suscitaba respeto, cercanía, seriedad; fue un óptimo comunicador del Magisterio de la Iglesia, ayudó a descubrir la Buena Noticia en él y a que los alumnos pudieran hacer una síntesis teológica que sirviera como profesión de fe.

2. Su aporte teológico

De la riqueza de su vida consagrada, ha dejado un conjunto de libros que pueden seguir sembrando la Palabra y acompañando en el camino de la fe. La primera publicación, *Amó con corazón de hombre* (Buenos Aires 1982), parte de la constatación de que el misterio del Corazón de Cristo anima la renovación actual de la experiencia espiritual y sin embargo sólo raramente se trata como tema de las teologías contemporáneas. Señala la existencia de un dualismo entre el Sagrado Corazón y la Persona del Señor Jesús, tal vez consecuencia de cierta distancia entre la teología espiritual o pneumatología y la teología dogmático-especulativa, y propone la devoción al Sagrado Corazón de Jesús como la manera más indicada para buscar la unificación y designar a la persona del Verbo encarnado.¹

Publicar esta obra con San Benito en 2007, no fue –ni podía serlo– una simple reedición. En esta ocasión, Cappelluti dice que si bien es cierto que a más de veinte años de distancia se ha caminado mucho en este sentido, todavía queda mucho por hacer. Se refiere a la urgencia de *espiritualizar la teología*, a veces excesivamente técnica, y a dar mayor contenido teológico a la espiritualidad, fundamentalmente en lo referente a la imagen de Dios revelada en Cristo. En ese sentido, subraya el concepto de *solidaridad* en el contexto de la devoción,

1. El autor señala el texto de referencia a los participantes en el Simposio Teológico sobre el Corazón traspasado de Jesús, Paray-le-Monial 1980.

tomando el valor de la *reparación*, retomando la importancia de repensar la soteriología.

En ocasión de sus cincuenta años de sacerdocio (1960-2010), escribió sus *Semillas de contemplación*, que contó con una Presentación de Mons. Carlos María Franzini, Obispo de Rafaela. Vale la pena recordar la motivación que mueve al autor a escribir:

“En estos pensamientos quiero expresar –como ha sido mi propósito en los demás escritos– el alma que ha penetrado toda mi vida, desde el momento de mi llamado hasta el día de hoy. Son como semillas desparramadas a lo largo del camino de mi oración.

Es la presencia de Jesús que, por su Espíritu, dio vida y la sigue dando a todo lo realizado en estos cincuenta años de sacerdocio, a los que agregaría siete años más a partir del momento de su misteriosa presencia en mí, que me orientó indefectiblemente hacia el ministerio en la Iglesia y en esta Congregación.

Tenía veinte años cumplidos cuando, sin saber cómo, supe que no podía seguir otro camino que no fuera éste, el que Él me sigue señalando. Y a pesar de tantas tentaciones vividas a lo largo de estos cincuenta años, nunca permitió que tuviera una que me hiciera dudar de mi sacerdocio.

«No escribo para hablar de mí, sino para dar testimonio, y mi testimonio exige que también yo sea dicho», apunta André Frossard al culminar su relato y poner en palabras para el mundo la gracia de su conversión. Quisiera que lo expresado en estas páginas sea considerado testimonio de una gracia especial, misteriosa y personal. Amén, así es. Leonardo Cappelletti.»

En *Dios al encuentro del hombre* (Buenos Aires 2013), también con una Presentación de Mons. Franzini, el autor afirma en la introducción: “Si me animo a escribir este libro es porque creo que ha llegado el momento de resumir parte de mi vida, de mi sacerdocio y de mi trabajo teológico. No quisiera despertar falsas expectativas en cuanto a su contenido. Simplemente quiero expresar lo que siento con toda sencillez desde mis límites humanos, intelectuales y cristianos”. El autor expresó que escribir y terminar este libro fue muy importante para él, por encontrarse en ese momento ante una operación de alto riesgo. Podría decirse que esta obra constituye un vademécum cappelletiano muy sintético.

3. Listado de libros publicados

“Amó con corazón de hombre”. Perspectiva cristológica de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1982.

Pondré mi ley en tu corazón. La primacía del amor de Dios, Buenos Aires, San Benito, 2006.

Amó con corazón de hombre: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Síntesis histórica y perspectiva actual, Buenos Aires, San Benito, 2007.

Con el Señor de todos los días: Oraciones y reflexiones al Dios que da sentido a mi vida, Buenos Aires, San Benito, 2007.

Pan partido para un mundo quebrado. La Eucaristía en el camino del hombre, Buenos Aires, San Benito, 2008.

El Nosotros de Dios: el Espíritu Santo y la vida cristiana, Buenos Aires, San Benito, 2009.

Reencarnación, nirvana o vida eterna. Las religiones orientales y la Nueva Era, Buenos Aires, San Benito, 2010.

Semillas de contemplación, Buenos Aires, San Benito, 2010.

Luces y sombras de la Iglesia. La mirada de Jesús, Buenos Aires, San Benito, 2011.

Al Dios desconocido. Pedagogía de la ausencia, Buenos Aires, San Pablo, 2012.

Dios al encuentro del hombre. Temas de actualidad para el cristiano de hoy, Buenos Aires, San Pablo, 2013.

Ternura, misericordia, perdón. El Dios de nuestra fe, Buenos Aires, San Pablo, 2015.

VIRGINIA R. AZCUY – NORA B. RODRÍGUEZ
23.10.2016/10.11.16

Convenio entre Universidad de Osnabrück y Pontificia Universidad Católica Argentina

II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas
Buenos Aires, 28-31 de marzo de 2016

Con la firma del Convenio entre la Universidad de Osnabrück-Alemania y la Pontificia Universidad Católica Argentina el 16 de Junio de 2015, ha recibido una formalidad institucional la cooperación científica desarrollada entre la Prof. Dra. Margit Eckholt (Osnabrück) y la Prof. Dra. Virginia R. Azcuy (Argentina). Esta cooperación se inició en 2003 mediante el impulso del Programa de Estudios Teologanda por parte de V. R. Azcuy y se consolidó con la realización del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, realizado en San Miguel del 25 al 28 de marzo de 2008, bajo la coordinación académica de M. Eckholt y V. Azcuy. En los años 2011-2014, la colaboración internacional se manifestó en el Proyecto Interdisciplinar e Internacional sobre “Pastoral Urbana”, bajo la dirección de M. Eckholt; en este proyecto, la Facultad de Teología de la UCA participó con un grupo de investigación dedicado a “Teología Urbana. Prácticas de Espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de caso múltiple en Buenos Aires”, con la coordinación de Azcuy.

Del 28 al 31 de marzo de 2016 se realizó el II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas “Espacios de Paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres”, con la adhesión de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Este Congreso fue convocado, organizado y realizado por el Programa de Estudios Teologanda

y el Foro de Teólogas Católicas Alemanas AGENDA, con la coordinación científica de Virginia Azcuy (Argentina) y Margit Eckholt (Alemania), en el marco del convenio existente entre la Pontificia Universidad Católica Argentina y la Universidad de Osnabrück. El Congreso contó con el apoyo del Arzobispo de Buenos Aires, Card. Mario A. Poli. Entre las teólogas y los teólogos que participaron, además de los provenientes de Argentina (Buenos Aires, Córdoba y Rosario) y Alemania, hubo personas y grupos provenientes de Chile, Colombia, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Perú, Brasil, Guatemala, El Salvador, Inglaterra, EE.UU., Venezuela y México.

La actividad científica de este II Congreso se diversificó en Paneles –de los cuales se publicaron los inaugurales en esta misma revista: *Teología* 119 (2016) 115-207–, Mesas Temáticas con la presentación de más de cien comunicaciones, Mini-cursos y Talleres sobre temáticas específicas, Cafeterías teológicas para intercambios libres. Una selección de los Paneles de este Congreso de Teólogas, “Espacios de Paz”, será publicada en castellano y en alemán próximamente.

VIRGINIA R. AZCUY

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Maylis de Kerangal, *Réparer les vivants*, Barcelona, Gallimard, 2015, 299 págs

El corazón de Simón Limbres late casi cien mil veces por día, desde hace unos veinte años, hasta que...

Se abre aquí novela muy premiada que compartimos porque a veces el *esprit de finesse* de una literata es capaz de reflejar el aire del tiempo que a unos nos toca comprender, y a otros evangelizar. Reflejo de la cultura juvenil, Simón vive un *carpe diem* fascinado por su tabla de *surf*. Con sus amigos, se prepara para una salida al mar. Cargan las tablas en una camioneta... que choca antes de llegar a la playa.

La novela relata los días posteriores: Simón tiene electroencefalograma plano, pero su corazón late. Se plantea la cuestión de la definición de vida; luego la de la donación de los órganos, en un contexto cultural donde vida es vida del cuerpo.

Las preguntas filosóficas y teológicas que este contexto cultural suscita las dejo a cargo de los lectores.

LUIS BALIÑA

EMILCE CUDA, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 260 pp.

Emilce Cuda propone en este libro claves hermenéuticas que nos permitan leer el magisterio del Papa Francisco en un triple eje temático: teología, ética y política. El tema es de suma importancia coyuntural y la autora nos permite acceder a una mirada sobre el modo de concebir la política del Sumo Pontífice desde una perspectiva peculiar: es creyente-teóloga, conoce el contexto teológico-político en el que se formó Francisco y ha estudiado ciencias políticas. Esta convergencia temática y existencial es una invitación a sumergirnos en la lectura de un texto con un inicial espíritu de curiosidad.

El libro está estructurado en cuatro partes, articuladas por la preocupación transversal de los tres ejes propuestos como objetivos del ensayo. En la primera, presenta el nuevo escenario en el que la autora percibe que se da el debate ético-político actual donde la gestualidad y la palabra del Papa Francisco juegan

un papel central. Esa palabra, proviniendo del ámbito magisterial, es principalmente una palabra teológica que ha reconfigurado la manera de estar de la Iglesia en el mundo.

La segunda parte propone pensar las categorías éticas y políticas desde los aportes de la llamada *Teología del pueblo*, desarrollada en argentina desde mediados de la década de 1960 y que Francisco universalizó desde el ejercicio del papado. Cuda propone un recorrido histórico de los conceptos que va presentando progresivamente. La primera formulación de ético-político es fruto de una preocupación pastoral-teológica que evoluciona a lo largo de los años hacia la noción de pueblo (adjetivada en el texto con las categorías *pueblo* y *trabajador*) y hacia la postulación de una cultura popular, que va más allá de lo folklórico y se propone, en palabras de la autora, como un discurso performativo, hegemónico y contrahegemónico. Es aquí donde se estudian los trabajos pioneros en el tema tanto de Lucio Gera como de Rafael Tello.

La tercera parte analiza detenidamente el aporte filosófico y teológico de Juan Carlos Scannone. La relevancia de dedicarle toda la tercera parte del texto a Scannone (45 páginas) tiene, a mi entender, dos motivos principales. El primero es que estamos ante el único exponente vivo de la Teología del Pueblo en sus orígenes. Si bien el teólogo jesuita es

considerado como parte de la segunda generación de esta expresión teológica, creo que conviene pensarlo también como quien articula los primeros pensadores con las generaciones actuales. Es una voz que participó en los debates del pasado y no sólo un eco de la historia. La segunda razón es que Scannone es reconocido mundialmente como uno de los maestros de Francisco. Siendo ambos jesuitas y habiendo compartido juntos un camino en la historia de la congregación y del país, ameritaba detenerse en el pensamiento de Scannone. En este sentido, Cuda muestra un conocimiento cabal de la obra del autor argentino y logra plasmarlo en una síntesis que expresa el aporte de ese pensamiento a la Teología del Pueblo.

Finalmente, la última parte está dedicada al Magisterio de Francisco. La autora nos propone un recorrido que partiendo de Bergoglio y comprensión de la teología de la cultura como una forma de hacer teología política, avanzar en el análisis de dos momentos muy importantes en donde el Cardenal de Buenos Aires intervino: el documento de Aparecida en la última reunión de los obispos latinoamericanos y la Exhortación *Evangelii Gaudium*. El tema de la cultura con sus diversas variantes (cultura de la vida, cultura de la muerte, cultura del encuentro, cultura del descarte) atraviesa toda la cuarta parte resignificando las categorías de ética y de política.

Una de las notas destacadas del libro es que Emilce Cuda trabaja los tres ejes transversales en una perspectiva interdisciplinar. La teología de Gera, de Tello y de Scannone entra en diálogo con las propuestas de Schmitt, Peterson, Laclau o Chantal Mouffe. La consecuencia de esta interacción es la búsqueda de una nueva ética que sirva como criterio normativo en un mundo fuertemente deshumanizado. La autora no yuxtapone simplemente sistemas de pensamiento de campos académicamente diversos, sino que intenta proponer una síntesis en la convergencia de dos miradas. Esta intencionalidad se refuerza por el conocimiento y el uso de las fuentes tanto del universo teológico como del de las ciencias políticas. Detrás de este ensayo se nota la abundancia de lecturas previas y la capacidad para encontrar puntos en común para pensar la historia.

Este esfuerzo se concreta en la propuesta de un ética histórico-cultural que la autora denomina *pastoral teológica*. Por *pastoral* no entiende el conjunto de acciones que pueda promover la institución eclesial para la atención de sus fieles, sino una propuesta abierta al mundo que brote de la interpelación de la historia a la teología. No sólo va más allá de los límites institucionales (sin excluir a la institución), sino que pretende tomar la iniciativa antes los acontecimientos históricos y no siempre ir a la zaga de los mismos. “Una pastoral teológica sería

el resultado de entender la ética, no como principios trascendentales construidos *a priori* de la realidad, sino como principios trascendentales construidos *a posteriori*, en el drama de la historia, y por lo tanto contingentes en el curso mismo de la cultura de cada pueblo en particular, y por el pueblo mismo” (49). La ética teológica no es un reemplazo de la Teología Pastoral sino un complemento que permita asumir la historia desde otra perspectiva. “Mi intención no es definir de otro modo la praxis teológica invirtiendo la fórmula sino construir una herramienta de análisis que -como complemento- permita entender mejor la particularidad que la teología pastoral adopta en América Latina” (50).

Uno de los puntos en donde Emilce Cuda avanza en esta línea es su interpretación de la categoría pueblo. Para ella no es suficiente comprender esta noción sólo desde la percepción y valoración de la pobreza sino también del trabajo. El pueblo es pueblo-pobre-trabajador, noción compleja que permite a la Teología del Pueblo distanciarse de la interpretación marxista. “La Teología del Pueblo se inclina a defender a los trabajadores porque en ellos está encarnado el pueblo, y será en el mundo del trabajo, y no en el de la pobreza, donde el pastor deviene teólogo del pueblo”. Un poco más adelante aclara que trabajador es también el pobre desempleado, evitando la tentación de una lectura clasista en don-

de el trabajo levante un muro ideológico para comprender la pobreza. “Para la Teología del Pueblo, pueblo es un pueblo particular, concreto, integrado también por los desempleados, los desocupados y los empleados de manera marginal o precaria, ya que todo pobre trabaja para sobrevivir al día siguiente y por eso mismo es trabajador y si no se lo considera como trabajador se lo mata” (112). Pienso que esta es una perspectiva novedosa propuesta por Cuda para pensar cuestiones de método y de contenido para abordar la categoría pueblo. Hay una acentuación en el tema *trabajo* que yo no encuentro tan destacado en las discusiones históricas de la Teología del Pueblo pero que introduce, en mi opinión, un punto novedoso y abierto a una interesante discusión.

Otro de los aspectos relevantes del libro es otorgarle un lugar central al conflicto de las culturas como clave teológico-político para acceder a la problemática contemporánea. “La novedad de la teología latinoamericana [con Francisco] se vuelve a poner en el centro del debate teológico lo político, pero ahora como cultura, reabriendo la cuestión sobre los fundamentos como *arche* del conflicto social emergente en el interior de las sociedades democráticas de las repúblicas occidentales actuales, sin que por eso sus principios constitutivos de igualdad y libertad aparezcan cuestionados o amenazados” (226). La problemática

del conflicto de las culturas es resignificada por Cuda como una nueva arista en la discusión sobre el sentido y el valor de la libertad y de la igualdad, anhelos profundamente arraigados en las sociedades democráticas actuales y, mucho antes que en éstas, dimensiones específicas de la prédica de Jesús en los evangelios. Rescatar esta intuición original de la teología latinoamericana y específicamente argentina con la Teología del Pueblo es un justo reconocimiento a uno de los aportes medulares de esta corriente de pensamiento en el continente.

El libro de Emilce Cuda es un muy buen ejercicio de articulación entre la teología y la política en una coyuntura internacional delicada y donde la Iglesia tiene una palabra con relevancia más de allá de sus muros. La autora es doctora en Teología y estudió Ciencia Política en Chicago bajo la dirección de Ernesto Laclau. Esta doble pertenencia académica le permite moverse con soltura tanto en el campo teológico como el político, tratando los temas con autoridad y no como una advenediza que improvisa sobre la marcha. La vertiente interdisciplinaria genera un atractivo en la lectura, poniendo al Magisterio de Francisco en una clave acorde a la del espíritu y propuesta del Pontífice: una Iglesia y una teología en salida.

OMAR CÉSAR ALBADO

ACTA SYNODALIA, *Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, ARKADIUSZ BARON; HENRY PIETRAS (eds.), SAMUEL FERNÁNDEZ (dir.), Madrid, BAC, 2016, 902 pp.

Esta magnífica propuesta reelabora y traduce al español la obra homónima editada por Arkadiusz Baron y Henryk Pietras, publicada en Cracovia en 2006.

En ésta se da cuenta de la intensa actividad sinodal que se llevó a cabo en la Iglesia durante los primeros siglos, la que sirve de base para este volumen que asume la sistematización de los estudiosos polacos. Igualmente este texto dirigido por el especialista chileno Samuel Fernández, ha cambiado de lugar algunos documentos para su mejor localización y agregado otros, como por ejemplo los textos de Nicea I y Constantinopla I.

Algunos de los textos que aparecen en este libro los encontramos también en el Denzinger, sin embargo en la obra que aquí presentamos se ofrecen muchos otros que pertenecen a la actividad sinodal de los obispos y que no han tenido carácter normativo universal, pero ofrecen un invaluable testimonio para la evolución de las doctrinas.

Esta edición se apoya principalmente en la antigua edición de Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ya que las

ediciones más modernas, si bien aportan un aparato crítico extenso no presentan un texto distinto.

Este volumen abarca los sínodos de la Iglesia desde el llamado “sínodo apostólico”, hacia el año 50, hasta el sínodo de Constantinopla, del año 381, que a partir de Calcedonia es tomado como el segundo universal.

Es interesante en la propuesta de la Introducción, tomar cuenta de que el límite del 381 es porque los sínodos posteriores o son recepción del constantinopolitano o son los sínodos africanos, que merecen, por su envergadura, un tomo específico.

El director de esta obra es Samuel Fernández, ex decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y reconocido patrólogo que ha dirigido y traducido una reciente edición crítica de la obra de Orígenes.

Con su acostumbrado rigor ha preparado esta edición, con textos de los sínodos de la Iglesia antigua que ofrece un rico soporte para el estudio de la teología y la toma de conciencia de su complejidad, de tal modo que *“la riqueza y la variedad, los aciertos y los errores de las comunidades de los primeros siglos, su fundamental unidad, su relativa autonomía y su sinodalidad puedan ser un estímulo para la siempre necesaria renovación eclesial”*.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos negrita y cursiva)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos negrita y cursiva)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
 “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

- a) Artículo en un libro

B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

- b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

- c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.

- d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Texto oficial e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de párrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5

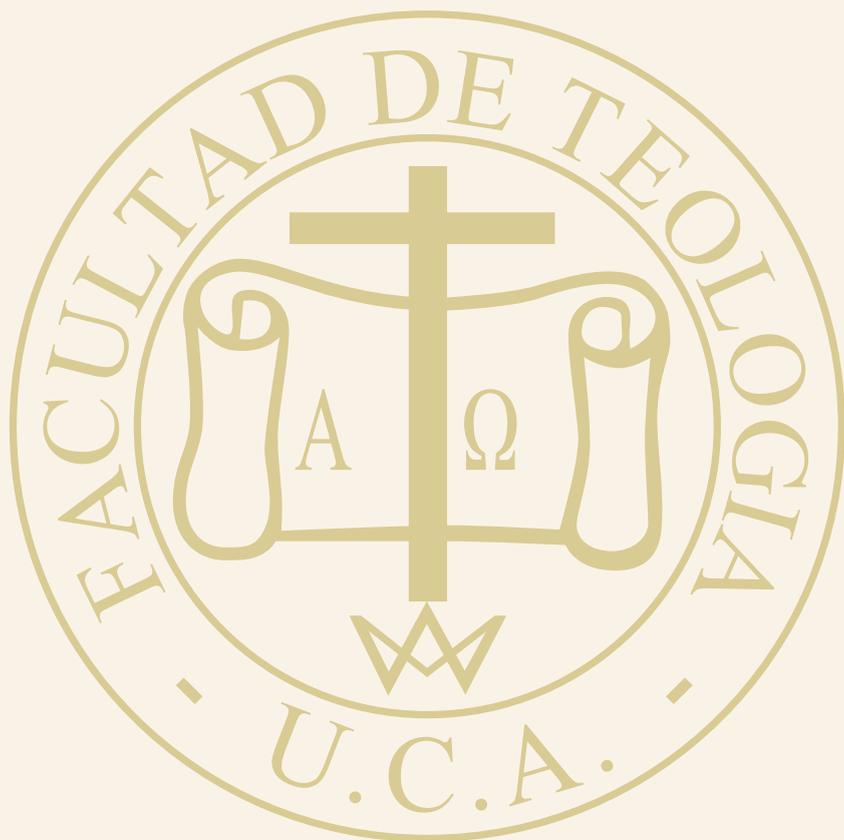
Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4

6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2016
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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