

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Tomo XXIII, Nº 48

Año 1986: 2º semestre

JOSE CUBAS 3543 • BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXIII - Nº 48

AÑO 1986: 2º SEMESTRE

SUMARIO

<i>Armando J. Levoratti: La lectura "política" de la Biblia . .</i>	5
<i>Ernesto J. A. Maeder: Las opciones misionales en el Chaco del siglo XVII. ¿Evangelización o guerra justa?</i>	49
<i>Fernando Ortega: Dios y el hombre creador. Método teológico para un análisis estructural de "Amadeus", film de Milos Forman y Peter Shaffer</i>	69
<i>Crónica de la semana anual de estudio y reflexión teológica de la Sociedad Argentina de Teología</i>	89
<i>Notas bibliográficas</i>	93
<i>Libros recibidos</i>	101
<i>Crónica de la Facultad</i>	103
<i>Índice del Tomo XXIII</i>	107

LA LECTURA “POLITICA” DE LA BIBLIA

LA POSIBILIDAD DE UNA LECTURA “POLITICA”

La hermenéutica contemporánea ha puesto definitivamente en claro que ninguna lectura es neutral. En tiempos del positivismo se podía pensar en una exégesis estrictamente científica, que fuera capaz de poner entre paréntesis al sujeto que interpreta. Pero esta ilusión positivista no ha tardado en manifestar su inconsistencia: hoy resulta evidente (y este principio es válido en todos los campos del conocimiento) que cualquier consideración objetiva implica cierta presencia activa e intencional del sujeto. Más aún: la subjetividad del observador *condiciona* la objetividad de los fenómenos investigados.

La presencia del sujeto es todavía más palpable cuando se trata de la lectura e interpretación de textos. La lectura, en efecto, no es un mero recibir pasivamente un sentido encerrado de antemano en el texto, sino que presupone un intercambio activo entre el lector y la obra leída. Leer es interpretar (es decir, producir sentido) y esto basta para concluir que nunca se da una perfecta adecuación entre el texto y la lectura. Una lectura estrictamente inmanente no sería nada más que la repetición ciega y sorda de una letra desprovista de significación. Pero, de hecho, no es esto lo que sucede en la lectura, dado que el lector interpreta lo que lee, y así nos vemos obligados a tener en cuenta las condiciones subjetivas de la lectura objetiva.

Es indudable que la regla elemental de toda buena lectura consiste en estar dispuesto a escuchar lo que el texto dice y en asumir frente a él una actitud receptiva. Pero una misma obra literaria puede ser leída por un historiador, un sociólogo, un crítico de arte, un amante de la belleza pura o, más simplemente, por lectores pertenecientes a épocas y culturas diversas. Cada uno de estos lectores podría pretender que su perspectiva es la verdadera y que todas las demás son falsas. Pero tal pretensión estaría injustificada, porque todas las aproximaciones son válidas dentro de sus propios límites. Es decir que la obra está siempre abierta a múltiples lecturas y que puede ser abordada desde perspectivas diferentes. Cada nueva aproximación configura un tipo diverso de lectura, ya que en cada caso es el lector el que decide sobre el nivel de significación que suscita su interés particular.

Sólo la suma de todas las lecturas posibles podría desplegar el volumen total de los sentidos inherentes al texto.

Esta apertura de la obra a una pluralidad de lecturas invalida toda interpretación que pretenda imponerse como la única verdadera, con exclusión de todas las demás. La perspectiva del lector no es indiferente para la comprensión del texto, y esa perspectiva, por más que pretenda atribuirse un cierto derecho de extraterritorialidad, estará siempre arraigada en el tiempo, en el espacio y en una determinada cultura. Así como no existe el lector absolutamente neutral, así tampoco existe el intérprete capaz de eliminar por completo su ecuación personal. Toda interpretación es innovadora y engendra una diferencia: el intérprete tiene que hablar, y no puede hacerlo independientemente de su situación, de su idiosincracia y de las fuerzas que actúan en él. La interpretación habla tanto del texto como de aquel que lo interpreta, pero lo hace de manera diversa. Añade algo al texto, aunque más no sea la perspectiva individual del lector y el testimonio indirecto de su situación. Ni siquiera el análisis más honesto y minucioso o la más sincera aspiración a la objetividad lograrían situar al intérprete fuera del ángulo de su mirada. Y sería una ingenua falta de modestia pretender que la perspectiva justa es una sola.

Todas las críticas de inspiración positivista desconfían por principio de los compromisos ideológicos y procuran atenerse a los "hechos" establecidos con el máximo de rigor y de objetividad. Pero esas críticas no deberían ignorar que sus postulados metodológicos, por necesarios y recomendables que sean, implican siempre una toma de posición previa (implícita o explícita) sobre ciertos temas de neto contenido filosófico, como son, entre muchos otros, las definiciones de ciencia e ideología, de objetividad y de "hecho" científicamente establecido. Tales presupuestos epistemológicos son inevitables, y forman parte de ese conjunto de "anticipaciones" que hacen posible el encuentro del lector con el texto y la consiguiente apertura y apropiación del sentido. Toda lectura, en efecto, se realiza a partir de una determinada "precomprensión", que puede ser disciplinada mediante la reflexión y el estudio, pero que en amplia medida no depende de una elección personal, ya que, por una parte, está vinculada a la estructura del conocimiento como tal y al modo como el pensamiento se abre a lo real, y, por otra, está fuertemente condicionada por los componentes culturales que contribuyen a formar la personalidad del lector. Por lo tanto, el mayor peligro que amenaza a la crítica no radica en la existencia de estos presupuestos, sino en el silencio con que se los encubre y disimula bajo el ropaje moral del rigor y la objetividad. De allí que toda buena crítica debería incluir dos tipos de dis-

curso: uno sobre la obra que analiza y otro sobre sí misma, es decir, sobre sus métodos, sus presupuestos, sus objetivos y sus límites.

Estos principios hermenéuticos merecen especial atención cada vez que los cristianos recurren a la Biblia para encontrar respuesta a los problemas de su tiempo. Porque ese recurso a las fuentes bíblicas es tan legítimo y necesario como riesgoso. Necesario (o mejor aún, indispensable), puesto que la palabra de la Escritura es el punto de referencia obligatorio y normativo de toda praxis cristiana. Pero riesgoso al mismo tiempo, por cuanto que siempre se da la posibilidad de hacer proliferar anárquicamente "lecturas" de todo tipo, con la consiguiente "manipulación" de la Escritura. Lo que suele suceder entonces es que el lector proyecta demasiado fácilmente sus propios preconceptos en los textos bíblicos y les hace decir lo que él quiere que digan. Así la Biblia pierde su papel de *instancia crítica* frente a toda praxis cristiana y se ve reducida a la condición de *sopORTE ideológico* de una determinada tendencia.

Era conveniente llamar la atención sobre los condicionamientos subjetivos de toda lectura objetiva antes de abordar un tema difícil y particularmente conflictivo: el de las llamadas "lecturas políticas" de la Biblia y, de un modo especial, de los Evangelios. Es sabido, en efecto, que el compromiso de los cristianos en defensa de los derechos humanos y en favor de la paz, o su participación cada vez más activa en las luchas contra la injusticia, la explotación económica, el racismo y la carrera armamentista, han provocado una toma de conciencia masiva de las "estructuras de pecado" que deshumanizan a los hombres —tanto a los opresores como a los oprimidos— y engendran innumerables miserias materiales y morales. Y esta toma de conciencia, unida a la convicción de que el mensaje cristiano no tiene un carácter privado e individualista, sino social, público e interpersonal, ha producido a su vez diversas lecturas de los textos bíblicos, que han sido definidas como "políticas", ya que están destinadas a poner de relieve el fermento práctico, concreto y social de la revelación cristiana.

Desde el punto de vista teórico, la hermenéutica no tiene nada que objetar contra una lectura "política" de la Biblia o de cualquier otro texto. Pero sería muy aventurado abocarse a esa tarea sin plantear antes la pregunta: ¿qué significa propiamente *leer un texto en clave política*? Por eso no deja de sorprender que con frecuencia se propongan lecturas políticas de la Biblia sin anteponer ninguna consideración teórica sobre este problema hermenéutico. De allí la conveniencia de hacer un rodeo previo para esclarecer, aunque más no

sea parcialmente, una cuestión que es tanto más apremiante cuanto más graves son sus consecuencias prácticas.

HACIA UNA DEFINICION DE LA POLITICA

La palabra "política" adolece de una notoria ambigüedad. En el lenguaje corriente se la emplea, con frecuencia en tono peyorativo, para designar ese ámbito histórico concreto en el que se enfrentan y entremezclan las pasiones y ambiciones de los hombres en lucha por el poder. Pero la misma palabra, puesta en la portada de un libro o tratado (piénsese, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles), designa también el conjunto de conocimientos que algunos hombres han tratado de adquirir, a lo largo del tiempo, para organizar más ordenada, racional y eficientemente el confuso y conflictivo campo de "lo político". Es decir que un mismo término, usado en distintos contextos, puede significar, ya sea el conocimiento de una materia, ya la materia de ese conocimiento. (Hoy en día, para evitar esa ambigüedad, se suele dar al conocimiento de la realidad política el nombre de "*politología*"; en cuanto disciplina teórico-práctica, la politología aspira a constituirse sobre una base científica y ya ocupa un lugar destacado entre las ciencias humanas y sociales).

Pero a esta primera ambigüedad de carácter semántico se añade otra más grave todavía. ¿Cómo delimitar, en efecto, lo específicamente "político" en el vasto e intrincado conjunto de la vida social? O dicho con otras palabras: ¿qué rasgo específico distingue a la práctica política de otras prácticas que también son indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad, como, por ejemplo, las actividades económicas, religiosas, profesionales, culturales o simplemente recreativas?

Con una breve aclaración sobre la naturaleza de la sociedad podremos precisar un poco mejor el sentido de esta cuestión. Es sabido que la sociedad reúne a las personas en el espacio y en el tiempo, y que en virtud de esta concentración espacio-temporal los individuos y los grupos entablan múltiples relaciones recíprocas, se comunican entre ellos y desarrollan un cúmulo de actividades destinadas a satisfacer sus necesidades básicas. Así la sociedad se constituye como una totalidad estructural y funcional, en la que cada grupo genera sus códigos, sus modos de actividad y su actividad diferencial. Consiguientemente, la totalidad de lo social aparece formada por una multitud de planos diferentes, pero entrelazados al mismo tiempo por una constante interacción e interdependencia mutua. Por el hecho de estar integrado en la compacta trama de la sociedad, cada fenómeno

no pierde su carácter específico, que lo define como jurídico, económico, religioso, político o estético. Pero esta misma diversificación pone a las ciencias sociales ante la necesidad de discernir, con la máxima penetración analítica, el carácter distintivo de cada fenómeno particular. Sólo así se puede elaborar un marco conceptual adecuado para el análisis de la realidad social en toda su complejidad. Y la necesidad de este marco conceptual es mucho más urgente cuando se trata de la lectura "política" de la Biblia, dado que no hay nada más apropiado que la política para enardecer los ánimos y suscitar debates apasionados.

El problema consiste, entonces, en definir los límites de la *investigación politológica*, tratando de identificar, aunque más no sea a grandes rasgos, la *especificidad del orden político* en el intrincado conjunto de la vida social.

Al enfrentarse con este problema, la hermenéutica bíblica tiene que contar necesariamente con los conocimientos que puede proporcionarle la ciencia política. Pero el recurso a esta disciplina complementaria resulta en cierta medida decepcionante, porque la ciencia política, a pesar de sus veinticinco siglos de existencia, no ha llegado todavía a delimitar de manera incontrovertible su objeto, sus métodos y su campo de investigación. Por otra parte, también hay que tener en cuenta las variaciones que presentan las instituciones y los hechos políticos en el curso de la historia. La tarea del teórico político es tratar de comprender, en el plano de la racionalidad científica, lo que está aconteciendo en el terreno práctico. Y en la medida en que la práctica es el punto de referencia obligado de toda teorización (sea que el movimiento vaya de la hipótesis a la verificación, o viceversa, de lo concreto a lo abstracto), se va percibiendo que las estructuras y sistemas políticos están históricamente condicionados, que se modifican en forma constante de acuerdo con leyes más o menos recurrentes, y que, si bien suelen ofrecer resistencia a los cambios estructurales profundos, pueden ser transformados por la acción conjunta y programática de los hombres. Por lo tanto, cada época tendrá que reformular los principios y estrategias de su accionar político, en estrecha vinculación con las circunstancias emergentes y con los desafíos siempre nuevos que le toca afrontar¹.

¹ La reflexión teórica se apartaría de su verdadero objeto si pierde de vista este dato fundamental: *los hombres no esperaron el veredicto de los politólogos para dedicarse a "hacer política"*. Fue la perentoriedad de los desafíos que plantea la vida en sociedad la que los llevó a tomar medidas concretas para afianzar, encauzar o reformar determinadas formas de convivencia social; y la necesidad (o la ilusión) de dar a estas medidas la mejor dirección posible incentivó las re-

Después de esta aclaración, podemos volver ahora a la pregunta sobre la especificidad del orden político en el campo social. Y para situar el problema en un contexto suficientemente amplio, no hay más remedio que partir de ciertas consideraciones que a primera vista pueden parecer triviales, pero que es indispensable tener en cuenta para comprender la naturaleza de los fenómenos políticos.

De una forma o de otra, toda sociedad (en el sentido que la sociología confiere a este término cuando habla de la "sociedad global") se procura los medios para su alimentación, se reproduce, educa a los niños y a los jóvenes, mantiene el orden público y trata de satisfacer las necesidades espirituales y religiosas de sus miembros². Es decir que sin la diferenciación y especialización del trabajo social ninguna sociedad humana podría subsistir. Al producirse una falla importante en el normal desempeño de cualquiera de estas funciones mayores y más universales (como, por ejemplo, en la incorporación de nuevos miembros, en la producción y distribución de los bienes de consumo, o en el mantenimiento de la seguridad pública), la existencia de la sociedad queda seriamente amenazada y ésta corre el peligro de desintegrarse o de hundirse en la anarquía.

De ahí que una característica de todas las sociedades humanas (y, sobre todo, de las modernas sociedades urbanas e industriales, altamente diferenciadas) sea la proliferación de grupos particulares y de asociaciones intermedias, que se *especializan* en el desempeño de alguna función social específica. Esta especialización, al mismo tiempo que determina la organización interna de los distintos grupos y les confiere una autonomía relativa dentro del espectro sociocultural, también los circunscribe dentro de ciertos límites: si bien los grupos especializados desempeñan casi siempre más de una función (las grandes em-

flexiones teóricas sobre los asuntos políticos. Uno de los ejemplos más ilustrativos del enraizamiento de las teorías políticas en exigencias de orden práctico nos viene de la antigua Grecia: la "ciencia" política no apareció en el mundo griego hasta el momento en que se crearon las ciudades autónomas. Es decir que fue la *polis*, una vez organizada como entidad independiente, la que estimuló a un mismo tiempo (sobre todo en la democracia ateniense) la participación de los ciudadanos en la vida cívica, la pasión por los asuntos políticos y la reflexión sistemática sobre cuestiones vinculadas con el buen gobierno de la cosa pública.

² Sólo por una abstracción podemos decir que es "la sociedad" la que desempeña tales funciones. En realidad (y con esto no hacemos ninguna concesión indebida a las concepciones individualistas y nominalistas, que no alcanzan a ver la diferencia entre lo social como un todo organizado y la simple suma de los elementos que lo integran), la sociedad existe y actúa únicamente en virtud y a través de personas concretas; esas personas, a su vez, no viven aisladas unas de otras, sino reunidas en grupos humanos reales, que están enraizados en la historia y en la cultura.

presas industriales, por ejemplo, tratan de mejorar su rendimiento promoviendo la investigación científica y capacitando obreros calificados, o se valen de su poderío económico para convertirse en "grupos de presión"), es de todas maneras evidente que ninguno de ellos puede realizar por sí solo todas las condiciones necesarias para que una sociedad exista. O sea que únicamente la sociedad entera puede cubrir totalmente las áreas de actividad indispensables para la supervivencia y el bienestar de sus miembros.

Como lógica consecuencia, la sociedad se enfrenta constantemente con una serie de problemas que dimanen de esta necesidad fundamental: la de *coordinar* e *integrar* la interacción de los individuos y de los grupos dentro de la estructura social, de manera que la prosecución de intereses sectoriales no entre en abierto conflicto con los fines de la sociedad.

En las culturas homogéneas más simples, que viven en un régimen de derecho consuetudinario, la necesidad de una coordinación planificada y sistemática resulta menos perceptible. Allí las condiciones económicas y ecológicas de la vida social impiden la rápida modificación de las relaciones humanas, y esto hace que los hábitos colectivos o costumbres (en estos grupos sociales la "costumbre" suele ser la única fuente formal del derecho) ejerzan una fuerte acción integradora y tengan un alto grado de estabilidad. Pero en las sociedades más complejas —y de un modo especial en las naciones contemporáneas, donde las relaciones sociales se modifican incesantemente bajo el impacto de la explosión tecnológica, de la influencia cada vez más avasalladora de los medios masivos de comunicación, y de los reclamos y protestas de los sectores oprimidos, que con un clamor "creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante", exigen justicia, libertad y respeto por los derechos más elementales de los hombres y de los pueblos (DP, n. 89), es obvia la necesidad de planificar, coordinar y regular el comportamiento de las fuerzas sociales en constante interacción: si fallara la capacidad de crear un cierto equilibrio entre las fuerzas e intereses antagónicos, la sociedad ya no podría funcionar normalmente. La mutua cooperación, en efecto, es el proceso indispensable de todo proceso histórico y social.

Por lo tanto, un requisito mínimo para que una sociedad exista es la presencia de una autoridad competente, que pueda tomar *medidas perentoriamente obligatorias* para la sociedad en su conjunto y no solamente para algunos individuos o grupos aislados. No es ningún secreto, efectivamente, que el trabajo común organizado exige una cierta planificación, unas reglas de juego y un orden jurídico. Con tal que las órdenes sean cumplidas, la autoridad civil puede prescindir de

las razones por las que los individuos se someten³. Sea que lo hagan por temor, respeto, oportunidad o tradición, lo importante es que conviertan el mandato en norma de su comportamiento. Si la autoridad es ejercida con el consenso explícito o tácito de la mayor parte de la población, las medidas llevadas a la práctica aseguran el equilibrio, aunque sea precario y transitorio, de las fuerzas sociales existentes. Así queda asegurada la distribución pacífica de los bienes que reclaman las necesidades materiales y espirituales de las personas, sobre todo cuando la costumbre y la tradición no han logrado establecer patrones estables de distribución. En caso contrario (como sucede en los regímenes dictatoriales o autocráticos) la autoridad implementa métodos pertinentes para imponer sus decisiones por medio de la coerción. Pero cualquiera sea la forma concreta de ejercer la autoridad, lo cierto es que la necesidad de tomar *medidas perentorias*, destinadas a mantener la armonía y el equilibrio de fuerzas en el conjunto social, no es algo aleatorio o contingente, sino una exigencia que dimana esencialmente de la índole misma de la sociedad. Y la aplicación de estas medidas plantea el problema del *poder* capaz de hacer que se las ponga en práctica.

LA PRACTICA POLITICA

Con esta última observación sobre el comportamiento global de la sociedad nos hemos introducido de lleno en el campo de "lo político". Toda práctica política, en efecto, apunta indefectiblemente a la adopción de medidas concretas, destinadas a coordinar, equilibrar o transformar las relaciones de fuerza entre los distintos grupos sectoriales; y como presupuesto indispensable para la aplicación efectiva de esas medidas, la práctica política tiene que tender forzosamente al ningún individuo podría realizar sin la cooperación de los demás. Tal

³ Entiéndase bien que aquí se trata de una situación de hecho y no de un juicio de valor. Lo ideal sería que cada medida adoptada por los gobiernos contara con una adhesión espontánea e irrestricta. Pero, *de hecho*, no es esto lo que sucede habitualmente. La historia muestra que ningún Estado ha gobernado jamás con el pleno consentimiento de todos sus miembros y por eso todos los regímenes políticos han tenido que definir su posición con respecto a los grupos disidentes. Y es en esta toma de posición (más que en cualquier declaración de carácter formal) donde se traza la frontera entre un sistema totalitario y uno democrático. El Estado totalitario persigue a los disidentes y trata de destruirlos; la democracia, en cambio, acepta el pluralismo y reconoce (al menos en principio) que el bloque mayoritario no tiene derecho a arrogarse la representación de *toda* la comunidad. Este reconocimiento implica el respeto por las minorías y les asigna una función dentro de la sociedad, especialmente como mecanismos de control, para evitar los abusos en el ejercicio del poder.

cooperación, que resulta de la acción coordinada de una multitud de individuos, crea una fuerza inédita en la naturaleza y en las acciones de los individuos aislados, e incrementa hasta límites insospechados las posibilidades de realización.

Hay innumerables formas de hacer política y de organizar políticamente la sociedad civil. Existen formas democráticas y totalitarias, liberales y socialistas, pacíficas y revolucionarias, participacionistas y segregacionistas. Detrás de cada una de estas formas están las correspondientes ideologías, que a menudo se enfrentan en el seno de una misma sociedad (y a veces incluso dentro de una misma agrupación), generando esa serie abigarrada de conflictos ideológicos y de intereses, que forman la trama real de la actividad política y constituyen el sistema de fuerzas encontradas en el que se desarrolla la "lucha por el poder". Y como el Estado es la única institución capaz de imponer (si es preciso coercitivamente) normas obligatorias para todos los miembros de la sociedad civil, no hay ninguna fuerza política, visible o subterránea, que no aspire a controlar, en su totalidad o en ciertos puntos estratégicos, el poder del Estado. La función de mandar y obedecer es decisiva en la sociedad, y el poder supremo en el orden temporal lo tiene el Estado. Esta realidad es tan evidente que ni siquiera se atreven a negarla los utopistas que pretenden instaurar una sociedad libre de toda autoridad, es decir, fundada únicamente en la organización espontánea de la solidaridad económica y social, de manera que cada uno pueda gobernarse a sí mismo, sin verse sometido a un poder político centralizado y omnipotente. Los mismos teóricos control de los mecanismos de poder que permitan hacerlas extensivas, en forma perentoria, al conjunto de la sociedad. El empleo del poder y la adopción de medidas perentorias (o la posibilidad de influir sobre ellas, cuando se trata de formaciones políticas que actúan desde fuera del aparato estatal) son los dos rasgos específicos de toda acción política. De ahí que esta actividad no se defina propiamente por un *contenido* específico (se pueden tomar, por ejemplo, medidas de política económica, educativa, tributaria o asistencial), sino por su *función* eminentemente ordenadora. actuar políticamente es organizar, enderezar y orientar las acciones y los comportamientos de los hombres, a fin de suscitar en ellos sentimientos de solidaridad e impulsarlos a luchar conjuntamente por el logro de ciertos fines que del anarquismo reconocen que la abolición del Estado podría proponerse, en todo caso, como ideal de organización política para una posible sociedad futura, pero que en el presente resulta impracticable. En la etapa actual del desarrollo intelectual y moral de la humanidad, la vida en sociedad reclama alguna forma de poder supremo —es decir, un cierto aparato estatal— reconocido por todos los miembros de

la comunidad cívica y cuyo principal cometido no debería ser otro que el de organizar la cooperación, garantizar la seguridad pública y fijar reglas de juego para establecer un cierto equilibrio entre las fuerzas sociales en pugna. El mal no radica (como pretenden los ideólogos del anarquismo) en la *existencia* misma del Estado, sino en el *funcionamiento patológico* de sus organismos instrumentales. Esto es lo que sucede (para poner un solo ejemplo) cuando el aparato estatal se convierte en una formidable máquina burocrática, que se basa en el principio de autoridad para perpetuar los privilegios de una minoría, o para sofocar la espontaneidad social y reprimir toda disensión crítica.

La realidad que llamamos Estado (y que ha sido acertadamente denominada la "institución de las instituciones", puesto que, en cuanto institución última o suprema en el orden temporal, reúne un caudal de poder mayor que el de cualquier otra) no es una forma "natural" de convivencia humana. Bastaría para demostrarlo atender al hecho de que los diversos Estados, antiguos y modernos, no presentan una estructura fija y uniforme, sino que se van modificando en constante interacción dialéctica con las transformaciones económicas, los avances tecnológicos y la permanente renovación de las ideologías políticas. Por otra parte, cada Estado desarrolla su propia singularidad y su historia particular: una historia que se va gestando a partir del momento en que la nación se constituye como entidad políticamente autónoma y soberana, pero que retiene elementos heredados del pasado (en las naciones de Latino América, por ejemplo, es notoria la persistencia de diversas culturas indígenas en estado más o menos puro) y que depende en gran medida de las relaciones con otros Estados (hecho que se pone de manifiesto, sobre todo, en fenómenos como la dependencia y el imperialismo económico y cultural).

Estas observaciones, aunque someras y fragmentarias, bastan para demostrar que todo Estado es una realidad esencialmente *histórica*, instituida por hombres concretos, que actuaron bajo la presión de circunstancias políticas, económicas y sociales bien determinadas, y que se lanzaron a la lucha por el poder inspirándose en una *idea* política, ya que la práctica corre siempre detrás de alguna teoría y la conducta de los hombres nunca está motivada exclusivamente por valores utilitarios. Por eso el Estado, si bien tiene siempre, en mayor o menor grado, el margen de estabilidad que es característico de todas las instituciones, no es algo estático e inerte sino que está en perpetuo movimiento y sujeto a constantes cambios y modificaciones.⁴ Y

⁴ Un Estado independiente comienza a existir cuando las condiciones políticas, sociales y económicas de un determinado conglomerado humano adquieren

es la capacidad de percibir esta radical movilidad de los organismos estatales (percepción que debe estar unida, obviamente, al conocimiento de los mecanismos y resortes que es preciso manipular para producir los cambios) la que constituye al auténtico hombre político. Este hombre *sabe* (a veces más por instinto que por una reflexión razonada) que toda acción política adquiere verdadera eficacia cuando logra influir, directa o indirectamente, sobre las decisiones del Estado. De ahí que la acción política tenga que elegir entre alguna de estas dos direcciones: o bien acepta el marco estatal existente y se empeña en hacerlo funcionar eficazmente de acuerdo con el régimen constituido (tal es la característica de los regímenes políticos altamente estabilizados o burocratizados); o bien asume como premisa la negación total o parcial del sistema vigente, y se fija un proyecto destinado a modificar el régimen establecido, o incluso a transformarlo por completo. Como es de suponer, un régimen totalitario tenderá a consolidar y fortalecer el poder del Estado, anulando en lo posible las fuerzas que puedan oponerle resistencia; un régimen liberal, en cambio, apuntará a reducir cualquier forma de intervencionismo estatal, en beneficio de la iniciativa privada. Naturalmente, entre estas dos hipótesis extremas queda lugar para una larga serie de posiciones intermedias.

un nivel tal de complejidad, que ya no pueden regirse más por los módulos tradicionales y, por lo tanto, tienen que integrarse bajo una nueva forma de poder centralizado. Ahora bien, por mucho que nos remontemos en dirección hacia el pasado, siempre encontramos que los nuevos Estados —ya sean los modernos Estados nacionales o un imperio colonialista como el de Augusto— aparecen formados por grupos originariamente heterogéneos. Es decir que ni la relativa homogeneidad de raza, ni la unidad de idioma, ni las fronteras "naturales" constituyen una base suficiente para explicar el surgimiento del Estado. Más aún: pocas veces, por no decir nunca, un Estado coincide con una comunidad previa de raza, idioma o territorio. Hay, en efecto, pueblos reunidos bajo un mismo Estado que hablan o hablaban lenguas diversas, y, viceversa, grupos humanos estrechamente vinculados por una misma lengua y una tradición común, como los pueblos latinoamericanos, se han atomizado en una multitud de naciones. En cambio, el presupuesto indispensable para la unificación política es la existencia de un *proyecto común*, gestado por una minoría dominante e impuesto a los demás por la fuerza o la violencia (como en los imperios expansionistas del Antiguo Oriente, en la Roma imperial o en la Rusia soviética), o propuesto como ideal de vida a grupos "naturalmente" dispersos e incluso antagónicos (como debería suceder en toda sociedad auténticamente democrática). Cuando este proyecto se mantiene vigente, el Estado nivela las diferencias originarias y puede controlar eficazmente las fuerzas disgregadoras. Pero cuando este impulso cesa y falla la voluntad de hacer algo en común, el Estado pierde su capacidad de dinamizar el cuerpo social, se esclerotiza y comienza a declinar. Entonces la unidad de lengua, de raza, de territorio, y aún las glorias pasadas, sirven de muy poco para mantener la cohesión de las fuerzas sociales y detener el movimiento hacia la desintegración y la anarquía. Sólo un nuevo orden político, fundado en un nuevo proyecto, puede revertir el curso de los acontecimientos.

EL PODER DEL ESTADO Y LAS FUERZAS POLITICAS

Poner al Estado como marco referencial de toda acción política podría parecer una excesiva simplificación. Porque son innumerables los movimientos y expresiones que tienen un neto carácter político y que, sin embargo, no se proponen como meta la toma del poder. Por todas partes, en efecto, se emprenden campañas contra la carrera armamentista, se impulsan movimientos de opinión en favor de la libertad sindical o de enseñanza, y se hacen manifestaciones en defensa de los derechos humanos y de otras reivindicaciones sociales. Todas estas manifestaciones (que se afirman como una alternativa de acción no violenta, frente a la violencia terrorista) se han convertido hoy en día en fenómenos cotidianos, a los que nadie dudaría en calificar de "políticos", y que muchas veces están promovidos por personas o grupos que no pretenden absolutamente adueñarse del poder civil; más aún, que se abstienen positivamente de embarcarse en la lucha por el poder, a fin de conservar la libertad de juicio y mantener una postura crítica frente a las decisiones del Estado.

En la actualidad, tales protestas pueden convertirse fácilmente en fenómenos políticos de repercusión mundial, a causa, sobre todo, de la publicidad que les confieren los medios masivos de comunicación. Sin embargo, sería un error extraer de esos hechos una objeción contra lo que hemos dicho anteriormente sobre la naturaleza de la actividad política. Porque si esas movilizaciones tienen un peso político real y una incidencia política concreta, ello se debe al grado de adhesión que encuentran en vastos sectores de la *opinión pública*. Y lo que de hecho se pretende al crear esos movimientos de opinión pública es presionar sobre los hombres de Estado para influir sobre sus decisiones, por esta sencilla razón: porque en las actuales condiciones históricas son los organismos políticos, técnicos y administrativos del Estado los que deciden sobre la paz y la guerra, los que regulan la economía y promulgan las leyes, y los que cuentan con recursos más eficaces para la defensa o la violación de los derechos humanos. Por eso se ha afirmado con razón que hoy la política lo penetra todo: directa o indirectamente, los diversos organismos de los Estados modernos controlan todos los aspectos importantes de la actividad humana, desde el funcionamiento de la economía y los servicios públicos hasta los métodos de enseñanza y la investigación científica. Sobre todo esta última (y no sólo en los países más desarrollados) está supeditada a la política global del Estado: como el conocimiento que proporciona la ciencia, a través de la técnica que corre a la par de él, tiene importantes aplicaciones

prácticas, los Estados suelen promoverlo y orientarlo de acuerdo con una estrategia bien programada. Lo malo de esta promoción es que el apoyo brindado a la ciencia suele ser proporcional a la capacidad que ésta tiene para producir armas cada vez más sofisticadas y mortíferas.

Las democracias modernas y los métodos modernos de publicidad han dado a la opinión pública un peso y una gravitación mucho mayores de las que poseía antes. Pero nunca pudo nadie gobernar largo tiempo prescindiendo por completo de las opiniones de sus subordinados. El recurso a la violencia puede suplir transitoriamente la falta de adhesión popular, pero los medios represivos resultan al final ineficaces. Este hecho es tan incontrovertible, que hasta los regímenes más despóticos se ven obligados a desplegar (muchas veces exitosamente) una propaganda abrumadora, para "domesticar" y "organizar" la subjetividad de las masas sometidas, a fin de implantar en el interior mismo de los individuos el sistema de la dominación y minar en ellos toda capacidad de resistencia.

Ahora bien, la presencia de estos factores nos hace ver de manera palpable que la vida política, en su realidad efectiva y cotidiana, consiste en un juego de *fuerzas* que colaboran y se potencian unas a otras, o que, por el contrario tratan de anularse recíprocamente. Cada una de estas fuerzas tiene su nombre particular: partido político, sindicato, grupo de presión, medio publicitario, movimiento de opinión, sector parlamentario o aparato burocrático. Lo cual quiere decir que la palabra "fuerza", si bien puede parecer abstracta e impersonal, designa en este contexto algo muy definido y concreto, porque no existe ninguna fuerza políticamente activa e influyente que no esté constituida por muchas voluntades personales, orientadas hacia una meta común. Este juego de fuerzas es el factor que más contribuye a configurar el marco histórico real en el que se mueven y actúan las personas y los grupos que aspiran a desempeñar un papel protagónico en la vida política de una sociedad.

Esto significa que debajo y detrás del *poder* jurídico del Estado se encuentran las *fuerzas* sociales (visibles o subterráneas), que le prestan su apoyo condicionado o incondicional, que aspiran a influir sobre sus decisiones, o que procuran por cualquier medio entorpecer el éxito de su gestión. Un título jurídico basta para *legitimar* el ejercicio del poder, pero resulta más que insuficiente para dar eficacia a una gestión de gobierno. Si un jefe de Estado sólo contara con el nombramiento que lo habilita para ejercer ese cargo, su mandato estaría investido de una aparente legitimidad, pero carecería de eficacia para influir realmente en la voluntad y en la conducta del pueblo.

La *fuerza* le viene únicamente de su *representatividad*, es decir, del grado de consenso que es capaz de obtener en los distintos sectores de la opinión pública. O dicho con otras palabras: el poder *real* (y no sólo jurídico o formal) del Estado depende de las relaciones que logra establecer con el conjunto de fuerzas que actúan en el cuerpo social.

En esta interacción dialéctica de fuerzas, los *intereses económicos* desempeñan evidentemente un papel preponderante. Dado que en el mundo contemporáneo tiende a universalizarse cada vez más el fenómeno de la interdependencia económica, hay en el escenario político de casi todos los países una élite de personas vinculadas a las grandes corporaciones industriales, comerciales y financieras (generalmente internacionales), cuyo enorme potencial económico les proporciona ventajas en la lucha por determinar el curso de las políticas nacionales. Estos grupos económicos de presión son por lo general fuerzas subterráneas, que actúan “entre bastidores” y hacen sentir su peso sobre las decisiones de los gobiernos a través de sus “aliados políticos”. Sin embargo, sería una falta de realismo suponer que tales grupos consiguen siempre sus objetivos y que ejercen un dominio indiscriminado sobre todo el campo social. Entre otras circunstancias, porque estas corporaciones, como cualquier otra fuerza social, representan una gran variedad de intereses particulares y antagónicos, que a veces entran en conflicto mutuamente e impiden formar un bloque común frente al poder del Estado, dejando así un espacio libre para que éste desarrolle su propia estrategia. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando los sectores del empresariado no llegan a ponerse de acuerdo sobre aspectos concretos de la política económica, como pueden ser el control de precios, el régimen tributario o la reglamentación del comercio exterior.

Es verdad, por lo tanto, que las presiones económicas ejercen una función efectiva, y casi siempre dominante, sobre la política nacional. Pero no es el único factor que merece ser tenido en cuenta⁵. Hay otros que también desempeñan un papel decisivo, y entre éstos hay

⁵ De acuerdo con la teoría marxista, la actividad económica determina la estructura de la sociedad en su conjunto, de manera que las relaciones de producción constituyen la infraestructura de la que dependen las instituciones políticas y las ideologías. Sin embargo, la dependencia recíproca de los sectores sociales impide aislar los “hechos económicos puros”, que jugarían un papel determinante sin ser al mismo tiempo parcialmente determinados. De allí que no cabe atribuir a la distinción entre infraestructura y superestructura un contenido riguroso, dado que es imposible trazar el límite preciso entre una y otra. Puede resultar cómodo, cuando se estudia la estructura de una sociedad, tomar como punto de partida la organización del trabajo más bien que las creencias religiosas. De hecho, los especialistas de la protohistoria y de la prehistoria adhieren espontáneamente a este método, cuando clasifican las épocas de acuerdo con las herramientas

que mencionar en primer lugar a la *opinión pública*. Como ya lo hemos indicado, el ejercicio del poder no se identifica nunca con la pura coerción. Si se redujera exclusivamente a esto y no tuviera ninguna representatividad, la gestión de gobierno sería pura agresión y no ejercicio normal de la autoridad. De ahí que todas las formaciones políticas, y en primer lugar el Estado, se fijen como objetivo prioritario contar con el apoyo de la opinión pública. Porque es la opinión pública la que, por una parte, confiere poder *real* al Estado, y, por otra, determina la *distribución* de las fuerzas en el espectro político. Cuando una sociedad se fragmenta en una multitud de grupos discrepantes, cuya capacidad de crear una opinión mayoritariamente homogénea queda anulada por la profundidad de las disensiones existentes, se produce indefectiblemente un "vacío de poder". Y la consecuencia de este vacío es de todos conocida: la sociedad entra en un estado de anarquía, que hace imposible el desempeño normal de la autoridad.

Estos desplazamientos de las fuerzas sociales (y las consiguientes modificaciones en las corrientes de opinión) explican las transformaciones que se operan en el interior de la sociedad. Instituciones como la monarquía y la nobleza, que en un momento dado detentaron un poder omnímodo, se vieron de pronto desposeídas de sus privilegios y entraron en decadencia. Pero el cambio de régimen se produjo inevitablemente porque antes se había llegado a esta situación extrema: el poder estaba de un lado (en las manos del rey) y la fuerza de otro (en las aspiraciones de la mayoría en ascenso). Con las variaciones históricas previsibles, tal situación se ha presentado infinidad de veces en el curso de la historia, y el desenlace fue siempre el mismo: una fuerza nueva se adueñó del poder, mediante un despliegue de violencia más o menos grande. Pero si los cambios de poder se producen con frecuencia a través de procesos violentos o revolucionarios, el desarrollo de las fuerzas sociales sigue por lo general un curso más reposado y a veces casi imperceptible: es una nueva idea o una nueva aspiración que comienza a prender en la conciencia de las masas y que al fin termina por afirmarse como una fuerza política incontenible.

empleadas. Pero no se puede afirmar, ni *a priori* ni *a posteriori* que los hombres piensan el mundo según su estilo de trabajo, sin que éste resulte afectado por las ideas que aquéllos se forjan del mundo. La indispensable lucha por la subsistencia atribuye indudablemente a la función económica una cierta prioridad; pero esta prioridad no equivale a una determinación unilateral.

LA POLITICA Y LOS VALORES

En esta aproximación puramente *descriptiva* al fenómeno político hemos omitido hasta el momento toda referencia explícita a los valores y a los criterios de valoración. Pero esta omisión deliberada y transitoria respondía exclusivamente a una razón de método: los valores juegan un papel tan fundamental en la práctica política que convenía tratar el tema expresamente, aunque más no fuera para destacar su importancia.

El poder político, cualquiera sea la forma en que se manifieste, no está dotado *a priori* de un sentido y un valor. En sí no es ni bueno ni malo: todo depende de la decisión de las personas que lo detentan, de los fines que se proponen alcanzar con el uso del poder y de los medios que utilizan para lograr tales fines. Esto significa que el poder, en cuanto tal, encierra un cúmulo de posibilidades tanto buenas y positivas como malas y destructoras, y que son los hombres los que deciden. Ningún auténtico político busca el poder como un fin en sí mismo, sino como un instrumento indispensable para ejecutar un proyecto global y para realizar ciertos fines que considera *valiosos*: la grandeza de la nación, la difusión de una cultura o de un estilo de vida, la justicia en las relaciones sociales. Este es un punto particularmente delicado, porque es aquí donde la política se encuentra con la *ética* y, con harta frecuencia, entra en conflicto con ella.

A medida que la etnología, la sociología y la historia ampliaron nuestros conocimientos de otras sociedades y de otras épocas, se puso de manifiesto la enorme variedad de los sistemas morales. Para una misma situación, diferentes sociedades prescriben normas distintas y a menudo contradictorias: lo que para unas está bien, está mal para otras; lo que una sociedad condena como un crimen intolerable, en otras es exaltado como un valor positivo. Es posible incluso que el mismo comportamiento sea alabado o vituperado de acuerdo con la persona que lo realiza, de manera que existen pautas morales distintas para los diferentes sectores de la sociedad.

Al verse confrontados con estos hechos, el sociólogo y el historiador asumen la actitud neutral que reclama la ciencia, y tratan de explicar el porqué de esas diferencias, estableciendo correlaciones entre el sistema moral de una sociedad y los otros componentes de su estructura. Al político, en cambio, no se le concede la posibilidad de mantenerse neutral en el plano ético. Toda acción política promueve ciertos valores y desecha otros, aunque nunca es consecuente hasta el final con el compromiso ético asumido teóricamente. La razón de esta inconsecuencia es muy sencilla: siempre hay alguna "razón de Es-

tado" que "justifica" la adopción de medidas menos acordes (o incluso contradictorias) con los imperativos éticos reconocidos *en principio* como valiosos. En esto radica la insuperable ambigüedad de todo accionar político, sobre todo cuando se lo evalúa no por las metas ideales que se propone alcanzar, sino por lo que de hecho consigue llevar a la práctica⁶.

Esta inadecuación entre las plataformas teóricas y las relaciones prácticas, entre las declaraciones de principios y los hechos concretos, está determinada en parte por problemas reales de difícil solución (como puede ser la existencia de una gravosa deuda externa en los países económicamente dependientes) y en gran parte también por la incompetencia y las fallas morales de los hombres. Pero, cualquiera sea el factor o el conjunto de factores determinantes de esta situación, lo cierto es que el desnivel entre los valores y el comportamiento efectivo no se colma ni puede colmarse nunca del todo. Como los seres humanos aspiran indefectiblemente a tener algo más de lo que pueden lograr, toda nación, en cada momento de su historia, se percibe a sí misma como una realidad inconclusa e incompleta, como un sistema social que debe reformarse y readaptarse (o incluso, según las ideologías revolucionarias, que debe rehacerse a sí mismo desde sus cimientos), a fin de cubrir la brecha entre lo que ahora es y lo que podría y debería ser. De ahí que la mayor parte de los problemas sociales importantes pueda formularse en términos de "conflictos de valores".

También las agrupaciones políticas ajenas al Estado se gobiernan por ciertos valores sociales distintivos. No podría ser de otra manera,

⁶ Este hecho plantea en toda su crudeza la cuestión de si es posible llevar a la práctica, de manera consecuente y sin claudicaciones, una política de inspiración evangélica. En justicia debe admitirse que nunca se ha intentado realizar en serio la experiencia de un Estado cristiano, tomando como norma la ética del Sermón de la montaña. Sobre todo en Occidente, la moral cristiana ha ejercido una decisiva influencia sobre la ética política, pero muchas zonas de la realidad social (como la economía, el comercio y la diplomacia) se han mantenido bastante impermeables frente a los valores evangélicos. El Estado no opone resistencia al mal ni vuelve la otra mejilla; no da la túnica cuando le quitan el manto ni recorre dos millas cuando lo fuerzan a recorrer una; no ama a sus enemigos y hace distinciones entre judíos, griegos y otros grupos nacionales y raciales. Aunque manifieste una aguda sensibilidad social, el Estado no es el buen samaritano, y si apela con frecuencia a la generosidad o al sacrificio de los ciudadanos, fundamenta sus reclamos en motivos utilitarios o egoístas. De allí que haya sobrados motivos para pensar (y de hecho muchos cristianos así lo piensan) que un Estado verdaderamente cristiano no podría sobrevivir. Para transformar a la sociedad humana en un auténtico "orden cristiano" sería impensable, como condición previa, erradicar por completo el pecado del corazón de los hombres.

ya que no hay integración ni cooperación posibles si las personas no reconocen una determinada escala de valores y se ponen de acuerdo con respecto a ella. Sólo los valores compartidos pueden crear los lazos de solidaridad que son indispensables para una acción común. Y de acuerdo con estos esquemas valorativos, los integrantes de las distintas formaciones políticas definen su propia identidad, fijan sus programas y estrategias, encuentran motivaciones para la acción y sancionan las líneas de conducta que están en disonancia con las finalidades de la agrupación. Por lo tanto, los valores desempeñan una función integradora y proporcionan al mismo tiempo los criterios para apreciar lo que es bueno y malo, justo e injusto, correcto e incorrecto en el accionar político. Si una agrupación dejara de referirse a una escala de valores, ya no tendría criterios para evaluar las pautas de comportamiento, no sólo de sus propios miembros sino también de sus adversarios políticos, y se hundiría en un puro activismo vacío de contenido. Por eso, hasta los mismos oportunistas políticos, que asumen su militancia sin otro compromiso que el de enriquecerse personalmente o el de acrecentar su propio prestigio, tienen que encubrir sus ambiciones proclamando ciertos valores socialmente reconocidos.

Los valores morales, religiosos, jurídicos o estéticos *valen* por sí mismos, pero *actúan* en la sociedad porque arraigan en los instintos vitales, en las tendencias profundas del alma, en las formas culturales y en las tradiciones históricas de los pueblos. Los hombres han soñado siempre con un porvenir mejor, y en el horizonte de toda gran política se perfila una meta ideal (o, si se prefiere, una “utopía dinamizadora”), que marca la orientación y sirve de estímulo en la lucha por transformar las condiciones de la vida presente. Sin embargo, ni siquiera el utopista más pertinaz se atrevería a pensar que es posible vencer de un solo golpe todos los obstáculos que impiden llegar a esa meta. Por eso al hombre político, frente al cúmulo de problemas que se le plantean, le corresponde discernir *qué se puede hacer hoy*. Esta es su tarea ineludible, porque no todo es posible en cualquier momento: cada coyuntura concreta ofrece un conjunto limitado de alternativas, que abren ciertos caminos y cierran otros. Entre tales alternativas es preciso elegir, y toda elección presupone un juicio de valor sobre lo que es posible e imposible, mejor o peor. Este juicio merece ser calificado de “*pragmático*” si se funda en una apreciación realista y hasta descarnada de las circunstancias favorables o adversas, y si permite extraer de esa situación (por precaria que sea) los medios más adecuados para desarrollar una política coherente. Pero la experiencia histórica parece demostrar que no es esto lo que sucede la mayoría de las veces: los grupos dominantes, cada vez

que evalúan las posibilidades emergentes de una situación, suelen usufructuar esos conocimientos en beneficio de sus propios intereses sectoriales y no en provecho de los intereses objetivos de toda la sociedad. Esta es la perversión típica de las actitudes pragmáticas, cuando prescinden de los valores éticos y hacen primar los valores utilitarios⁷.

En política, como en todas las dimensiones de la vida humana, no se dan soluciones *totales* sino sólo aproximaciones *posibles* a una meta ideal, que resulta en definitiva inalcanzable. La injusticia y la violencia nunca han dejado de reclamar su parte en todas las sociedades y en todas las épocas, y no hay ninguna garantía de que en el futuro se las podrá erradicar por completo. Los hombres de Estado no cesan de apelar al espíritu de sacrificio, a la sensatez y a la generosidad de los ciudadanos; pero no fundamentan sus reclamos en motivaciones evangélicas, ni piensan seriamente que van a recibir una respuesta unánime y generosa de toda la población. Por eso, al mismo tiempo que apelan a esas virtudes, hacen promesas sobre los beneficios que ellas reportarán en el futuro y toman las precauciones necesarias para sancionar a los rebeldes.

La *eficiencia* es uno de los valores que goza de más prestigio en las sociedades contemporáneas. La mayoría de los pueblos de la tierra, en efecto, se encuentran sumergidos en situaciones irracionales, a causa de la pobreza extrema, la discriminación racial, la deuda externa, la falta de vivienda y de trabajo, la desigualdad en la distribución de las riquezas, la carrera armamentista y otros problemas similares. Y a medida que van tomando conciencia de esas situaciones, presionan cada vez más sobre los gobiernos, exigiéndoles medidas rápidas y *eficientes* para la solución de esos problemas apremiantes. La urgencia de estos requerimientos ha sido la que más ha contribuido a difundir un estilo político, que caracterizó desde sus comienzos a la democracia norteamericana y que suele designarse con el nombre de "*pragmatismo*". Incluso los políticos que están menos dispuestos a transigir en materia de principios (sean éstos socialistas o liberales, totalitarios, reformistas o revolucionarios) se ven obligados a reconocer que la realidad histórica y social plantea constantemente problemas específicos, que requieren la competencia de los expertos y reclaman soluciones inmediatas. Frente a estas necesidades impostergables, el realismo flexibiliza las tomas de posición ideológicas y la prosecución de las metas ideales cede el paso a la búsqueda de soluciones posibles. Es decir que el pragmatismo, más que una ideología sistemáticamente desarrollada, es una actitud y una metodología. Los problemas no pueden resolverse todos simultáneamente y es preciso afrontarlos uno tras otro. Una medida acertada, aunque sea provisoria y coyuntural, puede modificar la estructura de la sociedad en un punto estratégico y crear condiciones favorables para tomar después medidas de mayor envergadura. El arte consiste entonces en establecer las prioridades y en elaborar políticas coherentes en campos limitados. El mayor peligro del pragmatismo es la tentación de abandonarse a lo más fácil, recorriendo así el breve espacio que se interpone entre el realismo político y lo que no es nada más que astucia o mero oportunismo.

Por lo tanto, la práctica política tiene que contar necesariamente con la presencia de factores que no son racionales, y de ahí deriva la dificultad de armonizar la *política* con la *racionalidad*. Política y razón forman, en efecto, un extraño binomio: ambas se reclaman mutuamente pero jamás llegan a conciliarse del todo. Si en la práctica política no hubiera nada de razonable, se convertiría en algo demoníaco y quedaría librada a la pura arbitrariedad. Pero la razón, en el campo político, nunca logra abrirse camino si no va acompañada de la fuerza. En la realidad histórica concreta, la fuerza prima sobre el derecho, de manera que siempre termina por imponerse la ley del más fuerte. Esto es hasta tal punto cierto, que incluso cuando un grupo social consigue reivindicar para sí algún derecho (como en el caso, por ejemplo, de las conquistas sociales de los obreros, de los negros y de otros grupos marginados), esas reivindicaciones presuponen siempre algún despliegue de fuerza. Ante tal estado de cosas, lo mejor que se puede desear es que la ley del más fuerte sea también la más justa y la más beneficiosa para el conjunto de la sociedad.

La mayoría de los males que ensombrecen la historia humana provienen del uso irresponsable e indiscriminado de la fuerza. Este es un hecho demostrable históricamente, y de él se puede concluir que el régimen democrático es preferible a cualquier otra forma de gobierno. La democracia, en cuanto que se opone a cualquier forma de absolutismo, representa el mejor intento de racionalizar el empleo de la fuerza, impidiendo que todos los poderes estén concentrados en las manos de un solo hombre. Los regímenes totalitarios, por su propia dinámica interna, tienden a absorber a las personas en la totalidad del Estado omnipotente. Una auténtica democracia, por el contrario, aspira a instaurar un sistema de plena participación en la vida social, institucional y cultural, ofreciendo así a cada ciudadano, al menos en principio, la posibilidad de tomar parte activa y responsablemente en la organización de la sociedad en que ha de vivir. Esto implica que la democracia no es solamente el *régimen de gobierno* que recibe su legitimidad del sufragio popular; es, sobre todo, una "*forma de vida*" fundada en la afirmación de ciertos valores fundamentales: el respeto a la dignidad de las personas, la cooperación responsable, el pluralismo y la libertad de opinión, la ausencia de discriminaciones y el descentramiento de los poderes del Estado. En condiciones ideales, la democracia debería hacer compatible el ejercicio del gobierno con la libertad personal y el pleno desarrollo de las iniciativas individuales. Pero ni siquiera el Estado democrático puede prescindir por completo del recurso a la fuerza. Como la sociedad perfectamente disciplinada no existe, siempre habrá individuos y grupos que atentan contra la seguridad pública y que ningún Estado puede dejar que ac-

túen impunemente. Por otra parte, en el confuso y conflictivo mundo contemporáneo, no cesan de proliferar las ideologías y las prácticas contrarias a la democracia, que ponen en peligro su misma existencia y obligan a elaborar estrategias para su afianzamiento y su defensa. Por eso la democracia no está ni puede estar nunca hecha, ni siquiera en aquellos países que gozan de una larga tradición democrática. Más aún: habría que decir que está siempre *en crisis*, a causa de los peligros internos y externos que amenazan con destruir el *estado de espíritu colectivo* que es la base misma de todo el sistema. De ahí que el afianzamiento de la democracia sea una ardua tarea cotidiana: tarea que no está exenta de riesgos y que exige un constante esfuerzo de creatividad, de intuición y de tacto políticos.

LA LECTURA "POLITICA" DE LA BIBLIA

Al comienzo de esta nota decíamos que la pluralidad de sentidos abiertos a la comprensión e interpretación de un texto no determina el fracaso de la lectura, sino que pone de manifiesto la riqueza y polisemia de una obra. El sentido de un poema, de un mito o de una parábola es de cierta manera inagotable. Pero no sólo los textos poéticos, filosóficos o religiosos poseen esta pluralidad de sentidos. También el tratado internacional que marca el fin de una guerra es múltiple en cuanto a su significación. El vencedor impone el acuerdo como un triunfo de la justicia y el comienzo de una nueva era; el vencido acepta las condiciones como una humillación y espera que en el futuro se reviertan los papeles. Años o siglos más tarde, el mismo tratado adquiere una nueva significación para el historiador que lo analiza con interés y desapasionamiento, tratando de leer entre líneas la mala fe y las segundas intenciones de los adversarios que lo firmaron. En todos estos casos, la pluralidad de los sentidos no revela la incapacidad del lector, sino las limitaciones de nuestro saber y la complejidad de lo real.

De aquí podemos concluir que está permitido leer los textos bíblicos desde una perspectiva política. Pero esta aproximación al tema es todavía muy vaga y por eso es necesario aclarar qué se entiende realmente por "lectura política".

UNA PRIMERA ACEPTACION DE LECTURA "POLITICA"

En un *primer sentido*, que quizá podría llamarse "más débil", la lectura política se propone recurrir a los textos bíblicos para descu-

brir en ellos ciertos hechos, ciertas actitudes o ciertos temas que hoy en día nadie dudaría en calificar de "políticos". Así, por ejemplo, la realeza israelita, como la de los otros pueblos del Antiguo Oriente, tenía un carácter eminentemente religioso; pero no por eso dejaba de cumplir una función política. Al final del período de los Jueces, en efecto, surgieron en Israel profundas divergencias sobre el régimen de gobierno que era preciso adoptar. Unos querían mantener el viejo sistema tribal; otros, en cambio, lo consideraban poco eficaz para enfrentar las ofensivas de los filisteos y reclamaban una institución más estable y organizada. Al final triunfó esta última tendencia, y de este modo se instituyó la monarquía, ya que en el marco cultural del Antiguo Oriente no existían otros modelos de organización política. La monarquía logró estabilizarse gracias a la extraordinaria personalidad de David, pero la otra tendencia continuaba latente, sobre todo entre las tribus del Norte. Ya al final del reinado de David la monarquía empezó a decepcionar y esta decepción se fue intensificando mucho más durante el largo reinado de Salomón. Las construcciones llevadas a cabo por este rey y el boato de su corte exigían enormes contribuciones en mano de obra y en dinero, de manera que los tributos llegaron a ser una carga insostenible para el pueblo. Además, los privilegios concedidos a Judá hicieron crecer el descontento entre las tribus del Norte, hasta que al fin, con la muerte de Salomón, estalló en forma violenta la tensión acumulada durante su brillante y contradictorio reinado. Así se produjo la separación definitiva de los reinos de Judá y de Israel, unidos hasta aquel momento bajo el cetro de un solo monarca (primero de David y luego de Salomón). Después de su separación, ambos reinos vivieron algunas épocas de prosperidad. Sin embargo, los escritos proféticos nos muestran que esa prosperidad beneficiaba únicamente a las clases privilegiadas. Basta leer los libros de Amós y de Miqueas para ver que los juicios venales, los negocios ilícitos, el lujo desenfrenado y la opresión de los pobres por los ricos eran cosa de todos los días y que los profetas condenaron duramente. Un siglo antes de Amós, el profeta Elías fue no sólo el defensor de la religión tradicional, sino también de los derechos del individuo frente a los caprichos del rey. En el célebre episodio de la viña de Nabot, el profeta desenmascara la injusticia de Ajab y Jezabel contra el derecho de un israelita (1 Rey 21), como antes Natán había enfrentado a David a causa del asesinato de Urías. Es decir que los profetas actuaron en un marco político y social bien determinado y que no permanecieron ajenos a los desafíos que les planteaba su inserción en esa realidad. Hay, por lo tanto, sobrados motivos para que el estudioso de la Biblia concentre su atención en los contenidos sociales y *políticos* de la predicación profética y extraiga de ese mensaje principios y

orientaciones que iluminan su propio compromiso con el mundo y con la sociedad.

Este enfoque no se modifica, al menos en sus aspectos esenciales, cuando se pasa del Antiguo al Nuevo Testamento y se investigan, por ejemplo, las implicaciones políticas de la revelación evangélica. En tiempos de Jesús, el territorio de Palestina, lo mismo que las demás regiones del área mediterránea (*mare nostrum*), estaba sometido a la dominación romana. El Imperio había superpuesto sus propias estructuras a las ya existentes en los territorios ocupados, y esta nueva situación traía como consecuencia la destrucción más o menos acelerada de las formas y usos tradicionales. Sin embargo, los pueblos del cercano Oriente podían considerarse razonablemente satisfechos de su incorporación al circuito económico y administrativo de Roma. El régimen romano, en efecto, era duro y a veces opresor, pero representaba al fin de cuentas una mejora con respecto al desgobierno y la anarquía de las monarquías helenísticas en la etapa de su desintegración. La *pax romana* había devuelto la tranquilidad a esas regiones, diezmadas hasta poco tiempo antes por guerras interminables, y este beneficio compensaba en buena medida el hecho de verse sometidos a un poder invasor.

Pero en Palestina la situación era distinta. Los judíos formaban un pueblo aparte, cuya peculiar idiosincracia los convirtió siempre en un verdadero enigma para los romanos. Largos siglos de sometimiento, primero al Imperio persa y luego a las monarquías griegas de Siria y de Egipto, no les habían hecho perder su propia identidad (al contrario, habían contribuido a darle un perfil inconfundible), ni habían apagado en ellos las ansias de libertad. Este amor a la libertad tenía raíces profundas: la historia de Israel había comenzado con una gran liberación, y el recuerdo de aquel acontecimiento se mantenía vivo en la memoria del pueblo, sobre todo cada vez que celebraba la Pascua. Además, en épocas más recientes (siglo II a.C.), la heroica resistencia de los Macabeos había reconquistado la independencia para Israel y había permitido que se constituyera una dinastía autóctona. Esta experiencia duró poco tiempo, porque los pretendientes al trono, con sus mezquinas disensiones, hicieron inevitable la intervención romana. Pero el espíritu nacional salió reforzado de aquel fugaz período de gloria, y esto incrementaba en el ánimo del pueblo la humillación provocada por la presencia de los invasores paganos en la Tierra santa. La primera intención de los romanos había sido la de gobernar al país mediante un régimen indirecto (es decir, a través de una monarquía autóctona), pero este método sólo dio resultado durante algún tiempo. Al fin, la parte sur del país se convirtió en la pro-

vincia romana de Judea, y fue puesta al mando de gobernadores de segundo orden, llamados primero prefectos y más tarde procuradores. El resto del país, en cambio, era gobernado por príncipes vasallos del Imperio. Cuando Jesús inició su actividad pública, el procurador de Judea era Poncio Pilato, que desempeñó su cargo desde el año 26 hasta el 37 d.C.

Ningún judío se sentía plenamente a gusto bajo la tutela romana, pero no todos manifestaban su descontento de la misma manera. Como las autoridades imperiales, de acuerdo con su manera de gobernar las provincias, daban cierta autonomía al Sanedrín en los asuntos que no afectaban a los intereses del Imperio, la aristocracia sacerdotal y sus adeptos más inmediatos tendían a ser obsequiosos y hasta serviles con los romanos. Lo hacían en beneficio propio, ya que el Templo representaba la fuente de ingresos más importante para la ciudad de Jerusalén. Pero también debían pensar que lo más conveniente para el pueblo judío era mantener con el poder supremo relaciones tan amistosas como fueran posibles en aquellas circunstancias. Los fariseos, por su parte, eran mucho más nacionalistas y hostiles a los conquistadores extranjeros, pero no intentaban provocar por la fuerza un cambio político. Su esperanza estaba cifrada en el advenimiento del Mesías y en la gran intervención de Dios, que al fin de los tiempos revertiría los papeles y traería paz y libertad para Israel. Otro grupo, el de los esenios, se había marginado del judaísmo oficial y se había retirado al desierto a fin de prepararse para el inminente juicio de Dios. Uno de los documentos provenientes de la secta contiene instrucciones precisas sobre la organización del ejército que habría de combatir en el futuro contra los "hijos de las tinieblas". Esto nos hace pensar que los esenios tenían la mirada fija en una guerra final de liberación, que terminaría con el triunfo del pueblo judío sobre todos sus enemigos. El documento no menciona expresamente a los romanos, pero las alusiones son transparentes. Por otra parte, los esenios tomaron parte en la gran rebelión contra Roma de los años 67-73, y algunos de ellos estuvieron presentes en Masada, el último bastión de la resistencia, que fue expugnado en la pascua del 73.

Mientras tanto, la masa del pueblo hervía de odio impotente contra Roma. Una red de oficinas aduaneras, a cargo de los recaudadores de impuestos (los publicanos), ponía ante sus propios ojos el régimen de explotación al que los había sometido el Imperio, y a esto se sumaba la férrea ocupación militar, que en tiempos de rutina trataba de aparecer como un hecho normal, pero que irrumpía con toda su fuerza siempre que la efervescencia popular daba motivos para una intervención directa. En este ambiente humanamente desesperanzado, la

espera del Mesías acicateaba la conciencia de las masas empobrecidas. El pueblo estaba al acecho de cualquier indicio que pudiera anunciar la gran crisis que sobrevendría cuando Dios enviara a su Mesías como libertador de Israel. Es evidente que en la imaginación de cada israelita la figura y la acción del futuro Mesías adquirirían un perfil particular. Pero, de todas maneras, la expectación mesiánica estaba cargada de connotaciones políticas, porque el nuevo David, de acuerdo con las ideas predominantes, debía llevar a cabo una guerra de liberación que reportaría a Israel la victoria definitiva sobre todos sus enemigos. Un eco de estas expectativas ha llegado incluso hasta los escritos del Nuevo Testamento. Los discípulos de Emaús, por ejemplo, expresan en estos términos la decepción que les produjo la muerte de Jesús: "Nosotros esperábamos que fuera él quien librara a Israel. . ." (Lc. 24, 21). Y el mismo evangelista, en el relato de la ascensión, pone en boca de los discípulos esta pregunta: "¿Es ahora cuando vas a restaurar la realeza de Israel?" (Hech. 1, 6).

Todo esto pone en evidencia que Jesús no se movía en un terreno *políticamente neutro*. El no se retiró al desierto, como Juan el Bautista o los esenios, sino que penetró de lleno en aquel clima agitado y conflictivo. Al comienzo, el principal escenario de su actividad no fue Jerusalén sino Galilea. Este detalle no carece de significación, porque Galilea era una región marginal, fuertemente helenizada, donde los movimientos religiosos populares podían desarrollarse más libremente que en Judea. Por otra parte, también en su modo de obrar hay una característica que lo distingue de Juan: éste esperaba a la multitud a orillas del Jordán; Jesús, en cambio, despliega una intensa actividad para acercarse a las personas y escandaliza a los fariseos por la preferencia que muestra hacia los más pobres y menospreciados ("Este hombre recibe a los pecadores y come con ellos", Lc. 15, 1). Todos los evangelistas subrayan asimismo la "compasión" de Jesús, pero Marcos y Mateo añaden este comentario sugestivo: "Al ver a la multitud, tuvo compasión, porque estaban fatigados y abatidos como ovejas que no tienen pastor" (Mt. 9, 36; cfr. Mc. 6, 34). Si tenemos en cuenta que la palabra "pastor" era en el judaísmo (lo mismo que en el Antiguo Oriente) un título honorífico dado a los *jefes del pueblo*, podemos apreciar mejor el alcance de esta afirmación: las autoridades del Imperio reconocían la existencia de un gobierno judío local. Más aún, se apoyaban en él para dar a la ocupación por la fuerza una apariencia de legalidad. Pero, de hecho, este papel de mediación servía más a los intereses de Roma que a los intereses del pueblo, porque lo que hacía, en última instancia, era asegurar la lealtad y sumisión del país. Jesús ve esta situación y se entristece: por carecer de jefes auténticos, el pueblo se encuentra falto de guía y de protección. A la luz

de este contexto sociopolítico, también adquiere pleno sentido la parábola que trae el evangelio de Juan: frente a los jefes que se comportan como mercenarios y huyen para salvarse cuando ven acercarse el peligro, Jesús se comporta como el "Buen Pastor" que da la vida por las ovejas (Jn 10, 1-16).

Al principio, la misión de Jesús alcanzó un éxito notable, en la medida en que el éxito se puede apreciar en términos de vastos auditorios, de amplia notoriedad y de seguimiento entusiasta. En los siglos que realizaba Jesús, el pueblo creyó reconocer por momentos al Mesías esperado. El evangelio de Juan habla incluso de una especie de plebiscito, organizado espontáneamente por el pueblo, con el fin de proclamarlo rey (Jn 6, 15). Y si bien es cierto que Jesús no se dejó encerrar en la problemática política tal como la formulaban sus contemporáneos, porque sus metas eran distintas, no es menos cierto que su anuncio sobre el Reino de Dios ponía en crisis las certezas y las estructuras de la sociedad de su tiempo y proyectaba la historia humana hacia un futuro diferente. Además, Jesús sabía que el mensaje del Reino, en la medida en que penetra en el corazón del hombre y lo transforma interiormente, es como la levadura que fermenta toda la masa. De manera que si el pueblo se abría a su mensaje, esa transformación interior tendría necesariamente una incidencia en las estructuras de la sociedad. Esto no hacía de su enseñanza una doctrina política, pero llevaba aparejadas (al menos indirectamente) algunas connotaciones políticas. Por lo tanto, el lector de los evangelios tiene derecho a preguntarse: ¿es posible discernir en la práctica de Jesús —en sus actitudes, en sus gestos y en sus palabras— una dimensión que podría calificarse de "política" en el sentido riguroso del término? Y todavía más concretamente: ¿es posible elaborar, tomando como fuente de inspiración la práctica de Jesús, un proyecto evangélico de acción política?

Resulta difícil dar una respuesta categórica a estas preguntas, porque en este punto el testimonio de los evangelios es bastante parco. Ese silencio es significativo, y en él se apoyan muchos exégetas para afirmar el desinterés de Jesús por los asuntos que hoy, de acuerdo con nuestras categorías, llamamos políticos. La conversión que él reclama como condición para entrar en el Reino de Dios no se logra con un mero cambio de gobierno, y ni siquiera con una reforma de las estructuras sociales. De allí su prescindencia, e incluso su indiferencia, con respecto a esta clase de cuestiones. A Pilato le recuerda que no tendría ninguna autoridad sobre él si no la hubiera recibido de Dios (Jn 19, 11), pero no hace ninguna declaración sobre la naturaleza o la competencia del Estado. Acepta la existencia del poder po-

lítico como un hecho dado, sin hacerse ninguna ilusión sobre la calidad moral de los actos que realizan los gobernantes. Israel, ya lo hemos señalado, es como un rebaño que no tiene pastor. Herodes Antipas es un "zorro", del que no se puede esperar nada bueno (Lc 13, 32). Cuando habla del poder político, lo hace para denunciar los abusos que se cometen en el ejercicio de la autoridad: "Los jefes de las naciones las tiranizan y los grandes las oprimen" (Mt 20, 25; Lc 22, 25). Más aún: a la concepción del poder como dominio, Jesús opone su propia concepción: "El que gobierna que se comporte como un servidor" (Lc 22, 26). Y cuando el pueblo quiere proclamarlo rey, él rechaza ese ofrecimiento, como ya antes de comenzar su actividad pública, en el desierto, había rechazado el "poder" y el "esplendor" de los reinos que le ofrecía Satanás (Lc 4, 5).

Sin embargo, no es suficiente poner de relieve la reticencia (o, si se prefiere, el "distanciamiento crítico") de Jesús con respecto a los poderes constituidos. Hay también otro aspecto, no menos importante, que merece ser tenido en cuenta. Cuando los fariseos y los herodianos se pusieron de acuerdo para sorprenderlo en alguna de sus afirmaciones y desacreditarlo ante el pueblo, le hicieron una pregunta bien concreta: ¿Es lícito pagar el tributo al César, reconociendo así su soberanía sobre Israel? Pero Jesús no se dejó envolver en la disyuntiva, y zanjó la cuestión de una manera imprevista: "Lo que es del César, devuélvanselo al César, y lo que es de Dios, a Dios" (Mc 12, 17).

Con esta respuesta, Jesús no tuvo la intención de dividir el mundo en dos reinos —el de Dios y el del César— poniéndolos a ambos en un plano de igualdad. Tampoco quiso establecer dos órdenes separados, uno humano y terreno, y otro divino que no tendría nada que ver con las cosas de la tierra. El César no posee nada que no proceda de Dios, y si está investido de poder para gobernar es porque lo ha recibido de lo alto. Tal autoridad le confiere determinados derechos (la expresión griega *tà Káisaros* significa concretamente "los derechos del César") y esto implica, de parte de los ciudadanos, la obligación moral de cumplir con sus deberes cívicos. Pero el Estado no constituye el valor último y supremo. Por eso Jesús, después de señalar las atribuciones del Estado, se apresura a poner en claro que mucho más importantes son los deberes hacia Dios.

De este modo, la contundente respuesta de Jesús va más allá de la cuestión planteada por sus adversarios y sitúa el debate en el punto decisivo: la moneda pertenece al César, pero el hombre entero pertenece a Dios. Incluso se podría pensar que la palabra de Jesús insinúa algo más: la moneda que lleva la efigie del César le corresponde a él

en calidad de tributo; pero el hombre, que lleva la imagen de Dios, se debe totalmente a su Creador. De allí que si el Estado pretende reclamar algo de lo que pertenece en exclusividad a Dios, no quedaría otra alternativa que “obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hech 5, 29).

Esta afirmación de Jesús es tan definitiva, y al mismo tiempo tan abierta, que mantiene plena vigencia en las más diversas circunstancias históricas, aunque en cada situación habrá que interpretarla y aplicarla original y creativamente. De cualquier manera, la cuestión fundamental consistirá siempre en determinar *cuáles son “los derechos del César”*. Al abordar este punto concreto, algunos teólogos manifiestan una visión más bien pesimista de las realidades políticas y hasta llegan a afirmar que el Nuevo Testamento no cree que el Estado pueda ser redimido. El Estado no sólo no es cristiano sino que tampoco puede serlo, y lo que realmente determina que el Estado no sea cristiano es la base de su ética. Esta ética pone como valor supremo la supervivencia del Estado, y si el bien supremo es continuar existiendo, no puede admitirse ningún otro bien cuando la supervivencia está amenazada. En cambio, el cristiano puede y debe enfrentarse con la posibilidad de que en ocasiones no haya un modo cristiano de sobrevivir. Por lo tanto, la vida cristiana vivida en plenitud, y no otra cosa, es el mejor servicio que él puede prestar a la sociedad. No sólo en el pasado, sino también en el presente, el Estado se manifiesta a veces como una fuerza demoníaca, que lleva a la autodivinización del hombre bajo la forma del “culto al poder humano colectivo”. Contra este Estado tiránico los cristianos no pueden tomar más medidas legítimas que la resistencia y la desobediencia civil hasta la muerte. Pero no sólo en estas situaciones extremas el Estado presenta características que no pueden compatibilizarse con un estilo de vida cristiana. Es el mundo político en cuanto tal el que presenta ciertas zonas que no se dejan transformar por los valores del Evangelio. Y una vez que se ha llegado a este punto, parecería que es inevitable extraer la siguiente conclusión: el cristiano tiene que dejar de pensar y vivir como tal cuando se compromete de lleno en una acción política.

Esta visión pesimista de las realidades sociopolíticas representa un útil llamado de alerta, sobre todo para ciertas teologías de la historia demasiado propensas a identificar los procesos revolucionarios con el desarrollo del plan salvífico de Dios. Siempre es necesario, en efecto, tener en cuenta que toda situación humana es ambigua y que en ella aparecen entremezclados el bien y el mal. Si la injusticia de un sistema político levantó una vez la cruz de Jesucristo, sería presuntuoso

esperar una fácil implementación de los ideales cristianos en la realidad social. Además, es preciso que la "reserva escatológica" (aspecto esencial de la fe cristiana) actúe como correctivo e instancia crítica de cualquier compromiso temporal: el Reino de Dios no se identifica plenamente con ninguna realización humana; inspira todos nuestros esfuerzos, pero también condena nuestras presunciones.

Sin embargo, una visión demasiado pesimista de las realidades políticas puede resultar fatal para la interpretación y la vivencia del mensaje cristiano. Ante todo, porque la desvalorización del ámbito sociopolítico trae como consecuencia casi ineludible la *privatización* de la fe. Si la sociedad es una jungla que no puede ser evangelizada ni redimida, al cristiano no le queda otra alternativa que recluirse dentro de las barreras protectoras de lo personal y lo familiar, y aceptar resignadamente que el odio, la injusticia y la violencia son datos inamovibles de la historia humana. Además, esta actitud engendra muy fácilmente una nueva forma de fariseísmo, que centra toda su preocupación en "no contaminarse" y "mantener las manos limpias", evitando todo contacto con una realidad que se considera radicalmente "impura". Pero, sobre todo, el abstencionismo político sin reservas mutila el mensaje cristiano y la práctica de la fe en una dimensión esencial. Como lo señala el Documento de Puebla (y los testimonios provenientes de la Iglesia contemporánea podrían multiplicarse sin mayor esfuerzo), "el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política" (DP, 515). Y al asumir la imprescindible tarea de "discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política" (DP, 511), es preciso que se mantenga a distancia de estas dos formas de reduccionismo: el reduccionismo *religioso*, que pretende circunscribir la misión de la Iglesia única y exclusivamente al ámbito de lo religioso y a la administración de lo sagrado, y el reduccionismo *político*, que identifica esa misión con la puesta en práctica de un proyecto puramente temporal. La Iglesia no podría, sin entrar en connivencia —aunque sea inconsciente— con el orden establecido, anunciar un Evangelio despojado de sus "conexiones económicas, sociales, culturales y políticas" (DP, 558). Tampoco puede ser indiferente a la justicia o injusticia de una causa, ni guardar silencio frente a las situaciones angustiosas de los individuos y los pueblos. Es decir que debe *hablar evangélicamente de cuestiones políticas*. Y esa palabra tiene que servir de estímulo y orientación a los laicos cristianos, cuyo "campo específico de acción" es el mundo (DP, 789). Al enfrentarse con los problemas, desafíos y urgencias de su "mundo secular", al laico le corresponde aportar "su experiencia de vida, su competencia profesional, científica y laboral, y su inteli-

gencia cristiana" (DP, 795), para ver claro y actuar con eficacia en el terreno social, sabiendo que esta misión será "a menudo conflictiva y llena de tensiones para su fe" (DP, 798).

Es evidente que estas declaraciones se prestan a muchos malentendidos. Algunos pensarán sin duda que la insistencia en la dimensión política de la fe cristiana es una nueva forma, mucho más sutil, de oportunismo clerical: frente al fenómeno de la secularización, que le ha hecho perder terreno y ha disminuido su influencia en el campo de la cultura, la Iglesia prepara una contraofensiva para recuperar posiciones. Otros, en el lado opuesto, señalarán el peligro de "politizar" a la Iglesia, apartándola de sus fines específicamente religiosos. Por eso es indispensable dejar bien claro que la necesidad de estar *también* presente en el mundo de la política es una exigencia que "proviene de lo más íntimo de la fe cristiana" (DP, 516).

Jesús anuncia, en efecto, que Dios ha comenzado ya a establecer su Reino, y la fuerza que hace presente y efectivo el reinado de Dios en el mundo es el *amor*. Por eso el Evangelio no cesa de proclamar la primacía del amor. Tal es la característica nueva y exclusiva de la moral evangélica: el amor no es una virtud más dentro de un catálogo de virtudes, sino la fuente de la que dimana toda la vida moral; no es un componente más de la estructura moral, sino el principio que abarca e informa la totalidad de la estructura. En este sentido, el Evangelio es explícito: del mandamiento del amor dependen toda la Ley y los Profetas (Mt 22, 40). Y san Pablo corrobora esta misma enseñanza: el amor es el cumplimiento de la Ley, porque todos los mandamientos se resumen en el del amor al prójimo (Rm 13, 8-10).

El amor que Jesús reclama de sus seguidores es un amor dirigido por completo hacia los demás, que no pide ni espera a cambio y cuyas exigencias son ilimitadas. Más aún: este amor sólo demuestra su autenticidad cuando la persona amada es un enemigo. Por eso se lo entiende mal cuando se lo presenta como un sentimiento natural y espontáneo, que brota del corazón humano con toda naturalidad y sin contradecir sus impulsos más profundos. El enemigo no posee ninguna cualidad que lo haga digno de ser amado: para poder amarlo es preciso vencer los impulsos espontáneos, y esa violencia interior (que es fruto del Espíritu) es la prueba de fuego del amor en su sentido evangélico. Jesús apela a la capacidad que los hombres tienen de amar, pero su exigencia va mucho más allá de lo que los hombres están dispuestos a dar cuando se dejan llevar por sus sentimientos espontáneos. Para poder amar hasta el fin se requiera un dominio de sí mismo, un

control del propio comportamiento, que es exactamente lo contrario de la debilidad.

Al proponer un modelo concreto de amor al prójimo, Jesús presenta la figura del buen samaritano, ese hombre práctico y decidido, que se compadece del necesitado y acude prontamente en su ayuda, no porque lo unan a él lazos nacionales, religiosos o culturales (los que estaban unidos por esos lazos siguen de largo su camino, indiferentes o temerosos), sino pura y exclusivamente porque tiene necesidad de ser socorrido. De esta manera nos da a entender claramente que él habla del amor en términos de comunión y comunidad, situándose de lleno en el plano de las relaciones humanas y sociales. O mejor dicho: en conformidad con toda la tradición bíblica, Jesús toma al ser humano en su totalidad, colocando la práctica del amor fraterno en el nudo unificador de lo individual y lo social, lo espiritual y lo corporal, la interioridad de la persona y la acción exterior. Así el amor se convierte en una fuerza que actúa en el mundo y lo transforma. El es el vínculo de la nueva comunidad y el único verdadero agente de transformación social. No cabe reformar de manera las estructuras políticas y sociales si no se reforma al hombre entero. La creación del hombre nuevo aparece cada vez más en el horizonte del pensamiento revolucionario, pero nunca se precisa suficientemente en qué ha de consistir esa renovación. Jesús sí lo dice y corrobora su palabra con el testimonio de toda su vida: al hablar de la primacía del amor, él nos da el único "*método objetivo*" que hace posible al mismo tiempo la transformación total del hombre y el verdadero cambio social. Y la mejor prueba de ello la dio él mismo, al insertarse en la historia de un pueblo pobre y oprimido, compartiendo las necesidades de la gente más humilde. De este modo su palabra y su mano compasiva pusieron en movimiento históricamente las potencialidades liberadoras del amor.

La Biblia no separa nunca al individuo de la sociedad, y este es un hecho que merece particular atención en las condiciones de la sociedad contemporánea. Hoy se ha hecho evidente, quizá más que en ninguna otra época, que en la mayoría de los casos la ayuda a los demás sólo es posible mediante la transformación de las estructuras sociales. Si la práctica del amor se limitara exclusivamente al ámbito de las relaciones interpersonales, sería ineficaz para resolver el cúmulo de problemas inéditos que se plantean angustiosamente a escala mundial. Por eso es necesario que el amor se realice en el mundo y en la historia, penetrando en las estructuras de los sistemas sociales donde se juega el futuro del hombre. El contexto auténtico del amor cristiano es la vida en sociedad, el campo del trabajo y de la producción, de la

política y la economía, de las relaciones internacionales y del encuentro y el conflicto de las culturas. En todos estos sectores de la vida tiene que hacerse presente el amor y demostrar así su capacidad de transformar pacíficamente las condiciones sociales inhumanas. O sea que el amor debe adquirir una “dimensión política”. La cooperación consciente es el privilegio de la convivencia humana, y será necesario un inmenso esfuerzo compartido —siempre dispuesto a enriquecerse con la experiencia de sus éxitos y de sus fracasos parciales— para ir gestando un nuevo proyecto de civilización. Se trata nada menos que de instaurar en el campo social un tipo inédito de relaciones humanas (cuyo modelo aún no ha sido inventado) y las comunidades cristianas renunciarían a un aspecto esencial de su compromiso con el Evangelio si dejaran de tomar iniciativas concretas para emprender este verdadero “experimento” histórico.

Con esto hemos puesto de relieve las implicaciones políticas del mensaje evangélico, pero aún no hemos respondido a la pregunta planteada anteriormente: ¿es posible discernir en la práctica misma de Jesús una dimensión política?

La respuesta a esta pregunta requiere una breve consideración previa. Cuando aludíamos a la monarquía israelita, decíamos que ésta tenía un carácter esencialmente religioso, sin dejar de ejercer por eso una función política. Ambos aspectos estaban indisociablemente unidos, y sólo por un análisis histórico, hecho a partir de categorías modernas, podemos distinguir lo sagrado de lo profano, lo político de lo religioso. Según el testimonio de la misma Biblia, Israel introdujo la realeza a imitación de los pueblos extranjeros (1 Sam 8, 6, 20) y los estudios modernos han mostrado que este modelo no incluía solamente una forma de gobierno sino también una ideología. Esta ideología afirmaba el carácter sagrado de la realeza, pero no en todas partes la sacralidad del poder real era concebida de la misma manera. Había diferencias, por ejemplo, entre el faraón de Egipto y los reyes de Mesopotamia. La monarquía hitita también presentaba rasgos propios, y las pequeñas monarquías de Fenicia y Canaán, aunque pretendían imitar los grandes modelos, se veían obligadas a adaptarse a sus posibilidades y sus estructuras. La realeza israelita, por su parte, estaba bajo la influencia de aquella ideología, pero su vinculación con el yavismo había despojado a la persona del rey de todo carácter divino. No obstante esto, la monarquía era en sí misma una institución sagrada, y las palabras del rey eran verdaderos oráculos (Prov 16, 10; 2 Sam 23, 1), en los que se reconocía una “sabiduría divina” (1 Rey 3, 28). Es decir que la monarquía de Israel constituía un fenómeno muy particular, que no tiene paralelo en las sociedades modernas.

Ahora el poder ha sido desacralizado y ya nadie gobierna por derecho divino en la ciudad secular.

También la sociedad palestinese, en tiempos de Jesús, estaba organizada de tal manera que no se puede establecer una distinción demasiado categórica entre lo religioso y lo político, y esto debe ser un llamado de alerta contra la tentación fácil y concordista de equiparar los grupos y las fuerzas de la Palestina de entonces con las existentes en nuestros días. Entre ambos momentos históricos hay diferencias cualitativas que no es posible olvidar, y que nos obligan a pensar ese mundo con categorías analíticas diferentes de las que valdrían para el presente. De lo contrario, correríamos el peligro, por anacronismo, de perder de vista la especificidad de los hechos históricos del pasado.

Por otra parte, tampoco hay que pasar por alto lo aclarado anteriormente sobre los rasgos distintivos de la actividad política. Con la palabra "política", en el sentido moderno del término, se designa la práctica social destinada a la adquisición, la conservación, la división y el control del poder, para organizar de modo perentorio los asuntos de la comunidad. En la lucha por el poder se enfrentan grupos y tendencias que promueven intereses, fines y valores diversos (o incluso antagónicos), y el acceso al poder de uno de esos grupos presupone siempre que un grupo se abre camino en contra de la voluntad de los demás. Por lo tanto, la política implica necesariamente la dirección de la mayoría por la minoría que controla los resortes del poder.

Ahora bien: no basta hablar de las multitudes que se guían de Jesús, de la "manifestación" que él llevó a cabo en el Templo de Jerusalén, o de su muerte a manos de los que detentaban el poder político, económico e ideológico, para afirmar que él desplegó una actividad política. De hecho, Jesús no se embarcó en la lucha por el poder y adoptó frente a él una actitud crítica. Esto no quiere decir que mantuviera una actitud *en principio* hostil al poder del Estado o que su mensaje no aporta nada nuevo para la acción política y social. Jesús reconoció los "derechos del César" y exigió de sus discípulos un constante y apasionado servicio del prójimo. Proclamó la buena noticia a los pobres, afirmó la primacía del amor, condenó la guerra y la violencia, y envió a sus discípulos a anunciar el Reino de Dios, que es un Reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz, de libertad y de fraternidad. Sobre todo en lo que se refiere a la pobreza su Evangelio es en extremo exigente, y no tolera nunca la acumulación de riquezas, mucho menos cuando se realiza en detrimento de otros. Es decir que también en este punto tiene plena vigencia la consigna del Evangelio: *"Busquen primero el Reino de*

Dios y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura" (Mt 6, 33).

El proyecto evangélico de Jesús y el camino que él recorrió para llevarlo a la práctica constituyen un fenómeno absolutamente *original*, que no se deja encuadrar fácilmente en nuestras categorías de lo religioso y lo político, lo moral y lo social. Y es esta originalidad la que el historiador y el exégeta deben investigar y poner de relieve. El Reino anunciado e inaugurado por Jesús no puede ser reducido a una sola dimensión, como sería la política, porque él vino a restaurar la realidad en todas sus dimensiones, cósmica, humana y social. Por eso se puede establecer un parangón muy ilustrativo entre el empleo de estas categorías y los títulos cristológicos a los que recurrieron los primeros cristianos para tratar de comprender el misterio de Jesús. Estos títulos honoríficos (Cristo, Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Logos, Profeta, Sumo Sacerdote de la nueva alianza) fueron introducidos por la comunidad primitiva (palestina, griega o romana) a fin de expresar, dentro de su propio horizonte cultural, el sentido que tenían para ella la persona y la autoridad de Jesús. Frente a esta variedad de títulos, puede surgir la tentación de elegir arbitrariamente uno de ellos, como si ese sólo título bastara para resumir toda la riqueza que encierra la persona de Jesús. Pero de hecho no es así, y por lo tanto semejante reducción resulta tan arbitraria que es preciso descartarla sin más.

LA POLITICA COMO PRESUPUESTO HERMENEUTICO DE LA LECTURA

El *segundo tipo* de lectura "política" parte de una toma de posición más comprometida. Ya no se trata simplemente de prestar particular atención a los textos bíblicos que de una manera o de otra tienen algo que decir acerca de las relaciones políticas y sociales, sino de asumir un punto de vista unificador que orienta y dirige toda la lectura de la Biblia. O sea que es una lectura "política" no sólo ni principalmente en *sentido objetivo* (porque estudia los contenidos políticos de *algunos* textos bíblicos), sino sobre todo en *sentido subjetivo*, en cuanto la política se constituye en sujeto hermenéutico, en principio y criterio de la comprensión e interpretación de los textos.

Esta lectura se propone, ante todo, liberar la fuerza de *crítica social* que posee la Escritura, evitando así que sea instrumentalizada para confirmar, estabilizar o sacralizar las estructuras sociales y políticas existentes. La impugnación de las condiciones sociales injustas implica una negación, pero esa negación encierra una gran fuerza po-

sitiva, ya que sólo a través de ella se abren y liberan nuevas posibilidades para el futuro.

Además, esta lectura tiene en cuenta el papel de *mediación indispensable* que le corresponde a la política cuando se trata de llevar a la realidad social los valores del Evangelio. Esto trae como consecuencia la necesidad de adoptar un nuevo lenguaje para expresar el contenido del mensaje evangélico. Las corrientes existencialistas y personalistas se habían expresado a través de conceptos como "encuentro personal" e "interioridad", reduciendo de este modo la práctica de la fe a las decisiones privadas del individuo separado del mundo. La lectura política, en cambio, subraya el carácter de publicidad y de referencia a la sociedad que caracterizan al mensaje de Jesús y sobre Jesús. Con esto no pretende negar en modo alguno el derecho a la esfera privada y a la interioridad, sino que quiere poner de relieve que el individuo no es una isla dentro del marco social y que su destino está ligado al de los demás.

De un modo especial, la lectura política de la Biblia se hace a partir de la experiencia del *sufrimiento humano*. La historia del mundo es la historia del dolor de los hombres: un dolor que en gran medida se podría evitar, porque tiene su origen en la maldad, la injusticia, la crueldad y la falta de solidaridad. De esa historia de sufrimiento brota un clamor que no es posible acallar, y que condena toda indiferencia frente al dolor infligido injustamente. Jesús compartió los sufrimientos de su pueblo y mostró el camino que lleva a su eliminación. Por eso la lectura del Evangelio no puede ser mera "exégesis" de textos, sino que debe reflexionar concomitantemente sobre las consecuencias sociopolíticas de su mensaje y sobre los procedimientos adecuados para llevarlos a la práctica. Mientras que el principio hermenéutico de la lectura existencial era la pregunta del individuo sobre el sentido de su propia existencia, el principio rector de la lectura política es la búsqueda de la vida y la salvación para todos. Este principio hermenéutico se cifra en una sencilla pregunta: ¿cómo hay que actuar cuando se presta fe a las palabras de Jesús y cuáles son las condiciones para que la verdad del Evangelio pueda verificarse no sólo en la vida privada de cada individuo, sino también en la realidad social?

De aquí se sigue que la lectura política tiene que interrogarse seriamente sobre las relaciones entre teoría y práctica. En vista del sufrimiento humano concreto, ya no puede perderse en consideraciones abstractas, o puramente verbales, sino que debe despertar las conciencias para impulsarlas a recorrer el camino que lleva de la palabra de Jesús a la realidad sociopolítica. Dado que Jesús transformó radicalmente las condiciones sociales del mundo en que vivía, es preciso co-

nocer a fondo su comportamiento para realizarlo de nuevo creativamente en las condiciones actuales. No se trata por lo tanto de imitar a Jesús a ciegas y sin discernimiento, ni tampoco es razonable plantear a los evangelios cuestiones propias de nuestros días. El interés de Jesús iba dirigido a los pobres, a los enfermos, a los "pecadores". El instituyó una nueva forma de convivencia humana y suprimió las relaciones de dominio en la comunidad de sus discípulos. No aceptó resignadamente el sufrimiento de los demás, como si se tratara de una fatalidad ineluctable, sino que trató de aliviarlo. Todo esto pone de manifiesto la dimensión social y la incidencia política del mensaje cristiano, y debe ser una guía y un estímulo para la práctica de la fe en el mundo de hoy.

DOS INTENTOS DE LECTURA "POLITICA"

En los últimos años se han realizado numerosas lecturas "políticas" de la Biblia, y sus resultados han sido expuestos en distintas publicaciones. Aquí nos ocuparemos brevemente de dos de ellas, porque ilustran de manera casi ejemplar las dos formas de lectura a las que hemos aludido.

1. — La primera es una obra de conjunto, realizada por varios exégetas norteamericanos, que intentan poner de relieve los aspectos políticos en la obra de Lucas (el Evangelio y los Hechos)⁸. Ya en 1978 Richard J. Cassidy se había ocupado del tema en un estudio particular (*Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books) y las presentes contribuciones tratan de ampliar y de someter a crítica los resultados de aquella investigación. El fruto de esta confrontación ha quedado consignado en diez trabajos que buscan descubrir en la obra de Lucas cuestiones relevantes desde el punto de vista político y social: la paz, la reconciliación y el perdón, el martirio, el tributo al César y los motivos que llevaron a Jesús a la muerte. También hay una monografía sobre la presencia de las mujeres en la última Cena.

El método adoptado por los autores es el método histórico crítico, con especial atención al *nivel redaccional* del tercer Evangelio y de los Hechos. Este enfoque redaccional es decisivo por el propósito que guía a los investigadores: el interés no está centrado en la persona y en la obra del *Jesús histórico*, sino en la presentación que hace *Lucas* de la persona y de la obra de Jesús.

⁸ Richard J. Cassidy - Philip J. Scharper (Ed.), *Political Issues in Luke-Acts*, Orbis Books, Maryknoll New York, 1983.

Como es imposible esbozar, aunque más no fuera brevemente, las conclusiones propuestas por todos estos autores, resumiremos en pocas palabras un tema de particular relevancia.

En su publicación anterior, R. J. Cassidy se había preguntado qué actitud política y social atribuye Lucas a Jesús, y había concluido que en el tercer Evangelio Jesús es presentado como una figura al estilo de Gandhi, comprometido en una actitud de resistencia no violenta. Charles H. Talbert, en cambio, piensa que el cuadro trazado por Lucas es en realidad más complejo.

De acuerdo con la interpretación de Talbert, hay que distinguir dos aspectos distintos. En el contexto del tercer Evangelio, Jesús no muestra ninguna deferencia por los gobernantes políticos (Lc 13, 31-33), pero esto no significa que él aparece comprometido, a la manera de Gandhi, en un movimiento de resistencia no violenta contra el poder político. Al igual que los fariseos desde los tiempos de Herodes, el Jesús lucano muestra *indiferencia* con respecto a los gobernantes humanos, porque el gobierno del mundo está en las manos de Dios. Como aquéllos no comparten con él presupuestos comunes, que hubieran hecho posible o facilitado el diálogo, Jesús opta por mantener silencio en su presencia (Lc 23, 9).

En relación con las estructuras del pueblo judío, por el contrario, Jesús no manifiesta ninguna forma de indiferencia. Aquí sí él está comprometido en una *resistencia no violenta*. La confrontación entre el Jesús lucano y los jefes judíos es frecuente, pero Jesús rechaza explícitamente la violencia contra las autoridades judías. Por eso, hablar de una confrontación no violenta que aspira al diálogo, con la esperanza de obtener un cambio de comportamiento, es la mejor manera de expresar la actitud que Lucas atribuye a Jesús con respecto a las estructuras del pueblo judío. Esto se debe indudablemente al hecho de que Jesús y los judíos compartían ciertos presupuestos comunes en lo referente a Dios y a los valores más fundamentales. Con estas personas, el diálogo hubiera resultado deseable y provechoso.

En consecuencia, el principal medio para lograr el cambio social (si tal lenguaje es adecuado para describir la perspectiva de Lucas) es el modo de vida dentro de la comunidad de los discípulos. Los discípulos de Jesús deben ordenar sus vidas en el presente *a la luz de la transmutación de todos los valores que Dios habrá de realizar en el tiempo final*. Esta actitud tiene inevitablemente consecuencias revolucionarias (Hec 17, 6). Al practicar una forma de convivencia humana que refleja la nueva vida en el Espíritu bajo el señorío de Jesús, la comunidad cristiana actúa como agente de cambio social en las estructuras de la sociedad.

Obviamente, esto tiene aplicación para la vida moderna. La primera conclusión que se impone, de acuerdo con la perspectiva de Lucas, es que el primer deber de la iglesia hacia la sociedad consiste en *ser la iglesia*. Ser la iglesia significa construir una sociedad capaz de mostrar al mundo, a través del modo de vida de sus propios miembros, lo que significa introducir la fuerza del amor en las relaciones humanas. Así la iglesia cumple con su responsabilidad social constituyéndose en modelo y en testimonio. Su misión no consiste entonces en atacar las estructuras de la sociedad directamente, como un grupo de poder entre otros, sino indirectamente, encarnando en toda su vida una realidad trascendente. El Jesús que nos presenta Lucas no recurrió a la cúspide (al César o a Pilatos) para recibir algo hecho. Se dirigió más bien a los pobres y a los pecadores, y los invitó a participar con alegría y agradecimiento de una sociedad nueva, en la que podían experimentarse el perdón y la gracia de Dios. Al constituirse a la vista de todos como una comunidad fraternal, donde reinan la solidaridad, el amor y el perdón, la iglesia pone en evidencia, por contraposición, las injusticias, las desigualdades y la inanidad de los valores predominantes en la sociedad humana. Pero, sobre todo, ofrece al mundo una alternativa concreta para que pueda liberarse de su pecado y reconstruirse sobre nuevas bases.

2. — El segundo libro, dedicado al Evangelio de Marcos, presenta caracteres marcadamente distintos⁹. Ya no se trata simplemente de extraer los elementos sociales que contiene el Evangelio, sino de elaborar “un texto útil como instrumento ideológico en la lucha de clases”. Belo se declara marxista y pretende hacer una lectura marxista de Marcos.

Tal intento implica naturalmente el peligro de encerrar la lectura en un círculo vicioso: en tal caso, la lectura no sería más que un pretexto para sacar del texto lo que se espera encontrar en él. Belo es consciente de este peligro, y trata de salir al paso: “Nuestro presupuesto es que un análisis materialista de los evangelios nos hará descubrir en esos textos elementos que no han sido clarificados nunca, y que la visión resultante del cristianismo será entonces muy diferente de la corriente. A priori aceptamos ser conducidos por caminos y perspectivas inesperados. Evidentemente, estaremos atentos a no hacer un análisis reduccionista, que haga descubrir al final aquello que se sabía de entrada; en otras palabras, a no partir del marxismo para llegar *sólo* al marxismo. De esta manera es posible que una lec-

⁹ Fernando Belo, *Lectura política del Evangelio*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1984.

tura política del cristianismo arroje luz sobre ciertos aspectos del marxismo, como por ejemplo sobre las estrategias políticas en una sociedad como la nuestra".

Una discusión minuciosa de los presupuestos metodológicos y de las conclusiones propuestas en esta obra excedería ampliamente los límites de esta nota. Por eso haremos solamente dos observaciones críticas, que suscitan ciertas sospechas sobre la validez de algunos puntos de vista expresados por Belo.

La primera observación se refiere al empleo de la palabra "*estrategia*" como categoría hermenéutica para describir la práctica de Jesús. Esta palabra procede del lenguaje militar y ha pasado luego al lenguaje político. Sus connotaciones políticas son evidentes, y Belo la emplea hasta la saciedad. En un pasaje tomado al azar, dicha palabra aparece casi diez veces (págs. 73-74): La "*estrategia*" inicial de Jesús es la de evitar las ciudades, aunque los evangelios atenúan mucho esta "*estrategia*" de auténtica "*clandestinidad*" y procuran dejarla oculta. Parte de la "*estrategia*" de Jesús es la elección de los doce discípulos, y aún la enseñanza por medio de parábolas es una "*estrategia*" frente a la confrontación de fuerzas que es cada vez más amenazante. Cuando los doce regresan de su misión (Mc 6, 30), Jesús se retira con ellos a un lugar solitario para descansar; pero la multitud se da cuenta y él cambia la "*estrategia*" de alejarse de la multitud y comienza a enseñar. Incluso los momentos de oración son oportunidades "*estratégicamente*" decisivas, para tomar distancia frente a las cosas que están ocurriendo y corregir la "*estrategia*". Esta "*estrategia*" de clandestinidad se vuelve a encontrar en la secuencia de Jerusalén, cuando la lucha política e ideológica con las clases dominantes llega a su punto decisivo.

Ahora bien: el uso (y el abuso) de esta palabra, cuyas connotaciones políticas ya hemos señalado, puede tener dos significados: o bien se la emplea de manera casi mecánica (como una especie de muletilla) y entonces adquiere una significación más o menos vaga e indeterminada; o bien refleja una intención precisa, y entonces se vuelve tendenciosa y aún falaz: hasta en los menores gestos de Jesús se perciben movimientos estratégicos para llevar a cabo un proyecto que es esencialmente político. Esto puede evidentemente impresionar al lector desprevenido, pero deja abierto el interrogante sobre la validez de la interpretación. ¿Es esto, en efecto, lo que Marcos dice realmente?

La segunda observación crítica se refiere al pretendido "*zelotismo*" de Jesús. Belo no pone en duda la vinculación de Jesús con el movimiento zelote y dedica un capítulo de su libro a comparar ambas estrategias. Ese movimiento estaba integrado por trabajadores agrícola-

las y esclavos, que en un determinado momento se alzaron contra los romanos en guerra de guerrillas. Contaban con el favor de una buena parte de la población y en los ambientes que simpatizaban con los rebeldes era particularmente intensa la espera de un Mesías. La estrategia de Jesús y la de los zelotes están muy próximas, pero al mismo tiempo son distintas. ¿Qué dice Marcos al respecto?

Si seguimos recorriendo el texto, vemos que después de la confesión de Pedro la estrategia de Jesús toma una nueva dirección: deja Galilea para dirigirse a Jerusalén, donde asume la iniciativa de organizar una "manifestación popular", en medio de la cual la multitud lo aclama como al Mesías zelote. Esta "manifestación" prosigue con la famosa escena de la expulsión de los mercaderes del Templo, que representa el punto culminante de la confrontación de Jesús y los suyos con las clases dominantes de Judea. También aquí es notable la afinidad con la estrategia de los zelotes, que luchaban igualmente por la "purificación" del Templo para liberarlo de la administración corrupta de las familias sacerdotales, que lo controlaban a la sombra del poder imperial romano. No obstante esto, hay una diferencia entre la lucha de Jesús y la de los zelotes. Esa diferencia se pone de manifiesto en la interpretación que hace Jesús de su propio gesto: "Mi casa será llamada casa de oración para *todos los pueblos*". Y este destino *internacionalista* del Templo es incompatible con el *nacionalismo* zelote, que pretende purificar dentro de los límites de frontera y de raza. Así tenemos el elemento diferenciador entre Jesús y los zelotes: por un lado, una estrategia internacionalista; por el otro, una estrategia nacionalista.

Tal interpretación resulta sorprendente por la seguridad y la falta de matices con que Belo la expone, pero no es ésta la razón principal por la que debe considerársela inadmisibile. Hasta hace algunos años, en efecto, se solía razonar de esta manera: Jesús fue crucificado por los romanos; en consecuencia, era zelote o simpatizaba con los zelotes. Esta inferencia suponía, como trasfondo histórico, la existencia de un movimiento revolucionario que habría cubierto toda la historia del pueblo judío residente en Palestina, desde comienzos del siglo I d. C. hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70. Tal movimiento habría comenzado en el 6 d. C., con la rebelión de Judas el Galileo, y la resistencia armada habría continuado sin interrupciones hasta el final de la guerra judía.

Sin embargo, estudios más recientes han mostrado que esta reconstrucción histórica carece de bases suficientes. Nada indica, en efecto, que los zelotes *del tiempo de Jesús* tuvieran pretensiones políticas como las que se les solían atribuir, ni que sostuvieran una resis-

tencia armada contra los romanos. Cuando Flavio Josefo habla de los partidarios de Judas el Galileo no les da el nombre de "zelotes"; sólo menciona a los "zelotes" (y lo hará 52 veces) desde el momento en que se pone a narrar el comienzo de la guerra judía en el año 66. Y la narración que él hace de la guerra judía da a entender que solamente cuando ésta llegaba a su punto crítico, durante el invierno del 68, el término "zelote" empezó a designar expresamente a los revolucionarios, en oposición a los moderados. Antes de esa fecha, el término no se emplea en ningún pasaje como designación de un partido. Por eso, en lo que respecta al período anterior a la guerra, hay que discernir en cada caso de qué "celo" se trata. Ahora bien, según las pocas indicaciones que nos dan el Nuevo Testamento, la Mishná y Filón de Alejandría, la acción de los "zelotes", en tiempos de Jesús, parece estar dirigida no contra la ocupación romana sino contra los judíos infieles a la Ley de Moisés. El "celo" caracterizaba entonces *un modo de ser judío* y no era patrimonio de ninguna secta o grupo particular. O sea que el fanatismo (y en algunos casos la violencia) estuvieron al principio al servicio de un ideal más religioso que político. Pero a partir de los años 60, cuando el pueblo judío en su conjunto empezó a pensar en una sublevación armada contra Roma, los "zelotes" pasaron a ser un grupo particularmente activo en la resistencia contra la ocupación.

Si estos datos son correctos, toda la lectura que vincula la actividad y la muerte de Jesús con el zelotismo es inexacta. Y esto plantea como consecuencia un problema histórico: hay que preguntarse, a partir de nuevas bases, cuál fue la amplitud y el alcance de la resistencia contra Roma en la primera mitad del siglo I. De lo contrario, cualquier afirmación sobre la relación de Jesús con los "zelotes" resulta puramente gratuita.

F. Belo escribió este libro en Lisboa, en agosto de 1974, cuando Portugal se encontraba en vísperas de una decisión política de fondo. Los acontecimientos posteriores frustraron las esperanzas que había abrigado en aquel momento, y esto determinó que años más tarde, al volver sobre el tema de la lectura "materialista" de la Biblia, hiciera su autocrítica y asignara a la lectura del Evangelio una finalidad distinta. Entonces su lenguaje pierde las resonancias marxistas y adquiere un tono decididamente nietzscheano: ya no espera que el Evangelio pueda ayudarnos a hacer la revolución; "podrá ayudarnos, sin embargo, a hacer que la tierra sea ecológica, potente, ligera; a convertirla en una tierra en que nuestros cuerpos, los cuerpos de nuestros hijos, podrán hacer su obra (y no trabajar en la cadena de las fábricas y de

las oficinas), danzar y jugar. Igual que los muchachos que tocan la flauta en la plaza pública (Lc 7, 32)”¹⁰.

**UNA NUEVA ALTERNATIVA FRENTE
A LAS LECTURAS “POLÍTICAS” DE LA BIBLIA**

Las lecturas “políticas”, sobre todo cuando provienen de una opción y de un compromiso políticos asumidos de antemano, no están exentas de riesgos. El más grave de todos es la posibilidad siempre latente de instrumentalizar o de “manipular” la Biblia, haciéndole decir lo que el lector quiere que diga. Por eso es conveniente, a manera de conclusión, decir unas palabras sobre una nueva forma de leer la Biblia, que ya ha comenzado a dar frutos sorprendentes, de un modo particular en América Latina. Esta forma alternativa es la lectura “popular” de la Biblia.

El Concilio Vaticano II afirmó con insistencia que la Palabra debe estar disponible para todos los cristianos. Es decir que por primera vez, en toda la historia de la Iglesia Católica, se les recomienda a todos los fieles la tarea de leer la Sagrada Escritura por sí mismos. El Papa Pablo VI tuvo una aguda conciencia de esta *novedad* pastoral, al señalar en abril de 1969: “El Concilio Vaticano II expresó con toda claridad, *como nunca se había hecho antes*, que nos y nuestros hermanos los obispos de todo el mundo tenemos la seria responsabilidad de hacer cuanto esté a nuestro alcance para procurar al pueblo fiel un fácil acceso a las Sagradas Escrituras”.

Esta iniciativa del Concilio, aunque todavía no ha sido llevada a la práctica con todas sus consecuencias, ha comenzado ya a ser una realidad. Hoy son cada día más numerosos los grupos de cristianos que quieren hacer de la Sagrada Escritura el alimento de su fe y de su vida cristiana. El pueblo, cada vez más, se reúne para leer la Palabra de Dios y para reflexionar sobre ella.

Estas experiencias de lectura popular y comunitaria ya han aportado enseñanzas valiosas. Se ha comprobado, por ejemplo, que el pueblo no lee los textos en “clave histórica”, como podría hacerlo un exégeta habituado a los métodos de la investigación histórico-crítica. En un primer momento, el pueblo no se preocupa por una reconstrucción arqueológica del sentido, sino que refiere espontáneamente las palabras y hechos que encuentra en la Biblia a las condiciones de su propia situación y de su propia vida. La Palabra y la vida están íntimamente unidos y se iluminan mutuamente. Cada pasaje

¹⁰ Fernando Belo, *¿Qué pretende la lectura materialista?* en: *Concilium*, 158 (1980) 188.

que se lee evoca un hecho vivido y se lo interpreta a partir de él. Por otra parte, a medida que la gente se familiariza con la Biblia y se acostumbra a dialogar sobre los textos bíblicos, empieza a modificarse la relación entre el guía y el grupo: ya no se establece una relación entre el maestro que "sabe" y el alumno que recibe pasivamente una enseñanza prefabricada, sino que todos realizan conjuntamente una experiencia común y emprenden un camino que puede deparar muchas sorpresas. Así la Biblia va realizando su obra en el pueblo de Dios.

Esta progresiva familiarización engendra también la preocupación cada vez mayor por conocer el sentido *literal* de los textos y por reconstruir las condiciones *históricas* en las que sucedieron los acontecimientos relatados en la Biblia. Si la Palabra ha de ser *vivida*, y no sólo *leída*, es preciso saber lo que ella dice realmente. La Biblia no da una receta sobre lo que se debe hacer en cada momento, sino que ofrece una guía, un paradigma y un modelo. A partir de estos paradigmas, es necesario elaborar creativamente un programa de acción y un estilo de vida adaptados a las circunstancias actuales. Para ello es indispensable comparar las distintas situaciones, ver las semejanzas y las diferencias, y actuar en consecuencia.

Cuando el pueblo aprende a distinguir entre la Biblia *vivida* y la Biblia *leída* solamente, intuye al mismo tiempo, como de golpe, el carácter salvífico o no de su propia situación. Confronta esa situación con el plan salvífico de Dios, y percibe la disonancia entre la realidad tal cual es y lo que Dios quiere *de y para* su pueblo. La miseria, la humillación, la violación de los derechos humanos y la explotación del trabajo no son compatibles con el plan de Dios. Si lo son, en cambio, la justicia, la solidaridad, la libertad y el amor. Estos valores tienen que ser realizados en la propia comunidad y en toda la sociedad. De esta manera, la lectura de la Biblia se convierte en guía y estímulo para una acción transformadora en el ámbito personal, comunitario y social.

Pese a todas sus deficiencias e incertidumbres, la lectura popular de la Biblia constituye un aporte esencial para la Iglesia. Ya no basta con escuchar la Palabra de Dios tal como está consignada en el Libro sagrado. También es necesario percibir el *eco* de esa Palabra en los oídos y en el corazón del pueblo. La siembra ya ha comenzado y promete dar frutos abundantes. Es responsabilidad pastoral estimular y orientar esta experiencia, que constituye un verdadero "signo de los tiempos" y que deja entrever un camino por el que Dios quiere guiar a su pueblo¹¹.

ARMANDO J. LEVORATTI

¹¹ Cfr. Carlos Mesters, *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil)* en: *Concilium* 158 (1980) 214-221.

LAS OPCIONES MISIONALES EN EL CHACO DEL SIGLO XVII. ¿EVANGELIZACION O GUERRA JUSTA?

La frontera del Chaco constituyó durante toda la época colonial un serio problema para la seguridad y permanencia de las ciudades erigidas en la región. Los ataques sufridos por Asunción y Concepción del Bermejo entre 1590 y 1613 dieron lugar a que las autoridades de las mismas reclamaran medidas defensivas y ofensivas acordes a la importancia de dichas amenazas. Una Real cédula dictada el 16.IV.1618 autorizó la guerra contra los guaycurúes y payaguáes, por entender que se trataba de acciones de legítima defensa, conforme a los argumentos expuestos en un dictamen jurídico y teológico elaborado en Asunción en 1613.

Con el tiempo, y al extenderse el problema a otras provincias, hubo necesidad de hacer frente a más naciones de indios que las inicialmente involucradas. Frente a ellas, la política fronteriza osciló permanentemente entre la opción por las misiones religiosas o las expediciones punitivas. Ambas fracasaron, aunque por diferentes motivos, de modo tal que la amenaza en la frontera continuó latente e incluso agravada en la segunda mitad del siglo XVII.

Fue así que, luego de los duros castigos que siguieron a las entradas de Juan Arias de Saavedra en el Chaco santafesino (1655-1656); de Angel de Peredo en el tucumano (1672) y de Felipe Rege Corvalán en el paraguayo (1678), la corona volvió a plantear la necesidad de examinar nuevamente el problema de la licitud y conveniencia de la guerra en el Chaco, a la luz de la opinión de letrados, teólogos y gobernantes.

El trámite de dicha consulta, cumplido entre 1678 y 1682, así como los argumentos invocados y el tenor de las medidas que se tomaron, no ha sido estudiado aún en esa perspectiva. El tema posee, además, un considerable interés ya que, por una parte revela la continuidad y coherencia del pensamiento doctrinario de la corona española en cuanto al tema de la "guerra justa" en el Chaco, tal como fuera expresado por primera vez entre 1613-1618. Pero por otro lado, pone de manifiesto la magnitud que para ese entonces había adquirido el problema de la frontera chaqueña, ya que ahora involucraba a nuevas naciones indígenas y requería para su solución acciones concertadas y gastos crecidos en varias provincias.

Finalmente, el planteo de la cuestión muestra también la ausencia de una política definida en ese ámbito, tanto por las vacilaciones habidas entre el auspicio de la predicación misionera o la acción militar, y los escasos recursos humanos y financieros destinados a esa cuestión. En 1678 no se trataba ya de fundamentar jurídicamente una guerra en cuya necesidad todos convinieron, si no de hallar medidas eficaces y coherentes que permitieran lograr la paz en la frontera, y mejor aún, la efectiva conquista del indio. Esa política, que requería tanto del soporte militar como de la presencia de los misioneros, no pudo concretarse en aquella oportunidad, pese al gesto heroico de Pedro Ortiz de Zárate. Y hubo que esperar a la acción del gobernador Urizar y a la disposición de los jesuitas en la segunda década del siglo XVIII para advertir los primeros resultados de esa acción concertada.

1. EL CONFLICTO DEL CHACO SE EXTIENDE

Las distintas entradas que se realizaron al Chaco desde Santa Fe o Asunción en la primera mitad del siglo XVII no arrojaron el éxito esperado. Ya fuera por la escasez de medios movilizados, la falta de una política integral o el endurecimiento de los bandos en pugna, lo cierto fue que el problema se hizo cada vez más agudo e incluso tendió a generalizarse en todas las fronteras del Chaco.

En el área de Santa Fe, y particularmente desde que se produjo el abandono de Concepción en 1632, las entradas conducidas por el gobernador Mendo de la Cueva en 1640, Antonio de Vera Muxica en 1648-1649 y de Gómez Recio en 1650 no tuvieron otra suerte que lograr castigos efímeros de las tribus.¹ La ciudad de Santa Fe debió trasladarse más al sur (1651-1661) y abandonar de ese modo una región muy amplia, donde sus estancias eran frecuentemente castigadas por los indios montados a caballo. La gran entrada que en 1655-1656 realizaron al "valle Calchaquí" los tercios de las ciudades de Santa Fe, Corrientes y Santiago del Estero, conjuntamente con los indios guaraníes de Misiones, obtuvo un nuevo retroceso de los indios, logró

¹ Los intentos de repoblar Concepción en 1632 por Bernardo de Garay y Gonzalo de Carvajal; en 1634 por Pedro Dávila Enriquez; en 1636 por Garay y Cabral de Alpoín, y en 1637 por el mismo Garay y Saavedra, no tuvieron éxito. José Torre Revello, *Esteco y Concepción del Bermejo. Dos ciudades desaparecidas*. Bs. As., FFyL, 1943, pp. 162-168. Las entradas desde Santa Fe en Manuel M. Cervera, *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe (1573-1853)*. Bs. As., 1907, t. I, pp. 363-365; 371-376.

cautivar un crecido número de ellos y trajo un momentáneo sosiego a la frontera.²

Pero en la década siguiente el problema volvió a presentarse. En 1662 la amenaza de los indios se dejaba sentir a pocas leguas de la ciudad, y un consejo de guerra deliberó largamente acerca del costo posible y la época propicia para realizar una entrada contra calchaquíes, tocagües y abipones, dejando en manos del gobernador de la provincia la decisión de declarar la guerra, así como las condiciones en que quedarían los cautivos.³ En los años 1664 y 1667, Corrientes vuelve a participar de las expediciones contra los indios del Chaco, entre los cuales los abipones comienzan a destacarse cada vez más por su fiereza. Y entre 1672-1673, ya no es sólo Santa Fe, sino también Corrientes la que sufre las depredaciones en sus chacras, estancias y pueblos.⁴

A su vez, en la frontera paraguaya los gobernadores intervinieron también con energía una vez obtenida la R.C. de 1618. Manuel de Frías, que en su memoria había suplicado socorro de armas para las ciudades de su provincia porque los "enemigos que tiene y siempre ha tenido a la puerta, o por mejor decir, dentro de casa, son los guaycurús, que solo hay un río de por medio, y estos están aunados con los payaguas y otras naciones, y han hecho grandes daños, muertes y robos", no vaciló en emprender una expedición contra ellos en 1623 a cargo del maestre de campo Francisco Vallejo.⁵

En los años siguientes, la actividad bélica prosiguió: en 1625 se despachó un socorro a Concepción; en 1631 se dio comisión a Salva-

² Manuel M. Cervera, *ob. cit.*, t. I, p. 359, menciona más de 500 estancias aisladas y prisioneros indios llevados a Entre Ríos. La entrada de Arias de Saavedra al valle calchaquí, como entonces se llamaba al Chaco santafesino, ha sido estudiada en nuestro trabajo *La frontera del Chaco a mediados del siglo XVII. Un texto inédito sobre la entrada de Juan Arias de Saavedra en 1656*, en VIº Congreso de Historia argentina y regional (Resistencia, 1981), inédito.

³ Acta del 2.IV.1662, en Junta de estudios históricos de la provincia de Santa Fe. *Actas del cabildo de la ciudad de Santa Fe. Años 1661-1666*. Santa Fe, 1942, 2º serie, t. I, p. 114. El gobernador Mercado y Villacorta el 8.V.1662 ordenó el castigo; un nuevo cabildo abierto con informe personal de los capitanes Arias de Saavedra y Vera Muxica y una exhortación de los jesuitas a los indios en procura de la paz, en pp. 124 y ss.

⁴ En Academia Nacional de la Historia, *Actas capitulares de Corrientes*. Bs. As., 1942, t. IV, actas del 27.VI.1667 y 17.XII.1669, y Manuel F. Mantilla, *Crónica histórica de Corrientes*, Bs. As., 1929, t. I, pp. 73-74.

⁵ El memorial es de 1618 y su texto se halla en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Colección Gaspar García Viñas N° 4.560, t. 202, cap. 14 del texto. La expedición de Vallejo "fue por río y tierra y se consiguió desbaratar 40 canoas payaguas y con muerte de 100 indios, suceso que no sabemos tenga ejemplar en esta nación". En Juan Francisco Aguirre, *Diario etc.*, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, vol. XIX (Bs. As., 1950), p. 386.

dor Correa de Saa y Benavidez para entrar al Chaco; en 1642 el gobernador Cristóbal de Hinestrosa hizo una nueva entrada a los guaycurúes hasta que estos pidieron la paz. La tregua se quebró en 1646, fecha en que se hizo una nueva expedición contra ellos por Sebastián de León, el que volvió a repetirla en 1650 y 1651.⁶ El catálogo de estas entradas de castigo y represalia por los saqueos y muertes ocurridas en el ámbito asunceño, revelan el carácter endémico del conflicto y el alcance sólo local de las medidas tomadas.

En la década siguiente, los ataques recrudecieron y produjeron una sensible disminución del área poblada en torno de Asunción, y el repliegue de numerosas poblaciones paraguayas, reducidas ahora a los "valles" de Tapuá Guazú al norte, Capiatá y Pirayú al este y Tacumbú, Lambaré, Frontera y Guarnipitán al sur.⁷

Bajo el desafortunado gobierno de Felipe Rege Corvalán, los ataques menudearon, sufriendo sus consecuencias Tacumbú y Lambaré en 1671, Villeta en 1672, Atirá en 1673 y Salinas y Tapúa guazú en 1674. Los desbordes de los guaycurúes y mbayáes en el norte, habían obligado también al repliegue de las reducciones de indios itatines, las cuales se reubicaron en el sur entre 1668 y 1669, con el nombre de Santa María de Fe y Santiago.⁸

En la frontera del Tucumán también se habían producido novedades. La ciudad de Santiago de Guadalcázar no había podido arraigarse y fue abandonada en 1632. La frontera se tornó cada vez más inquieta en la zona jujeña, amenazada por los mataguayos y tobas que asaltaron los pueblos indígenas de los ocloyas en 1647 y 1664. A ello se sumó el saqueo e incendio de Esteco, también en 1664 y la posterior erección de algunos fuertes en San Bernardo (1665), Esteco (1670), Pongo (1676) y Santa Bárbara (1679) que buscaban impedir nuevos ataques, como el que en 1669 llevaron los chaqueños sobre el pueblo de los osas, a 3 leguas de Jujuy.⁹

A raíz de ello se iniciaron también aquí, periódicas entradas. La de mayor envergadura fue la emprendida por el gobernador Angel de Peredo en la segunda mitad de 1673. Esa campaña se llevó a cabo

⁶ Juan Francisco Aguirre, *Diario cit.*, pp. 407-408. Las noticias sobre Correa de Saa y Benavidez en Biblioteca Nacional, *Colección cit.*, N° 4.882, t. 214.

⁷ Roberto Quevedo, *Paraguay. Años 1671-1681*. Asunción, El Lector, 1984, pp. 28 y ss. También, Rafael E. Velázquez, *La población del Paraguay en 1682*. Asunción, CEPES, 1972, pp. 6-10.

⁸ Juan Francisco Aguirre, *Diario cit.*, pp. 422, 435-438 y Roberto Quevedo, *ob. cit.*, pp. 116-125.

⁹ José Torre Revello, *ob. cit.*, pp. 71-75 y 92; Gabriel Tommasini, *La Civilización cristiana del Chaco*, Bs. As., 1937, t. II, pp. 9-11; 14-18.

por tres cuerpos que penetraron al Chaco desde Tarija, Jujuy y Esteco, logrando tomar un crecido número de indios prisioneros. Estos fueron luego repartidos entre los vencedores y desarraigados de su tierra, violando con ello las paces anteriormente convenidas. Este acto, que ya mereció reproches en su época, contuvo a los indios por un tiempo, pero las desercciones primero y las represalias después se dejaron sentir en 1676 y 1677 sobre Jujuy y Salta, suscitando a su vez, similares respuestas del gobernador Díez de Andino en 1679 sobre los tobas y mocobíes.¹⁰

La situación de la frontera se había tornado así insoportable, y las medidas arbitradas en los distintos frentes no habían conseguido más que éxitos locales y efímeros. Era momento entonces para considerar la situación en su conjunto y tentar otras soluciones, como parecen sugerirlo las reales cédulas que se emiten en la década de 1670.

La gestión cumplida para obtener la autorización real para la guerra contra los guaycurúes y payaguaes en 1618, así como las distintas campañas militares emprendidas por los gobernadores, parecieran indicar que la única respuesta frente a los indios del Chaco fue la defensa de las ciudades amenazadas, o las entradas de represalia. Sin embargo, no fue así. En distintas oportunidades y lugares se intentó establecer contactos en busca de la paz y la conversión de las tribus más inquietas. Pero ese camino, abierto por los misioneros, si bien contó con iniciativas variadas e incluso mártires de ese celo apostólico, careció de un plan orgánico, o mejor aún, de una acción concertada que apoyara el esfuerzo evangelizador y le diera la continuidad necesaria.

En un principio hubo exploraciones y tentativas aisladas. En 1588 y algo después, entre 1590 y 1592, el padre Alonso de Barzana, acompañado inicialmente por el hermano Juan Villegas, y luego por el padre Pedro Añasco, misionaron en Esteco y en Matará, encomienda de Concepción del Bermejo. El propio San Francisco Solano atendió en 1590 una misión de indios en Socotonio, en la frontera de Esteco.¹¹

En ese mismo ámbito, pero frente a Corrientes se estableció la reducción de San Francisco, que subsistió al parecer entre 1615 y 1622,

¹⁰ Gabriel Tommasini, *ob. cit.*, t. II, pp. 26-39 y 42; José Torre Revello, *ob. cit.*, pp. 85-95.

¹¹ Guillermo Furlong SJ, *Alonso de Barzana y su carta a Juan Sebastián*, Bs. As., Theoria, 1968, pp. 42-49; Antonio Caggiano, *La figura de San Francisco Solano y su actuación en el Tucumán*. Bs. As., 1950.

mientras que en 1619 se obtuvo una paz transitoria con los indios de ocho parcialidades comarcanas a Concepción.¹²

En el chaco santafesino, tan castigado a mediados del siglo XVII, fray Juan de la Rosa procuró entre 1651 y 1653 la conversión de los vilos, calchaquíes y mogosnas, que no logró radicar en una misión permanente por desacuerdos sobre la elección del lugar. Más adelante, en 1662, se llegó a un pacto de paz entre el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta y los caciques tocagües y vilos para obtener su reducción en la costa entrerriana, con indulto de los delitos pasados, exención del servicio personal, encomienda a la corona y tributo moderado. Allí quedaron por varios años. En 1679 y en 1688, religiosos franciscanos buscaron reiniciar los contactos con los calchaquíes, quienes se avinieron a poblar cerca de Santa Fe, con ánimo pacífico. En 1695, otro franciscano obtuvo ayuda para proseguir esa misión.¹³

Sin embargo, hubo también acciones más orgánicas y de mayor aliento. En el Paraguay, los jesuitas instalaron en 1609 una misión entre los guaycurúes, frente a Asunción, en la costa chaqueña. Esa labor, que iniciaron los padres Griffi y Roque González, y que continuaron luego Pedro Romero y Antonio Moranta, estuvo sembrada de dificultades, no sólo por la poca disposición de los indios y la dificultad de la lengua, como por las incomodidades del terreno y la desconfianza creciente que existía entre los españoles y los indios. Dicha misión, que el provincial Diego de Torres autorizó y alentó, se hizo "contra el parecer de los españoles, que juzgaban iba con mucho riesgo, pero nunca tal me pareció", según testimonio del mismo religioso. De todos modos, se la dismanteló en 1612 y se la volvió a instalar en 1613 y subsistió allí algunos años más con poca fortuna. Su propósito fue no sólo predicar el evangelio entre aquellos indios, sino también traer sosiego a la frontera, lograr que los guaycurúes no impidieran el paso hacia el oeste y servir de ejemplo a otras tribus belicosas. Al correr de los años se percibió el escaso progreso de la misión: el provincial Pedro de Oñate la veía más como fruto de la paciencia y perseverancia de los misioneros que del cambio de actitud

¹² José Torre Revello, *ob. cit.*, pp. 142-149; la visita del gobernador Góngora de 1622 proporciona datos sobre esta misión, Manuel M. Cervera, *ob. cit.*, t. I, apéndice, p. 85.

¹³ Manuel M. Cervera, *Poblaciones y curatos de la provincia de Santa Fe, Santa Fe, 1939*, pp. 350-353. Allí consta que el acuerdo fue firmado el 13.XII. 1662, negociado por el P. Nicolás de Carvajal SJ. También Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Bs. As., 1968, t. IV, pp. 75-78; 80-83.

de los indios. Finalmente, en 1626, la reducción de Santa María de los Reyes fue abandonada definitivamente.¹⁴

También en el Tucumán se planearon acciones de mayor aliento. Luego del fracaso de la fundación de Santiago de Guadalcázar (1626-1632) erigida en la zona del Chaco salteño, en la que pereció el capellán fray Juan Lozano OM a manos de los indios, el obispo decidió encomendar esta tarea a los jesuitas. El 7-VIII-1637, fray Melchor Maldonado de Saavedra, aprovechando la VIª Congregación de los jesuitas escribió al provincial pidiéndole el inicio de la evangelización en el Chaco, reiterando ese pedido al rey el 11-VIII, en reclamo de apoyo.¹⁵

Como resultado de esta gestión, un grupo de misioneros jesuitas, encabezado por Gaspar Osorio y acompañado por Antonio Ripario y Sebastián de Alarcón, partieron desde la residencia de Jujuy con ese objeto. En verdad, Osorio no emprendía ese camino por primera vez, ya que en 1628 había misionado entre los tobas en el área de Guadalcázar, retirándose en 1630, ante la hostilidad indígena y luego de un promisorio comienzo.

La misión emprendida en 1639 fue desafortunada y concluyó con la muerte de los tres misioneros el 1-IV de ese año a manos de los feroces chiriguanaes.¹⁶ Su martirio sin embargo, no cerró la puerta a otros intentos, llevados a cabo desde la frontera de Santiago del Estero, a partir del pueblo de Matará. Desde allí, el P. Juan Pastor, acompañado del padre Gaspar Cerqueira exploraron el ánimo de los abipones en 1641. El mismo Pastor, que no pudo continuar su misión en aquella nación, volvió a reemprender el camino del Chaco desde la frontera de Salta en 1653, acompañado de los padres Igna-

¹⁴ No hay un estudio detallado de esta misión. Las noticias sobre ella han sido tomadas de las *Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay*, publicadas por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, con intr. del P. Carlos Leonhardt, vols. XIX (1927) y XX (1929). Los textos citados en p. 49 del vol. XIX y 76-82 del XX. En el alto Paraguay, en 1634, época de los inicios de la evangelización de los itatines, los jesuitas llegaron a acariciar nuevamente la idea de misionar entre los indios del Chaco, pero el proyecto no alcanzó a prosperar, cfr. *Anuas* 1632-1634, inéditas.

¹⁵ El texto de ambas cartas en Antonio Ruíz de Montoya, *Conquista espiritual etc.* Madrid, 1639, f 98, y en Gabriel Tommasini, *La civilización cristiana del Chaco*, Bs. As. 1937, t. I, pp. 280-281. El relato de aquellas misiones en Pedro Lozano, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, 2ª ed. Tucumán, 1941, caps. XXVII-XXXI, pp. 141-161.

¹⁶ Referencias prolijas y eruditas en Lozano, *ob. cit.* caps. XXXII-XXXIV, pp. 162-178.

cio Medina y Andrés Luján, para buscar la conversión de los mataguayos, aunque también en este caso, con poca fortuna.¹⁷

Para completar el cuadro, cabría agregar que las misiones religiosas enviadas desde las fronteras de Tarija y más al norte, tropezaron siempre con la valla infranqueable de los chiriguano, que impidieron las entradas de los jesuitas en 1607-1609 y en 1635.¹⁸

2. LA CONSULTA REAL DE 1678-1682

En la década de 1670 las noticias que llegaban al Consejo de Indias sobre el problema del Chaco eran múltiples y preocupantes. Los informes de los gobernadores del Paraguay y Tucumán, los pedidos de los obispos y de la audiencia coincidían en llamar la atención sobre esta área, aunque aludiendo a veces a situaciones y grupos indígenas distintos.¹⁹

Una primera respuesta a la cuestión fue dada por la reina gobernadora, Mariana de Austria (1661-1675) en una R.C. del 22-V-1675. En ella, trató de orientar la solución del problema indígena del Chaco en dos direcciones diferentes: con respecto a “los indios que han estado pacíficos y andan vagando —dice— se los reduzca a población y se les pongan doctrineros o religiosos de la mayor satisfacción, a costa de los encomenderos, y no los habiendo, de la caja real”; y contra “los indios infieles levantados y hostiles, procederá a su conquista por fuerza de las armas”.²⁰

A partir de la recepción de este documento se dieron algunos pasos para su cumplimiento. En Asunción, el 20-X-1677, el gobernador Rege Corvalán consultó al cabildo acerca del distingo propuesto; preguntó cuáles eran los indios de paz y cómo llevar a cabo la evangelización, y con respecto a las naciones hostiles, inquirió si los del chaco lo eran y de qué modo debía ser la guerra que se les llevara. El cabil-

¹⁷ Lozano, *ob. cit.* caps. XXXV-XXXIX, pp. 179-197.

¹⁸ En 1607-1609 lo emprendieron los padres Manuel Ortega y Jerónimo Villarnao y en 1635, Francisco Díaz Taño y Cristóbal de Mendiola, y luego Pedro Alvarez e Ignacio Martínez, cfr. Lozano *ob. cit.* caps. XXIV-XXVI, pp. 133-140.

¹⁹ Se alude, por ejemplo, a los guaycurúes y payaguaes, y también a los mbayás en el Paraguay; a los pampa y serranos en Buenos Aires y a los tobas y mocobíes en el Tucumán.

²⁰ R.C. del 22.V.1675 datada en Madrid y dirigida al gobernador del Paraguay, quien la recibió el 15.IX.1677, cfr. Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús etc.* Madrid, 1912-1949, vol. III, p. 100. En el texto de la misma se pide a los gobernadores y obispos del Río de la Plata su cumplimiento.

do le contestó el 4-XI-1677 señalando que en la barra del Mondaí había indios pacíficos y que sería bueno enviarles a los jesuitas. Y en cuanto a los “infieles guaycurús, mbayás y payaguás y otras naciones hostiles” recuerda que en el pasado no se los pudo adoctrinar, ni se espera hoy su conversión, y que se deben tomar los medios para llevarles guerra defensiva y ofensiva, pasando luego a enumerar las armas y las tropas necesarias para ello.²¹

En este estado de ánimo se dispusieron medios de defensa, pidiéndose armas y ganado a Buenos Aires y las Misiones. El 20-I-1678 se tendió una celada a los guaycurús, ocasionándoles gran cantidad de muertos y prisioneros, al punto de considerar definitivamente derrotada esta parcialidad. Ello no impidió, por cierto, las amenazas de los payaguás y mbayás, que se dejaron sentir en Asunción en mayo de ese mismo año.²²

En Buenos Aires y Tucumán, la R.C. también produjo sus efectos. En el primer caso, impulsó iniciativas de conversión de los pampas, aunque con escasa fortuna. En el segundo, la correspondencia de esos años pone de manifiesto el propósito de expedicionar al Chaco salteño y la necesidad de buscar la conversión de las tribus impedida por los tobas y los mocobíes.²³

Todos estos hechos, y sobre todo, la acumulación de problemas derivados de la gestión gubernativa de Rege Corvalán en Paraguay, llevaron al Consejo de Indias a una nueva consideración del problema del Chaco. El relator del Consejo, Juan de Vallejo y Bárcena reseñó el 14-VIII-1678 los antecedentes producidos desde 1618, cuando una R.C. de ese año autorizó por primera vez la guerra contra los guaycurús y payaguaes, incluyendo los distintos informes que, desde 1660 en adelante traían pareceres unánimes acerca de la conveniencia de la guerra contra dichos indios. Finalmente, el relator añadía que si la

²¹ Con respecto a los indios del Monday, el 21.III.1678 se libró un exhorto al Rector del Colegio de Asunción, P. Nicolás del Techo pidiendo su colaboración. La carencia de personal impidió atender el requerimiento, que fue derivado al Provincial. Pastells, *Historia cit.* III, p. 154 y 136-137.

²² La sensación de desprotección en que se hallaba Asunción se puso de manifiesto también con el ataque que los bandeirantes paulistas llevaron contra Villa Rica y sus pueblos de encomienda el 14.II.1676. Ello obligó al despoblamiento de esa zona y al repliegue de la ciudad; Roberto Quevedo, *Paraguay cit.* pp. 43-51 y Pastells, *ob. cit.* III, pp. 143-149. Por esos mismos años, también comenzó a considerarse la posibilidad de suprimir el obispado y la gobernación del Paraguay y refundir ambas instituciones en la del Río de la Plata.

²³ Roberto Marfani, *La lucha con el indio en la época colonial*, en Ricardo Levene, *Historia de la provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*. La Plata, 1940, t. I, p. 127. Para el Tucumán, Pastells, *ob. cit.* III, pp. 130, 151, 166, 168, 171 y 181.

guerra ofensiva se pudiera llevar a cabo de una sola vez, sin grave costo y con ayuda de las provincias interesadas, este era el único medio viable para reducir a estos indios o desarraigarlos totalmente de aquella región. Concluía su dictamen aconsejando efectuar las operaciones con rigor hasta ver el resultado.²⁴

El 18-VIII-1678 la Junta de Guerra de Indias consideró el asunto, señalando que "parece que S.M. podrá mandar a Andrés de Robles gobernador de Buenos Aires y José de Garro, gobernador del Tucumán, que confieran con los tres obispos de aquellas provincias sí, con segura conciencia se podrá hacerles la guerra ofensiva, y en caso afirmativo, . . . ejecuten el castigo". El resto del dictamen se refería a las contribuciones que debían aportar cada una de las tres provincias²⁵.

Poco después, este dictamen dio lugar a la R.C. del 27-IX-1678. En ella se comunicaba al virrey lo ordenado a los gobernadores y obispos aludidos. Con ello se ponía en movimiento un interesante mecanismo de consulta que, si bien apuntaba primordialmente a requerir opiniones sobre la licitud de la guerra propuesta, también permitía referirse al modo y los medios disponibles para ejecutarlo. Pero, y esto es quizá lo más novedoso de la consulta, se promueve por este medio la necesaria vinculación entre las tres provincias involucradas. De ese modo, el problema del Chaco comienza a ser considerado de una manera más integral y no como meras acciones aisladas en cada frontera provincial.²⁶

La elaboración de los dictámenes tardó bastante tiempo, pese a que su ejecución fue reiterada al año siguiente por una R.C. del 25-VII-1679. Dadas las distancias y la dificultad para comunicarse, las opiniones se dieron por separado y se prescindió de una reunión especial al efecto.²⁷ Si bien hemos podido examinar sólo parte del expediente original, las referencias y glosas del mismo permiten seguir

²⁴ El dictamen en Pastells, *ob. cit.* III, pp. 185-186. La alusión a la R.C. del 16.IV.1618 en nuestro trabajo *El tema de la guerra justa en el Chaco* (1613-1618), en prensa. Con respecto a la accidentada gestión de Rege Corvalán, cabe recordar que fue designado por R.C. del 24.IV.1669; se hizo cargo en Asunción el 13.IV.1671; fue suspendido el 12.VI.1675, para reocupar su función el 19.X.1676 hasta 1680. Juan Díez de Andino, quien entre 1664-1671 había precedido a Rege Corvalán, lo sucedió durante el período 1681-1684; cfr. Roberto Quevedo, *Paraguay cit. passim*.

²⁵ Pastells, *ob. cit.* III, pp. 186-187.

²⁶ La R.C. al virrey Melchor de Liñán y Cisneros fue remitida también a los gobernadores y obispos, Pastells, *ob. cit.* III, 195 y 197.

²⁷ Así, por ejemplo, el gobernador Díez de Andino se excusa el 2.V.1682 de la demora por no haber recibido la R.C. del 25.VII.1679, y lamenta no haber tenido junta con sus colegas y los prelados, Pastells, *ob. cit.* III, pp. 226 y 457.

su trámite y conocer lo sustancial de los testimonios requeridos en la etapa inicial.²⁸

Los gobernadores Juan Diez de Andino, del Paraguay, y Fernando Mendoza Mate de Luna, del Tucumán, respondieron el 2-V y 26-VII-1682, diciendo que tenían por conveniente la guerra, y que la misma debía llevarse a cabo desde las tres provincias en forma simultánea.²⁹

En cuanto a los obispos, fray Faustino Casas OM, de Asunción, fray Nicolás de Ulloa OSA, del Tucumán, como Antonio Azcona Imberto de Buenos Aires, se volcaron también a favor de la conveniencia y licitud de la guerra³⁰. El dictamen más interesante por los razonamientos que contiene es el de Ulloa, que juzgó innecesario reunirse para dilucidar el tema por "la inteligencia en que todos están de que es justísima la guerra ofensiva a estos indios". En cambio, sus opiniones respecto de los medios propuestos para llevarla a cabo con poco costo y eficacia, eran pesimistas. Opinaba que ello podría lograrse sólo con un contingente de 3.000 ó 4.000 guaraníes y apoyo de armas, y "no sólo para esta conquista, sino para allanar la multitud grande de indios y provincias que están después de estos guaycurús, que embarazan la comunicación fácil con el Perú."³¹

3. LA CONSULTA DE LIMA DE 1682

A todo esto, una nueva R.C. del 13-I-1681 dirigida al virrey tomaba nota de algunas iniciativas en defensa de la frontera del Chaco salteño, al tiempo que le encomendaba reunir en Lima una Junta con

²⁸ El expediente en el Archivo General de Indias, Aud. Charcas 283. Los textos citados se hallan en Pastells, *ob. cit. passim*; existe también un dictamen del P. Tomás Dombidas fechado en Madrid el 8.X.1679 sobre este mismo tema y que en su primera parte procura distinguir entre indios labradores, con asiento fijo como los que hablan el quichua en Tucumán y los guaraníes en Buenos Aires y Paraguay, y otros nómades y bárbaros como los pampas, serranos, charrúas, guenoas, guaycurús, mbayás, payaguás y otros. Con respecto a estos últimos, cree se les debe obligar a reducirse a pueblos fijos, evitando que impidan la entrada a otras naciones pacíficas para su evangelización, Pastells *ob. cit.* III, pp. 235-236. El P. Dombidas había sido provincial del Paraguay entre 1676-1677, y luego, procurador en Europa entre 1679-1681.

²⁹ Pastells, *ob. cit.* III, pp. 457 y 488.

³⁰ Sus respuestas fueron del I.IV.1682, 6.VI.1682 y 8.I.1683, respectivamente, Pastells, *ob. cit.* III, pp. 446, 467-468 y 506-507. El obispo de Buenos Aires ya había anticipado su opinión al rey el 8.VIII.1678; Pastells, *ob. cit.* III, p. 181.

³¹ Pastells, *ob. cit.* III, p. 468.

el objeto de examinar los dictámenes aludidos, y que, una vez “conferidos, le informen lo que tuvieren por más útil para el intento, . . . y si será bien valerse de misioneros para reducir aquellos indios, para que por todos los caminos posibles se consiga el fin que se desea.”³²

El 6-VI-1682, el fiscal de la Audiencia de Lima reunió los antecedentes pedidos y recomendó se informara al rey sobre la necesidad de llevar a cabo la empresa de conquistar y desalojar a los indios, pero que no se hiciera con ellos reparto de prisioneros entre los vencedores; añadía la necesidad de mantener el presidio de Esteco y aplicarle los impuestos creados al efecto. Este dictamen pasó al real acuerdo, y el 19-XI-1682, con la presidencia del virrey, duque de la Palata, los seis oidores y el fiscal, se dispuso que se “formara una junta de las personas más prácticas y experimentadas y consultados teólogos se reconozcan los informes ya referidos, y den su parecer, así de la forma y medios para debelar los dichos indios, como de la justicia que para hacerles la guerra se reconociere; y visto todo, podrá S.E. informar a S.M. remitiendo con su parecer, dichos informes y consultas.”³³

El tema fue consultado con el arzobispo de Charcas, Cristóbal de Castilla y Zamora, quien respondió en carta del 30-III-1682 y con los teólogos fray Juan Báez OM, el P. Francisco López SJ y fray Juan de los Ríos OP, quienes respondieron en cartas del 15-IX, 14-X y 24-XI de 1682. En base a estos dictámenes y los antecedentes acumulados, el virrey se expidió el 24-XI-1682, señalando la unidad de criterio que se había mantenido y que “sólo se ha hallado escrúpulo en diferir la ejecución de la guerra por el tiempo que tardase en enviarse la resolución que se pide a S.M. con brevedad, y que en el entretanto que llega, quedan disponiendo los medios de ejecutarlo”.³⁴

Al margen de las consideraciones que pueda merecer este largo trámite y de los hechos que simultáneamente se fueron produciendo en la frontera, cabe detenerse en los argumentos que entonces dieron los teólogos acerca de la pertinencia de la guerra en ese caso.

³² La R.C. fue remitida también al arzobispo y al presidente de la Audiencia de Charcas, así como al gobernador y al obispo del Tucumán, Pastells, *ob. cit.* III, pp. 356-359. Con igual fecha se insiste ante el gobernador de Buenos Aires, encargándole la conversión de los pampas, *ob. cit.* p. 359.

³³ Pastells, *ob. cit.* III, pp. 470-471; su texto completo en *Manuscriptos da Colecao De Angelis, Vº Tratado de Madri; antecedentes, Colonia do Sacramento*, con introducción de Jaime Cortecao. Rio de Janeiro, BN, 1954, pp. 64-69.

³⁴ Pastells, *ob. cit.* III, pp. 492, 496-497, 499 y 500.

El arzobispo Castilla y Zamora se expidió en un dictamen muy bien elaborado, prudente y político, que revela al hombre con experiencia en los problemas de la frontera y las cuestiones de gobierno. Reseña los antecedentes; destaca la responsabilidad que le cupo al gobernador Peredo en la hostilidad de los indios; considera inútil el mantenimiento de fuertes dada la extensión de la frontera e incluso desestima el envío de misioneros "porque los dichos Chacos están insolentes y los pasarán a cuchillo", y porque, además no tienen un jefe con quien tratar una paz permanente. Concluye en la necesidad de la guerra, aconseja no repartir a los vencidos, llevarlos a Buenos Aires, y allí darles tierras y formar pueblo, de modo que pueden ser catequizados y empleados en las obras públicas del fuerte.³⁵

En cuanto a las opiniones de los teólogos, sus escritos constituyen piezas del mayor interés, en tanto reflejan el pensamiento tradicional tomista y de sus comentadores escolásticos acerca de la guerra, y por otra parte, la evaluación de las circunstancias propias de la frontera chaqueña.

El esquema de las respuestas es bastante similar, aunque los razonamientos y la erudición de los escritos difiere. Así, en los tres textos, se comienza por enumerar los requisitos necesarios para que una guerra pueda ser tenida por lícita y justa: en este tema, el dominico fray Juan de los Ríos es quien expone con mayor claridad y acopio de citas. A este tema, sigue la consideración de las razones de los indios, a raíz de la violación de las paces hecha por Peredo. En este asunto, el mercedario fray Juan Báez es quien argumenta con mayor sensibilidad y mesura. Por fin, el tercer y último tema, es la justificación de la represalia. Otra vez el mercedario se destaca por su moderación, ya que sugiere dar primero satisfacción y dejar la guerra sólo como última posibilidad. Y para el caso de que ello ocurra, obrar con rapidez y evitar que los indios vean la conversión al cristianismo como "disimulada carta de esclavitud". En cambio, las razones del P.

³⁵ Los dictámenes en Archivo General de Indias, *Charcas* 283. Agradecemos al Dr. José María Mariluz Urquijo la fotocopia de los textos correspondientes, obtenida en Sevilla. Sobre el tema de la guerra justa, Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Trad. Ramón Iglesia, Bs. As. Sudamericana, 1949; Venancio Carro OP, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, EEHA, 1944; Joseph Hoffner, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. Est. preliminar de Antonio Truyol y trad. de Francisco Caballero. Madrid, ECH, 1957; Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América (siglos XVI-XVIII)*. París, UNESCO, 1963, y Bernice Hamilton, *Political thought in sixteenth century Spain: a study of the political ideas of Vitoria, Soto, Suarez, and Molina*. Oxford, Clarendon Press, 1963.

López SJ y de fray de los Ríos OP, son más drásticas, y se fundan en la necesidad de la guerra como defensa propia, y en la obligación que el rey tiene de defender a sus vasallos ofendidos.³⁶

En cuanto a la forma y los medios para llevar a cabo la empresa, las opiniones vertidas no siempre coincidieron y mostraron que la reunión hubiera sido útil para ello. Así, algunos recomendaron una campaña militar prolongada, con apoyo de contingentes de las misiones de guaraníes, tal como había ocurrido frente a los portugueses en 1680, en Colonia; hubo también coincidencia en la necesidad de armas y apoyo financiero adicional, así como la conveniencia de coordinar las operaciones desde las distintas provincias. Incluso se sugirió la deportación de los vencidos a Buenos Aires para emplearlos en las obras públicas de defensa, según el ejemplo utilizado con los calchaquies.

En síntesis, la consulta largamente tramitada, brindaba por fin sus resultados. Si bien es cierto que de ella no se extrajo un plan uniforme, al menos mostró el rumbo de las opiniones: la acción bélica concitaba el consenso general, mientras que la labor pastoral parecía quedar a la zaga; por otro lado, todo indicaba la necesidad de abordar la cuestión del Chaco con una concepción más coherente e integral.

Pero mientras las autoridades reunían estos informes y con ellos aguardaban una decisión de fondo de la metrópoli, la realidad de la frontera imponía sus urgencias y reclamaba de los gobernadores provinciales y del clero, respuestas más rápidas y eficaces para las inquietas naciones aborígenes del Chaco.

4. LA FRONTERA: RESPUESTAS DE MISIONEROS Y SOLDADOS

En el ínterin discurría la consulta, la frontera chaqueña no había permanecido inactiva. En el Paraguay y Tucumán, las hostilidades de los indios habían movilizadado a los gobernadores de ambas provincias que buscaron en cada caso mejorar la defensa de Asunción o respon-

³⁶ Los tres dictámenes contienen citas doctrinarias que ponen de manifiesto el conocimiento de la teología escolástica tradicional. Entre ello, se menciona a S. Tomás de Aquino, y luego a los dominicos Francisco de Vitoria (1483-1546); Domingo de Soto (1484-1560); Tomás de Vio Cayetano (1469-1534) y Domingo Bañez (1528-1604), así como los jesuitas Francisco Suárez (1548-1617), Luis Molina (1535-1600), Juan Azor (1533-1603). Otros autores de no tan sencilla identificación, así como el análisis de las ideas expresadas en los dictámenes, serán estudiados en un futuro trabajo.

der con entradas de castigo en Esteco.³⁷ Pero, pese a ese clima hubo un intento importante para restablecer la paz y reiniciar la evangelización, encarnado en el proyecto de Pedro Ortiz de Zárate en 1682.

Cuando la R.C. del 13-I-1681 llegó al Tucumán, el gobernador Mate de Luna hizo practicar las diligencias necesarias en las ciudades de su jurisdicción para recabar opiniones y fundamentar su informe sobre la cuestión del Chaco. Fue así que, desde Jujuy recibió en carta del 23-VI-1682 una singular propuesta del cura de la ciudad, Pedro Ortiz de Zárate. En dicho escrito este benemérito sacerdote jujeño recuerda al gobernador que la causa principal de la hostilidad de los indios fue la violación de la promesa de paz que se les hizo en 1672, desterrándolos y entregando los vencidos a los vecinos de las ciudades tucumanas que participaron de la campaña de Peredo. Como enmienda de esa situación, propone un plan mixto, militar y religioso en el valle de Zenta, para desde allí ofrecer la paz a las tribus en nombre del rey, y vencer así los recelos existentes. Para lograrlo, Ortiz de Zárate propone los medios necesarios; la garantía de eximición de tributo y encomienda para aquellos que se reduzcan, y la oferta de tomar a su cargo la evangelización de los mismos con la cooperación de los jesuitas.

En cuanto a la financiación de la empresa, añade: "El medio más eficaz y menos gravoso para el sustento de la gente de este presidio siento ser el de la limosna, que pues con ella, como el agua al fuego se apaga el incendio del pecado y redime a Dios N° Sr. de la ejecución de su justicia, ninguno será mejor que este, para que su Divina Magestad se sirva de perdonar el delito en que cooperaron todas las ciudades desta provincia, consintiendo las personas que fueron en su nombre en que se les quebrantase la palabra real, de que han recibido tantos daños. A esta limosna agregaré yo, para que tenga algún mérito y valor, el corto patrimonio que me ha quedado, y ojalá fuera tal que pudiese con el solo, conseguir esta empresa, que de la misma suerte ofrezco a Dios N° Sr. para ella, mi sangre y vida, y lo que se ha servido darme lo costeará todo."³⁸

Esta carta posee singular importancia en el contexto de las consultas que se llevaban a cabo en ese momento. No sólo pone de mani-

³⁷ Para las acciones en Paraguay, Juan F. Aguirre, *Diario cit.* t. XIX, pp. 448-451; Roberto Quevedo, *Paraguay cit.* pp. 52-53 y Pastells, *ob. cit.* IV, pp. 96-97. Para el Tucumán, José Torre Revello, *ob. cit.* 94-95 y Pastells, *ob. cit.* III, pp. 237-238.

³⁸ El texto de la carta en *Manuscritos cit.* pp. 84-91; la recepción de la R.C. del 13.I.1681 en Córdoba el 17.IV.1682, *ob. cit.* pp. 83-84.

fiesto con elocuencia el desprendimiento y espíritu evangelizador de Ortiz de Zárate y de los jesuitas que lo acompañaban, sino que insiste en remarcar la culpa que les corresponde en el problema a los vecinos del Tucumán por el procedimiento empleado en 1672. Esa opinión, que es la de un hombre que conoce personalmente la frontera del Chaco, marca así una actitud mucho más comprensiva hacia las reacciones del indio, que la de aquellos que no ven en su época otra solución que la guerra y el castigo de las tribus. Los hechos, sin embargo, vinieron a desmentir trágicamente la viabilidad de esta actitud.

Impulsado por esos propósitos, Pedro Ortiz de Zárate supo hallar rápida comprensión y apoyo en el obispo Ulloa y el gobernador Mate de Luna, así como la colaboración de los jesuitas.³⁹ Los padres Diego Ruiz, Juan Solinas y el hermano Pedro Aguilar, de conformidad a las instrucciones del Superior, se prepararon para acompañarlo en la empresa.⁴⁰ Así dispuestas las cosas, Ortiz de Zárate convocó a su gente de Humahuaca y Cochínoca, y luego de esperar la conclusión de las lluvias, entró al Chaco Salteño el 4-V-1683 por el valle de Zenta.

En ese lugar hizo edificar fuerte y capilla, y más tarde, salió de Ledesma en julio para trasladarse al valle de San Lorenzo, donde erigió nuevo fuerte y capilla, bajo la advocación de San Rafael. Congregaron allí 400 familias, abandonando el sitio anterior por insalubre. En setiembre llegaron refuerzos desde Tarija bajo el mando de Diego Porcel "Charabuso", integrados por indios chiriguano, y se iniciaron así contactos con tobas, mataguayos y mocobíes, en procura de paces. Las gestiones, ya fuera por los celos de las tribus entre sí, ya por desconfianza ante la iniciativa, no tuvieron éxito y el 27-X-1683 fueron degollados los misioneros y sus ayudantes por los indios mocobíes, antes que llegaran los refuerzos esperados.⁴¹

³⁹ El obispo en carta al rey del 8.VIII.1682 pondera su obra. Otro tanto hace el gobernador que le concede licencia para realizar la empresa el 13.VIII.1682. También las cartas del gobernador a sus tenientes de Salta y Jujuy del 14.VIII.1682, requiriéndoles apoyo para el cura Ortiz de Zárate; *Manuscritos cit.* pp. 96-101 y Pastells, *ob. cit.* III, pp. 474-479 y 482-491.

⁴⁰ El gobernador requirió el 14.VIII.1682 al Provincial Tomás de Baeza la colaboración de la Compañía de Jesús, y en ese mismo día se nombró a los citados sacerdotes. Cabe destacar que el P. Ruiz era catedrático en la Universidad de Córdoba y Salinas "misionero bien ejercitado en las doctrinas del Paraguay, y versado en su lengua". *Manuscritos cit.* pp. 92-96.

⁴¹ Sobre este tema, y particularmente sobre la biografía del protagonista, Miguel Angel Vergara, *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires, siglo XVII.* S/1. 1966.

Esta tragedia, que cortó de raíz una inspirada tentativa de pacificación en el Chaco salteño, vino a confirmar los pesimistas pronósticos y dictámenes de quienes habían emitido opinión en la consulta.

Las consecuencias del suceso no tardaron en manifestarse. Por una parte, el gobernador Mate de Luna dispuso la salida de los vecinos de la provincia al castigo del crimen para abril de 1684. El presidente de la audiencia de Charcas, en carta al rey del 14-VII-1684 le informó haber ordenado otro tanto. Y el virrey, Melchor de Navarra y Rocafull, dio cuenta al soberano el 24-III-1685 de los resultados de la expedición enviada al Chaco.⁴² La misma, colocada bajo el mando de Antonio de Vera Mujica, partió desde Esteco mientras que otro cuerpo, a las órdenes de Porcel de Pineda lo hizo desde Tarija. Iban con ellos los misioneros Diego Ruiz y el Hermano José de Estrada. La marcha se inició en junio y recién en setiembre ambos cuerpos tomaron contacto, para regresar en noviembre de 1685. El resultado de la empresa fue magro, ya que los indios se dispersaron, ofreciendo el vacío ante las fuerzas expedicionarias; los misioneros padecieron penurias y hambre en las costas del Bermejo y regresaron también sin fruto.⁴³

Este fracaso no trajo más que el recrudecimiento de la guerra, ya que los mocobíes envalentonados, no vacilaron en atacar Estero el 12-IV-1686, y años más tarde, Tucumán. El terremoto que destruyó los pocos edificios que quedaban en Esteco en 1692, obligó a su abandono y despoblamiento y selló con su caída la suerte de la frontera salteña, tan castigada en el último tercio del siglo XVII.⁴⁴

Sin embargo, nuevas directivas de la corona parecían indicar que no todo se había perdido. Como consecuencia de los distintos informes recibidos y a pesar del trágico fin de Ortiz de Zárate, una R.C. dictada en Madrid el 6-XII-1684 dispuso que los indios convertidos fueran eximidos de tributos por veinte años y quedaran libres de encomienda. Por la misma cédula se accedía a que los misioneros que fueran al Chaco se les asegurara una escolta militar, costeadá por la real hacienda.⁴⁵

⁴² Las cartas en Pastells, *ob. cit.* IV, pp. 52, 120-121 y en José Torre Revello, *ob. cit.* p. 103, n. 1, y Gabriel Tommasini, *La civilización cristiana del Chaco*, 2º parte, Bs. As. 1937, p. 81.

⁴³ Pastells, *ob. cit.* IV, pp. 116, 150, 188, y Tommasini, *ob. cit.* p. 81.

⁴⁴ José Torre Revello, *ob. cit.* pp. 104-107 y 111-113, y Tommasini *ob. cit.* 83-84 y 104, Pastells, *ob. cit.* IV, pp. 221.

⁴⁵ Pastells, *ob. cit.* IV, pp. 75-77.

Este será el criterio que dará frutos en el futuro y no las respuestas aisladas, dictadas por la venganza o el temor. Y será precisamente desde la frontera tucumana desde donde partirá el comienzo de una nueva política para el Chaco. La gran expedición de Esteban de Urizar, concertada en 1711 entre las provincias de Tucumán, Tarija, Buenos Aires y Paraguay, así como el apoyo pedido a los jesuitas para que se hicieran cargo de la reducción de Valbuena, marcan el inicio de la nueva etapa: acciones militares combinadas y atención pastoral permanente. La R.C. del 10-II-1716 confirmará esa dirección dada al problema, y aunque sus resultados fueron lentos al principio, marcan un progreso ascendente en la gradual pacificación de la frontera y la reducción a pueblos de gran parte de las tribus.⁴⁶ Después de muchos intentos, parecía que, por fin, la corona española había hallado el camino, con el apoyo cada vez más firme de los misioneros jesuitas. Un ciclo concluía mientras que otro abría promisoriamente, sus puertas a la esperanza.

CONCLUSIONES

De lo expuesto, se desprenden las siguientes conclusiones:

1. Durante el siglo XVII, la política de fronteras en el Chaco osciló constantemente entre las operaciones militares de defensa u ofensiva, o los intentos misionales de evangelizar las tribus aborígenes. Las primeras aumentaron su rigor y frecuencia a partir del segundo tercio del siglo, con el abandono de Concepción del Bermejo y Santiago de Guadalcázar en 1632, pero sus resultados fueron limitados y la pacificación efímera. A su vez las misiones aunque protagonizadas por hombres de temple excepcional, carecieron de continuidad y de apoyo suficiente, y no hallaron en los indios del Chaco la misma respuesta y el éxito que en otras regiones.

2. El fracaso de las políticas empleadas, así como el aumento de los problemas fronterizos llevó a la corona a consultar en 1678 y luego en 1681 con las autoridades locales civiles y eclesiásticas, los medios más adecuados para la conquista del Chaco. Ello involucraba no sólo auscultar el eventual consenso para hacer la guerra y la licitud de

⁴⁶ Pedro Lozano, *Descripción Corográfica del gran Chaco gualamba etc.* 2º ed. Tucumán, UNT, 1941, pp. 383; 386-387 y Tommasini, *ob. cit.* pp. 38, 110-116.

la misma, sino también la posibilidad de combinar acciones militares y misioneras. Las consultas sirvieron para reunir una información valiosa, y más aún, para poner de manifiesto que sólo una acción concertada podía ser eficaz en ese escenario.

3. La iniciativa de Pedro Ortiz de Zárate en 1682, vino a interpretar y poner en acción la opción misional sugerida en la consulta de 1881. El fracaso de esa tentativa y el martirio de los misioneros trajeron como consecuencia un desaliento de la política misional y un recrudecimiento del conflicto, sobre todo en la frontera del Chaco salteño. En ese sentido, el ataque y luego el abandono de Esteco en 1686 y 1692 marca un nuevo retroceso de la frontera y un debilitamiento de la acción de las provincias periféricas en ese frente.

4. Finalmente, los beneficios acordados a los indios del Chaco por la RC de 1684, a quienes se acogieran a la paz, hallarán un camino concreto de aplicación sólo en la segunda década del siglo XVIII. En esa oportunidad una feliz combinación de acciones militares desde distintos frentes del Chaco y una iniciativa pastoral permanente encomendada a los jesuitas, permitirá abrir una nueva etapa en la pacificación del Chaco, tanto tiempo postergada. Ello brindará frutos promisorios en las distintas misiones erigidas años después en las tres provincias del Tucumán, Río de la Plata y Paraguay, y en una declinación paulatina de los problemas fronterizos que habían agobiado la etapa anterior.

ERNESTO J. A. MAEDER

DIOS Y EL HOMBRE CREADOR

Método teológico para un análisis estructural de "Amadeus", film de Milos Forman y Peter Shaffer

El ámbito propio de este trabajo es el del *diálogo entre la fe y la cultura*. Este estudio no pretende ser más que una ejercitación de dicho diálogo, fácil de enunciar, pero extremadamente complejo en su realización concreta¹.

Se trata, pues, de un diálogo. Pero de un diálogo con características especiales, ya que en este caso el "interlocutor" no es *directamente* una persona, sino *una obra, un texto*. Nuestra intención apunta a dialogar con un texto cultural que pertenece, en este caso, al mundo del arte, y que es el fruto de la imaginación, la inteligencia, la sensibilidad de un autor que lo ha plasmado. Sólo en forma indirecta nuestro diálogo se entabla con él.

¿Cuáles son las "reglas de juego" para dialogar con un texto? Pensamos que, ante todo, hay que *escucharlo*, y que, para escucharlo, hay que *dejarlo hablar*, hay que dejarlo pronunciar su palabra, *su verdad*. Este escuchar y dejar hablar al texto no es otra cosa que realizar *su lectura*. Creemos que la mayor dificultad se presenta —en lo que hace a un trabajo como éste— en lo que podemos llamar *la lectura de la obra de arte*, cuyo lenguaje es *simbólico*, distinto del lenguaje conceptual-racional y del lenguaje científico-técnico. Por lo tanto, el problema de la verdad, implícito en toda palabra humana (y la obra de arte es una de esas palabras) debe ser valorado teniendo en cuenta *el tipo de lenguaje* en que esa palabra se expresa.

Podemos aclarar esta problemática haciendo una analogía con la lectura de los textos bíblicos. Así como en el caso de la Sagrada Es-

¹ Ha transcurrido casi un año desde la aprobación de este trabajo de Licenciatura en Teología Moral en la Facultad de Teología (UCA). La perspectiva de su publicación nos da la oportunidad de ubicar con mayor claridad —en atención a los posibles lectores— el ámbito en el que pretende ubicarse un estudio de este tipo, clarificación que se hace más necesaria aún teniendo en cuenta lo poco habitual que resulta proponer, en nuestro ambiente local, un método de lectura teológica de un hecho cultural, en concreto, de un *film*.

critura no es suficiente —aunque sí necesario— una mera exégesis técnica de la misma en orden a la comprensión de su sentido profundo, tampoco basta, en el caso de la obra de arte, una lectura “estética” en sentido técnico (como, p. ej. la que puede realizar un musicólogo de una determinada partitura). Los datos de dicha lectura son ciertamente necesarios, pero por sí solos no son capaces de entregarnos la “verdad” de la obra en cuestión. Hará falta integrarlos con otros datos, provenientes de otras lecturas, como pueden ser las realizadas con el auxilio de la psicología, de la sociología, del estructuralismo, de la antropología cultural, de la semiótica, etc. Pero pensamos que a su vez estas lecturas deben ser reubicadas como *un momento* dentro de un método que las incluya pero que a la vez las trascienda. Dicho método —que llamaremos “teológico”— debe ser capaz de integrar los aportes de todas las lecturas posibles *en orden a la captación del nivel más profundo —es decir, más real y por lo tanto más verdadero— al que remite el símbolo.*

Hecha esta aclaración, que apunta a la cuestión *metodológica* de este trabajo, nos parece oportuno introducir al lector en el *contenido* del mismo. “Amadeus”, el film que aquí analizamos, nos habla de la vida y la muerte de un compositor: Mozart, y esto merece algunas palabras al respecto.

En la historia de la música, el caso de Wolfgang Amadeo Mozart (1756-1791) es del todo singular. No sólo subyugó a grandes pensadores del siglo pasado, como Goethe y Kierkegaard, sino que incluso en nuestros días, un teólogo de la talla de Karl Barth afirma, entre otras cosas, que Mozart merece un lugar en la teología, y le consagra algunas páginas de su Dogmática, al desarrollar el tema de la Creación.

Si bien, como se sabe, Mozart descolló en todos los géneros musicales que abordó, es en sus óperas y en su música religiosa donde su genio se prodigó con profundidad inigualada².

En sus óperas maestras *el músico nos habla del hombre*, no tanto como ser en una determinada situación histórica, sino que su enfoque es, fundamentalmente, metafísico. Estas obras se estructuran en torno a una doble temática: *el amor*, en todas sus posibles dimensiones, y *la muerte*. En una *época dominada por el racionalismo*, Mozart intuyó la realidad humana con una profundidad asombrosa. El amor y la muerte se entrelazan en distintos planteos que evolucionan hasta adquirir toda su hondura desde *una perspectiva religiosa*, dando res-

² Hocquard, Jean-Victor, *La pensée de Mozart*, Paris, 1958, 366. 614-17.

puestas y abriendo nuevos interrogantes. Es por eso que su intuición es tan rica y actual.

En cuanto a su música religiosa, si bien son pocas las obras de este género compuestas en su madurez, son suficientes para entregarnos páginas que se encuentran entre las más sublimes de su arte.

Lo que llevamos dicho baste para introducirnos en el tema que vamos a abordar: "*Amadeus*", el *film* de Milos Forman con guión de Peter Shaffer. La comprensión del planteo que realizan los autores del *film* nos llevó a elaborar un *método de lectura teológica* capaz de respetar los elementos propios del lenguaje estético cinematográfico, integrándolos e interrogándolos desde el ámbito propio de la fe cristiana³.

Nuestro trabajo intenta pues, desde una temática particular —la obra mozartiana— responder a esa exigencia de diálogo con la cultura que constituye una de las orientaciones fundamentales del actual Magisterio de la Iglesia, en especial cuando el tema de dicho diálogo es el hombre⁴.

Esta introducción hermenéutica intenta mostrar las principales líneas que se siguieron en la *aplicación* del método teológico utilizado en el análisis de este *film*⁵. Conviene aclarar que este método se estructura en torno a *tres elementos*: I - *Cuatro lecturas* del *film*, en distintos niveles de profundidad. II - *Las tres vías* del conocimiento de Dios: afirmación, negación y eminencia. III - *Los dos momentos* de la lectura estructural: diacronía y sincronía.

Trataremos de mostrar cómo han sido combinados estos tres elementos en su aplicación al análisis del *film*. Para ello, vamos a recorrer los pasos que marcaron momentos metodológicamente importantes.

³ De las cuatro grandes secciones que componen este trabajo, a saber: I. Introducción hermenéutica; II. Perspectiva diacrónica; III. Perspectiva sincrónica; IV. Conclusión. Por razones de espacio se publicará en esta revista sólo la primera, la Introducción hermenéutica. Esta introducción fue elaborada con posterioridad a la primera redacción del trabajo, de modo que su presentación, aún en forma aislada, puede dar al lector —dado su carácter de síntesis y su relativa autonomía— una cierta idea de la totalidad de este estudio, especialmente en lo que se refiere a su metodología.

⁴ Cf. Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n. 60-111. Juan Pablo II (segundo), *Redemptor hominis*, n. 14.

⁵ Convendría hacer referencia a la *génesis* de este método teológico-interpretativo. Para ello deberíamos distinguir en dicha génesis dos momentos: su preparación remota y la representación de la obra teatral "*Amadeus*" en Bs. As. 1) En

I. LAS CUATRO LECTURAS

Nuestro primer paso fue retomar el anterior ensayo interpretativo (cf. nota 5, punto 2), modificándolo de acuerdo a las exigencias que planteaba el *film*:

1 - LECTURA LITERAL: si bien es cierto que el *film* plantea en apariencia una nueva versión de la *leyenda* tejida en torno a la muerte de Mozart y de la intervención de Salieri —su rival— en dicha muerte, resultó de suma importancia detectar con precisión lo que podríamos llamar el *género literario* de este “texto” (es decir, del *film*). El mismo director lo definió como “fantasía basada en la realidad”, con

la preparación remota intervinieron tres elementos: a) Un conocimiento bastante acabado de la vida, la música y el pensamiento de Mozart. b) Dos cursos dictados con el Pbro. E. Briancesco en el Instituto Superior de Cultura Religiosa (años 1981 y 1983) en torno a la *inteligencia de la ópera*. Fruto de este trabajo conjunto fue el descubrimiento de lo que llamamos “*estructuras cristológicas del inconsciente espiritual del hombre*”, manifestadas en el acto creador y susceptibles de ser leídas en la obra de arte. Esta estructura se mostró vinculada con un *itinerario* del creador, que puede esquematizarse en tres momentos: afirmación (en el cual el creador encuentra y afirma su propia personalidad estética), negación (en el que el creador experimenta la necesidad de desembarazarse de todo aquello que aún oscurece y vela la encarnación, en la obra de arte, de la Belleza intuitiva) y eminencia (en el que el creador realiza el paso del trascendental Belleza al Trascendente). El punto de contacto entre las estructuras cristológicas inconscientes y este itinerario es sin duda la *figura de Cristo*, en quien se nos da: por un lado, el único acceso posible al conocimiento verdadero de Dios (de allí la impronta cristológica de las tres vías del conocimiento de Dios: afirmación, negación y eminencia); y por otro, un itinerario de retorno al Padre que también puede ser esquematizado —como en el caso de los creadores— en tres momentos: el Mesías (afirmación), el Siervo (negación), el Crucificado/Glorificado (eminencia). c) La lectura de la Cristología de San Anselmo, de acuerdo al método *estructural* (tal como lo plantea el P. Briancesco, con quien realizamos dicha lectura). Dicho método pretende llegar a entender lo que dice un texto teniendo especialmente en cuenta el *modo como está dicho*. La lectura estructural plantea dos perspectivas: diacrónica (que pone el acento en la relación entre la captación simultánea de todas las relaciones básicas del pensamiento del autor, abriéndose al núcleo de sentido y contenido profundos). 2) Cuando en el año 1983 se representó en Bs. As. la obra teatral “Amadeus”, de Peter Shaffer, esbozamos entonces un ensayo interpretativo basado en cuatro lecturas de la obra, en relación con el método tradicional de las cuatro lecturas de la Sagrada Escritura, tal como lo practicaba la exégesis medieval. (Cf. LUBAC *Henri de, Exégese médiévale*, I, Paris, 1979, 110-118). Las lecturas que entonces propusimos se ubicaban en los siguientes niveles: anecdótico (la leyenda del envenenamiento de Mozart), alegórico (la interpretación del envenenamiento como la envidia del mediocre por el genio), psicológico (que asume el conflicto edípico que plantea la obra), y teológico (donde se plantea el tema de Dios y de la imagen que de El resulta a partir del destino de Mozart, a quien Salieri llama “la encarnación de Dios”).

lo cual indicó claramente que no pretendió realizar una "biografía" de Mozart, en el sentido corriente que se le da al término. Se manejan en el *film datos y hechos históricamente verdaderos*, pero con una gran libertad, puesta al servicio de la Idea o Verdad que sus autores quisieron plasmar. El género literario en cuestión es el de la *narración*. Efectivamente, la casi totalidad del *film* (salvo la escena inicial y la final) está constituida por el relato que Salieri ofrece al sacerdote que va a confesarlo al manicomio. Pero esta narración pertenece a una especie particular. Se trata de una narración que no dudamos en calificar de *mítica*. *Salieri narra un mito*, haciendo intervenir a Dios como protagonista central de su relato y sacralizando a Mozart al hablar de él como la encarnación de Dios. Estamos en presencia de una "historia sagrada"⁶. Por otro lado, el recurso a la locura de Salieri brinda la oportunidad de ubicar su relato más allá de los claros y precisos límites de la razón y abrimos así a una dimensión de *irracionalidad*. Además, su narración se remonta hasta ese tiempo "*primordial*" individual que es la niñez.

En este primer nivel de lectura llegamos entonces a percibir que lo que teníamos ante nuestros ojos era *un mito*. Lo cual nos abrió una serie de interrogantes: ¿Cuál es el alcance de esta transposición de la leyenda al mito? ¿Qué es lo que se nos quiere decir con esta transposición, cuando el tema del que trata el mito es *la muerte de Mozart*?

El paso de la leyenda al mito trae como primera consecuencia una reformulación del *tema de la verdad*. Si *en el plano de la leyenda* la pregunta acerca de la verdad podía formularse así: ¿es verdad que Salieri envenenó a Mozart?, *en el plano del mito* la pregunta debe ser formulada de una manera totalmente nueva. "El problema del mito es, ante todo, el problema de *la verdad*"⁷.

⁶ "... el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia. ... En suma, los mitos describen las diversas, y a menudo dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el Mundo". Cf. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, 1981, 12-13.

⁷ Riet, G. van, *Mythe et vérité*, Rev. Philos. Louvain, 1960, 19. Aclaremos —ya que haremos uso abundante de su pensamiento— que según este autor, las diversas *interpretaciones* del mito pueden clasificarse en dos grandes categorías: "... las que utilizan la noción antigua de verdad, las que apelan a una nueva noción de verdad. Esta división bipartita también se aplica al material estudiado para comprender el mito: la primera categoría se detiene en el *mito literario o mito discurso*, mientras que la segunda alarga este campo de investigación para de-

Para ubicar correctamente la pregunta acerca de la verdad que nos propone el mito (es decir, el relato de Salieri) y para intentar captar la respuesta que los autores del *film* dan a dicha pregunta, entendimos que debíamos trascender este primer nivel de lectura literal. Y así pasamos al segundo nivel.

2 - LECTURA MORAL: esta lectura nos llevó al drama tal como parece ser visto *por Salieri*. Se trata del *conflicto mediocridad/genialidad* relacionado con una acusación hecha a la *justicia de Dios* y que se expresa en la queja del músico al sacerdote: “¿Por qué (*Dios*) puso en mí este *deseo*, si después me niega el talento?”. Esta pregunta pone de manifiesto los dos elementos centrales sobre los que se estructura la lectura moral: *Dios* (al menos una cierta imagen suya) y el *deseo*.

Con respecto al primero, es evidente que *para Salieri* la relación del hombre con Dios asume la forma de un *contrato*, lo cual significa que dicha relación no desbordará jamás los límites de la estricta *justi-*

velar un *mito vivido*, un comportamiento o existencia mítica” (p. 15-87). A partir de esta división se destacan tres interpretaciones para el mito discurso, que se corresponden respectivamente con tres interpretaciones para el mito vivido. Podemos esquematizarlas así:



Esto tiene que ver con la cuestión de la *verdad* del mito. Las interpretaciones que se ubican en la línea del *mito discurso* acaban por comprender el mito como un absurdo (tautegórica), una alegoría o un mero simbolismo. Y esto sucede —según van Riet— porque estas teorías están convencidas de poseer la verdad, la verdad absoluta. En las teorías referidas al *mito vivido*, “se rechaza esta convicción epistemológica”, y se produce entonces un cambio notable de actitud que implica a la vez una revalorización del mito y una renovación de la noción de verdad: “. . . esto significa que uno se esforzará en *comprender* el mito sin condenarlo de antemano, sin juzgarlo en nombre de una verdad ya poseída (. . .) Por tanto ante todo se tratará de describir el pensamiento mítico, presentarlo tal cual es para el que lo vive, con el fin de *descubrir la intencionalidad* que lo sostiene. No se subrayará el carácter irreal del mito; más bien se preguntará qué tipo de realidad devala. . .”.

cia. Con implacable lógica, al fallar el contrato que él ha establecido con su Dios, nace la acusación a la justicia divina.

Respecto al *deseo* de Salieri, no es difícil percibir que bajo su formulación aparente hecha por él mismo en el momento de pactar con Dios (darle gloria por medio de su música) se esconde en realidad *un proyecto de autodivinización*⁸. Teniendo esto en cuenta, parece claro que el Dios con el que dialoga —mejor dicho, monologa— Salieri, es *su propio yo*.

En este nivel de lectura, la pregunta acerca de la verdad del mito adquiere la forma de la pregunta acerca de *la verdad de Dios*. Salieri nos es presentado como *un hombre de fe*. ¿Qué lugar ocupan *la fe y el deseo* en la elaboración de una determinada *imagen de Dios*, de un Dios con el que sólo es posible relacionarse mediante un *contrato*?

Para llevar adelante el planteo, tuvimos que dar un paso adelante para interrogarnos acerca del deseo desde otra perspectiva.

3 - LECTURA PSICOLOGICA: El *film* nos invita a relacionar el deseo de Salieri con el nacimiento de *su locura*, la locura de un hombre dividido en dos (cf. la escena de la representación del *Don Giovanni*). Salieri habla de esa división interior en términos de odio y admiración simultáneos. Ya hemos asumido ese nivel de interpretación

⁸ En el análisis del deseo de Salieri nos hemos servido de los magníficos análisis de René Girard en torno a *la estructuración triangular* del deseo (cf. *Girard, René, Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, 1976). Según Girard, la estructura triangular del deseo tiene tres vértices: sujeto deseante, objeto deseado y modelo-mediador del deseo. Esta estructura puede dinamizarse bajo dos configuraciones diversas, que el autor llama *mediación externa* (cuando la distancia que separa al mediador y al sujeto deseante es tal que evita que entren en contacto, con la consiguiente ausencia de conflicto) y *mediación interna* (cuando la distancia es lo suficientemente reducida como para producir el conflicto en el sujeto deseante). En el *film* se puede percibir con toda claridad el paso de la mediación externa a mediación interna, con el consiguiente resultado catastrófico para el sujeto deseante (en este caso, Salieri). El proceso de rivalidad que se desencadena entre el sujeto deseante y el mediador llevan al primero a establecer con su modelo lazos cada vez más fuertes. "El sujeto está persuadido de que su modelo se estima demasiado superior a él para aceptarlo como discípulo. El sujeto experimenta pues hacia ese modelo un sentimiento desgarrador formado por la unión de esos contrarios que son la *veneración* más sumisa y el *rencor* más intenso. Ese es el sentimiento que llamamos *odio*. . . Sólo el ser que nos impide satisfacer un deseo que él mismo nos ha sugerido es verdaderamente objeto de odio. Aquel que odia se odia ante todo a sí mismo en razón de la admiración secreta que oculta su odio". Siguiendo con su análisis, Girard nos dice que, en realidad, el objeto del deseo, tal como lo expresa el sujeto deseante, no es el verdadero. *El verdadero objeto del deseo es el mediador*. Es el deseo de ser el otro.

en nuestra lectura moral. Desde un punto de vista psicoanalítico, la división de sentimientos encontrados es sólo la exteriorización de una división más profunda que se esconde en el inconsciente y que el *film* revela con claridad al ubicar este nacimiento de la locura, de la división, durante la representación del *Don Giovanni*. Se trata del *conflicto padre-hijo, estructurado en el complejo de Edipo*. Ahora bien, dicho conflicto es atribuido por Salieri a la relación de Mozart con su padre, Leopold, pero *en realidad es su propio conflicto con la imagen paterna* el que lo lleva a la locura⁹.

La pregunta acerca de la verdad del mito que tiene por tema la muerte de Mozart podría hacerse, desde la lectura psicológica, de la siguiente manera: ¿es verdad que la muerte de Mozart se debe a la incapacidad de resolver en su vida el conflicto edípico? Dicho de otro modo: desde la lectura psicológica del *film* la muerte de Mozart ¿quedaría planteada como *síntoma* de un conflicto que no fue capaz de solucionar: el conflicto con el padre? ¿Mozart muere porque no puede ser él mismo?

Todo parecería indicar que *la respuesta* que el *film* da a esta pregunta es contundente: la razón de trasladar la leyenda acerca de la muerte del músico al ámbito del mito tiene como finalidad *mostrar la veracidad de la interpretación psicoanalítica del mito edípico*. Pero si esta es, en apariencia, la respuesta, *debe hacerse cargo de que el verdadero sujeto del conflicto edípico no resuelto es Salieri y no Mozart*.

La brecha introducida por esta constatación nos abrió el paso hacia un nuevo nivel de lectura. La observación atenta del *film* nos permitió comprobar que el conflicto edípico es presentado bajo dos

⁹ Las reflexiones de Paul Ricoeur acerca del conflicto edípico son indispensables para la comprensión de nuestro trabajo. Apuntamos aquí algunas de sus afirmaciones más salientes en orden a ayudar a la lectura de lo que sigue. "... el punto crítico de Edipo debe encontrarse, aún, en *la constitución inicial del deseo*, a saber, *en su megalomanía, en su omnipotencia infantil*. Es de ella que procede *el fantasma de un padre* cuyos privilegios el niño debe hacer suyos para poder ser él mismo. Este fantasma de un ser que detenta el poder y que lo niega, privando de poder a su hijo, es, como se sabe, la base del complejo de castración, sobre el cual se articula *el deseo homicida*. No resulta menos importante saber que es de la megalomanía que proceden la glorificación del padre asesinado, la búsqueda de la conciliación y de la propiciación con la imagen interiorizada, y finalmente la instauración de la culpa. *La muerte del padre y el castigo del hijo* se ubican, de este modo, en el origen de una historia que es bien real en lo que respecta a las pulsiones, por más irreal que sea con respecto a la interpretación". Cf. Ricoeur, Paul, *Introducción a la simbólica del mal*, Bs. As., 1976, 213-237.

aspectos: el de la *permanencia* —centrado en Salieri— y el de la *superación*, centrado en Mozart. Dejamos por el momento en suspenso la argumentación que pruebe lo que hemos afirmado y pasamos al último nivel de lectura.

4 - LECTURA TEOLOGICA: retomamos ahora el segundo elemento que, junto al *deseo*, constituía el núcleo de la lectura moral: *Dios*. El *film* es bien claro en mostrarnos que el Dios al que se dirige Salieri es el Dios cristiano, cuya imagen es puesta en relación con dos grandes temas cristológicos: la *Encarnación* y la *Cruz*. Nos pareció además que el *film* planteaba en dos registros el tema cristológico: uno *explícito* y uno *implícito*.

En cuanto al primero, *se estructura a partir de Salieri*: en sus monólogos al "Signore" crucificado y en la quema del Crucifijo hace referencias explícitas al tema de la *Encarnación* (por medio de sus palabras) y a la *Cruz* (a quien le dirige sus palabras hasta el momento en que la arroja al fuego). En cuanto a la Encarnación, Salieri establece una clara relación entre Cristo y Mozart por medio de dicho tema. Y en este plano de lo explícito encontramos una *afirmación* y una *negación*. La primera recae sobre la Encarnación. La segunda, más que a la Encarnación se dirige a Dios en cuanto que se lo considera *injusto* (tema del contrato) y se significará en el gesto de quemar la *Cruz*, la cual pasa de este modo a convertirse en *el signo del Dios injusto que se rechaza*.

En cuanto al registro *implícito*, apunta a la *relación Padre-Hijo*. Esta relación está íntimamente vinculada en el *film* a la otra relación padre-hijo que planteamos en la lectura psicológica. La pregunta que surge entonces en este nivel de lectura es la siguiente: la relación Padre-Hijo, en la que se condensa la totalidad de la fe cristiana, ¿se reduce a la mera proyección del conflicto edípico inconsciente? ¿Qué respuesta se nos da, desde el mismo *film*, a esta pregunta crucial?¹⁰.

¹⁰ "Recordemos cuáles son los términos en que el psicoanálisis freudiano plantea el problema: en el plano del fantasma, hay una muerte del padre, pero es un asesinato; este asesinato es obra del deseo omnipotente que se sueña inmortal; *da nacimiento, por la interiorización de la imagen paterna, a un fantasma complementario, el del padre inmortalizado más allá del asesinato*. Este fantasma es el que regresa, a través de la muerte del profeta, en la religión hebrea. *En cuanto al cristianismo, inventa una religión del Hijo en la cual éste juega un doble papel: por un lado expía por todos nosotros el crimen de haber matado a Dios; pero, al mismo tiempo, al hacerse cargo de la culpa, se convierte en Dios, junto al Padre, ofreciendo una salida al resentimiento contra el padre.*" Ricoeur, P., o.c., 237.

La búsqueda de una respuesta a estos interrogantes nos llevó a combinar los cuatro niveles de lectura con otro elemento metodológico: las tres vías del conocimiento de Dios.

II. AFIRMACION, NEGACION, EMINENCIA:

Los cuatro niveles de lectura se mostraron necesarios pero no suficientes por sí solos para alcanzar una respuesta a la pregunta acerca de la verdad surgida en el último nivel de lectura. En síntesis, dichas lecturas nos fueron abriendo paulatinamente hacia horizontes cada vez más amplios, culminando su itinerario ascendente con la pregunta acerca de Dios. La pregunta acerca de la verdad que plantea el mito que tiene por tema la muerte de Mozart adquiere, en el ámbito de la lectura teológica, las dimensiones de la pregunta acerca de la verdad de Dios, del Dios cristiano. Esta pregunta no es otra que la planteada en el título mismo del *film*: "*Amadeus*", es decir, *Dios ama*. Esa es la pregunta: ¿*Dios ama*? Aceptando que esta pregunta se plantea por medio de una narración mítica que tiene como tema la muerte de Mozart, vimos que *la respuesta acerca de la verdad del mito "Dios ama" queda totalmente supeditada a la posibilidad de que la historia acerca de la muerte de Mozart involucre la revelación del amor de Dios por los hombres*. En otras palabras, el mito del amor de Dios por los hombres es verdadero —o falso— porque Mozart muere. La posibilidad de dar una respuesta a la pregunta crucial se centralizó en dilucidar *la interpretación* que el *film* le da a esa muerte.

Era necesario, pues, abordar el terreno de *la interpretación*, en concreto, de la interpretación del mito. Para ello recurrimos a la clasificación propuesta por van Riet (*cf.* nota 7), recogiendo tres de las seis interpretaciones: la alegórica, la psicoanalítica y la simbólica, poniéndolas en relación con las tres últimas lecturas, de modo tal que obtuvimos el siguiente esquema interpretativo:

LECTURA	INTERPRETACION
Moral	Alegórica (ámbito del mito discurso = la narración de Salieri)
Psicológica	Psicoanalítica (ámbito del mito vivido por Salieri = Edipo)
Teológica	Simbólica (ámbito del mito discurso = el <i>film</i> en su totalidad = la narración que nos proponen sus autores)

Pero hay algo más. Las interpretaciones mencionadas, si bien apuntan a dilucidar *el sentido* de la muerte de Mozart que nos proponen los autores del *film*, nos conducen, en última instancia, a responder una^a pregunta netamente teológica, *la pregunta acerca de Dios*. Percibimos entonces la necesidad de vincular las tres interpretaciones del mito con los tres momentos del conocimiento de Dios: afirmación, negación y eminencia. Como veremos a continuación, esta vinculación no es arbitraria sino que, por el contrario, está como exigida por la articulación que guardan entre sí las tres interpretaciones del mito utilizadas. El siguiente esquema visualiza lo que llevamos dicho:

LECTURA	INTERPRETACION	MOMENTO TEOLOGICO
moral	alegórica	afirmación
psicológica	psicoanalítica	negación
teológica	simbólica	eminencia

Cada uno de estos momentos interpretativos se fundamenta en una norma común a todos ellos: el esfuerzo por llevar adelante la interpretación *desde el mismo film*. En otras palabras, el esfuerzo por no hacerle decir al *film* lo que no dice. Este fue el esfuerzo realizado en cada una de las lecturas, de cuya veracidad dependerá la veracidad de las interpretaciones respectivas.

a) *Interpretación alegórica-afirmación*: está dada en el *film* por la narración de Salieri¹¹, vinculada con la cristología que hemos llamado explícita. Se afirma la relación *Mozart-Cristo a partir de un dato de la fe cristiana: la Encarnación*, es decir, a partir de la unión de lo divino y lo humano. Desde esta "coincidencia" divino-humana "ejemplar" (Cristo), Salieri afirma la coincidencia divino-humana en Mozart. Este momento de afirmación implica pues una *sacralización* de Mozart: en él se manifiesta e irrumpe en el mundo de los hombres la

¹¹ Para la interpretación alegórica "... el mito tiene dos significaciones: una manifiesta y aparente —la literal— y otra oculta. Se admite (...) que el significado manifiesto es falso, pero se reconoce al mito un sentido latente, disimulado bajo el primero; gracias a ese sentido el mito es inteligible y verdadero. El sentido latente responde a una intención cognoscitiva, que es del orden de la ciencia o la filosofía o de la *dogmática religiosa*. Este sentido podría ser conocido, sin la ayuda del mito, por las vías antedichas. . . Se posee la verdad en algún lado (en ciencia, filosofía o dogmática), se la disimula en el mito, se la interpreta y devela. . . Queda la impresión de que el intérprete impone un *segundo sentido*, más que descubrirlo". Riet, van, o. c., 27-31.

realidad divina. Esta irrupción de lo divino es percibida por Salieri en la perfección estética de la música de Mozart, perfección a la que califica con la palabra *necesidad*. Pero esta necesidad que caracteriza lo divino no se reduce al ámbito estético sino que su origen se esconde en la concepción de Dios que tiene Salieri. La *necesidad* —y su correlato en el plano de la relación Dios-hombre: el *contrato*— marca con su sello la cristología explícita, dando como resultado *una lectura mítica de la muerte de Cristo (y de Mozart)*: la muerte como castigo, como condenación, como mera satisfacción de la justicia del Padre, cuya imagen no es otra que la de un Dios sangriento y cruel.

Evidentemente, desde esta interpretación, el mito “Dios ama” es falso. Lo curioso de esta conclusión es que *su punto de partida es la fe* en la Encarnación de Dios.

b) *Interpretación psicoanalítica-negación*: esta interpretación consiste en la reducción de la interpretación alegórica a la realidad psicológica inconsciente de Salieri. Se trata de una *desmitologización*, propuesta desde el mismo *film*, de la cristología explícita. Y esta desmitologización se realiza por medio de la explicitación en imágenes del conflicto edípico no resuelto. Detrás de la lectura de la muerte de Cristo (y de Mozart) y de la imagen del Padre que de ella resulta, se esconde Edipo. Así pasamos del mito discurso al mito vivido por Salieri: Edipo. Al poder reducir todos los elementos de la cristología explícita al conflicto edípico inconsciente, la interpretación psicoanalítica desmitologizante inaugura un nuevo mito.

Ahora bien, nosotros hemos ubicado esta interpretación en el momento de la *negación* dentro del itinerario de las tres vías. Esto significa que, *aceptando su función crítica de la afirmación inicial de fe* (expresada en la interpretación alegórica y en la cristología explícita), consideramos que el *film* brinda elementos suficientes para trascender la interpretación psicoanalítica *como última interpretación* de la muerte de Mozart.

Ya hemos dicho, en la lectura psicológica, que el *film* plantea el conflicto edípico en dos dimensiones: la de su *permanencia* —centrada en Salieri— y la de su *superación* —centrada en Mozart—. Ahora agregamos que dicha superación es puesta por los autores del *film* en íntima relación con el misterio del *acto creador mozartiano*¹².

¹² Según Ricoeur (o. c., 217) para el psicoanálisis, “... el Edipo es *insuperable*. . . En primer lugar, por la repetición. . . en el freudismo todo tiende hacia un cierto pesimismo con respecto a la capacidad de sublimación, *como si el complejo de Edipo condenara la vida psíquica a una especie de empecinamiento, de sempiterno volver a empezar. La herencia edípica, en este sentido, es un*

Estas consideraciones nos llevan a un nuevo momento interpretativo, considerando al *film* en su totalidad como mito discurso.

c) *Interpretación simbólica-eminencia*: con el tema del acto creador entramos en la interpretación simbólica del mito. El *film* nos enseña que *el misterio del acto creador de Mozart remite, a su vez, a otro misterio, el de la gratuidad*. Esto queda expresado por medio del relieve que adquiere, en relación con el acto creador mozartiano, la música del final de su ópera "*Le Nozze di Figaro*".¹³ A este aspecto estrictamente musical, el *film* agrega otro que refuerza el simbolismo: la presencia —en momentos decisivos en lo que respecta a la supera-

verdadero destino." Pero, junto a estas afirmaciones, debemos colocar otras, donde Ricoeur estudia las reflexiones de Freud acerca de los fenómenos estéticos, en las cuales se percibe *una resolución del conflicto por mediación de la actividad creadora*: "... es en ese sentido que Freud pudo decir que 'Leonardo ha negado y sobrepasado, por la fuerza del arte, el infortunio de su vida de amor en estas figuras que creó...'. *La obra de arte es así a la vez el síntoma y la cura.*" (Cf. Ricoeur, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, Bs. As., 1975, 124.) Lo que resulta decisivo de estas afirmaciones es que *el mismo psicoanálisis*, que vincula la creación de la obra de arte con el deseo, *está como exigiendo una interpretación de la misma que se haga cargo de la "abundancia simbólica" de la obra de arte*. "Es esta abundancia simbólica la que se presta a una investigación por otros métodos: fenomenológico, hegeliano, *incluso teológico*: será preciso descubrir, en la estructura semántica del mismo símbolo, la razón de ser de estos otros enfoques y de su relación con el psicoanálisis (...). *Es así que el psicoanálisis pasa de una primera lectura, puramente reductora, de los fenómenos de la cultura, a una segunda lectura*: la tarea de esta segunda lectura ya no sería desenmascarar lo reprimido y lo reprimente, para hacer ver aquello que hay detrás de las máscaras, sino *entrar en el movimiento del significante*, que nos envía siempre de los significados ausentes de deseo, a las obras que actualizan los fantasmas en un mundo de cultura y de este modo los crean como realidad de grado estético." (o. c., p. 126).

¹³ Para comprender la significación profunda de este sublime final desde un punto de vista estrictamente musical, citamos a un especialista de la obra mozartiana: "*El perdón de la Condesa* es el término esencial hacia el cual tendía la acción interior: *la Condesa sólo vivía para ese instante*, y la mascarada del último acto no tenía otra razón de ser que la de preparar esta resolución. ... *Accedemos al mundo mozartiano de la luz*, al mundo que explorará más tarde en el curso de una ópera entera: *La Flauta Mágica*. ... Y cuando la melodía es retomada polifónicamente. ... la radiante napa sonora *evoca irresistiblemente para nosotros una de las últimas obras del maestro: el 'Ave verum'*." (Hocquard, Jean-Victor, *La pensée de Mozart*, 422-423). Esta vinculación con el motete "Ave verum Corpus" resultó decisiva para la comprensión del contenido simbólico del acto creador mozartiano. Las palabras de dicho motete *evocan el misterio de la muerte de Cristo*: "Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine/ vere passum, immolatum in cruce pro homine/ cuius latus perforatum unda fluxit et sanguine/ esto nobis praegustatum in mortis examine". Por medio de la interpretación simbólica, el acto creador de Mozart se nos revela vinculado con el acto

ción del Edipo— de Emmanuel Schikaneder, cuyo rol simbólico en la creación musical de Mozart no puede dejar de llamar la atención¹⁴.

Por lo tanto, de acuerdo con la interpretación simbólica del *film*, la muerte de Mozart es leída en relación con un misterio de *gratuidad*, el cual a su vez es interpretado *en clave cristológica*, pero de una cristología que nada tiene que ver con la cristología explícita sino con otra, que llamamos *implícita* y que se enraíza en *la muerte de Cristo leída como autoentrega*.

Así entendemos la vinculación profunda entre esta interpretación y el momento teológico correspondiente, el de *la eminencia*¹⁵. Ahora, la coincidencia divino-humana es leída como *la unión de dos libertades, la de Dios y la del hombre, que concurren en el acto creador*. Esta coincidencia divino-humana tiene *su paradigma en el acto teándrico por antonomasia: la muerte de Cristo en la Cruz, pero leída trinitariamente, como autoentrega del Hijo*.

redentor de Cristo, *con su muerte, pero leída como misericordia y no como castigo/condenación, es decir, en total contraste con la interpretación alegórica y la cristología explícita*.

¹⁴ Imposible extendernos en esta nota acerca de la compleja realidad que simboliza este personaje, que si bien tuvo una vinculación importante con Mozart en su vida, dicha vinculación es incapaz de dar cuenta de la dimensión que adquiere Schikaneder en el *film*. Es por eso que nos animamos a destacar la dimensión simbólica de su presencia y de su función en la creación musical de Mozart. Simplemente apuntamos aquí algunos elementos:

* Su mismo nombre: *Emmanuel*, es decir, "*Dios con nosotros*". Según la mentalidad mítica —y conviene recordar que estamos analizando el *film* en cuanto mito discurso— aquel que lleva un nombre lleva en sí la realidad que ese nombre expresa.

* Su intervención en dos escenas claves del *film*: la de la fiesta de disfraces (en la cual, por su intermedio, *el castigo* de Leopold *es transferido* del ámbito del *contrato* (= que Mozart vuelva con su padre al servicio del Arzobispo de Salzburgo) *al ámbito de la gratuidad*: la creación musical), y el episodio que se desarrolla en su teatro, en el cual tiene lugar una función en la que se *recrean* (...) obras de Mozart, especialmente el final de su "*Don Giovanni*". Lo sustancial de esta escena es el cambio que se produce: *la muerte/condenación del "Don Giovanni" se transforma en el perdón del final de "Nozze di Figaro"* (cf. nota 13).

* Su intervención final al comienzo de la escena del dictado del *Requiem* cuando viene a traerle a Mozart el dinero que le debe por la composición de *La Flauta Mágica*, el "dinero de la gratuidad" por oposición al "dinero del contrato" que el músico recibe de Saltieri por la composición de la Misa.

¹⁵ El momento de la eminencia es el momento estrictamente teológico. Esta *via eminentiae* ha sido formulada por Tomás de Aquino en el art. 7 de la Prima, q. 13: "Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturas realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum". Esto signifi-

El hallazgo de la cristología implícita al que nos condujo la interpretación simbólica se transformó en el punto de partida para realizar una *reinterpretación simbólica* de los tres primeros niveles de lectura e interpretación. Nos pareció claro que la interpretación simbólica debía hacerse cargo de todos los hallazgos de las interpretaciones anteriores, llevándolos *hacia una mayor plenitud de sentido*. La posibilidad de realizarlo aumentaría, además, la credibilidad de la cristología implícita. De este modo comenzamos *un recorrido descendente*, comenzando por la reinterpretación de la interpretación psicoanalítica.

* *Reinterpretación simbólica de la interpretación psicoanalítica*: habíamos visto que la interpretación psicoanalítica de la creación estética admitía que, por su mediación, el conflicto edípico encontrase una cierta vía de solución. La reinterpretación simbólica nos orienta hacia *las fuentes mismas* de dicha superación: *la estructuración edípica del deseo humano no es la última estructuración del mismo*. El misterio del acto creador —interpretado simbólicamente— nos abre hacia una estructuración más profunda, capaz de llevar al conflicto edípico hacia una verdadera y definitiva resolución. *Tal estructuración del deseo lleva un "sello" cristológico*.

Este sello cristológico guarda una profunda vinculación con la posibilidad de superar *el fantasma del padre* para alcanzar lo que Ricoeur llama *"el símbolo del padre"*¹⁶.

ca que no hay otra manera de pensar la relación de Dios a las creaturas que invirtiendo el orden de la relación y apoyándose en el orden real de las creaturas a Dios. Las primeras lecturas que realizamos partían de una supuesta relación de Dios con el hombre, que terminó revelándose como pura proyección del inconsciente humano. *Vamos ahora a invertir ese recorrido que nos llevó desde lo falsamente divino hasta la estructuración edípica del deseo humano*. Es por eso que, habiendo alcanzado —gracias a las lecturas e interpretaciones precedentes— la realidad del *acto creador*, vemos en dicha realidad *el punto máximo de ese recorrido ascendente*. *La interpretación simbólica de dicho punto máximo nos abre al misterio trinitario* (la autoentrega del Hijo) y ahora, iluminando con su luz todo el recorrido ascendente anterior, iremos descendiendo desde la verdad divina hasta la verdad humana, punto final de nuestro recorrido.

¹⁶ Ricoeur afirma —contra Freud— que en la religión judeocristiana se da el paso final del proceso de la paternidad, proceso que va del fantasma al símbolo. "Mi hipótesis es que la muerte del justo sufriente conduce a una cierta significación de la muerte de Dios que correspondería, en el plano de las representaciones religiosas, a lo que ha comenzado a manifestarse en los dos otros campos de simbolización. Esta muerte de Dios se situaría en la prolongación de la muerte no criminal del padre, y concluiría la evolución del símbolo en la dirección de una muerte por misericordia. Un morir-para, vendría a ocupar el lugar de un muerto-por... si Freud tiene razón cuando interpreta el asesinato del profeta como una reiteración del asesinato del padre, puede muy bien decirse que la muerte del

* *Reinterpretación simbólica de la interpretación alegórica*: Veamos de qué modo la reinterpretación simbólica se hace cargo de la crítica hecha por la interpretación psicoanalítica a la interpretación alegórica. Según vimos en la lectura moral, *no todo es fe en Salieri*. Su interpretación mítica de la Encarnación y de la Cruz nos indican que en su *afirmación* —hecha desde la fe cristiana—, se encuentran indisolublemente unidos *la fe y el deseo*. Ahora podemos reconocer que la interpretación psicoanalítica, *más que desmitologizar la afirmación de fe* está desmitologizando *lo que la afirmación de fe tenía de mitológico y que no se debe a la misma fe sino al deseo en su estructuración edípica*. La posibilidad de acceder a una estructuración no edípica del deseo nos abre ahora a la posibilidad de recuperar —purificada— la afirmación de fe inicial, reinterpretándola simbólicamente¹⁷.

'siervo sufriente' pertenece, también, al ciclo de la muerte del padre. . . pero, *al mismo tiempo, y esto es lo esencial, el significado de la muerte se invierte al convertirse en muerto-por-otro*. La muerte del justo completa la metamorfosis de la imagen paterna en el sentido de una imagen de bondad y misericordia". (Introd. simbólica del mal, 223-239). En el film se ve con claridad que la muerte de Mozart, es, *al mismo tiempo*, el asesinato del padre (sentido que adquiere la muerte de Mozart desde Salieri) y la manifestación del símbolo del padre que muere por misericordia (sentido que adquiere la muerte desde Mozart mismo y que se revela en sus últimas palabras a Salieri: "Me siento avergonzado. . . me comporté como un loco. . . pensé que mi música no le interesaba. . . perdón, perdón, perdón"). *Las palabras dichas por Mozart son las palabras que le correspondía decir a Salieri*. El análisis detallado de toda la escena del dictado del *Requiem* no hace sino corroborar esta interpretación: en su muerte, Mozart está tomando el lugar de Salieri, revelando el rostro misericordioso del Padre. Vemos así la confirmación, *desde el mismo film*, de la interpretación simbólica que vinculó el acto creador mozartiano con la autoentrega libre del Hijo. En el nivel psicoanalítico esto se traduce, como ya hemos dicho, en una estructuración del deseo humano que no se reduce a su estructuración edípica. En el plano de la verdad del mito "Dios ama" y que tiene como tema la muerte de Mozart, afirmamos que dicho mito es *verdadero*, por las razones antedichas.

¹⁷ "... toda hermenéutica moderna posee un doble rostro y una doble función. Ella es un esfuerzo para luchar contra los ídolos y por lo tanto destruirlos. . . pero al mismo tiempo, esta tarea de destrucción tiene como variante positiva de la hermenéutica, el acto de escuchar. Lo que se perfila aquí es el deseo de alcanzar por medio de la destrucción una palabra más original que nos es dirigida y hablada antes que nosotros la pronunciemos o la hablemos. . . Creo que, en efecto, aquello que hemos anunciado antes como desmitologización es verdaderamente lo negativo y finalmente el aspecto menos importante. . . la desmitologización se refiere en realidad a la función etiológica del mito, es decir su función explicativa racional. . . Diremos entonces que la desmitologización opera en realidad en el plano de la *falsa racionalidad del mito* en su intención explicativa. . . Pero una vez eliminada la función explicativa del mito, *debemos proceder a liberar su función simbólica*" (cf. Ricoeur, P., *El lenguaje de la fe*, Bs. As., 1978, 44-45).

¿Qué es lo que queda de la afirmación de fe una vez que ha sido despojada de su falsa racionalidad (= la interpretación alegórica)? Pensamos que *el drama moral de Salieri, interpretado simbólicamente, nos remite al misterio del mal en su misma raíz: el pecado del ángel*. Lo que la fe de Salieri afirma —e interpreta equivocadamente proyectándolo sobre Dios— es aspirar a la semejanza divina “*por fuero de justicia*, como si fuese debido *a su esfuerzo y no a la acción divina*” (cf. S. Th. I, 63, 3).

A la luz de todo lo que llevamos dicho podemos concluir que el mito “Dios ama” es verdadero, ya que la historia acerca de la muerte de Mozart involucra la revelación del amor de Dios por los hombres. Al ser Mozart símbolo de Cristo —y esto también lo rescatamos de la afirmación de fe de Salieri— el sujeto portador del nombre “Dios ama” es —en el plano del símbolo— el mismo Dios. Es por esta razón que, al mismo tiempo que el mito se verifica en él plenamente, es desbordado por la verdad que simboliza. *El mito se autodestruye en cuanto mito liberando en forma de símbolo —el símbolo de la fe— la Verdad que encerraba.*

III. DIACRONIA, SINCRONIA

Pensamos que con esta combinación de las lecturas y sus respectivas interpretaciones hemos alcanzado la perspectiva diacrónica del *film*. Recordamos que en la diacronía lo que importa es *la relación entre el modo de lectura y el modo de composición del texto*. En cuanto a lo primero, nuestro método lo llevó a cabo por medio de las *lecturas en diferentes niveles* de profundidad. En cuanto al modo de composición, nos parece claro que, teniendo en cuenta que los autores han buscado el paso de la leyenda al mito —“una fantasía basada en la realidad”— *las distintas interpretaciones* nos han aproximado adecuadamente a dicho modo de composición. La *relación* entre lecturas e interpretaciones la hemos establecido por medio de los tres momentos teológicos: afirmación, negación y eminencia.

Nos queda ahora abrirnos a *la perspectiva sincrónica*, es decir, a esa visión de conjunto “cuya inteligencia supera el simple modo de composición del texto (quomodo: el cómo) para abrirse a su mismo núcleo (quid)”¹⁸. Es el intento de adentrarse en la mente del autor.

¹⁸ Cf. Briancesco, E., *Sentido y vigencia de la Cristología de S. Anselmo*, 2 parte, Strómata, Bs. As., 1982, 283.

Con respecto a esto último, nos parece poder percibir *dos direcciones* en el film.¹⁹

a) La primera podríamos ubicarla en lo que Ricoeur llama "el conflicto de las interpretaciones". No por casualidad el relato de Salieri (su confesión) está dirigido a un sacerdote. Pensamos que ambos (Salieri y el sacerdote) *están representando respectivamente dos campos interpretativos del misterio del hombre: el psicoanálisis y la fe*. O, si se prefiere, *Edipo y Cristo*. Como tratamos de mostrar a lo largo de nuestro trabajo, la cuestión no consiste en realizar una opción excluyente de uno de los dos. De lo que se trata es de *pensar cómo se articulan*.

La fe cristiana sabe que *sólo por la acción del Espíritu* es posible decir "Abba", "Padre", tal como lo decía Jesús. Esto significa que en un nivel puramente natural, el hombre es incapaz de trascender un cierto nivel de la imagen paterna. Por perfecto y acabado que sea este símbolo, dista enormemente del Padre a quien nombra desde la fe. Pero como la gracia no destruye la naturaleza, sucede a menudo que el hombre de fe —como es el caso de Salieri— no siempre toma conciencia de esta distancia. El psicoanálisis ha alertado acerca de esa confusión: *puede suceder que al estar diciendo "Padre", no se esté diciendo más que "padre"*. En este sentido ha prestado una enorme ayuda a la fe, al recordarle que es sumamente fácil realizar —sin advertirlo— *una lectura de la muerte de Cristo, y por lo tanto de la paternidad divina, a partir de Edipo*.

Pero a su vez, *la fe puede completar al psicoanálisis al posibilitarle una lectura de Edipo hecha desde Cristo*. Y aquí —nos parece— llegamos al núcleo del problema interpretativo, es decir, al planteo de la articulación Edipo-Cristo.

Vista desde la fe, la relación Edipo-Cristo es el equivalente de la relación Adán-Cristo, o, lo que es lo mismo, de la relación *primer Adán-segundo Adán*. Pero —siempre según la fe— *este segundo Adán es anterior al primero: Cristo es anterior a Adán*, y, por lo tanto, *Cristo es anterior a Edipo*. Es cierto que el género humano tiene su origen *histórico* en el primer Adán. Es a través suyo que 'entramos' en la historia (así como en el film es a través de Salieri que entramos en la historia acerca de Mozart). Pero el *origen eterno* del género humano no es el primero sino el segundo Adán. *Esto significa que el hombre es 'antes' imagen de Cristo que descendiente de Adán*. La com-

¹⁹ ¿Consecuencia, quizás, de que el film es el resultado de la colaboración de *dos autores*: Peter Shaffer (guión) y Milos Forman (dirección)?

prensión plena del hombre exige pues una lectura que, sin excluir al primer Adán, lo interprete desde el segundo.

Y así como la fe cristiana ha celebrado siempre la superación de la condena del pecado de Adán gracias al acto redentor de Cristo, pensamos que de igual manera puede hablar de la superación de la "condena" edípica. Edipo ya no es un destino.

b) La segunda dirección a la que parece apuntar la perspectiva sincrónica está estrechamente vinculada con la anterior pero se dirige más bien al misterio del acto creador. Se trataría de la revelación de las profundidades cristológicas de dicho acto, profundidades que suponemos inconscientes pero que están más allá del mero inconsciente psicofísico. Las raíces del acto creador habría que buscarlas en el "inconsciente espiritual"²⁰, inconsciente que lleva el sello cristológico y que se manifiesta en la obra de arte fruto del acto creador. Pensamos que de este modo se abre una vía para pensar las implicaciones que tiene para la antropología el título cristológico de "Hijo del hombre", título que denota a la vez una realidad singular —Jesús— y universal: la relación de Jesús con todo hombre²¹. De este modo "*Amadeus*" nos estaría hablando del hombre —de todo hombre— amado por Dios y que, precisamente por ser amado por El lleva en el fondo de su ser creatural el sello del Amado, Cristo. Este sello emerge en la actividad creadora del hombre, la que lo constituye en *imagen del Creador*. Es por eso que dicho sello se revela con claridad en la vida y la obra de los que son, como Mozart, grandes creadores. De ese sello crístico ellos son los mejores reveladores, pero no los únicos poseedores. *Todo hombre es capaz del acto creador por excelencia: el acto de amor.*

FERNANDO ORTEGA

²⁰ Cf. Frankl, Viktor, *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, 1977, 13-32.

²¹ Cf. Duquoc, C., *Cristología*, Salamanca, 1964, 174-176.

CRONICA DE LA SEMANA ANUAL DE ESTUDIO Y REFLEXION TEOLOGICA DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA

En la casa Retiro Betania, atendida por los Padres Misioneros de la Sagrada Familia de la localidad cordobesa de La Falda, se ha realizado la semana anual de estudio y reflexión teológica entre los días 4 y 8 de agosto pasado.

La temática general fue: "*Evangelización, Reconciliación y Liberación*", dentro del marco preparatorio que recuerda el "V Centenario del comienzo de la Evangelización en América Latina". Los expositores fueron los Presbíteros *Luis Heriberto Rivas*, *Nelsón Dellaferre* y *Lucio Gera*, sobre los aspectos bíblicos, históricos y eclesiológicos, respectivamente.

La *Sociedad Argentina de Teología* se constituye en el ámbito de la teología católica, con apertura ecuménica. Posee una coordinación orgánica con la "Conferencia Episcopal Argentina", la que ha aprobado sus nuevos estatutos "ad experimentum" por un período de dos años. Tiende a favorecer la reflexión teológica en todas sus manifestaciones, y está abierta a todos aquellos que se desempeñen en la docencia teológica o tengan grados académicos en esa ciencia. Las actuales autoridades, surgidas de esta semana de teología, son los presbíteros Pablo Sudar, Presidente; Leonardo Capelluti scj, Vice-Presidente; y Guillermo Cassone, Secretario, con mandato hasta 1988. Esta Sociedad cuenta en la actualidad con 144 socios de doce provincias, siendo nueve de ellos Obispos.

La actividad central es la *Semana Anual de Estudio Teológico*, en la que se presentan diversas ponencias, pasándose luego al trabajo de reflexión en equipos. Estas Semanas de Teología se han realizado cada año —salvo interrupciones— desde su fundación en el año 1970 a instancias de la "Comisión de Fe y Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Argentina". Las ponencias de la semana 1985, así como las de este año, serán publicadas en respectivos volúmenes por "Ediciones Paulinas". Para el año venidero, la temática propuesta es: "*Teología y praxis pastoral*", a desarrollarse en la primera semana de agosto del mismo.

Las personas interesadas en participar de las *Semanas de Teología*, o bien en vincularse más estrechamente, pueden solicitar información adicional a la sede de la *Sociedad Argentina de Teología*: Concordia 4422 - 1419, Buenos Aires, o bien al teléfono (01) 50-6428.

LAS PONENCIAS

En primer lugar, el *Presbítero Luis Heriberto Rivas*, Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, en relación a los aspectos bíblicos de la reconciliación y liberación, se refirió al tema "*Lento para la ira, Makrothymia de Dios y Makrothymia de los hombres*", en el que realizó un pormenorizado análisis del perdón de Dios al hombre ante su pecado e infidelidad, donde concluye que en Dios, siempre la misericordia vence el juicio, por lo que demora y retarda su ira para facilitar el arrepentimiento humano. Finalmente, como esa lentitud para la ira —*makrothymia* según el vocablo griego— es la característica del comportamiento de Dios ante el pecado, así también deben proceder los hombres entre sí.

En segundo lugar, el Canonista e Historiador de la Iglesia del Seminario Arquidiocesano de Córdoba, *Pbro. Nelson Dellaferrera*, realizó un discernimiento global del comportamiento de España y la Iglesia en la evangelización de estos cinco siglos, a partir del descubrimiento y ello con referencia a las hermenéuticas históricas de corte liberal y marxista, que tienden a minimizar la labor de la Iglesia. Luego de señalar que fue la Iglesia la que dio su sello cultural originario a los nuevos pueblos, concluyó en la necesidad que tienen hoy de abandonar el aislamiento y la actual estructura de patrias divididas para volver a constituir la gran Patria Grande latinoamericana, tejida con el hilo conductor de la misma fe, la misma historia y tradición, la misma lengua, y sobre todo hoy día, la misma problemática.

Finalmente, el ex Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, *Pbro. Lucio Gera*, dentro de la temática eclesiológico, se refirió al tema "*Catolicismo y Estado laico*", con especial referencia al tema de la libertad religiosa, según surge de la factura del número 2 de la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II. Existe una distinción de vocablos en este ámbito, que acaso no se ha divulgado demasiado fuera de la Iglesia. Mientras la laicidad se torna aceptable, no ocurre lo mismo con su defor-

mación: el laicismo. La laicidad consiste en la neutralidad del estado en materia religiosa, en cuanto a que no impone ni impide las manifestaciones de los ciudadanos en los respectivos cultos y credos, sea en privado o en público. Pero, se pasa de la laicidad al laicismo, cuando la neutralidad mutua en la neutralización de la temática religiosa, situación en la que so color de no imponer ningún credo a los ciudadanos, se termina frecuentemente por imponer el nuevo credo positivista.

Ahora bien, si es que la Iglesia, dentro de la sana laicidad manifestada en la declaración conciliar, no debe imponer sino proponer su doctrina, deben los cristianos asumir la obligación de llevar la fe recibida a los demás hombres, y ello de una manera efectiva y según las urgencias de cada hora. Es lo que exhorta el mismo Papa conciliar Pablo VI, en el documento *Evangelii Nuntiandi* de 1975, diez años posterior a la mencionada declaración *Dignitatis Humanae*. De la conjunción de ambos documentos surge entonces la doctrina final del magisterio.

Como introducción a esta semana de teología, hizo uso de la palabra Mons. *Estanislao Karlic*, Arzobispo de Paraná, Presidente de la "Comisión de Fe y Cultura" de la Conferencia Episcopal Argentina. Refiriéndose luego el *Pbro. Pablo Sudar*, Presidente de la "Sociedad Argentina de Teología" a la labor del teólogo en la Iglesia y la sociedad.

RELEVANCIA DE ESTE ENCUENTRO

En los ambientes de investigación, se hace cada vez más notoria la necesidad de una reflexión y trabajo en común. Mucho más aún en el caso de la teología, que avanza hacia el diálogo interdisciplinar como elemento constante.

Esta *Semana de Teología* como concreción de una asociación de teólogos, revela un plausible esfuerzo en lo que hace al logro de un pensamiento teológico autónomo argentino y latinoamericano, y representa quizás en nuestro país un acabado esfuerzo de integración.

Es de esperar que el interés en la *Sociedad Argentina de Teología* crezca por parte de aquellos que se dedican a la labor teológica en sus distintas ramas de docencia e investigación. En este ámbito —como en otros— cuadran las palabras del Señor: "La tierra es mucha, pero los operarios son pocos".

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana. Editado por J. C. Scannone. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, 1984. 222 páginas.

En este libro se reúnen los trabajos presentados en el *Coloquio de París* (marzo de 1981) por pensadores financiados por la *Fundación Fritz Thyssen* para estudiar los fundamentos de la filosofía de la religión. En ese Coloquio correspondió a un grupo argentino exponer los resultados de su "investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría... acerca de la relación entre religión y lenguaje" (10). Mientras que un calificado grupo europeo aportó sus observaciones y contribuciones críticas al tema expuesto. A cada una de las ponencias sigue ordinariamente un extracto de su discusión posterior.

El contexto de los trabajos es presentado por J. C. Scannone (9-13) y por E. Mareque (17-23). Según Scannone las ponencias argentinas se ordenan en cuatro líneas de investigación: antropológica, lingüística, fenomenológica y especulativa (10); la investigación antropológica partió de trabajos de campo realizados en el Noroeste, La Rioja, San Juan y el Gran Buenos Aires (ib.). De hecho se presentan solamente las investigaciones relativas a la "Difunta Correa" en San Juan (111-123) y las relativas al altiplano argentino-boliviano (91-106). Sin desmerecer estos trabajos la base empírica de la investigación parece bastante parcial si se trata de tener una idea cabal de "la sabiduría del pueblo argentino". Quizá por ello se hable, en el subtítulo, de "una interpretación latinoamericana". Son distintos discursos hermenéuticos los que se entrecruzan aquí y los que constituyen el constante referencial del Coloquio.

El lector no familiarizado con las mediaciones manejadas por los participantes del Coloquio, podría comenzar por la exposición del pensamiento de R. Kusch, hecha

por E. Mareque (91-106). A la inversa de la antropología científica, Kusch entiende a un grupo humano a partir de su pensamiento para determinar después su economía y hábitat; Kusch apuesta por el pensar simbólico del sabio indígena, pensar calificado como "opinión fundada en una intuición emocional y vital" (96). En América el pensar civilizado y el pensar indígena se concilian, según Kusch, en lo *criollo* que salva el primer vector "aunque sea a nivel de picardía, de tal modo que igualmente sostiene el otro vector como un área de plegaria siempre disponible en donde se afianza la fe, la ética o la política popular" (97).. Los verbos "ser" y "estar" traducen a nivel ontológico esta doble vectorialidad. Según Kusch el estar "crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones en el que campea únicamente la circunstancia, esa que, precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía si no apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito del ser y de la definición" (103). El estar es previo al ser y por eso puede resistir, absorber y fagocitar al ser (101) como momento del estar en el "estar siendo" (97). Esta reducción del ser como predicado del estar ha sido posibilitada por la previa reducción del ser al logos de la definición y por un ocultamiento del ser como acto. En la discusión de la ponencia se advierten otras limitaciones de la interpretación de Kusch: la mediación de lo *criollo* como sustitutiva de lo hispánico y católico (107) la limitación al mundo indígena del altiplano (108), un experimento realizable en pequeña escala pero que no ofrece solución para la cultura planetaria (109).

La ponencia de J. P. Martín sobre la devoción a la "Difunta Correa" (111-123) puede considerarse como complementaria de la anterior. La devoción misma simboliza la Vida como milagro que proviene de un fondo femenino y que unifica a los vivientes-itinerantes en la figura del hijo anónimo de la Vida (118). Del lenguaje derivado, expresado en las placas de los devotos, Martín rescata los términos "promesa", "milagro" y

"venganza" (ib.). Para Martín las manifestaciones de la cultura popular no deben interpretarse como expresiones inferiores de una visión del mundo sino como *otra* visión, como un particular modo de *sentir* lo humano universal (120-122). En la discusión de esta ponencia B. Casper ha observado acertadamente que del simbolismo del peregrinar surge algo distinto de lo descrito bajo el título del "estar".

En el nivel lingüístico E. Sinnot (133-155) presenta las conclusiones de un estudio literario de la tradición poética oral argentina y su apropiación culta en el *Martín Fierro*: la derrota del héroe "pobre" tiene como contrapartida la sabiduría adquirida en el regreso de su peculiar odisea. El debate (152-155) aborda las diferencias entre el héroe precario americano y el héroe trágico de la antigüedad clásica, el tema de la picaresca como forma de sabiduría, etc.

En el nivel fenomenológico C. Cullen (27-43) se resiste a aceptar la alternativa entre racionalidad científica e irracionalidad falsa y piensa que la conciencia está abierta a otra forma de racionalidad, a saber, la de una sabiduría de los pueblos, es decir, la inteligencia simbólica de un 'nosotros' ético que se dice de muchas maneras pero que se configura como *ethos* barroco en los latinoamericanos. Cullen vierte este contenido en la forma de un discurso parecido al hegeliano en cuanto a su estructura pero cuidadosamente enfrentado al mismo en todas y cada una de sus fases: a la fenomenología insinuada aquí, y desarrollada en un libro anterior, Cullen añade ahora una lógica del estar, de la estancia y del símbolo como alternativa a la lógica hegeliana del ser, de la esencia y del concepto; al principio "todo" de un logos reductor Cullen opone un principio "nada" que definitivamente es un principio "eminencia", fuente de toda verdad y justicia. La discusión de esta ponencia (44-49) insinúa el interés y a la vez la problematización de los conceptos de Cullen, especialmente los de fenomenología, de sujeto fenomenológico (pueblo, nosotros ético), la inmediatez de este sujeto, el doble fondo de la terminología empleada.

En su ponencia J. C. Scannone (51-74) busca un pensar especulativo que, sin dejar de serlo, se de *a partir* de la sabiduría popular. Para Scannone la dimensión del "estar" en la Madre Tierra numinosa y sagrada es tan metafísica como las dimensiones del ser como fundamento (pensar griego) y la

del *acontecer* de la libertad creadora (pensar bíblico). Disquisiciones idiomáticas sobre el verbo 'estar' y sobre su complemento telúrico (en la Madre Tierra) llevan a enfatizar una dimensión "no reductible al logos (ni siquiera al de la Palabra de Dios) o al *ethos* (ni siquiera al de la gratitud)" (60). Deducimos que se trata del *mito* de la Madre Tierra, presente en las culturas más arcaicas. Scannone no nos explica por qué el pensar a partir de este símbolo sea específicamente argentino o latinoamericano; en lugar de ello busca justificar su posición como vía media entre el Heidegger nietzscheano y Ricoeur: para Scannone se trata de salvar la "verdad del paganismo" asumida y transformada por el mestizaje cultural latinoamericano (61). En la segunda parte de la ponencia (61-66) se sostiene que el logos sapiencial del símbolo es la mediación que permite pensar la "interrelación triunitaria de esas tres dimensiones" (51) y en la tercera parte (66-72) el autor enuncia "algunos elementos para comprender mejor... la religión, el lenguaje religioso y el lenguaje especulativo adecuado a una filosofía de la religión así entendida" (66). En la prolongada discusión de esta ponencia (75-90) son cuestionados la primacía del 'estar' (Hünemann, Reiter), el neopaganismo de una religiosidad telúrica (Sauter), la fundamentación de la interpelación ética (Levinas), el uso del concepto de religión (Casper) y, más ampliamente, la ambigüedad de vocablos tales como "tierra", "estar", "nosotros", "pueblo", "sabiduría del pueblo" (Peperzack). En este tópico de la ambigüedad se alcanza uno de los puntos más álgidos del debate.

En contraste con las ponencias argentinas, S. Müller (156-166) presenta la figura del trabajo moderno como opuesta a toda mediación simbólica del "ser-estar" (161), como algo que descoloca a la sabiduría popular (176); como contrapartida, la evocación de esta sabiduría cuestiona la aparente obviedad de ese mundo del trabajo y lo reduce a ser tan sólo una forma limitada de realización de lo humano (178). La contribución de J. Reiter (189-208) permite enjuiciar el carácter filosófico dado a la propuesta del grupo argentino. Una sabiduría afirmada ciegamente en contra de la razón caería en la competencia de técnicas retóricas sofisticadas o en la dominación absolutista de una racionalidad particular (198). En una perspectiva ontológica y axiológica las intenciones encerradas en la sabiduría popular

viven seguras de su autoevidencia pero en un orden gnoseológico esta suposición debe dar cuenta de sí penosamente, desde un desgarramiento donde el asombro filosófico toma la forma de un *desengaño* (195) y de una *delimitación* respecto de la racionalidad greco-europea (204s.); pero la autosuficiencia de una sabiduría popular enemiga de la teoría acabaría en un pathos fatal de inmediatez; más aún, "la dimensión del 'estar' no puede mostrar su real fecundidad más allá de la dimensión del 'ser' sino en medio de ella" (206). El libro se cierra con una contribución de M. Olivetti (209-222) sobre la comunidad ética como presupuesto de la prescriptividad de la ley.

Ricardo Ferrara

J. M. CASTILLO - J. A. ESTRADA, *El proyecto de Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1985.

La obra consta de seis capítulos. J. M. Castillo desarrolla los tres primeros: "Jesús y la libertad", "Jesús y el proyecto de una nueva sociedad", "Jesús el Dios-hombre, ¿mito o realidad?". A J. A. Estrada pertenecen: "¿Por qué mataron a Jesús?: Historia y teología", "La resurrección: la vida de Jesús sigue adelante", "La fe en Cristo hoy".

El lector percibe afinidades claras con la teología latinoamericana de la liberación, principalmente en el fuerte acento puesto en el descubrimiento del Jesús histórico y la llamada a imitar su praxis, caracterizada como la propuesta de un proyecto de nueva sociedad, que resulta altamente conflictivo ante el sistema social establecido y terminará desencadenando la reacción de esos poderes que lo llevará a la muerte. Jesuología y ortopraxis, podemos decir que son la óptica y el criterio desde los cuales se elaboran estas reflexiones. Aunque dichas palabras no aparezcan con frecuencia, son el tácito común denominador o presupuesto. La primera es entendida como la reconstrucción científica de la auténtica actuación de Jesús, gracias a los métodos de la crítica bíblica, con anterioridad a toda interpretación teológica, incluida la de los mismos autores del Nuevo Testamento; lo que dichos autores realizaron debe ser actualizado en cada momento según la sensibilidad y los condicionamientos históricos de cada época. La ortopraxis es la interpelación de la fe a los poderes constituidos en el mundo, el carácter

inquietante de la vida cristiana, el criterio para medir la autenticidad del mensaje y la fidelidad a Cristo, y es contrapuesta a las verdades abstractas, a cosas verdaderas pero inútiles y sin interés, al carecer de significado concreto y práctico (Castillo, p. 34; Estrada, pp. 66-67).

Formulamos, a continuación, sólo algunas de las numerosas preguntas u observaciones que nos surgen. J. M. Castillo se empeña en mostrar, en primer lugar, la libertad de Jesús. Su actuación ante la ley religiosa fue provocativa: quebrantó esa ley repetidas veces y permitió a sus discípulos lo mismo; la dejó sin efecto o bien la corrigió y se declaró contra ella, aclarando el A. que no se trataba tan sólo de la interpretación de la ley o *hallachach*, sino de la misma ley dada por Dios en la *torá*. Dejamos a la opinión de los exégetas la lectura que hace de Mc 2, 28: "...el hombre es señor también del sábado", según la cual el texto no se referiría a Cristo, como Mesías, sino al hombre simplemente. Al A. le interesa destacar el aspecto claramente provocativo de las actitudes de Jesús ante una ley opresiva que recortaba la libertad del hombre en muchos aspectos. La misma actitud y la misma razón se repiten ante las instituciones fundamentales: familia, templo, sacerdocio, pues J. trae un proyecto de liberación integral del hombre. Se destaca la libertad de J. en el contexto de la opresión de las estructuras religiosas y civiles, pero queda sin mencionar el fundamento último, más específicamente religioso y cristológico, de esa libertad. ¿Es suficiente explicar la libertad de J. y lo que el autor llama su oposición a la *torá* por el carácter opresivo de ésta? ¿Es suficiente motivar la praxis eclesial en la imitación de lo que J. hizo, al margen de su significado teológico?

Del mismo A. recogemos también inquietantes afirmaciones en el capítulo siguiente. Se pregunta: "¿es el cristianismo... una fuerza revolucionaria, que tiende eficazmente a transformar las condiciones injustas que se dan en nuestro mundo y en nuestra sociedad?" La pregunta es esencial pues: "hoy no basta hablar de la verdad (en abstracto) de una cosa; lo que interesa, ante todo y sobre todo, es la significatividad de esa cosa... hay significatividad donde hay eficacia. Quiero decir, una cosa puede ser muy verdadera, pero si no sirve para nada no interesa." (p. 33). Ante este presupuesto nos preguntamos si esta manera de entender las cosas no es centrar el mensaje cristiano en la "añadidura"

antes que en el núcleo mismo del Reino de Dios. No es desde esta perspectiva que se pueden entender la historia de la Iglesia y de la espiritualidad cristiana. Por eso no es de extrañar que el A. abra paso a la sospecha de que "quizá existe un fallo muy profundo en nuestra manera de entender y vivir el mensaje de Jesús de Nazaret" (p. 34). El A. identifica el proyecto de J. en la instalación del reinado de Dios, o sea el proyecto de una nueva sociedad en que los pobres dejarán de ser pobres. Anunciar esto equivale para la Iglesia exponerse a la persecución de que fue víctima J. Si la Iglesia católica no es hoy perseguida es porque ha dejado de ser un "profundo revulsivo social" para convertirse en servicio de culto. La utopía del R. de D., según el A., nunca puede ser vivida al nivel de toda la sociedad sino de pequeñas comunidades que vivan como la Iglesia primitiva.

En el cap. 3, "Jesús el Dios-hombre", nos encontramos con esta interpretación de Jn 1, 18: "hay que desaprender lo que se sabía de Dios para aprender de J. que es su explicación... no conocemos a J. a partir de D. si no que conocemos a D. a partir de J." Esta afirmación parece olvidar que J. mismo no es comprensible en su misterio si no desde D., según Mt 11,27, y desde el Espíritu que actúa en la Iglesia (1Cor 12, 3). El A. reconoce la validez de Calcedonia. Observamos, no obstante, que si bien se habla del Logos preexistente y de la divinidad de Cristo, el aspecto trinitario de lo cristológico queda oscurecido, desde el momento en que el Logos es el "proyecto fundamental de D... que se hizo realidad histórica concreta en la persona de J." (p. 57), cosa cierta, pero es también el Logos immanente y personal, "Dios de Dios". Además, nos parece abusivo explicar el dogma así: "J.-hombre, debido a su unión con D., es sustentado con la misma sustentación ontológica de D... Porque se abrió y se entregó a D. con absoluta confianza y entrega, Jesús, como enseña el conc. de Calcedonia, no poseía la *hipóstasis*, la subsistencia, el permanecer en sí mismo y para sí mismo" (p. 58). Es verdad que Calcedonia enseña que J. carecía de hipóstasis humana, pero no porque se vació de sí mismo hasta tal punto que pudo crear espacio interior para ser llenado por la realidad de otro (Dios). Junto a la coloración nestoriana de la fórmula comprobamos también el malestar del autor ante las implicancias metafísicas del dogma.

En el cap. 4, J. A. Estrada dedica buen espacio a destacar la causalidad intramundana de la muerte de J., para extraer de los hechos históricos el significado teológico actual. Reconoce que el mensaje de J. no es ante todo sociopolítico pero que al tener consecuencias sociopolíticas se vuelve incompatible con el orden social y desencadena su muerte, así como la persecución de la Iglesia cuando ésta imita la praxis jesuana. De la teología luterana de la Cruz, afirma su validez, y su interpretación suscita sin duda reservas.

Nuevas críticas y observaciones podríamos señalar en los capítulos siguientes, dedicados al sentido de la resurrección (cap. 5) y a la situación de la fe hoy (cap. 6), si bien creemos que el equilibrio de las posturas es mayor.

El estilo semejante de los autores, revela originalidad, información, indiscutible capacidad para despertar interés. Pero se tiene la sensación de que muchas afirmaciones teológicas verdaderas han sido extrapoladas, originando una comprensión por momentos muy discutible del mensaje cristiano.

Antonio Marino

CROATTO, JOSE SEVERINO: Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24 (El hombre en el mundo Vol. II) - Ediciones La Aurora - Buenos Aires, 1986. 228 págs.

Hace ya doce años J. S. Croatto nos ofrecía el comentario al primer capítulo del Génesis (El hombre en el mundo I; creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3 - La Aurora - Buenos Aires, 1974). Llega ahora el esperado comentario al relato yahvista de los orígenes, y se anuncia para una fecha no muy lejana la aparición de la tercera y última parte de esta obra, que cubrirá los capítulos 4-11 del mismo libro del Antiguo Testamento.

El comentario a los capítulos 2-3 del Génesis se presenta como un ejercicio de interpretación donde confluyen los diversos métodos histórico-críticos, la semiótica y la hermenéutica. Esta convergencia es tal vez lo más novedoso de esta obra.

El análisis, hecho con rigurosidad científica, mantiene siempre su nivel, dando como resultado una obra que enorgullece a la literatura bíblica latinoamericana y argentina.

En el campo de los métodos histórico-críticos, el lector familiarizado con la exégesis deberá reconocer una vez más la autoridad indiscutible de J. S. Croatto.

En el campo de la semiótica es donde tal vez haya que admitir que no se encontrará tanta unanimidad entre los lectores en la apreciación de la obra: esta parte de la ciencia es la que ofrece un campo mayor a la subjetividad, y por eso mismo las conclusiones del autor no serán siempre las mismas de los lectores.

En el terreno de la hermenéutica es donde haríamos algunas observaciones. El Autor insiste reiteradamente en la imposibilidad de llegar a conocer la intención del autor del texto bíblico y en la producción de sentido que se da en cada nueva lectura del mismo texto. Nos deja la impresión de que la calidad de normativos que tienen los textos bíblicos es una realidad muy fluctuante, ya que las relecturas pueden llegar a decir algo diverso o contrario a lo que se dijo en otra oportunidad.

Observamos también que J. S. Croatto no aprecia las lecturas (o relecturas) que se han dado en la historia como elementos que tienen también un valor hermenéutico a la hora de realizar una relectura actual. Tratándose de textos religiosos, que han contribuido a crear y alimentar una comunidad creyente, que vive ajustándose o tratando de ajustarse a esos textos, la teología del Israel post-bíblico y de la Iglesia no son elementos indiferentes para el lector actual de la Escritura. Pensamos que los aportes de la hermenéutica moderna contribuyen a enriquecer la comprensión de los textos y llaman la atención sobre aspectos olvidados o no suficientemente atendidos (como sucede en la obra que estamos comentando), pero no necesariamente deben reemplazar u oponerse a los transmitidos por las legítimas tradiciones.

Nos alegramos por esta obra que enriquece con sus aportes y ofrece a biblistas y teólogos la oportunidad de revisar sus posiciones.

Luis Heriberto Rivas

JOSEPH A. FITZMYER S. J. *The Gospel according to Luke* (The Anchor Bible) New York, 1983/85.

Tenemos el agrado de presentar para nuestros lectores el nuevo comentario del *Evangelio de S. Lucas* del prestigioso jesuita americano J. A. Fitzmyer, ex presidente de

la *Society of Biblical Literature and the Catholic Biblical Association*, coeditor del conocido comentario bíblico *San Jerónimo* y otras numerosas publicaciones, entre ellas sobre los *Manuscritos del Mar Muerto*. La presente obra se agrega a la serie de grandes comentarios de los evangelios que han ido apareciendo en los últimos años en el campo católico. (S. Juan: R. Brown; J. Mateos / J. Barreto; R. Schnackenburg; y sobre *Marcos* R. Pesch).

La obra se presenta en dos tomos de 1.642 páginas de formato grande de 23 x 15 cm. El primer tomo comprende una parte introductoria sobre la obra de Lucas (Evangelio y Hechos), sobre el autor, fecha y destinatarios, sobre la composición del Evangelio, lugar, estilo y estructura así como un esbozo de la teología de Lucas y bibliografía general. El resto del primer tomo es el comentario de los primeros nueve capítulos. El segundo tomo comienza con una nueva lista de bibliografía general y luego continúa con el comentario de los restantes capítulos para terminar con un índice de autores y otro temático. Además de una impresionante lista de bibliografía en las páginas 259 a 283 (Tomo I) y XXX-XXXVI (Tomo II), el autor presenta abundante bibliografía también al final de cada unidad comentada.

La estructura del comentario: 1) traducción del texto (al inglés); 2) comentario general de las perícopas; 3) notas o explicación versículo por versículo. La *traducción* es del autor, un cualificado conocedor del griego y del trasfondo semítico de los escritos de Lucas. En las *notas* encontramos información cultural, técnica y lingüística que ubican el Evangelio de Lucas en su contexto literario, religioso e histórico. El *comentario* no se limita a una exégesis histórico crítica. Si bien el autor ocasionalmente invoca las etapas previas al evangelio actual [situación en la vida de Jesús (I) y en la predicación apostólica (II)], es con el fin de explicar aspectos de la historia de Jesús tal como Lucas la presenta. En otras palabras, el propósito principal es la comprensión del texto de Lucas y su particular enfoque teológico.

La presente nota no pretende ser una revisión, sino solo un llamado de atención sobre una obra importante en el campo de la exégesis católica y que esperamos pronto traducida al castellano para el provecho de un vasto público de lectores y estudiosos.

Francisco Bergant

DI BERARDINO, Angelo (Director): *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Volumen II, G-Z, Ed. Marietti, 1984, pp. V-XXIII, cols. 1413-3630.

El segundo volumen de este Diccionario satisface las expectativas suscitadas anteriormente por el primer volumen: estudio preciso y científico de las personas, lugares, obras, monumentos litúrgicos, epigráficos, etc. más importantes en el estudio de la Patrología y de la Antigüedad cristiana. En esta misma Revista se recensó el volumen primero y, en realidad, lo que se dijo con ocasión del mismo puede aplicarse también al comentar esta segunda parte del Diccionario que se presenta así como una obra sumamente útil y necesaria para los estudiosos.

Hacía falta esta clase de obras, en las que se puede consultar la temática deseada y obtener una síntesis correcta y objetiva de la misma. La bibliografía que acompaña a cada artículo ayuda a la posterior profundización y elaboración de los temas. Como es sabido, existen ya obras de este estilo que constan de muchos volúmenes, a diferencia del *Dizionario* que en dos gruesos tomos y un tercero (de próxima aparición, con mapas e índices de toda la obra) condensa lo que aquellas colecciones (por ejemplo: *Antike und Christentum* de F. J. Dölger, Münster i. Westf., 1929-1950; *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950ss; *Reallexikon der byzantinischen Kunst*, Stuttgart 1966ss, etc.) estudian con mayor amplitud. Por eso, podemos decir que nos encontramos frente a un *Dizionario* de consulta más rápida y ágil, lo cual no significa que en su composición haya existido la ligereza o la superficialidad.

Por el contrario, todas las cuestiones son tratadas con rigor científico, respondiendo a criterios metodológicos bien precisos en los que predomina la seriedad y responsabilidad intelectual. Sin embargo, es una lástima que no se cite a las Revistas latinoamericanas de Filosofía y Teología que publican también en algunos de sus números artículos de Patrología, Teología Patristica y materias relacionadas. Seguramente esto se debe a la falta de un suficiente intercambio y al hecho que los estudiosos de esas disciplinas, por estas partes del planeta, sean escasos si los comparamos con los que existen en Europa, especialmente en Francia e Italia que son los países europeos que cuantitativamente poseen mayor número de patrólogos.

También llama la atención que el artículo sobre la Gnosis y el Gnosticismo no haya sido escrito por el P. Orbe que, junto con McWilson, es uno de los mejores conocedores del tema. El motivo de este hecho bastante insólito radica en una decisión personal del ilustre patrólogo español que no tuvo interés en ofrecer una síntesis de ese tema tan complejo (así me lo comentó el Director del *Dizionario*, el P. Di Berardino). No obstante, el tema del Gnosticismo está muy bien analizado por G. Filoramo, cuya obra *Luce e Gnosi* ha sido comentada en esta Revista, 43 (1984) 73-84.

Sin embargo, el P. Orbe nos ofrece una excelente síntesis sobre Ireneo de Lyon que es quizás lo más destacable del volumen. Esta visión sintética es comparable, en profundidad y objetividad, a la que presentó el P. Trapé sobre S. Agustín en el primer volumen. Son síntesis maduras que reflejan toda una vida de estudio y de amor a la investigación patristica. Por eso, son dignas de confianza y respeto.

En síntesis, una obra como esta es un estímulo para hacer algo semejante en lengua castellana (aunque existen proyectos de traducir el *Dizionario* a las principales lenguas occidentales, todavía no se han concretizado).

Se debe añadir finalmente que la presentación tipográfica es excelente: los artículos se leen con auténtico gusto y en este tiene motivo importante la calidad de la impresión de la obra.

Francisco J. Veismann OSA

CARMELO GIAQUINTA, *El despertar del sentido pastoral en América Latina*. Bogotá, OSLAM, 1985, 246 p.

El estilo es el hombre, decía Buffon. La lectura del libro de nuestro antiguo profesor en esta Facultad nos trajo a la mente su figura, sus charlas, sus gestos, las clases de Patrología e Historia de la Iglesia antigua, su temperamento y su eficiente desempeño en las distintas responsabilidades que tuvo en el Seminario de Buenos Aires como director espiritual, en la docencia y los cargos académicos de la Facultad de Teología, y al frente de la comunidad seminarística de extradiocesanos por él fundada. Carmelo Giaquinta escribe reflejando en sus páginas, junto con un pensamiento teológico que quiere

iluminar la praxis eclesial, también su modo de ser y una experiencia madurada al calor de su específica labor pastoral.

El libro constituye una colaboración del A. al III Curso para formadores de Seminario organizado por el CELAM en 1985, cuyas conclusiones aparecen publicadas al comienzo del mismo.

Como lo destaca Lucio Gera en el prólogo, las reflexiones giran principalmente en torno a los agentes de pastoral más que sobre la praxis pastoral, y esto es válido aun en aquellas partes o capítulos cuyo título pareciera orientar el pensamiento sobre la pastoral en sí.

La obra se divide en cinco partes, cada una con varios capítulos. La I se titula: "La formación integral del presbítero pastor". Ante los desafíos que plantea la hora en América Latina, diversas crisis amenazan la identidad sacerdotal; esto exige un despertar del *sentido o instinto de pastor*, dentro del cual toca singular responsabilidad al obispo, al superior del seminario y al mismo seminario.

En la II p. "Al servicio del Plan salvífico de Dios", se estudian los distintos aspectos de la raíz más profunda de toda acción pastoral: instaurar el *Reino de Dios*, fue el proyecto de Jesucristo, mediante el cumplimiento de la *voluntad de Dios*, proyecto orientado a multitudes. Se preocupa aquí de explicar el sentido genuino de la expresión "voluntad de Dios" ante la tirría que la misma produce en cierta espiritualidad y abre pistas prácticas para una lectura pastoral del Nuevo Testamento.

"La acción pastoral de la Iglesia a través de la historia" es el título de la III p. Después de dar breves orientaciones para el estudio del proyecto pastoral de los apóstoles, presenta en el cap. 9 la *opción pastoral* de la Iglesia patristica. Creemos que se trata de uno de los capítulos más brillantes, donde con notable calor y fuerza argumentativa, muestra la opción de la Iglesia prenicena por el segundo término de la alternativa: ¿aristocracia o pueblo de Dios? Una Iglesia universal como el hombre, simultáneamente pueblo santo y *multitud* de pecadores. Ninguna recensión puede sustituir el efecto de la lectura de este capítulo donde el A. demuestra su apasionado saber de la Iglesia antigua. En el cap. 11 estudia la opción pastoral de

Puebla y el programa de *evangelización de la cultura*.

La IV p. se abre con un cap. que contiene atinadas reflexiones dirigidas a los profesores de teología sistemática acerca de la enseñanza "pastoral" de la teología dogmática, las condiciones para la *comunicabilidad* de la Palabra y de la Teología. Siguen capítulos sobre los *tres agentes* concurrentes en toda acción pastoral: Dios, el hombre, la Iglesia; sobre el estilo de Dios y de Jesucristo: la *condescendencia*, que ha de inspirar la acción de la Iglesia; la Iglesia comunidad servicial y ministerios jerárquicos; multiplicidad y unidad del ministerio pastoral, donde propone privilegiar en la formación, sin exclusión de otros modelos más especializados, el *modelo de Presbítero-Pastor*, como agente unificador y multiplicador en la acción pastoral: el párroco. Dos capítulos más, caracterizados por su concreción y cercanía a las situaciones descritas, cierran esta parte: "Primacía pastoral de la Palabra" y "Dinamismo vital de la acción pastoral".

La V p. tiene un único capítulo y trata de las orientaciones conciliares sobre la formación específica del seminarista en el arte pastoral; concluye en epílogo con las siguientes ideas:

- la formación del pastor es el desafío de la Iglesia a fines del s. XX; hasta hace unos años se preparaba más idóneamente al director espiritual y confesor que al padre y pastor.
- las técnicas de dinámica grupal han querido paliar el vacío pero son insuficientes.
- la familiaridad con la pedagogía de Dios en la S.E., con las grandes figuras de los Santos Padres, doctores y pastores a la vez, el conocimiento de la obra misionera de América Latina, la docilidad al magisterio pastoral moderno, especialmente el de Roma, son vías seguras para alcanzar ese fin.
- la vida del seminario como experiencia eclesial matriz y fundamental, será de insustituible importancia.

Lamentamos que las ediciones del CELAM tengan tan escasa posibilidad de difusión. En medio del debate teológico-pastoral de la actualidad, la obra tendría una palabra inteligente y oportuna para decir.

Antonio Marino

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Paulinas, Argentina:

- Aldunate, Carlos: *La oración carismática*.
- Asiaín, Justo: *El corazón de un hombre fuerte*.
- Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*.
- Cabello, Miguel; Espinoza, E.; Gómez, J.: *Manual de planificación pastoral*.
- Caravias, José: *Pastoral de la tierra*.
- Debesse, Paul: *Aprender el camino de la vida*.
- de Prizio, George: *Dios mío, necesito algo*.
- *Evangelización y liberación* (IVa. Semana de la Sociedad Argentina de Teología, 1985).
- Hoornaert, Eduardo: *La memoria del pueblo cristiano*.
- Potrick, María B.; Comblin, José y otros: *Dom Hélder Câmara, testigo del evangelio en América Latina*.

Editorial Guadalupe, Argentina:

- Albergucci, R.; Chiesa, C. A.; Piñón, F. J.: *Cristianos para el proyecto educativo nacional*.

- Barazzutti, Luis: *Humor erótico y pornografía*.
- Buono, J.: *La misión, juventud de la Iglesia*.
- Casiello, Beatriz: *Metodología catequística*.
- Nouwen, Henri: *Diario de genesee*.
- Pozo Castellanos, M.: *Respuesta cristiana y dimensión misionera de la Iglesia*.

Facoltà teologica di San Bonaventura, Italia:

- Atti del Congresso Internazionale. Roma, 8-12 ottobre 1984: *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*. A cura di F. S. Pancheri.

Facultad de Teología Pontificia y Civil, Perú:

- Strotmann, Norberto: *La situación de la Teología*.

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Polonia:

- Ks. Stanisław Witek: *Teologia życia duchowego*.
- *Kościół w świetle Biblii*: Redagował Ks. Jan Szlaga.
- Jacek Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*.

CRONICA DE LA FACULTAD

I. CUESTIONES ACADEMICAS

1. En la reunión del Consejo Académico del 10 de diciembre se trató el proyecto del *Sexto Año Pastoral* presentado por el Pbro. Guillermo Rodríguez Melgarejo. En concreto, se habló de los siguientes aspectos: finalidad, destinatarios, condiciones de ingreso y plan de estudios. El mismo fue aprobado para un período experimental de dos años.
2. El Ministerio de Educación y Justicia de la Nación por Resolución Nro. 120/85 del 12/8/85 aprobó el *Profesorado en Teología*. En marzo pasado comenzó a dictarse el primer año. Al Plan de Estudios Teológicos se agregan cuatro materias: Introducción a las Ciencias de la Educación, Sicología Evolutiva, Didáctica y Metodología de la Enseñanza.
3. El Decano y el Secretario Académico se han reunido con los Superiores de los Seminarios y Casas Religiosas que confían la formación teológica de sus alumnos a esta Facultad. Las reuniones se llevaron a cabo el 16 de julio y el 9 de diciembre. En ellas se realizó la evaluación de cada semestre y se fijó la agenda de reuniones para 1987.
4. Durante los meses de abril-mayo dieron a conocer sus dictámenes los *Jurados por Areas*, instituidos por el Consejo Académico para la incorporación, promoción o reclasificación de los profesores.
5. S.E.R. Mons. Jorge Mejía, Profesor Emérito de nuestra Facultad, ha sido promovido recientemente al Episcopado; y nombrado Vice-Presidente de la Comisión Pontificia "Justicia y Paz". A fines de noviembre visitó nuestro país; y el 2 de diciembre presidió la Eucaristía en la Parroquia de la Inmaculada Concepción. Oportunidad en que fue acompañado por el claustro de profesores y por los alumnos, quienes le expresaron sus saludos y reconocimiento.
6. El 24 de junio el Consejo Académico recibió la visita del Pbro. Julio García, designado por la Santa Sede para visitar los Semina-

rios Argentinos. En dicha reunión se conversó sobre problemas afines a la Facultad, Seminarios y Casas de Formación.

7. A lo largo del presente año se dictaron tres *Conferencias Académicas*: Dr. Jorge Ricardo Videla, "*El problema del divorcio desde el punto de vista teológico y jurídico*" (28 de mayo). Dr. Ernesto Maeder, "*Política de fronteras y evangelización del Chaco (1678-1682)*" (con motivo de la Celebración del V Centenario) (18 de agosto). Pbro. Dr. Jorge Sans Vila, "*El estudiar y el estudiante*" (4 de septiembre).
8. El 4 y 5 de noviembre se realizaron las *Jornadas de Reflexión Estudiantil*, organizadas por el Centro de Estudiantes de la Facultad. El tema elegido fue "Fe y Cultura". Tuvieron muy buena participación de alumnos y profesores.
9. Entre el 7 y 11 de septiembre de 1987, patrocinado por la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad, se realizará en la ciudad de Resistencia (Chaco) el *II Encuentro Nacional de Investigadores y Docentes de la Historia de la Iglesia*. El tema central será: "Las Reducciones Jesuíticas" (Paraguay, Misiones, Chaco, etc.). Además, se conversará sobre la elaboración de un "Programa para la enseñanza de la Historia de la Iglesia en la Argentina" (temario, objetivos, criterios, periodificaciones, bibliografía, etc.). Este Encuentro se organiza en adhesión a la celebración del "V Centenario".

II. COLACION DE GRADOS

El 1 de julio de 1986 tuvo lugar el acto de Colación de Grados de la UCA, en el que cuatro Bachilleres en Teología se hicieron acreedores a Diploma de honor: Fernando Martín Croxato, Norberto Andrés Marcet, Jorge Cristián María Mazzoli y Cristián José Ramírez.

III. CICLO DE LICENCIATURA: SEMINARIOS Y CURSOS

- "Teología de la redacción de Marcos". Pbro. Lcdo. Francisco Bergant.
- "Curso de actualización teológica". Pbro. Dr. Ricardo Ferrara.
- "Curso de Teología Patrística". R. P. Luis Glińska, OFM.
- "Exégesis de AT: Oseas". RP. Lic. Enrique Lapadula, SDB.
- "Metodología Científica". Pbro. Dr. Antonio Marino.

- “Método teológico I: Hermenéutica Bíblica”. RP Lic. Aldo Rannieri, SDB.
- “Exégesis NT: Apocalipsis”. Pbro. Lic. Luis Rivas.
- “Cristología y Sotereología” (Epoca Moderna). Pbro. Dr. Pablo Sudar.
- “Eucaristía y Comunidad Cristiana”. Pbro. Dr. Ricardo Vaccaro.
- “Geografía y Arqueología de Tierra Santa”. Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- “Exégesis del AT: Deutero-Isaías (cap. 40 ss.)”. Pbro. Lic. Felipe Doldan.
- “Teología y dogma cristiano en el Hegel de Berlín”. Pbro. Dr. Ricardo Ferrara.
- “Literatura Intertestamentaria”. Pastor Dr. Ricardo Pietrantonio.
- “Algunas cuestiones referentes a la Teología de la Liberación”. Pbro. Dr. José Angel Rovai.

IV. ESTADISTICA

1. *Primer Ciclo: Alumnos (de 23 diócesis y de 47 congregaciones religiosas)* 550
 Alumnos laicos 98
 Total 648
2. *Segundo Ciclo (Licenciatura):* 59.
3. *Tercer Ciclo (Doctorado):* 9.