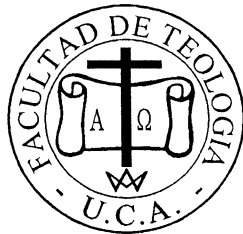
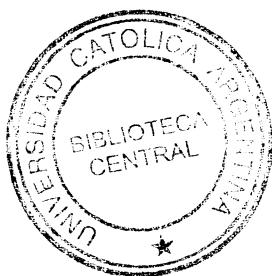


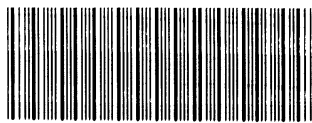
revista TEOLOGÍA



Tomo XL • N° 77 • Año 2001: 1° semestre / Tomo XLI • N° 78 • Año 2001: 2° semestre



UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000033851



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

José Cubas 3543 - Buenos Aires - República Argentina

Director: Juan Guillermo Durán

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración: José Cubas 3543
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748

Suscripción 2002 \$ 20

Al exterior (vía aérea) us\$ 28

Cheques y giros (central) a la orden de:
Fundación Universidad Católica Argentina

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

TEOLOGÍA

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

Tomo XL • N° 77 • Año 2001: 1° semestre

SUMARIO

Ernesto J. A. Maeder:

Libros, bibliotecas, control de lecturas e imprentas
rioplatenses en los siglos XVI al XVIII 5

Ana María Martínez de Sánchez:

Archivos para la historia de la Iglesia en la Argentina 25

Virginia Raquel Azcuy:

Itinerario espiritual y teología de los estados.
En diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar 43

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo:

La dimensión existencial de la esperanza
en un poema de Charles Péguy 67

Francisco García Bazán:

Tiempo e historia:
un aporte bibliográfico al diálogo interdisciplinario ... 79

Notas bibliográficas 91

ERNESTO J. A. MAEDER

LIBROS, BIBLIOTECAS, CONTROL DE LECTURAS E IMPRENTAS RIOPLATENSES EN LOS SIGLOS XVI AL XVIII*

Los libros y las bibliotecas, el control de lecturas y las imprentas en el Río de la Plata estuvieron estrechamente vinculados con la cultura y la fe religiosa imperantes entonces en la América colonial española.

Sobre este tema se han publicado en los últimos tiempos numerosos e importantes estudios y como consecuencia de ello se han producido cambios significativos y matices diversos en la valoración histórica que merecía aquella cultura.¹ No es novedad para nadie que la historiografía decimonónica, casi sin excepción, había calificado negativamente tanto la política cultural de la monarquía como la de la Iglesia por el carácter restrictivo de la legislación de Indias y por la censura eclesiástica que pesaba sobre las ideas y los libros. Ese razonamiento, apoyado entonces en pocos estudios de detalle, concluía señalando que la presencia del libro –portador principal de las ideas– había sido escasa, las lecturas, limitadas a pocos temas juzgados irrelevantes, y que su influencia en la cultura só-

* Ponencia presentada en la *VII Jornada de Historia de la Iglesia*, organizada por la Facultad de Teología de la UCA (17 y 18 de septiembre de 2001).

1. Sólo a título indicativo y para el Río de la Plata pueden señalarse los estudios precursores de José TORRE REVELLO, *El libro, la imprenta y el periodismo durante la dominación española. Advertencia de Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1940, y de Guillermo FURLONG, SJ, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1944. También de Jorge COMADRÁN RUIZ, *Bibliotecas cuyanas del siglo XVIII*, Mendoza, Universidad de Cuyo, 1961, y de Daisy RÍPODAS ARDANAZ, *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, 1982. De esta misma autora, el capítulo "Libros, bibliotecas y lecturas", incluido en la *Nueva Historia de la Nación Argentina*, editada por la Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, Planeta, 1999, t. 3, 247-279, con nutrida y actualizada bibliografía.

lo era perceptible en el plano devocional.

Esa opinión, que se hallaba ya en germen en las encendidas palabras del *Manifiesto a las Naciones* que emitió el Congreso Constituyente de las Provincias Unidas en Sudamérica en 1817, se incrementó con la literatura de los románticos como Echeverría y Alberdi y se consolidó con el pensamiento liberal de los hombres del ochenta y de la generación del Centenario. Sobre esa premisa se juzgó la calidad de la vida cultural de la colonia en la historiografía nacional.

No es nuestro propósito seguir en esta oportunidad la evolución de esta opinión, sino señalar que a partir de la tercera y cuarta década del siglo XX se advierte una reacción ante esos contenidos historiográficos. Centrados en el campo de los libros, las bibliotecas, las imprentas y la cultura, los investigadores locales y extranjeros fueron aportando novedades, reuniendo información, y estudiando casos, y concluyeron por contradecir o matizar los viejos tópicos acerca de la oscuridad que reinaba en la cultura colonial hispanoamericana.

Hacia 1940 el tema comenzaba a esclarecerse. Un indicador claro de esa tendencia fue la publicación del libro de José Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. La edición de dicha obra dio lugar a una interesante polémica que ilustra con claridad el cambio historiográfico que se había producido respecto del tema. El haber tenido acceso a esos testimonios inéditos, y creo que también desconocidos, nos permite ejemplificar el estado de esta cuestión en aquellos momentos.

Se trata de una polémica privada, iniciada por el doctor Teodoro Becú, en la que participaron Domingo Buonocore y el P. Guillermo Furlong, sj, pero que no adquirió publicidad en razón del restringido círculo en que se promovió y del deseo expreso del iniciador de mantenerla en ese plano. La cuestión surgió a raíz de la publicación ya citada del libro de José Torre Revello, cuyo ejemplar anotado por Becú de puño y letra y la copia de las cartas intercambiadas nos permiten referir los términos en que se dio la discusión.²

Torre Revello aborda en su libro la legislación de imprenta en España y América, la circulación de libros, la introducción de la imprenta y los

2. El ejemplar ya citado de José Torre REVELLO, anotado por Teodoro BECÚ, incluye las copias mecanografiadas de las cartas que intercambió con Buonocore y Furlong. Ese ejemplar se guarda en la Biblioteca del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco.

orígenes del periodismo en América, así como los libros que circularon libremente en este continente en el siglo XVI, con numerosos documentos y bibliografía. Era su propósito “demostrar la inexistencia de una persecución al libro en América, ya que las leyes fueron incumplidas y que los americanos leyeron cuanto apetecían y era factible”.³

La cuestión se inició con las notas que el doctor Teodoro Becú colocó en los márgenes del libro de Torre Revello. En la anteportada escribió: “Este libro merece muy graves reparos. Comencé un artículo pero hubiera tenido que redactar una monografía dada la índole del tema y necesidad de concretar errores. Está hecho por un modesto copista de archivos, sin base universitaria, que poco a poco se cree prohombre en la historiografía de su país adoptivo”.

A pesar de ello –agrega en esa nota– en 1944 envié una carta a Buonocore, concretando mi manera de pensar, la cual mostré particularmente a Furlong, quien me contestó sosteniendo que yo estaba en error. Agrego ambas cartas. Furlong no me ha convencido. TB.

El texto mecanografiado de ambas cartas se conserva en este ejemplar. En la primera carta a Domingo Buonocore, fechada el 12 de julio de 1944, Becú le reprocha amablemente haber elogiado el libro de Torre Revello como merecedor del Primer Premio Nacional de 1940 y por decir que con esa obra ha demostrado “a la luz de una nutrida documentación, la falacia de la tradicional persecución del libro en América durante la época colonial, leyenda que tuvo su origen, como lo recuerda el autor, en las propias medidas restrictivas que dictaron los monarcas españoles y que fueron sistemáticamente burladas e incumplidas”.

En su carta, Teodoro Becú le hace notar a Buonocore su discrepancia con esa opinión. Le señala minuciosamente una serie de supuestos errores del autor sobre incunables y su mal uso del léxico; aduce que el libro no es novedoso, pues el tema había sido estudiado y publicado por Francisco Fernández del Castillo en *Libros y libreros del siglo XVI*, México, 1914 y por Irving A. Leonard, en *Romances of chivalry in the Spanish Indies, with registres*, Berkeley, 1933, cuyas conclusiones a su juicio contradicen la tesis de Torre Revello; insiste en la pobreza de la imprenta-

3. Ob. cit., 243.

ta americana y concluye señalando que el libro de Vicente G. Quesada, *La vida intelectual en América española*, Buenos Aires, 1917, sigue vigente, y prueba la enemistad del gobierno español con la cultura, ya que la legislación restrictiva respecto del libro así lo demuestra.

En el texto de Teodoro Becú se advierte una animadversión hacia el autor, críticas puntuales, anotaciones irónicas y un esfuerzo por demostrar que el libro no es novedoso y que no prueba su tesis; que la existencia de libros es excepcional y que este hecho no exime de la vigencia de una legislación contra el libro. Añade que en materia de imprentas en América, estas fueron pocas y mediocres. Pero también se advierte que el crítico no ha sido capaz de captar la cuestión de fondo: que pese a la legislación hubo gran cantidad de libros y bibliotecas, que su temática fue muy variada, que se leía mucho y se procuraba obtener libros pese a las restricciones vigentes.

La respuesta de Guillermo Furlong a la carta de Teodoro Becú está fechada el 5 de noviembre de 1944 y escrita con cordialidad y franqueza. Comienza por señalarle que escribe desde su perspectiva anglosajona y que el juicio histórico que expone el doctor Becú era el mismo que él sostenía en la década del 20. Pero que con los años ha comprobado, a través de los archivos y los estudios realizados, que entonces se hallaba en un error respecto de la cultura hispanoamericana colonial. Destaca que el alegato contra Torre Revello es parcial, apriorístico y apasionado. Explica que la tardanza en autorizar imprentas en América se debió a la poca población y la pobreza urbana de aquellas ciudades coloniales; que pese a ello fueron numerosas. Y que también se fundaron universidades en aquellas mismas ciudades, concluyendo que las prohibiciones rigieron solo para los libros impíos, obscenos, irreligiosos y atentatorios a la monarquía. El tono de la carta de Furlong es firme pero a la vez afable y respetuoso. Con ello parece haberse cerrado la discusión.

La breve revisión de esta polémica privada nos permite advertir los términos de la cuestión planteada. Por una parte, que frente a la existencia de una política casuista y restrictiva de la monarquía española, los hechos han demostrado que dicha política no fue lo suficientemente eficaz en su aplicación como para impedir la entrada y circulación de libros en América.

La segunda cuestión se refiere a la aplicación de la censura civil y eclesiástica respecto de libros sobre temas teológicos, morales y políticos editados en España y el extranjero y en la vigilancia de las autoridades

respectivas sobre el destino de esas obras y sus eventuales lectores.

La primera cuestión ha sido mucho más atendida que la segunda. A partir de una serie de investigaciones sobre el contenido de las bibliotecas públicas y privadas, los legados, inventarios y otros documentos, se ha obtenido una nutrida información que prueba, de modo concluyente, lo que Torre Revello afirmaba en su obra de 1940.⁴

La segunda cuestión, tanto o más interesante que la primera, aún requiere mayores investigaciones en los archivos inquisitoriales y judiciales, y en la evaluación acerca del modo como se ejerció la censura y los matices y cambios que ella experimentó a lo largo de los tres siglos de vigencia en la América española.

El presente trabajo tiene el propósito de referir, por una parte, los aspectos más salientes de la primera cuestión, o sea la presencia del libro y el contenido de las bibliotecas rioplatenses. Y por otra parte, adelantar lo que sabemos acerca de la segunda cuestión, es decir el control de lecturas y las sanciones que se aplicaron en ese mismo ámbito. Vinculado al mismo tema, se abordará también el régimen de imprenta vigente en América y la producción de la misma en nuestro territorio.

I. El libro y las bibliotecas

El libro y la imprenta tuvieron especial importancia en la implantación de la fe cristiana y la cultura en América. La edición y la difusión de los libros en una escala muy superior a la obtenida por los manuscritos medievales, constituyeron una invalorable ayuda para gobernantes, jueces y religiosos. A estos usos se añadiría la lectura y edición de obras literarias, históricas, tratados sobre diversas disciplinas y saberes, así como escritos de diverso tipo que enriquecerían la cultura y el recreo de los americanos a lo largo de tres siglos.

Sin embargo, la legislación fue en principio restrictiva y sujetó los libros y la lectura a distintos controles en América. Dicha legislación, condensada en el Libro I, título XXIV, de la *Recopilación de las leyes de In-*

4. El propio Torre Revello contribuyó al estudio del contenido de muchas bibliotecas particulares de aquella época. Asimismo conocía la obra de Irving A. Leonard y la había comentado en el *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, 1933-1934, t. XVII, 472-473. Más adelante, dedicó a este mismo autor nuevas revisiones en ocasión de sus libros posteriores sobre este mismo tema.

días, se hallaba orientada a impedir la difusión de doctrinas heréticas, preservar las regalías de la monarquía, velar por la moral y las costumbres vigentes e incluso impedir la lectura de libros profanos y fabulosos.⁵ Dejaba el control de estos tópicos en manos del Consejo de Indias y de la censura eclesiástica.

Sin perjuicio de ello, la entrada de libros y más tarde la impresión de ellos en América permitió, pese a las prohibiciones y controles existentes, que su difusión se extendiera considerablemente, como lo prueban, por una parte, los registros de embarques, y mucho más, las numerosas bibliotecas privadas, los legados y los inventarios que se han conservado de aquella época.

El libro y con ello el gusto por la lectura estuvo presente desde un comienzo en la vida rioplatense. Así como se ha sabido que Don Pedro de Mendoza traía en su equipaje obras de Virgilio y Erasmo, otros estudios han llegado a demostrar que muchos personajes de la etapa conquistadora y colonizadora incluyeron libros e incluso limitadas bibliotecas para su solaz o como apoyo a su labor docente, pastoral o jurídica.

Y si bien hubo libros, estos fueron al comienzo escasos y vinculados a determinadas personas. Sólo el tiempo y la creación de instituciones permanentes harán que los libros se acumulen y se difundan en las distintas ciudades rioplatenses.

Surgirán así bibliotecas privadas y bibliotecas institucionales, generalmente en las casas religiosas. Las primeras, de continuidad incierta, ya que desaparecidos sus dueños a veces siguió la dispersión de sus libros o su donación a otras personas o instituciones.

Mayor continuidad y por ello mismo creciente caudal bibliográfico tuvieron las bibliotecas de los conventos y colegios jesuíticos. La enseñanza y la necesidad de enriquecer la formación y la piedad requerían el concurso de libros. Sin duda la de mayor caudal fue la del Colegio Máximo de Córdoba, que sirvió a distintas clases de lectores. Según el índice que de ella se formó en 1757, alcanzaba en esa época a más de 12.000 volúmenes. Esa biblioteca había incrementado su caudal con donaciones y

5. Ese título incluye quince leyes. De ellas, diez corresponden a la segunda mitad del siglo XVI y las restantes a principios del XVII, salvo la última que está fechada en 1647 y reiterada en 1653 y 1668.

6. En un reciente trabajo coordinado por Marcela ASPELL y Carlos PAGE, *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2000; se incluyen distintos aspectos del contenido de esta importante biblioteca colonial.

compras regulares que los jesuitas remitían en ocasión de los viajes de sus procuradores a Europa.⁶

Otras bibliotecas de importancia existieron en los colegios jesuíticos de Buenos Aires, Santa Fe o Salta y en los principales conventos de los frailes mercedarios, franciscanos y dominicos, diseminados a lo largo del país.

Si bien las bibliotecas solían facilitar la lectura por vía de préstamos, se careció por mucho tiempo de una biblioteca pública en el sentido moderno, es decir, abierta y a disposición de todo tipo de lectores. En 1712, la creación de la Biblioteca Real de Madrid o la sugerencia que el conde de Aranda hizo en 1767 para que los religiosos se hicieran cargo en Buenos Aires de las bibliotecas que se habían expropiado a los jesuitas, con la obligación de franquear los libros al público, constituyen antecedentes de ese tipo de institución.

En Hispanoamérica, la creación de bibliotecas públicas fue relativamente tardía. Santa Fe de Bogotá en 1777 y Quito en 1792 fueron las primeras y en ambos casos sobre la base de los libros de las bibliotecas que pertenecieron a los jesuitas. En Buenos Aires, las diligencias para crearlas tuvieron principio en los legados de juristas como Facundo Prieto y Pulido (1794) y Vicente Carrancio (1807). Este último legó al convento de la Merced, con el propósito de “que aumente su biblioteca pública”.

A su vez, el obispo Manuel Azamor y Ramírez legó en 1796 su biblioteca para que con ella se formara una librería pública que fuera de utilidad a la misma Iglesia y sirviera al “fomento de las ciencias”. Por distintas razones las diligencias para hacer efectiva su creación se fueron dilatando. Recién en 1810 la Junta Gubernativa dispuso la creación de la Biblioteca Pública, hoy Biblioteca Nacional, con los libros dejados por el obispo y otros provenientes de distintas donaciones.

Por otra parte, consta también que hubo libreros en Buenos Aires y que era regular la venta de libros junto con cartillas, catones y catecismos; que se acudía a distintos medios para remitir desde Buenos Aires al interior el material solicitado; que lectores ávidos requerían a sus correspondientes en Europa la adquisición de novedades bibliográficas, sobre todo desde que el precio de los mismos disminuyó al suprimírsele en 1722 la carga impositiva que los gravaba.

1. Características de las bibliotecas

Las bibliotecas, tanto privadas como públicas, eran habitualmente

llamadas librerías. De propiedad privada las hubo de todas dimensiones, y a medida que la difusión del libro lo permitió, aumentó su número y su caudal bibliográfico. Además del ya citado ejemplo de Pedro de Mendoza, cabe recordar que aun en el siglo XVI existieron otras bibliotecas como la que se autorizó a traer al obispo Francisco de Vitoria en 1578, las más modestas que llevaban soldados como Damián Osorio o Blas de Peralta en 1590, el legado testamentario del licenciado Hernando de Horta en 1606 y la donación del obispo Pedro de Carranza en 1628, en estos dos casos con nóminas de 80 y 260 libros respectivamente.⁷

Hacia fines de la etapa virreinal, los inventarios atestiguan un mayor número de bibliotecas privadas con considerable número de obras. El canónigo Juan Baltasar Maziel deja en 1788 unos 1500 libros; en 1796 el obispo Azamor lega 2500; en 1790 el subdelegado de la Real Hacienda de Montevideo registra 926; el licenciado Pombo y Otero otros 430 en 1803; Manuel Gallego, secretario del virreinato, 500 en 1808; el que luego fue obispo de Salta, Videla del Pino, poseía en 1802 casi 1000 libros. Y entre los infortunados cabecillas de la contrarrevolución en Córdoba se hallan la librería de Liniers, que contaba con 435 libros y las bibliotecas no menos importantes de sus compañeros fusilados en Cabeza del Tigre: Gutiérrez de la Concha, Victoriano Rodríguez y Santiago A. de Allende.⁸

La existencia de libros, incluso en gran cantidad, evidencia el comercio librero y sobre todo el afán de lecturas que prevalecía en las elites rioplatenses. Sus librerías incluían obras antiguas encuadernadas en pergamino, otras más modernas en pasta y también folletos y ejemplares en rústica. Los tamaños de los libros reflejan además su antigüedad y las modas, ya que varían desde los infolios hasta los más pequeños en 16°. Predominan las ediciones españolas, aunque también existe una cierta proporción de libros editados en Italia y Francia, sobre todo de la segunda mitad del siglo XVIII. Las lenguas usadas revelan el neto predominio del castellano, así como el latín para los textos eclesiásticos y jurídicos, espacio este último que comienza a ceder en favor del francés.

Si bien la mayoría de las obras son impresas, no debe desconocerse que también se guardan manuscritos, tales como cursos universitarios, sermones, discursos, informes y copias parciales o totales de obras de difícil o prohibido acceso, o que no habían alcanzado a editarse. Ejemplos de ello son los *Anales* de Ruy Díaz de Guzmán (1612), la *Historia de la Conquis-*

ta del padre Pedro Lozano (1754) o el *Libro de varios tratados y noticias* de Fray Luis de Tejada (1663), entre otras obras de similar importancia.

2. *Los temas de lectura*

Es poco menos que imposible detallar los temas de lectura más frecuentes. Una parte de ellos estaba vinculada con las actividades profesionales de sus lectores: eclesiásticos, abogados, militares o funcionarios; lecturas que, por otra parte, acusan las variantes que introdujo en las ideas el siglo XVIII.

Se hallan así, en el primer caso, distintas ediciones de la Biblia, siete en el Colegio Máximo de Córdoba: políglotas, concordadas y vulgatas; patrología, doctores y teólogos de diferentes escuelas, devocionarios y libros de pastoral; eclesiología y liturgia. Entre los juristas, la *Recopilación de las leyes de Indias*, textos jurídicos civiles y canónicos, tratados, etc. Y así en otras actividades.

Las bibliotecas expropiadas a los jesuitas reflejan la literatura leída en el siglo XVII y parte del XVIII. A su vez las de fines del virreinato, numerosas y bien conocidas hoy, son reveladoras de los temas y novedades introducidos en la última mitad de ese último siglo.

El círculo de lectores, de todos modos, era limitado a una elite culta, a los profesionales, funcionarios y vecinos de nota. Otras capas de la sociedad, menos pudientes y también semi analfabetas, se contentaban con almanaques, cartillas o *El tesoro de los pobres*, con recetas y consejos de variada índole, así como la memorización de villancicos, cantos, letrillas y textos de distinto tipo.

Los lugares de lectura fueron las bibliotecas institucionales, los aposentos y bufetes de letrados, la celda o el refectorio de los conventos, las tertulias y la propia casa, como fue el caso del obispo Cayetano Agramont, que tenía su dormitorio colmado de libros. También en los cafés se leían y comentaban periódicos en la primera década del siglo XIX.

Los libros y las bibliotecas constituyeron así un vehículo apetecido de información, de estudio y de recreo, que nutrió la cultura rioplatense en las distintas etapas de su larga vida colonial.

3. *El control de lecturas*

El control de las lecturas es de muy antigua data en el mundo occi-

7. Guillermo FURLONG, SJ, ob. cit., 24-25 y 28-29.

8. Daisy RÍPODAS ARDANAZ, ob. cit., 106-110; G. FURLONG, SJ, ob. cit., 70, 79 y 131-137.

dental. La Iglesia, atenta al mantenimiento de la ortodoxia de la fe, emitió desde muy antiguo disposiciones en ese sentido, que llevaron después del Concilio de Trento a la creación de la Congregación del Índice, instalada en Roma por Pío V en 1571. Ello coincidió con una época de intensas controversias teológicas y rupturas en la cristiandad, favorecidas por la aparición de la imprenta y la consiguiente difusión de los libros.

La Monarquía española, firme sostenedora de la fe católica, acompañó esa política respecto de la vigilancia en la publicación y difusión de libros que perturbaran dichas creencias o contradijeran la moral cristiana.

La impresión de libros en España estaba sujeta a la previa licencia real. Desde 1502 se prohibió la edición de libros que carecieran de ella, medida que se afianzó con mayor rigor en 1552 y 1558.

Dado que la censura regía era previa a la edición, la Inquisición centró su atención en los libros que provenían del extranjero y que entraban ilegalmente en España, supervisando el control en las aduanas, navíos, libreros y lectores, sujetos a eventuales inspecciones y a tomar en cuenta las nóminas de obras prohibidas. Respecto del ámbito americano, la Casa de Contratación debía llevar un registro de los libros embarcados con ese destino, señalando que no se hallaban prohibidos.

Desde 1551 comenzaron a publicarse en España catálogos o índices de libros prohibidos o expurgados de expresiones que merecieran censura. La nómina de dichos índices es bastante extensa: catorce corresponden a la segunda mitad del siglo XVI; nueve para el XVII, cuatro para el XVIII y un suplemento para la primera década del XIX. Algunos de esos índices son muy extensos, particularmente aquellos en los cuales, a los listados ya conocidos, se añadían las novedades bibliográficas de su tiempo. Otros, en cambio, como los de 1739 y 1805 son simples suplementos que actualizaban la información.⁹

II. La censura y el Tribunal de Lima

En el Río de la Plata la censura estuvo a cargo del Tribunal del San-

9. Antonio SIERRA CORELLA, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1949.

10. Paulino CASTAÑEDA DELGADO y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, *La Inquisición de Lima*, Madrid, 1989, en tres volúmenes. También Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984.

to Oficio de Lima, creado en 1569. La jurisdicción del tribunal se ejercía en estas provincias por medio de jueces comisarios, en quienes se delegaba la instrucción del proceso. Reunida la información correspondiente, esta se remitía a Lima para su sustanciación.¹⁰

En cuanto a los impresos, las leyes facultaban a los preladados, audiencias y oficiales reales para reconocer y requisar los libros prohibidos. La información sobre ellos se daba a conocer a través de edictos leídos o colocados en la puerta de las iglesias de las principales poblaciones. A ello se sumaban las "visitas" a las bibliotecas públicas y privadas, la vigilancia en los puertos y eventualmente la denuncia de poseedores de esos libros. Asimismo, en determinados casos, se podían tramitar y obtener licencias para leer obras calificadas. Inicialmente el otorgamiento de licencias era facultad de la Santa Sede y también de la Inquisición, que aspiraba a la autonomía en esta jurisdicción. Dichas licencias se daban por tiempo determinado y periódicamente caducaban o se renovaban, según correspondiera.

La nómina de obras interdictas fue ampliándose con los años y comprendía, por una parte, aquellas que fueran contrarias a la fe católica, que trataran de nigromancia o superstición; que resultaran obscenas o contrarias a la moral; que carecieran de autor o editor responsable; que atentaran contra la honra de las personas o contra las instituciones. A esas prohibiciones seguían otras, que consistían en enmiendas o corrección de frases o palabras inadecuadas y erratas del libro. Los primeros libros se hallaban prohibidos, mientras que los segundos se podían leer debidamente expurgados.¹¹

4. Resultados de la censura de libros

Los estudios realizados sobre la circulación y el control de libros revelan una limitada eficacia por parte del Tribunal de Lima, y coincidentemente, una menor atención por parte de los comisarios provinciales.

Consta, por ejemplo, que desde 1673 y al menos hasta 1780 la visita a los navíos no se realizaba en el puerto del Callao, sino con posterioridad a la introducción de las cargas en la ciudad de Lima. No obstante, el

11. Un buen ejemplo de estas nóminas lo constituye el edicto del Tribunal de Lima del 20 de octubre de 1804, cuyo texto se conserva en el Archivo General de la Nación, Colección Andrés Lamas, 34. El edicto incluye veinte obras prohibidas aun para los que tienen licencia, treinta y ocho prohibidas *in totum* y trece expurgadas. El mismo debía ser leído y publicado con las sanciones correspondientes para las infracciones.

Tribunal requirió el envío de ejemplares del Índice de 1744 para el control bibliográfico. En otra oportunidad y por instrucción superior se dispuso recoger todas las licencias expedidas para leer libros prohibidos. En 1754 se recibieron finalmente copias del Índice de 1747 que fueron distribuidas en los conventos y colegios de todo el distrito, incluso Buenos Aires y ciudades circunvecinas.

En ese sentido es ilustrativo lo ocurrido en la pequeña ciudad de Corrientes, donde era irregular el cumplimiento de los edictos. En 1746 el Tribunal de Lima señala que no había en aquella ciudad comisario desde hacía cuarenta años y que no se leían los edictos desde hacía veinte años, para lo cual nombró al P. José Brigniel, sj comisario del Santo Oficio en esa sede, autorizándolo a nombrar colaboradores y remitiéndole los índices correspondientes.¹²

En virtud de estas medidas generales se requisaron algunas obras, que en el Río de la Plata parecen haber sido muy pocas. Pero ya en la década de 1780 el celo se acentuó sobre todo en lo referente a libros y gacetas de origen francés que cuestionaran la estructura política de la monarquía. Entre ellas, las obras de Montesquieu, Raynal, Maquiavelo, Rousseau, la Enciclopedia y otros autores coetáneos de similar ideología. Pero como lo revela de modo fehaciente la descripción de las bibliotecas de la época, los libros prohibidos igualmente se filtraban burlando los controles. Estos libros llegaban a los interesados disimulados en el equipaje, adulterando las listas del contenido de las cajas y baúles de los viajeros que se examinaban superficialmente. También se acudía a otras picardías, como colocar portadas falsas, encuadernaciones con títulos ficticios y otros disimulos semejantes. Estos abusos determinaron que en 1786 se habilitara en Lima una pieza especial para revisar el contenido de los cajones con libros.¹³

Un caso ilustrativo en el ámbito porteño es el decomiso en 1799 de un baúl de libros perteneciente al súbdito francés Isidro Homon.

En el baúl van los libros prohibidos y en el cajón los que se le pue-

12. Boleslao LEWIN, *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Proyección, 1962, 269 y 276. También el ya clásico de José TORIBIO MEDINA, *El Tribunal del Santo Oficio en las provincias del Plata*, Buenos Aires, Huarpes, 1945.

13. Boleslao LEWIN, ob. cit., 309-310, incluye un oficio del Tribunal de Lima del 6 de agosto de 1799 destinado a establecer en Buenos Aires y Montevideo un mejor procedimiento para el examen de los libros introducidos en la Aduana.

den entregar... Los del baúl son perjudiciales a la Religión, a las buenas costumbres y al Estado, por el libertinaje que respiran en todas materias. Y aunque deben estos permanecer en esta comisaría hasta dar parte al Santo Tribunal de Lima para que este resuelva sobre su destino, como VE (el virrey) los pide todos, los remito persuadido de que VE tomará las más serias providencias para que dichos libros no corran en estos dominios de SMC y se verifique el transporte de ellos a reinos extranjeros sin peligro de fraude alguno, porque nadie los puede leer y muchos de ellos, aun los que tienen licencia de la Suprema de España, ni al dueño por título alguno se le pueden entregar mientras no salga de estos dominios. La llave del baúl la entregará a VE en mano propia don Fabián Aldao, notario del Santo Oficio.¹⁴

Una nómina de los poseedores de licencias otorgadas por el Tribunal de Lima para leer obras prohibidas revela la condición profesional de sus usuarios. Sobre un listado de cincuenta personas, resulta que 27 eran eclesiásticos, 19 abogados y 4 correspondían a otros oficios. Su distribución geográfica se repartía entre 21 limeños, 3 de Charcas, 7 de Santiago de Chile y los restantes del Cuzco, Quito, Huamanga, Asunción, Arequipa, Córdoba y Buenos Aires. Las licencias habían sido otorgadas a veinticinco personas entre 1738 y 1779; entre 1780 y 1789 a otras siete, entre 1790 y 1799 a otras cinco y las trece restantes desde 1800 en adelante.¹⁵

Los libros prohibidos, como se advierte, eran patrimonio de pocos y por ello mismo el control se hacía factible. Pero en el Río de la Plata la existencia de libros prohibidos parece haber sido mayor. Su presencia en las bibliotecas del deán Funes, del canónigo Maziel, del obispo Azamor, de Santiago de Liniers o del canónigo Terrazas en Charcas y otras más, muestran que la circulación de libros prohibidos era bastante franca y los controles, laxos. Y si bien en estos casos se trata de personas encubiertas e ilustradas, la filtración de libros existía, facilitada desde tiempo atrás por el asiento negrero de la South Sea Company (1713-1739) o la presencia portuguesa en Colonia hasta 1777.

14. Nota del doctor Carlos José Montero del 26 de febrero de 1799 al virrey. En Boleslao LEWIN, *La Inquisición en Hispanoamérica*, 320.

15. René MILLER CORBACHO, "La Inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos" (1700-1820), en *Revista de Indias* XLVI (Sevilla, 1984), 415-444.

5. Sanciones para los lectores

Finalmente, cabe preguntar en qué consistían las sanciones para los lectores. Entre 1782 y 1810 se hallan documentados en Lima quince procesos contra lectores y usuarios de libros prohibidos, en su mayoría denunciados por otras personas. De esos quince procesos, dos correspondían a Buenos Aires y Mendoza. Los quince involucraban en su mayoría a eclesiásticos, letrados y funcionarios, mientras que los restantes correspondían a un viajero, un comerciante y un cirujano.

El caso de Ramón de Rozas, un mendocino doctorado en jurisprudencia, es ilustrativo de lo que ocurría en estos casos. Este se había desempeñado como asesor del gobernador de Chile (1788-1796) y más tarde del virrey del Perú (1796-1801), pero ya en 1780 se lo había denunciado en Mendoza por proferir expresiones impías; denuncia que fue reiterada en 1784 y en 1796, señalándose que este “manejaba, leía y retenía en su poder las obras de Voltaire, Robertson, Montesquieu, el abate Raynal y un manuscrito de Abelardo y Eloísa”. En 1798 el tribunal formó la instrucción sumaria y los testigos citados confirmaron lo sustancial de la denuncia, agregando que tenía la Enciclopedia y que además era asiduo participante en tertulias en las que se expresaba con lenguaje libertino, actitud que reiteraba en otras conversaciones, incluso con irreverencia hacia las instituciones eclesiásticas.

Dada la relevancia del denunciado, el Tribunal de Lima comisionó a un inquisidor para que expusiera los cargos que existían en su contra. En esa oportunidad, Rozas reconoció haber leído libros prohibidos, aunque adujo que algunos eran prestados y que los entregaría al tribunal. Al cesar Rozas en su alto cargo quedó expuesto a las consecuencias derivadas de la prosecución de la causa. Se dispuso así la visita de su biblioteca y el secuestro de algunas obras. Dado que Rozas se radicó en España, el proceso continuó en Madrid. En 1804 fue absuelto *ad cautelam*, reprendido severamente por sus excesos y prevenido de que si reincidía sería preso y castigado con todo rigor, limitándose en definitiva a imponerle sólo penitencias espirituales.

En las restantes causas las sentencias fueron reconveniones, entrega de los libros y penitencias más o menos severas según los casos. Otro tanto ocurrió con los procesos no concluidos en Lima y remitidos a España.¹⁶

16. René MILLER CORBACHO, ob. cit., 430-444.

Pese a que los procesos conocidos fueron realmente escasos, quince en treinta años, los testimonios dejan entrever que el círculo de lectores y poseedores de obras era más extenso y que involucraba no sólo a los reales poseedores de los libros sino también a los amigos y contertulios de esas lecturas. Pese a los controles, las obras entraban y circulaban, y con ellas nuevas ideas que habrían de influir en el pensamiento tradicional.

Como conclusión y a riesgo de generalizar en esta cuestión, se advierte que en la segunda mitad del siglo XVIII, el Tribunal de Lima no fue muy riguroso en el control ni severo en sus sentencias, limitadas a penitencias espirituales, y que sus comisarios en el Río de la Plata tampoco se destacaron por su eficacia en este asunto.

III. La imprenta

La imprenta, verdadero símbolo de la modernidad occidental, se estableció tempranamente en América y contribuyó eficazmente a la difusión del libro en las posesiones españolas. Las capitales de los virreinos de Nueva España y del Perú fueron las primeras en contar con prensas y licencias en 1535 y 1584 respectivamente. Más tarde, la imprenta se estableció en otras poblaciones; en el virreinato de México varias ciudades, como Puebla de los Ángeles en 1640, Oaxaca en 1720, Guadalajara en 1792 y Veracruz en 1794, poseyeron imprentas. Otros distritos como Guatemala las incorporaron en 1660, La Habana en 1707, Bogotá en 1736, Santiago de Chile en 1748 y Quito en 1754. Y otras localidades como Puerto Rico, Montevideo y Caracas poseyeron imprentas recién en la primera década del siglo XIX.¹⁷

Las obras editadas por esas imprentas atendieron principalmente a las necesidades de la Iglesia y de la monarquía. En la segunda mitad del siglo XVI predominan los catecismos y vocabularios en diversas lenguas indígenas, así como sermonarios, libros de oraciones y de piedad, ordenanzas y documentos oficiales, en ejemplares a veces de considerable extensión y ocasionalmente acompañados de grabados y viñetas.

Con el tiempo, el material impreso se fue diversificando y en la segunda mitad del siglo XVIII se editaron por esas mismas imprentas alma-

17. Sobre la imprenta, Guillermo FURLONG, SJ, *Historia y bibliografía de las imprentas rioplatenses (1700-1850)*, Buenos Aires, Guaranía, 1953, t. I; Carlos HERAS, *Orígenes de la imprenta de Niños Expósitos*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1947.

naques, formularios y diversos impresos requeridos por la enseñanza y la burocracia virreinal. La presencia de la imprenta favoreció luego la edición de los periódicos que como los de México y Lima, entre otros, se editaban desde 1722 y 1743 respectivamente.

6. *Los inicios de la imprenta en el Río de la Plata*

En el Río de la Plata la primera imprenta se instaló en 1700 en las Misiones jesuíticas de guaraníes, y fue puesta al servicio de la evangelización de dichas comunidades indígenas. Se trata de un caso muy particular, que sólo tuvo un breve antecedente en la imprenta que los jesuitas utilizaron para la misión de Julí en la provincia de Chucuyto, actual Bolivia, en 1612, durante cuyo año imprimieron allí cuatro obras. La originalidad de la imprenta de las Misiones fue destacada por Bartolomé Mitre en términos encomiásticos:

*La aparición de la imprenta en el Río de la Plata es un caso singular en la historia de la tipografía, después del invento de Gutenberg. No fue importada, fue una creación original. Nació o renació en medio de las selvas vírgenes, como una Minerva armada de todas sus piezas, con tipos de su fabricación, manejada por indios salvajes recientemente reducidos a la vida civilizada, con nuevos signos fonéticos, hablando una lengua desconocida en el nuevo mundo y un misterio envuelve su principio y su fin.*¹⁸

La urgencia de contar con una imprenta para las necesidades de ese amplio y poblado distrito misional fue advertida por los jesuitas desde 1632, fecha a partir de la cual comenzaron a gestionar el envío de un hermano impresor, así como el correspondiente permiso para instalar una imprenta en las Misiones. Pese al apoyo del P. General, las gestiones no tuvieron éxito y los manuscritos en lengua guaraní redactados por el padre Antonio Ruíz de Montoya debieron ser impresos en España entre 1639 y 1640.¹⁹

De todos modos, la perseverancia de los padres Juan Bautista Neumann y José Serrano permitió que años más tarde se improvisara una im-

prenta en el pueblo de Loreto, con la cual y desde 1700 comenzaron a publicar una serie de libros que se necesitaban en las Misiones de guaraníes.

Esa producción bibliográfica se distribuyó también en las Misiones de Chiquitos y del Chaco, así como en los colegios de la Compañía de Jesús diseminados en las ciudades de la Provincia del Paraguay. Para el funcionamiento de esta imprenta el P. Hernando Aguilar tramitó en Lima la correspondiente licencia que obtuvo del virrey Melchor Portocarrero y Lasso de la Vega el 5 de septiembre de 1703. La misma se refiere a “las reducciones y doctrinas cuya numerosa cristiandad necesita para su mejor instrucción y enseñanza, el que en su lengua materna que es el guaraní, se les impriman los libros de la doctrina y otros devotos y especiales de los nuestros, que con las licencias necesarias están ya impresos en nuestra lengua castellana...”. O sea que se solicitaba la reimpresión y traducción al guaraní de obras ya autorizadas y editadas anteriormente en España.²⁰

La imprenta de Misiones funcionó entre 1700 y 1727 y llegó a publicar una veintena de libros. De todos ellos se han conservado sólo nueve títulos, que son los siguientes:

1. **1700:** *Martirologio romano*, del P. Dionisio Vazquez, Loreto, en 350 páginas aproximadamente.²¹
2. **1705:** *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, del P. Eusebio Nieremberg, impreso en las doctrinas, 438 páginas.
3. **1713:** *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida*, del P. Antonio Garriga, Loreto, 1713, 120 páginas.
4. **1721:** *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu, qui in reductionibus Paraquariae versantur ex Rituali Romano...*, Loreto, 266 y 79 páginas.
5. **1722:** *Vocabulario de la lengua guaraní*, compuesto por el padre Antonio Ruíz de Montoya, revisto y aumentado por otro religioso de la Compañía de Jesús. Santa María la Mayor, 589 páginas.
6. **1724:** *Arte de la lengua guaraní*, por el P. Antonio Ruíz de Montoya de la Compañía de Jesús. Con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía sacados de

18. Bartolomé MITRE, “Orígenes de la imprenta argentina”. En *La Biblioteca*, Buenos Aires, 1896, II, 52-56.

19. Se trata de *El Tesoro de la lengua guaraní* (1639), *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640) y el *Catecismo bilingüe* (1640). A ello se añadió su crónica *Conquista espiritual* (1639).

20. Guillermo FURLONG, SJ, ob. cit.

21. Esta obra ha sido hallada recientemente en el archivo del pueblo de Concepción de Chiquitos, en Bolivia. Su estudio fue realizado por Ernesto J. A. MAEDER, “El *Martirologio romano*. Hallazgo del primer libro impreso en el Río de la Plata”, en *Idea Viva, Gaceta de Cultura*, 9 (Buenos Aires, 2001) 17-18, 46-47.

los papeles del P. Simón Bandini y de otros. Santa María la Mayor, 388 páginas.

7. 1724: Nicolás Yapuguay. *Explicación del catecismo en lengua guaraní por...* Con dirección del P. Paulo Restivo de la Compañía de Jesús. Santa María la Mayor, 402 páginas.
8. 1727: Nicolás Yapuguay. *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por...* Con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús. San Francisco Javier, 165 páginas.
9. 1727: *Carta que el señor doctor don Joseph de Antequera y Castro... escribió al ... obispo del Paraguay doctor don fray Joseph Pa-los, etc.* San Francisco Javier, 6-24 páginas.

De los nueve títulos conservados seis de ellos están publicados en lengua guaraní, mientras que el *Martirologio*, la obra del P. Garriga y la *Carta de Antequera* se editaron en castellano.

De otras obras que se suponen editadas, sólo se conserva una vaga noticia, sin que se haya conservado ejemplar alguno que permita corroborar su impresión en Misiones.

La sede de la imprenta fue sucesivamente la reducción de Loreto (1700-1721), Santa María la Mayor (1722-1774) y San Francisco Javier (1727). Los tipos de imprenta fueron fundidos en estaño y las láminas y viñetas grabadas en madera. La dificultad mayor con que parece haber tropezado la imprenta fue el papel, de alto costo, que no llegó a ser elaborado en Misiones, pese a que los jesuitas intentaron fabricarlo allí.

La imprenta cesó en sus impresiones al finalizar la tercera década del siglo XVIII, sin que se conozcan las razones de su posterior silencio. Se ha aducido para ello la falta de papel, que se traía desde España, pero también es muy posible que gravitara en el cese de la imprenta la creciente prevención metropolitana respecto del uso casi exclusivo de la lengua guaraní en las Misiones en detrimento del idioma castellano. Al Visitador real Juan Vazquez de Agüero le fue encomendado en 1730 averiguar "si están instruidos los indios en la lengua castellana". Esa misma prevención respecto de las Misiones se mantuvo, con creciente insistencia, en años posteriores.

Por falta de uso, la imprenta quedó abandonada. Sus restos fueron hallados años después de la expulsión de los jesuitas en la reducción de Santa María la Mayor, en 1784.

7. *La imprenta en la Universidad de Córdoba*

La Universidad de Córdoba había solicitado licencia en 1750 para instalar allí una imprenta. Los padres procuradores de la Compañía de Jesús se ocuparon de ello desde 1752, y tras no pocas dificultades, pudieron finalmente comprar en Italia los elementos necesarios en 1758. Esta moderna imprenta llegó a Córdoba en 1764 y quedó instalada en el Colegio de Monserrat. La licencia correspondiente le fue otorgada en 1765 por el virrey Manuel Amat.

En esa imprenta se alcanzaron a imprimir sólo tres obras antes que se produjera la expulsión de los jesuitas. La primera de ellas se tituló *Laudationes quinque*, en cuyas 90 páginas Bernabé Echenique hizo el elogio del fundador del Colegio Convictorio de Monserrat. También se editó la *Instrucción pastoral* del arzobispo de París sobre los atentados hechos a la autoridad de la Iglesia por los decretos de los Tribunales seculares en la causa de los Jesuitas, en 130 páginas. Y finalmente su última obra fue el *Manual de Ejercicios espirituales*, en 570 páginas. Todas estas obras se editaron en 1766.

Con posterioridad a la expulsión de los jesuitas, la imprenta quedó sin utilizar desde 1767 hasta 1779. En este último año fue requerida al rector de la Universidad por el virrey Juan José Vértiz para que la misma se instalara en Buenos Aires.

8. *La imprenta en Buenos Aires*

Una vez en Buenos Aires, la imprenta fue instalada en la hoy conocida Manzana de las Luces y atendida por sucesivos arrendatarios desde 1780 a beneficio de la Casa de Niños Expósitos. En 1824 fue vendida a la provincia de Salta.

Dicha imprenta prestó importantes servicios a la administración virreinal, así como también a la devoción y cultura de la época. Los registros prolijos que se han hecho de sus publicaciones han permitido catalogar no menos de 741 piezas entre 1780 y 1805. Entre ellas, formularios, instrucciones, edictos, bandos, reglamentos, Reales Cédulas y otros papeles administrativos. Además, se imprimieron allí almanaques, guías de forasteros, novenas, devociones y cartas pastorales del arzobispo de Charcas fray Antonio de San Alberto, así como catecismos, cartillas, ca-

tones, reglas aritméticas y gramaticales, tesis filosóficas y teológicas y ocasionalmente, elogios, poesías, informes del Consulado y otros textos.

A partir de 1801 y hasta 1802 se publicaron en aquella imprenta las entregas del periódico *Telégrafo mercantil*, y desde 1802 del *Semanario de Agricultura*.

El promedio de publicaciones alcanza 29 títulos por año, entre ellos hojas sueltas y textos que podían tener 30, 60, 374 ó 676 páginas, como ocurrió con las extensas pastorales del arzobispo San Alberto. No cabe duda que con el tiempo la imprenta se fue adecuando cada vez más a las necesidades de una población que en Buenos Aires requería información, trámites simplificados y lecturas apropiadas para uso de la enseñanza, las devociones o las necesidades de la vida cotidiana, como las instrucciones para inocular la vacuna, los almanaques y las guías de la administración virreinal.

IV. Conclusiones

De lo expuesto y a modo de síntesis se pueden deducir las siguientes conclusiones:

1. En las últimas décadas una sistemática investigación ha comprobado la existencia de numerosas bibliotecas y libros de variada temática en el Río de la Plata. La posesión y el uso de los mismos, tanto por personas como por comunidades religiosas, evidencia el interés con que los sectores dirigentes de la sociedad rioplatense seguían el pensamiento tradicional y las novedades provenientes de la literatura europea.

2. La legislación restrictiva no fue óbice para que algunas de las obras cuya lectura estaba prohibida se hallaran en los anaqueles de funcionarios, eclesiásticos y personas integrantes de la elite de esa sociedad. Consta también que, al menos en el último tercio del siglo XVIII, prevalecía en Buenos Aires y en Lima una cierta laxitud en los controles aduaneros y en la vigilancia sobre los lectores, así como moderación en las sanciones aplicadas a los infractores.

3. En lo que a la imprenta se refiere, hubo en el Río de la Plata dos tipos de imprenta. La primera estuvo al servicio de las Misiones de guaraníes y tanto por su origen como por su producción constituyó un caso singular en Hispanoamérica. La segunda, inicialmente destinada al servi-

cio de la Universidad y luego de la administración virreinal, desempeñó un papel destacado al servicio de la cultura rioplatense.

ERNESTO J. A. MAEDER

ARCHIVOS PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA ARGENTINA*

Cuando se afirma: “Cristo, Señor de la historia”, se hace referencia, como tal, a la “historia de la salvación” y en ella está contenida la historia de la Iglesia. Así, los testimonios –de variada índole y soporte– que ha dejado el hombre, en especial en los últimos 2000 años, son fuentes necesarias para reconstruir el pasado de la Iglesia, del que todos participamos de una u otra manera y que marca el hoy y el mañana.

La historia de la Iglesia no responde sólo al estudio de lo institucional o diplomático, ya que está formada por la historia de todos los bautizados, en la que la jerarquía eclesiástica y los consagrados son sólo uno de sus múltiples capítulos. Por ello, los documentos de cualquier tipo que dejan personas creyentes, reflejando sus modos de hacer y de pensar, hacen a la historia de la Iglesia. Un ejemplo de esta afirmación la constituyen los Archivos de Protocolos de Escribanos, donde se pueden encontrar desde una donación piadosa hasta un testamento –con su invocación, credo, encomendación, etc.– de los que civilmente ha dado fe un escribano público. No hay, tal vez, documento en una nación católica –o que lo fue– que no muestre de algún modo esa historia de la Iglesia en sus repercusiones individuales y sociales, aunque no sea en papeles propios de la Institución.

Frente a la “historia tradicional”, que fue producto especialmente del positivismo y que tomó a la Iglesia como una institución monolítica y piramidal en la que sólo se veían algunas de sus realizaciones, existe desde hace algunas décadas un nuevo enfoque más amplio en cuanto a temáticas y a la procedencia de los investigadores que las abordan. Aquella postura se profundizó en muchos casos por la dificultad de accesibilidad

* Ponencia presentada en la *VII Jornada de Historia de la Iglesia*, organizada por la Facultad de Teología de la UCA (17 y 18 de septiembre de 2001).

a los archivos eclesiásticos, tanto física (inconvenientes para la consulta pública y el servicio) como instrumental (desconocimiento del latín y del derecho canónico), convirtiéndose en materia que no abordaron los laicos. Aún hoy se adjetiva la historia realizada por personas consagradas como “confesional”, aportándole con ello un matiz que sugiere, erróneamente, carencia de objetividad. Sin embargo, se puede considerar la fe como una herramienta fundamental para la comprensión de las creencias y los procesos que ellas generan.

No hay duda de que es indispensable aquel relato cronológico de los hechos, pero la historia varió sus puntos de análisis a lo largo del siglo XX y existen nuevas perspectivas que llevan a formular otras preguntas, cuyas respuestas requieren otro tipo de reflexión. Las claves para esa nueva construcción están presentes en la rica documentación de los archivos, la que sólo debe ser sometida a renovadas lecturas. Así, la búsqueda de un nuevo paradigma historiográfico ha colocado al investigador –también en esta especialidad– en una actitud distinta ante la fuente.

I. Archivos de la curia y parroquiales – archivos civiles

¿A qué archivos se debe recurrir para estudiar la historia de la Iglesia en la Argentina? Depende de las jurisdicciones históricas.

Por un lado están los *archivos de la Curia o diocesanos* y por otro los *parroquiales*, pues considerado el archivo como un instrumento al servicio del “buen gobierno”, cada sistema jurídico crea su propia versión archivística. A ellos se deben sumar los archivos no sometidos al ámbito diocesano, como son los de las *órdenes religiosas* en su amplia gama, que constituyen también parte importantísima de la Iglesia, extendiéndose en diferentes repositorios las diversas ramas y carismas en que cumplen su misión: educativa, hospitalaria, de caridad, contemplativa, etc. Forman también parte de este “todo” los archivos de *asociaciones civiles* en relación con la actividad eclesial y aquellos que responden a *personas jurídicas*.¹

Junto a ellos tenemos los *archivos civiles*, que en diferentes tipos documentales según corresponda a la sección, serie o subserie guardan importantes datos, en especial sobre bienes y comportamientos que traslu-

cen las creencias, lo que constituye la muestra encarnada en la sociedad de lo que la Iglesia predica.

Dentro de esa clasificación jurisdiccional existen archivos llamados *corrientes o administrativos, históricos y secretos* (sobre causas criminales, matrimonios, dispensas, etc.).

Así como el archivo administrativo es un instrumento al servicio del “buen gobierno”, el histórico está al servicio de la memoria, de la cultura, y ambos forman parte, a su vez, del patrimonio nacional de los países.

La memoria de las obras producidas por la Iglesia confirma el incesante esfuerzo de los creyentes, como lo expone la *Carta circular de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia* de 1997, ya que en la *mens* (mente, alma, espíritu) de la Iglesia, los archivos son, efectivamente, lugares donde se conserva la memoria de las comunidades cristianas, y a la vez, factores de cultura para la nueva evangelización. Juan Pablo II ha hecho especial hincapié en los archivos, ya que los documentos históricos conservados en las comunidades eclesiales figuran entre los bienes culturales de la Iglesia.

Las fuentes documentales unen a la Iglesia en una continuidad de siglos, aspecto muy visible en la Iglesia americana donde la relación con la metrópoli, en función del ejercicio del Real Patronato, determinó, por una parte, una simbiosis entre lo civil y lo eclesiástico (que quedó plasmada en los contenidos de los archivos, por esa realidad jurídica que mencionamos al comienzo), y por otra, mostró una peculiaridad no conocida hasta entonces en el mundo occidental.

No se puede estudiar la historia de América –especialmente en su período colonial– sin conocer la historia de la Iglesia, porque se halla imbricada en los procesos sociales y económicos de los pueblos, y por ende, no constituye una institución separada del conjunto.

La diversidad de campos en que han actuado la Iglesia o sus miembros determina la múltiple posibilidad de producción y resguardo de información que ha sido producida tanto en sus obras como en sus relaciones jurídicas entre comunidades, institutos y personas.

No entraremos en el análisis de la legislación archivística de la Iglesia, pero se debe apuntar que sus archivos son autónomos en su reglamentación

Inde a Pontificatus Nostri initio, del 25 de marzo de 1993. El mismo Papa había creado en 1988 la Pontificia Comisión para la Conservación del Patrimonio Artístico e Histórico, dependiente de la Congregación para el Clero y luego la reformó transformándole su nombre para incluir todo tipo de bien cultural.

y diversos en su organización según la institución de la cual proceden, ajustados a la ley general marcada por el Código de Derecho Canónico de 1983.

II. Material documental

El material documental que puede hallarse en los archivos es variadísimo y va adquiriendo valor, a través del tiempo, sólo en función de las investigaciones que es posible realizar.

Para mencionar algunos tipos documentales, enumeraremos: visitas pastorales; relaciones de las visitas *ad limina*; informes de los nuncios y delegados apostólicos; documentos de concilios nacionales y de sínodos diocesanos; cartas de misioneros; actas de capítulo de congregaciones y de sociedades de vida apostólica; registros parroquiales, espejo de la estructura y de la dinámica institucional, social y familiar; libros de gastos, de censos de obras pías; registros de capellanías y un largo etc. Todos son hechos que se relacionan con comportamientos sociales que fueron a su vez registrados en otros tipos documentales cuya procedencia corresponde a la sociedad civil.

Esta variada y múltiple actividad es el testimonio de lo que la Iglesia peregrina hizo –con aciertos y equivocaciones– hacia la prosecución de una “buena muerte”, tránsito hacia la salvación que es el eje central del pasado y del presente de la Iglesia. Este concepto, difundido especialmente como tal en el siglo XVIII a través de los libros del *ars moriendi*, ha presidido toda la historia del cristianismo y de la Iglesia.

De este modo la memoria histórica forma parte de la vida de cada comunidad, donde se enraíza la tradición, en vivencias cercanas y recientes o lejanas en el tiempo y en el espacio pero que sirven de ejemplo y de presencia operante de la Iglesia en la cultura de la humanidad.

III. La construcción de la archivística

El gobierno de los archivos fue una necesidad cuando hubo instituciones que producían documentos que era necesario organizar. El proceso de descubrimiento, conquista y población de América exigió papeles y

con ellos nacieron los archivos y la archivística. En España la archivística no fue una “diplomática práctica”, dice Sastre Santos,² sino la ciencia del gobierno de los archivos y de sus papeles, viejos y nuevos. El siglo XVIII, llamado por Andrés Marcos Burriel (1719-1762), uno de sus protagonistas, “siglo diplomático”, presenció el nacimiento del archivo histórico.

Cuando las revoluciones liberales (1776-1830) en Europa e Hispanoamérica despojaron de sus bienes reales y personales a sus poseedores, Iglesia, nobleza, instituciones civiles y obras pías, sus papeles ya sin valor legal fueron, en parte, salvados del fuego o del abandono. El nacionalismo romántico reconoció su “interés histórico” y comenzaron a almacenarse en los denominados “archivos históricos”. De allí nació la necesidad de archiveros y de una ciencia que los disciplinara, dándose el nacimiento de la archivística moderna al servicio del archivo histórico, como actualmente el archivo moderno está al servicio de la empresa contemporánea.

Sastre Santos lamenta que con el código de 1983 se ha creado el “archivo histórico”, rompiéndose la unidad archivística que incluía a los otros servicios de archivo –administrativo e intermedio–, sin haber reconocido al archivero como sujeto de acción en el proceso. Considera que ello puede haber contribuido para que no surgiera una archivística eclesiástica actual.³

Es deseable que la Iglesia se haga promotora de la organización archivística dada su importancia cultural, ya que son necesarios “archivo”, “archivero” y “archivística” igual que fragua, herrero y forja, apunta el autor. Napoleón sostenía que era tan útil al Estado un archivero como un general de artillería, con lo que justificaba que gran parte de sus botines de guerra fueran los archivos de las plazas que vencía.

IV. Archivos para la historia de la Iglesia en la Argentina

Es amplia y variada la gama de archivos que custodian o a veces simplemente guardan fuentes primarias que contribuyen con datos para una historia de la Iglesia en la Argentina. Estos no están constituidos sólo por los archivos eclesiásticos (pertenecientes o relativos a la Iglesia y en especial a los clérigos), diferentes entre ellos en correspondencia con la varie-

2. Eutimio SASTRE SANTOS, *Manual de Archivos. El sistema archivístico diocesano: Archivos de la curia y archivos parroquiales*, Madrid, ANABAD, 1999, 53.

3. Idem, 66.

dad de las instituciones cuya memoria protegen, sino que casi todo repositorio puede contener, directa o tangencialmente, información que contribuye a los análisis.

Archivos eclesiásticos:

- 1) Archivo Vaticano.
- 2) Archivos arquidiocesanos y diocesanos, de acuerdo a la jurisdicción territorial: Lima, Charcas, Santiago de Chile, Asunción, Córdoba, Salta, Buenos Aires y aquellos creados a medida que se erigieron las diferentes diócesis.
- 3) Archivos parroquiales.
- 4) Archivos de órdenes religiosas.
- 5) Archivos de asociaciones piadosas, diocesanas o particulares.

Por la especial situación jurídica que tuvo América al ejercer sobre ella los reyes de España el derecho de patronato, los archivos de la monarquía española conservan documentación fundamental para la historia de la Iglesia americana.

Archivos civiles:

- 1) Archivo General de Simancas.
- 2) Archivo General de Indias.
- 3) Archivos generales americanos.
- 4) Archivos históricos provinciales (especialmente de las ciudades con sede episcopal).
- 5) Archivos capitulares y municipales.
- 6) Colecciones documentales de bibliotecas o institutos.

El derrotero de una investigación en su etapa heurística está marcado por la demanda de datos, cuya posibilidad de hallarlos radica en los diferentes repositorios, tanto civiles como eclesiásticos, sea en el país o en el extranjero. Así sucede, por ejemplo, con el Archivo de la Inquisición, entidad que a raíz de su organización y su trámite cobija los expedientes en diferentes espacios territoriales. Así, los casos iniciados en Córdoba tienen en el Archivo del Arzobispado cordobés la cabeza de proceso y en Lima las sentencias, o por lo menos, la continuidad del expediente.

Intentaremos un recorrido por los archivos y también por algunas bibliotecas que guardan manuscritos –como colecciones documentales–, que son señeros para el estudio y la investigación de la historia de la Igle-

sia en Argentina.

Archivo Secreto Vaticano y Biblioteca Apostólica Vaticana

Todos sabemos que el calificativo de “secreto” proviene de “segregado”, “separado”, “propio” o “privado” y que el Archivo Secreto Vaticano contiene la documentación oficial que produce la Santa Sede. Su historia no estuvo ajena a los avatares de invasiones y guerras, como cuando fue saqueado por Napoleón al enemistarse con Pío VII en 1810.

Antiguamente habían estado unidos –Archivo y Biblioteca–, dividiéndose luego del reinado de los Papas Humanistas a principios del siglo XVII con Pablo V (Camilo Borghese, Papa entre 1605-1621), aunque Urbano VIII (Maffeo Barberini, Papa entre 1623-1644) fue quien ejecutó la separación, siendo actualmente autónomos en su totalidad.

La apertura del Archivo Apostólico Vaticano en los años 1881-1882 por León XIII motivó una serie de intervenciones de la Curia Romana para el cuidado de los archivos como centros de investigación histórica. Su contenido se autoriza para la consulta al público por papados, lo que ha permitido la realización, por etapas, de una obra fundamental como lo es la del P. Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, de obligada consulta por su visión global y particular a la vez de las diferentes diócesis históricas en el transcurso del tiempo.

Entre bulas y breves se hallan los procesos consistoriales de los futuros obispos americanos, como también sus visitas *ad limina*.

La Biblioteca no contiene sólo libros, sino que, como la mayoría de las bibliotecas centrales europeas, conserva un fondo de 150.000 manuscritos y unos 9.000 incunables, además de colecciones de objetos artísticos, como la de medallas inaugurada en 1738, y los museos Sacro y Profano, divididos en 1767. Es un archivo activo ya que el Vaticano abrió en enero de 1998 los fondos del ex Santo Oficio, hoy Congregación para la Doctrina de la Fe, referentes al período 1542 a 1903. Fue un hecho considerado clave por la decisión política que significó y por el contenido de los mismos que involucra unos 4.500 volúmenes de documentación correspondiente a los cuatro siglos de vida de la Inquisición romana, creada por Pablo III para combatir la reforma protestante y luego, la brujería. La Inquisición española se había iniciado antes con el Papa Sixto IV en 1479 a instancia de los Reyes Católicos, y fue suprimida definitiva-

mente en 1824.

De acuerdo a la organización jurisdiccional eclesiástica, partes del actual territorio argentino dependieron de distintas sedes, como Lima y Charcas –fuera Santiago del Estero o Córdoba, sedes episcopales del Tucumán o Asunción para el Río de la Plata–, al igual que las órdenes religiosas se organizaron por provincias cuyas cabeceras no coincidieron con la organización jerárquica de la Iglesia americana, e incluso, en los períodos tempranos de la colonización, se mantuvieron en la Península.

Se debe tener presente esta superposición y a la vez no-coincidencia de los espacios diocesanos con los de las órdenes religiosas, y por supuesto, con los de la organización civil, pues todo ello determina un alto grado de complejidad al momento de enfocar los estudios, especialmente en el período hispánico, por los conflictos que enfrentaron los vice patronos con los obispos.

No se puede prescindir, por tanto, del *Archivo Arzobispal de Lima*,⁴ de cuya sede dependió el Tucumán como sufragánea del arzobispado de la capital del Virreinato del Perú, como sucedió desde 1609 con Charcas. Para este último período es obligada la consulta del *Archivo Arquidiocesano Monseñor Taborga de Sucre*.

Posee este repositorio conjuntos documentales independientes por su procedencia, como Curia Arquidiocesana, Cabildo Eclesiástico, Seminario y Parroquias de su jurisdicción. En realidad es un Archivo-Biblioteca porque también guarda los fondos correspondientes a la Biblioteca del Seminario de La Plata (Santa Isabel de Hungría, luego de San Cristóbal), San Felipe y Biblioteca de monseñor Miguel de los Santos Taborga.

La Fundación Histórica Tavera ha intervenido para el proyecto de modernización de su infraestructura dotándolo de computadoras, equipos de reprografía y acceso a Internet, para colocarlo en condiciones de informatizar sus fondos.

Si estudiamos la región de Cuyo no se puede prescindir del *Archivo Arzobispal de Santiago de Chile*, pues esta parte importante del actual territorio argentino dependió de esa sede y por ende convivieron del lado oriental de la Cordillera andina diferentes reglamentaciones canónicas para territorios muy cercanos, y sobre todo, unificados bajo la autoridad civil. Un ejemplo claro lo constituyen los aranceles eclesiásticos de una y

otra jurisdicción.

Los *archivos diocesanos* cobijan las fuentes primarias para los análisis locales, como son el caso de Córdoba, Salta o Buenos Aires, entre otros.

Por su contenido y grado de preservación haremos referencia, en esta ocasión, al *Archivo del Arzobispado de Córdoba*.⁵ La ciudad de Córdoba y su jurisdicción pertenecían, desde su fundación, a la diócesis del Tucumán, creada en 1570 por el Papa Pío V, con asiento en Santiago del Estero. En 1699 la sede fue trasladada a Córdoba, comprendiendo Tarija, Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero y Córdoba. En 1807 este enorme territorio se dividió en dos obispados, uno con sede en Salta (que comprendía Jujuy, Tucumán, Catamarca y Santiago) y otro en Córdoba con La Rioja y las ciudades cuyanas (Mendoza, San Luis y San Juan). La provincia de Cuyo se separó de la diócesis de Córdoba, elevándose ésta a arquidiócesis en 1934; posteriormente se crearon las diócesis sufragáneas de Río Cuarto, Villa María, San Francisco y Cruz del Eje.

En el Archivo del Arzobispado o Arquidiocesano se conserva la documentación referente al territorio de la provincia de Córdoba pues se ha utilizado en el momento de las desmembraciones el principio de pertinencia.

Los fondos principales son los acuerdos de cabildo eclesiástico, curatos, capellanías, Catedral, conventos, expedientes matrimoniales, juicios testamentarios y criminales y papeles de cofradías, entre otros muchos, conservados en cajas o libros. Es un archivo que ha sido microfilmado para su protección y servicio, pero la documentación puede ser consultada en sus originales.

Otros fondos de enorme importancia para el estudio de la actividad eclesial lo constituyen los *archivos de las órdenes religiosas*. Su riqueza no sólo remite a la historia particular de cada institución, sino también a las acciones del laicado y a la proyección social de sus carismas. Diezmados por expulsión –como el caso de los jesuitas– o excomunión, especialmente en los períodos de secularización –como los mercedarios– conservan series de valor para aspectos puntuales de la historia de la Iglesia.

Como ya hemos apuntado, los archivos civiles conservan documentación original sobre los más variados aspectos de la historia de la Iglesia,

4. Lewis HANKE, *Guía de las fuentes en Hispanoamérica para el estudio de la Administración Virreinal española en México y Perú*, Washington, OEA, 1975.

5. Aurelio TANODI, *Guía de los Archivos de Córdoba*, Collectanea Archivística, Universidad Nacional de Córdoba, 1968, 107.

sólo hay que bucear en ellos. La burocracia que requería un imperio de la magnitud del español exigió un orden en su gobierno y en los papeles que este producía. Los Reyes Católicos, su nieto Carlos I y el hijo de este, Felipe II, calificados como “reyes papeleros”, lograron que se produjera el más inteligente fruto de esta política archivística con la creación del *Archivo de Simancas*, ya que fueron monarcas que no sólo produjeron papeles sino que supieron cuidarlos para que se conservaran como fuente duradera de la historia.

Simancas, a 10 kilómetros de Valladolid, en plena Castilla, en un hermoso castillo cuatrocentista. Debido a la aguda previsión de Felipe II, apoyándose en las técnicas constructivas de Juan de Herrera (arquitecto de El Escorial), esta construcción se convirtió en el primer archivo incombustible que se conoció en Europa, y coronando este esfuerzo de sus antepasados, logró reunir allí el *Archivo Central del Estado*, con documentación administrativa del Reino de Castilla y como continuador de la Real Chancillería de Valladolid. La importancia del Archivo de Simancas para la historia de América radica en que los inicios de la conquista se hicieron a través de la Corona de Castilla, a quien el Papa donó los territorios.

A pesar de los envíos que se hicieron al Archivo General de Indias, existe aún mucha documentación referida a Indias que se halla dispersa en varios fondos y colecciones. En este sentido es orientadora la *Guía preliminar de fuentes documentales etnográficas para el estudio de los pueblos indígenas de Iberoamérica*, que está realizando la Fundación Histórica Tavera. En ellos se encuentra más de un documento que tiene que ver con la religiosidad de estos pueblos.

El grupo documental correspondiente a *Patronato Real* es el más valioso del Archivo de Simancas, y está constituido por documentación de diversa procedencia –no de un organismo determinado– recogida con el objeto de defender el derecho patronal del que disfrutaba la Corona española.

La sección de *Secretaría de Estado* es la que guarda mayor cantidad de documentos referidos a América debido a la naturaleza del organismo gestor que aglutinaba amplias competencias.

Dentro de ella existen subseries, como la denominada *Negociación de Roma*, que consta de 31 legajos sobre la expulsión de los jesuitas (1768-1808) y expedientes varios, 20 legajos con documentación referida a la beatificación de don Juan de Palafox y Mendoza (1715-1766), además de 71 legajos con expedientes varios (1707-1815) referidos a negocios eclesiásticos de Indias (1757-1778) y subsidio y excusado de Indias.

Los primeros documentos que ingresaron y se registraron debidamente datan de 1540 y los últimos de 1858. Más de 75.000 legajos constituyen el patrimonio de este archivo de los cuales 7.871 fueron llevados por Napoleón a Francia como botín de guerra, entre los que se encontraban todos los que integraban la sección de *Secretaría de Estado*. En 1942, gracias a las gestiones realizadas por el gobierno español, se recuperó parte de ellos.

Al crearse al *Archivo Central del Estado* en Simancas, los órganos gubernamentales comenzaron a enviar allí sus papeles menos la *Casa de Contratación*, creada en 1503, que los conservó siempre en Sevilla, aunque quedaron divididos al ser trasladada a Cádiz en 1717. El *Consejo de Indias* (organizado definitivamente en 1524), en cambio, siguió la norma general remitiendo aquellos papeles que ya no consideraba precisos para el despacho de sus asuntos.

A raíz de la gran atención concedida a los problemas indianos con motivo de las “Leyes Nuevas” de 1542, se ordenó que todas las “escrituras” tocantes a Indias se recogieran y llevaran a la fortaleza de Simancas: “allí se pongan en el dicho archivo en el cajón y parte que para ello se señalare”. Simancas guardaba la documentación indiana de los siglos XVI y XVII.

En 1609 se ordenó a su archivero, don Antonio de Ayala, que hiciese un inventario de los papeles referidos a las posesiones indianas y en 1626 Antonio de León Pinelo fue autorizado para reconocer y copiar papeles relativos a la erección de iglesias en Indias.

Para solucionar el problema de espacio que cada vez era mayor en Simancas, en 1778 se comisionó a dos oficiales del Consejo de Indias y se mandó a otro al archivo de la Casa de Contratación de Sevilla, dándose la primera muestra del deseo unificador de los papeles relacionados con América. Carlos III quería que se escribiera una historia de España y América que enfrentara las versiones tergiversadas que se habían publicado en Francia e Inglaterra, y para ello era necesaria tener disponibles las fuentes para consultar. La tarea no era fácil, pues había que seleccionar los documentos indianos conservados en Simancas. Las secciones referidas enteramente a Indias fueron de fácil ubicación, pero en ningún momento se desgajaron legajos de otras instituciones, aunque tuvieran papeles correspondientes a asuntos de América.

La Secretaría de Estado de Cultura y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II firmaron dos convenios para la digitalización de fondos documentales de Simancas, habiéndose realizado hasta la fecha unas 150.000 imágenes. Las dos seccio-

nes en las que primero se ha avanzado son *Diversos de Castilla* y, precisamente, *Patronato Real*, donde se conservan los derechos reales simbolizados en el Real Patronato. A ellos se agregan las capitulaciones con los diversos Pontífices y los testamentos reales. Otras secciones que pueden tener relación con la Iglesia en Indias son las de *Comisaría General de Cruzada* y *Patronato Eclesiástico*, entre otras.

Así se gestó el *Archivo General de Indias* en la antigua Lonja sevillana, ubicada entre el Alcázar y la Catedral, cerrando la Plaza del Triunfo, obra de Juan de Herrera.⁶

A don Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo de Indias, y a don José de Gálvez, marqués de Sonora, corresponde la paternidad de reunir en un Archivo General todo lo referido a Indias. Muñoz había realizado 76 volúmenes con extractos y copias de documentos que hoy se conservan en la Real Academia de la Historia de Madrid, conocidos como “Colección Muñoz”.

En 1784 comenzaron a prepararse en Simancas los 253 cajones que trasladarían la documentación hasta Sevilla con la historia americana de los siglos XVI y XVII. Para los papeles modernos se consideró 1760 como fecha límite entre lo histórico y lo administrativo.

Carlos IV firmó las Ordenanzas del archivo dadas en 1790 regulando las actividades del personal, y dedicando 44 de sus 94 capítulos a cuestiones de clasificación y catalogación. Surgía un nuevo archivo basado en la sólida experiencia de los de Simancas y Barcelona, vigorizándose el espíritu de orden con el sentido racionalista vigente a fines del siglo XVIII. La empresa de formar un *Archivo General* se adelantó a cualquier otra de Europa.

Sin embargo no siempre tuvo una buena ordenación debido al volumen de las remesas, llegándose a poner en algunos legajos sólo la procedencia geográfica y las fechas topes. De allí la sección –numerosa en legajos– denominada “Indiferente General”.

Los sucesivos directores lograron mejoras edilicias y especialmente se progresó en la ordenación y descripción de los fondos de las 15 secciones existentes, como Contratación, Ultramar, Correos, Estado y Gobierno, subdividida esta, a su vez, en 15 subsecciones que recogen la documentación de las diferentes Audiencias. Hoy este Archivo cuenta con un moderno sistema de informatización al haberse digitalizado parte de su documentación, especialmente la referida a Patronato.

6. JOSÉ MARÍA DE LA PEÑA Y CÁMARA, *Archivo General de Indias de Sevilla. Guía del visitante*, Sevilla, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1958.

De Simancas llegaron papeles del Real Patronato de Indias; de la Secretaría de Indias de Nueva España y Perú; bulas y breves y otros papeles tocantes al Patronato Real desde 1492 a 1597; Secretaría de Gobernación del Consejo de Indias de los años 1519 a 1566; cartas de indias escritas al Rey y al Consejo desde 1513 a 1599; legajos particulares de 1510 a 1604, documentación general proveniente de Nueva España y de Perú, además de otra proveniente de Charcas, Buenos Aires, Santa Fe de Bogotá, Cartagena de Indias, Quito, Chile y Panamá sumado a una buena cantidad indiferenciada de sus lugares de origen (3195 legajos).

La Fundación Areces, IBM y el Ministerio de Cultura de España han trabajado durante 10 años en un esfuerzo mancomunado con miras a la celebración del V Centenario del Descubrimiento en 1992.⁷

Fue un reto pionero en el mundo en los aspectos de integración de diversas técnicas informáticas: base de datos, archivo de imagen mediante digitalización de documentos, tratamiento y mejora de la imagen, utilización de escáner, disco óptico, impresoras láser, aplicado todo a un archivo histórico de las características del Archivo General de Indias.

Los dos objetivos básicos del proyecto han sido la conservación y la difusión de sus fondos por el aumento de investigadores en los últimos años que sometió la documentación a un acelerado deterioro y, a su vez, porque existe una demanda de la información más completa y más rápida.

La digitalización de los documentos disminuye sensiblemente la manipulación de los fondos y permite una localización rápida de los documentos en pantalla. Se le suma la posibilidad de consulta a la base de datos textual y la facilidad de obtener copias en papel o soportes informáticos. Existen tres módulos: gestión, ubicación y consulta. La base de datos incluye los auxiliares heurísticos o instrumentos de descripción, como así también la sección de mapas y planos con sus 7.000 ejemplares.

El archivo de imágenes cubre actualmente entre un 30 y 40 por ciento de la consulta, pero concluido el proyecto que lleva una preparación acabada del material a escanear, se alcanzará un total de 90 millones de páginas correspondientes a los 43.000 legajos.

Las diferentes épocas y criterios con que se han ido haciendo las guías, índices y catálogos, ha llevado a un trabajo de actualización y homogeneización imprescindible para la recuperación en pantalla, flexibili-

7. MINISTERIO DE CULTURA, FUNDACIÓN RAMÓN ARECES E IBM ESPAÑA, *Proyecto de informatización del Archivo General de Indias*, Madrid, 1989.

zando la información.

La documentación producida a lo largo de cuatro siglos supone cambios de tipos documentales, de escritura, lenguaje, funciones de las instituciones e incluso variaciones de papel y de tintas.

El proyecto ha incluido una importante etapa de investigación pues se han solucionado los problemas de manchas, transparencias de los folios recto y vuelto, desvanecimiento de las tintas, etc., lo que permite una imagen muy legible al usuario.

También está informatizada la gestión en cuanto a acreditación, acceso, ubicación en la sala, movimiento de fondos, peticiones reprográficas y control estadístico.

El desafío mayor ha sido crear una arquitectura del sistema que pueda actualizarse mientras se desarrolla el proyecto y permita sustituirse por otro en el momento que sea obsoleto, sin que se altere el servicio.

Pero a este archivo único en el mundo por su contenido continental como resultado del desarrollo de las instituciones españolas en el Nuevo Mundo, se suman otros dispersos en la gran geografía americana, que cobijan la contrapartida documental de esas actuaciones. Lamentablemente el clima y los vaivenes políticos, sumado a una falta de valoración del patrimonio documental de cada estado, ha mermado considerablemente los archivos en toda América. Esto revaloriza aún más los fondos del Archivo de Indias, pues muchas veces por la pérdida de la documentación en América se hace indispensable su consulta en Sevilla.

En América, un archivo general ligado a la historia argentina, además del de Lima, es el *Archivo Nacional de Bolivia*, en Sucre, antigua sede de la Audiencia de Charcas, de la universidad de Chuquisaca o La Plata, pues es la ciudad de los cuatro nombres. Comparte el edificio con la Biblioteca Nacional de Bolivia.⁸

El fondo que más nos interesa en esta oportunidad es: Audiencia de Charcas, donde se encuentra la mayor cantidad de documentos referidos a nuestro territorio por el grado de apelación que la misma significaba.

Audiencia de Charcas (1561-1809/1825) constituye un 68 por ciento de los fondos, ya que representaba el poder central. Este fondo fue incorporado al *Archivo Nacional* al darse cumplimiento la ley de creación en 1883. Charcas tuvo ingerencia en los asuntos del Tucumán hasta la creación de la Audiencia de Buenos Aires en 1785, pues su jurisdicción

8. Lewis HANKE, ob. cit., 52.

territorial, inicialmente sólo de 100 leguas castellanas en contorno de su sede, llegaba desde el Cuzco por el norte hasta Buenos Aires, comprendiendo Paraguay y el Tucumán, y desde Atacama y el Pacífico por el occidente hasta la frontera del Brasil por el oriente. Allí llegaron hasta los pleitos por los problemas de precesencia entre el gobierno civil y el eclesiástico.

La instalación de la Audiencia de Buenos Aires significó un importante recorte (Río de la Plata, Paraguay y Tucumán) pero por otro lado desde la expulsión de los jesuitas en 1767 los territorios de las misiones de Mojos y Chiquitos habían quedado bajo la jurisdicción de Charcas. Su distrito geográfico al momento de las independencias fue el que dio nacimiento a la República de Bolivia.

La Audiencia de Charcas era un tribunal judicial y como tal su jurisdicción funcional comprendía asuntos exclusivamente contenciosos. Estuvo subordinada al virrey del Perú hasta 1776 en que pasó a depender del virreinato del Río de la Plata. Sin embargo tanto reyes como virreyes se valieron de esta Audiencia, más allá de sus funciones específicas, como órgano de asesoramiento en toda clase de asuntos administrativos y trascendió a veces a una función ejecutiva. Así llegó a gobernar dentro de su distrito, independientemente de los virreyes.

La jurisdicción funcional de la Audiencia de Charcas tuvo otro recorte al crearse el régimen de Intendencias en 1784, pues los gobernadores intendentes gozaron de mayores atribuciones gubernativas, pero ella trató siempre de deslizar al campo judicial los asuntos de gobierno para poder decidir sobre ellos. Durante las guerras de la independencia entre 1809 y 1825 se extinguió, pero quedó su fondo documental como testigo de la amplitud de su jurisdicción territorial y funcional.

Pasando al actual territorio argentino debemos mencionar el *Archivo General de la Nación* que tiene sede en Buenos Aires.⁹ La subordinación institucional a partir de fines del siglo XVIII al recientemente creado Virreinato del Río de la Plata, desvió la mirada desde el Alto Perú hacia el Atlántico. Lamentablemente los fondos, tanto del período colonial

9. *Boletín Interamericano de Archivos*, vol. VIII, OEA-UNC, Córdoba, 1981, 23; Guillermo FURLONG, *Cartografía argentina, mapas, planos y diseños que se conservan en el Archivo General de la Nación*, Buenos Aires, 1964 y *Archivo General de la Nación. Índice Temático General, Colección auxiliares heurísticos. Serie Índices 1, Período Nacional - Gobierno, Serie Índices 2, Período Colonial - Gobierno*, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 1977 y 1979. *Archivo General de la Nación (1821-1996)*, Buenos Aires, 1996.

como nacional, perdieron el principio de procedencia hacia 1915, al ser ordenados por materias. El Colonial guarda todo lo referente a gobierno, policía, guerra, justicia y hacienda y contiene fondos referidos a intendencias, gobernaciones y municipios del territorio colonial.

Entre sus series se cuenta, además, el Archivo de Tribunales, Ministerio del Interior, de Educación, Justicia, Correos –lamentablemente sin clasificar la mayoría de los fondos–, además de importantes colecciones como la de manuscritos de la Biblioteca Nacional, Museo Histórico Nacional y los archivos privados de variados personajes donados o comprados por el Archivo.

El Archivo General de la Nación tuvo su origen en un decreto de Rivadavia que en 1821 creó el Archivo General de la Provincia de Buenos Aires, hasta que en 1884 se nacionalizó por decreto del presidente Roca, mientras ejercía de archivero el ilustre escritor Carlos Guido Spano. En 1957 se incorporó el Archivo Gráfico, siendo uno de los primeros en América que tuvo además de documentos escritos, documentos de imagen y sonido. Fue en 1968 cuando el Archivo se dividió en “Manuscritos e Impresos” y “Audiovisuales”, lo que duró hasta 1977, momento en que se crearon seis departamentos: Archivo Intermedio (fundamental en un archivo nacional), Documentos Escritos, Documentos Audiovisuales, Difusión, Servicios Técnicos y Biblioteca y Centro de Documentación.

En el área de la ciudad de Córdoba existen para la época colonial varios archivos: el Histórico de la Provincia de Córdoba, el Municipal, el del Arzobispado –ya mencionado– y el Fondo Documental “Monseñor Pablo Cabrera” (ex-Instituto de Estudios Americanistas), hoy biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, además del Archivo de la Universidad, al que en esta ocasión no haremos mayor referencia.

El *Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba* fue creado en 1941 por inquietud del gobernador Santiago del Castillo. Monseñor Pablo Cabrera era asiduo concurrente, en las últimas décadas del siglo pasado, del “Archivo de Tribunales” que sería una de las bases documentales del actual Archivo Histórico.¹⁰ Su incansable labor por rescatar el pasado cordobés en todas sus etapas llevó a que, en 1950, con ocasión de su homenaje, se le pusiera su nombre al Archivo de Córdoba.

10. Aurelio TANODI, ob. cit., 1 ss. Rodolfo GALLARDO, Jorge A. MALDONADO y Alejandro MOYANO ALIAGA, *El Archivo Histórico de Córdoba*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1991.

De acuerdo a la ley de creación reúne la documentación oficial emanada de las diferentes reparticiones provinciales con más de 40 años de antigüedad. Sin embargo, por problemas de espacio, algunas series se cortan en 1902. Uno de los fondos más importantes que se conservan es *Gobierno*, que contiene la documentación que da luz sobre la historia política, institucional y administrativa entre 1654 y 1902. Dentro de él se encuentran las series coloniales y contemporáneas: Consejo General de Educación, Hospital San Roque y Policía. Otros fondos son Hacienda, Tribunales –con las cuatro Escribanías y Crimen– y los Protocolos Notariales. Consta también de un archivo gráfico con negativos oficiales de actos de gobierno, iniciado en 1949, e integran este fondo las fotografías de la colección Dourmont.

Ha recibido algunas donaciones particulares como el Archivo del Gobernador Frías y del Coronel Olmedo. Tiene también una hemeroteca con la valiosa colección de don Ángel Avalos en la que se encuentran los periódicos *El Interior*, *La Reforma*, *La República*, *La Patria* y *Fígaro*. Está, además, la colección completa de *El Eco de Córdoba*, comprada por el Gobierno de la Provincia en 1980. La Biblioteca conserva importantes libros antiguos de los siglos XVII, XVIII y XIX, como *El Catecismo del Santo Concilio de Trento* de 1786 y un *Misal romano* de 1688.

El Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba es uno de los más importantes de América y sin duda, el más valioso del territorio nacional para la historia colonial, pues tiene la ventaja que le proporciona su clima, lo que le permite conservar completas las series que, para el caso de Buenos Aires por ejemplo, están incompletas. En el mismo nivel de este archivo se hallan los Históricos Provinciales de Salta, Tucumán, Jujuy y Buenos Aires, entre otros.

El *Archivo Municipal* conserva los microfilms de las Actas de Cabildo que se custodian en el Archivo Capitular, de vital importancia para el conocimiento de aspectos cotidianos del quehacer de la ciudad y de una institución tan cercana a la población como lo fue el Cabildo, constantemente involucrado en las manifestaciones religiosas de sus habitantes. En el capitular se guarda además el Libro de Mercedes, el de Reales Cédulas y otros denominados “papeles” y “cuentas de Cabildo” que brindan datos de interés para reconstruir hechos de variada índole.

Desde la creación del *Archivo Histórico* de la Municipalidad en 1970, se guarda en su edificio la documentación del Consejo Deliberante y la producida por la Municipalidad desde su creación en 1857.

El *Fondo Documental Monseñor Pablo Cabrera*, ya mencionado, que alcanzó enorme fama internacional por los trabajos y publicaciones de sus miembros, fue creado en 1936 para honrar la memoria de Cabrera y continuar su obra de conservación y estudio de los documentos históricos de su colección, extendiendo las investigaciones históricas, paleográficas y archivísticas. Conserva la colección miscelánea de documentos que él mismo reunió en la curia parroquial de Nuestra Señora del Pilar, de alrededor de 12.780 piezas documentales (tanto coloniales como del período independiente), archivadas en tomos encuadernados y cajas, con un fichero cronológico actualmente informatizado y a punto de ser editado en CD.

La temática es variada y muy rica especialmente para temas culturales y eclesiásticos. De los siglos XVI y XVII hay muchos documentos referidos a indígenas, pues Cabrera trabajó aspectos lingüísticos y etnográficos. También es importante la correspondencia particular de las familias Lozano, de la Lastra, Fragueiro y Tagle, entre otras, de suma importancia para el estudio de la vida cotidiana de la ciudad.

No son los archivos a los que hemos pasado revista los únicos que nos brindan datos para abordar diferentes temáticas sobre la historia de la Iglesia en la Argentina, pero sí aquellos que preservan el grueso de la documentación de potencial consulta.

También existen documentos para la historia de Córdoba en el *Archivo Nacional de Lima*, en el *Archivo Nacional de Madrid* y en la sección *Manuscritos* de la *Biblioteca Nacional* de la misma ciudad, o en la de la *Biblioteca Nacional* de la República Argentina, con sede en Buenos Aires.

Así archiveros, bibliotecarios e historiadores se complementan en una tarea cultural que es, sin duda, la protección, servicio y utilización del patrimonio más seguro que podemos dejar a nuestros descendientes. Las riquezas materiales son efímeras y vulnerables, el patrimonio documental, bibliográfico y laboratorio de los investigadores es el único bien, si se conserva adecuadamente, que pertenece a todos en una misma medida. Dijo Pablo VI:

La cultura histórica es necesaria, nace del ingenio creador del hombre, de su índole, de la necesidad de conocer la vida católica, la cual posee una tradición, es coherente, y desarrolla a lo largo de los siglos un proyecto que podríamos calificar más bien como un misterio. Es Cristo que obra en el tiempo y que escribe, ciertamente Él, su historia, de manera que los trozos sueltos de las cartas que nosotros com-

ITINERARIO ESPIRITUAL Y TEOLOGÍA DE LOS ESTADOS. EN DIÁLOGO CON K. RAHNER Y H. U. VON BALTHASAR

Una consulta a diccionarios, vocabularios y otras obras dedicadas a conceptos teológicos fundamentales, evidencia una notoria ausencia del concepto de “estados” en la actualidad.¹ Sandro Spinsanti se hace eco de la escasez de publicaciones recientes sobre el tema e indica que, además de las dificultades teológicas que plantea el concepto mismo,² parece haber influido en este olvido el clima poco propicio a la estabilidad que se ha creado en la cultura contemporánea. Sin embargo, como él indica: “los problemas antropológicos y espirituales vinculados a la concepción tradicional de los estados de vida tienen su importancia. Baste pensar en los dramas espiritua-

1. La noción de “estados” no aparece en: E. ANCILLI (dir), *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, 3 t; W. BEINERT (dir), *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 1990; S. DE FIORES - T. GOFFI - A. GUERRA (dir), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad [NDE]*, Madrid, Paulinas, 1991; P. EICHER (dir), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1989, 2 t. Entre las excepciones, se destaca la voz dedicada al tema en M. VILLER Y OTROS (dir), *Dictionnaire de Spiritualité*, en un tomo editado antes del Concilio Vaticano II, cf. R. CARPENTIER, voz “etats de vie”, en: DS IV/2, Paris, Beauchesne, 1961, c.1406-1428; y en G. ROCCA (dir), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paoline, 1997, cf. G. LESAGE - G. ROCCA, voz “stato di perfezione”, t. IX, c.204-215, como historia y visión actual del concepto.

2. Al respecto, Spinsanti señala: “Las reservas que se apuntan sobre la tripartición no tienen en cuenta solamente su ambigüedad, sino que se critica más aún su incapacidad para expresar el tema de la variedad en la Iglesia. La concepción rígida de los estados de vida es inadecuada para traducir la dimensión carismática adquirida por la eclesiología contemporánea. La tripartición de los estados de vida con su inevitable connotación jurídica parece ofrecer un esquema demasiado restrictivo de las modalidades de la existencia humana, como si se intentase impedir al Espíritu soplar por donde quiere”. Cf. S. SPINSANTI, “Los estados de vida: antiguas y nuevas perspectivas”, en: T. GOFFI - B. SECONDIN (dir), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sigueme, 1986, 349-374, 352.

les y humanos que giran en torno a las crisis que desembocan en un cambio de estado (matrimonial, religioso, sacerdotal)”.³

Por otra parte, en la mayoría de los planteos corrientes prevalece la concepción jurídica de los estados de vida, construida en torno a la división tripartita –clérigos, religiosos y laicos– consagrada por el derecho canónico. La misma eclesiología propuesta por el Vaticano II –si se tiene en cuenta la estructura de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*– y su comprensión posterior como “eclesiología de comunión”, supone la triple especificación de la existencia eclesial; si bien el concepto de “estado de vida” no recibió del Concilio una consagración teológica formal.

En el presente estudio, en el marco de la evolución histórica del tema y de la eclesiología conciliar, se intentan recuperar los principales aportes de Hans Urs von Balthasar y de Karl Rahner a la *teología de los estados*. La comprensión vigente por siglos del “estado de perfección” como el de profesión de consejos evangélicos y la nueva eclesiología comunitaria impulsada por el Vaticano II exigen una revisión profunda de las relaciones entre los diferentes estados de vida. Desde el punto de vista de la teología espiritual, interesa profundizar en cada estado como mediación para el itinerario espiritual específico de cada vocación, pero además en el aspecto de “mutuas relaciones” con las otras vocaciones como forma concreta de la santidad cristiana.⁴ Por tanto, al indagar la obra de los autores propuestos, se privilegian las siguientes claves: a partir de Balthasar, su fundamentación cristocéntrica y las relaciones entre los estados; en relación con el pensamiento de Karl Rahner, el relevamiento de las polaridades religiosos–laicos y jerarquía–laicos.

I. Introducción al concepto de “estados”

En atención a la historia del concepto,⁵ una espiritualidad de comunión no puede pasar por alto la crítica que sufre la concepción del “estado de perfección” a partir del giro eclesiológico del Concilio Vaticano II.

3. SPINSANTI, “Los estados de vida: antiguas y nuevas perspectivas”, 349.

4. Sobre las exigencias actuales de una “espiritualidad comunitaria”, cf. S. DE FIORES, voz “espiritualidad contemporánea”, en *NDE* 617-644, 636 ss. ESQUERDA BIFET, por su parte, subraya la “dimensión relacional” –junto a la misionera– en la espiritualidad actual. Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Caminar en el amor. Dinamismo de la vida espiritual*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1990, 28 ss.

5. Cf. LESAGE - ROCCA, “stato di perfezione”, c. 204-215.

Evidentemente, la fijación definitiva del estado religioso como estado de perfección en la escolástica implicaba una diferenciación entre los estados que daba como resultado una situación desigual, de superioridad de un estado con respecto a otros, con consecuencias concretas para el acceso a la santidad. La noción conciliar de *pueblo de Dios*, por su parte, plantea una igualdad fundamental entre las distintas vocaciones (cf. *LG* 30), en correspondencia con la *vocación universal a la santidad*.

En la actualidad, prevalece la concepción jurídica cuando se habla de “estados”: se trata de una condición relativamente estable, creada o reconocida por la autoridad suprema de la Iglesia, que lleva consigo ciertas facultades y obligaciones. En el ámbito moral, la noción de estado de vida sufre ciertas modificaciones sustanciales: se convierte en “deber de estado”, como sinónimo de las obligaciones morales relacionadas con la propia condición de vida; pero la condición misma de vida, es decir, “el estado”, no tiene ya una determinación teológica, sino social e histórica. La noción de estado de vida también ha representado un papel relevante en la consideración sistemática de la vida espiritual,⁶ en la que el estado es señalado como una condición general no sólo de la moralidad, sino también de la perfección del cristiano.

La distribución tripartita jurídica, al ser asumida por la espiritualidad, hizo suponer que era posible hablar de tres espiritualidades diversas –de hecho *LG* 41 habla de “la santidad en los diversos estados”–; pero la teología ha acentuado con energía la unidad de la vida espiritual del pueblo de Dios bajo el signo del bautismo. Esto mismo ha sido subrayado por Balthasar: “Aunque, desde luego, no carece de sentido el hablar de una espiritualidad de los consejos, del matrimonio, del estado sacerdotal, es, sin embargo, tan peligroso como prácticamente imposible contraponer estas espiritualidades”.⁷ Incluso, asumo plenamente en las presentes reflexiones el criterio dado por el autor al respecto: “Un medio para dis-

6. Cf. Ch. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, 354- 373; J. GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1996, 609-616; D. DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano. Manual de Teología Espiritual*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1996, 165-179; F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1991, 599-603, 605-613.

7. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, en *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964, 269-289, 283.

tinguir los espíritus es sin duda este: comprobar la presencia, manifiesta o latente, de un resentimiento contra otros estados o formas”.⁸

Quiere decir que, al mismo tiempo que cada estado –en tanto forma de existencia que supone un proyecto estable– es una mediación para la vida teologal,⁹ la relación e intercambio entre los estados constituye un desafío espiritual para los cristianos.¹⁰

II. El estado del cristiano según Balthasar

El aporte de Balthasar, que podría considerarse sobre todo en relación con su obra *Estados de vida del cristiano*,¹¹ se orienta hacia una definición teológica del estado desde dos presupuestos fundamentales:

1. *Que dentro de la Iglesia, en la que Dios llama a estar a todos los cristianos y que constituye un sitio para todos, existen diversos estados de vida que se contraponen y complementan [...]. Nosotros rastreamos el origen teológico de esta oposición, que chirría y es superada en la vida de Jesús (y de María), y tratamos de demostrarla en el ‘estado de naturaleza caída’, en la que está rota una síntesis inicialmente incipiente [...].*

2. *Que Jesucristo, para garantizar la unidad de su comunidad, llevó a cabo una separación fundamental en el llamamiento de los Doce y en la exigencia de un seguimiento radical, separación en la que el momento personal, la decisión de compartir su vida, era decisivo, mientras que el momento de lo ministerial (de lo “sacerdotal” de la Iglesia posterior, en contraposición al laicado), dimanaba sólo secundariamente del momento personal.¹²*

8. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, 284.

9. Cf. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, 600 ss; GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, 613-615.

10. Cf. J. GARRIDO, “Complementariedad de carismas”, en *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1987, 71-77.

11. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994. La versión original de la obra data de 1945, pero recién pudo ser editada de modo completo una década después del Concilio: *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977. Años más tarde, se publicó una nueva edición que incorporaba otros artículos del autor poco conocidos: *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Einsiedeln, 1993.

12. *Estados de vida del cristiano*, 8-9.

No es posible presentar aquí una explicación completa del tema de la separación de los estados a partir del estado original del paraíso y de la caída.¹³ Se recuerda que la obra de separación, según Balthasar, se realiza primero entre el estado de consejos y el estado universal, y luego entre el estado sacerdotal y el laical. La fecunda oposición de los estados en la Iglesia remite, en definitiva, a Cristo, quien fundamenta al mismo tiempo la unidad y las diferencias entre los estados. El desarrollo cristológico presentado por el autor permite recuperar lo común entre los estados y el criterio según el cual ha de ser medido cada uno de ellos, como se verá a continuación.

1. Estado de consejos y estado laical

La llamada al estado de elección es una llamada cualificada, especial, diferenciada a la que no se contraponen una llamada igualmente cualificada en el mismo modo al estado en el mundo. Más bien esta se caracteriza frente al estado de elección mediante un no ser llamado en este sentido cualificado.¹⁴

Ya en la introducción de su obra, Balthasar habla del estado de consejos y del sacerdotal como los elegidos “de manera especial” al seguimiento, y aclara que el término “de manera especial” es imprescindible en esta oportunidad.¹⁵ Sin evaluar ahora la conveniencia de este lenguaje, interesa la fundamentación propuesta para el estado de elección. Se trata del estado que, de modo excelente, representa al estado de Cristo:

El descenso toma en su encarnación las formas de la pobreza, de la virginidad y de la obediencia, y precisamente esas formas le dan la posibilidad de vivir abajo como si viviera arriba. (...) Este camino se llama esencialmente renuncia (...).¹⁶

La conexión entre ambos estados se explica a partir de la distinción entre el amor perfecto como destino de la humanidad en general y la for-

13. Idem, 49 ss.

14. Idem, 107.

15. Idem, 9.

16. Idem, 116.

ma interna de este amor como “voto” esencial. En su forma externa, el voto es el *medio* para alcanzar el amor (interno) y la *expresión* del amor mismo. La “elección” se refiere a la forma de vida de la perfección que se realiza mediante el estado externo de los votos; todo amor tiene internamente forma de voto, pero no todo el que tiende al amor debe pasar por la emisión externa del voto:

Y según el Señor llame a un envío cualificado o al envío general del cristiano al mundo, coloca él a los llamados en el estado de elección o en el estado de cristiandad en general, en el estado de los votos conformados externamente o en el estado que apunta al espíritu del voto interior del amor.¹⁷

El llamamiento del Señor al estado de los votos, según Balthasar, parece casi sinónimo del llamamiento a la perfección del seguimiento de Cristo, parece coincidir con un llamamiento a una santidad típica que obliga –a quien lo recibe– a realizar el contenido de esa forma de vida. En esto encuentra el autor la razón por la cual, históricamente, se ha llegado a equiparar el estado de consejos al estado de perfección.

Por otra parte, el estado en el mundo también es descrito en su positividad: primero, en cuanto que mantiene la actualidad y realiza la orden original del Creador de *someter la tierra y dominar el mundo*; segundo, porque es un llamado (a salir) del mundo para integrarse en la comunidad de los redimidos y para vivir el amor perfecto a Dios y al prójimo, aunque sin haber recibido la llamada cualificada al seguimiento en la renuncia total.

En la óptica del teólogo suizo, se afirma claramente la diferencia entre los estados que “distan mucho de ser dos mitades equivalentes de un todo”¹⁸ y, a la vez, se muestra la cercanía entre ambos dado que el camino cristiano para el estado en el mundo “no se diferencia en su esencia del encargo del elegido: se llama renuncia y sacrificio como camino de redención con miras a un estado final”.¹⁹ Esta síntesis de la visión teológica de los estados se presenta como muy luminosa, ya que distingue el estado de consejos en tanto *medio* cualificado –para emplear el lenguaje del autor– y al mismo tiempo asocia, a él, al estado en el mundo con relación al *fin* de la vida cristiana.

17. Idem, 118.

18. Idem, 122.

19. Idem, 124.

2. *El estado de Cristo*

“Definido de forma radical, el estado de Cristo es un estar ‘junto al Padre como su palabra original, creadora y sustentadora de todo’.²⁰ El envío del Hijo al mundo no puede suprimir este estar junto al Padre y, al entrar al mundo, se convierte en su centro y su norma.²¹ Por eso “en Cristo es donde el mundo se encuentra más en sí mismo”; él es “el lugar donde está el cristiano”.²² El estado de Cristo es descrito así entre la distancia y la cercanía al mismo tiempo: “Lo excéntrico de la situación del Hijo en el mundo no pone en tela de juicio lo concéntrico de su relación con el Padre. En el centro del Padre tiene lugar el envío eterno, pero también el temporal”.²³ Desde este estar en el Padre, Cristo se presenta como el origen del estado cristiano y de su separación:

Al eliminar el Señor toda posibilidad de una doble ubicación, una en Dios y otra en el mundo, a fin de unir en su estado global toda ubicación posible, él se convierte no sólo en el Señor de todos los estados de vida, sino, cosa mucho más paradójica, en el fundador de la separación de los estados. Para poder separarlos de modo cristiano, él mismo tiene que estar por encima de ambos, en la unidad de un estado en el que ambos pueden participar.²⁴

Balthasar explica, además, que Cristo es origen de las dos posibilidades del estar, sin llegar a dividirse él mismo en un doble estado. En los primeros treinta años de su vida en el mundo, el Señor representa el estado en el mundo: es miembro de una familia humana y está sometido a sus padres. Él es el modelo del estado en el mundo sin ser el estado mismo, ya que no nació de un matrimonio natural ni se somete al vínculo conyugal. Cuando comienza su vida pública, entra en una nueva fase: niega su parentesco terreno respecto de su madre y hermanos para reconocer todavía el parentesco sobrenatural con aquellos que hacen la voluntad del Padre. Esta oposición es, a la vez, una demostración de la unidad de su estado que lo conduce a través de ambos estados.

20. Idem, 134.

21. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992.

22. *Estados de vida del cristiano*, 134-135.

23. Idem, 138.

24. Idem, 141-142.

Si se contempla el nacimiento de los mismos desde el estado único de Cristo, se observa que el estado de elección es una *radicalización* del estado en el mundo, no porque se busque un camino mejor, más perfecto o con mejores medios, sino porque como estar se constituye en despojo y privación de todo lo que no es la voluntad del Padre.

María participa, también, de ese estado unitario. Ella es madre y virgen a la vez, por eso ambos estados pueden pretenderla como modelo y patrona: “ella no está subordinada ni a un estado ni a otro; como su Hijo, ella está por encima de ambos a pesar de que ella recorre por completo, sucesivamente, ambos, y mediante su estar por encima, ella ayuda al Hijo en la fundamentación de los estados”.²⁵ Para el autor, en María se hace patente la preeminencia del estado de elección: “se convierte en madre porque es y sigue siendo virgen, porque es consagrada del todo a Dios”,²⁶ pero a la vez es claro que es virgen para llegar a ser madre, quiere decir que: “el segundo estado en la Iglesia no es un fin en sí mismo, sino que está ordenado al primero como todo lo elevado en la Iglesia está más alto sólo porque sirve más y está dispuesto a servir”.²⁷

Y al mismo tiempo, en María se visualiza la unidad de todas las espiritualidades por cuanto que:

*Lo particular de la espiritualidad de María consiste, vista desde ella, en la renuncia radical a una espiritualidad particular que fuese algo distinto del ser cubierta por la sombra del Altísimo y de la inhabitación de la Palabra divina.*²⁸

El autor también explica que en María se reúnen sin esfuerzo las formas de estados que fuera de ella tan inconciliablemente se enfrentan entre sí: virginidad y maternidad, estado de consejos y estado matrimonial, e incluso, de manera auténtica –bien que análoga y eminente–, estado sacerdotal y estado laical.²⁹

25. *Estados de vida del cristiano*, 147.

26. *Idem*, 150.

27. *Idem*, 150.

28. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, 279.

29. *Idem*, 285.

3. *Estado sacerdotal y estado de consejos*

*Lo que Cristo quiere ante todo no es instituir una jerarquía, sino ganar hombres para su seguimiento personal, que lleva a la reconciliación del mundo con Dios mediante el amor que renuncia, que termina por ser crucificado.*³⁰

Como ya se indicó antes, uno de los presupuestos fundamentales de Balthasar es afirmar la prioridad cronológica y también cualitativa de la vida eclesial de los consejos frente al ministerio eclesial: “*El estado de consejos existe antes que el estado sacerdotal, y los discípulos son conducidos del primero al segundo*”.³¹

Para explicar la unidad entre el estado de consejos y el estado sacerdotal, el autor recurre nuevamente a una explicación cristológica. En cuanto que el amor perfecto del Hijo posee la pobreza, la castidad y la obediencia como sus modalidades internas, esas modalidades no significan otra cosa que la fundación de su sacerdocio: Cristo es sacerdote en la medida en que él pone en sí la unidad del ministerio y del amor. Por un lado, lo sacerdotal en el Señor se presenta como absorbido y subsumido en el concepto de la entrega amorosa, pero por otro lado, esta absorción de todo lo ministerial en el amor, de todo sacrificio objetivo en la realización subjetiva del sacrificio se presenta como insuficiente, ya que por el despojo el sacrificio adquiere una dimensión objetiva e instrumental. Esta nueva diferenciación y especificación de los estados se resume así:

*El sacerdocio es ante todo una función eclesial, un ministerio objetivo y, en virtud de esto, consiguientemente, una forma de vida personal. El estado de los consejos es en primer término una forma de vida personal que, consiguientemente, se convierte en una forma objetivo-anónima y, con ello, análoga a lo ministerial.*³²

Lo común entre ambas formas de vida es que son estados de elección especial, ya que quienes están llamados a ellas son invitados a una vincu-

30. *Estados de vida del cristiano*, 9.

31. *Idem*, 187.

32. *Estados de vida del cristiano*, 200.

lación total e irreversible en una ley de vida superior al sujeto: el sacerdote, mediante la consagración sacramental; y la persona que sigue la vida de los consejos, mediante la emisión de los votos y la aceptación de una regla de vida. También coinciden en la tensión, que nunca desaparecerá por completo, entre la forma objetiva –la función y la vida de consejos– y la persona situada en esa forma. La diferencia es que el sacerdocio es, ante todo, función y ministerio; mientras que en el estado de consejos, lo específico es la representación de Cristo en la forma de vida de los votos.

Visto el planteo desde el estado en el mundo, Balthasar lo presenta como el *estado básico de la Iglesia* y, en este sentido, como el estado principal. De modo que a la prioridad del estado de elección como forma de vida cualificada, se corresponde una prioridad del estado en el mundo en cuanto fundamento y finalidad de servicio para el estado de elección: “se puede considerar a estos también como explicitaciones, subrayados, *concreciones* del primero, con el que tienen una relación de servicio”.³³ Una vez más el autor expresa su consonancia con una eclesiología de comunión al proponer las relaciones entre los distintos estados:

*Se llega así a un configurarse recíproco del estado de elección y del estado laical [...] y ambos se enlazan y glorifican respectivamente. [...] La reciprocidad se lleva a cabo en la mutua inclusión en la oración. [...] En esta reciprocidad e imbricación de los estados se consuma el pleno sentido del ‘sacerdocio general’ de la Iglesia en el todo [...].*³⁴

Una óptica excelente para profundizar la teología de los estados en Balthasar sería la clave de *comunión de los santos* que el autor desarrolla ampliamente desde una perspectiva teodramática: “La interpenetración de los espacios comunitarios que conciernen a todo personaje teológico constituye la realidad de la *Communio sanctorum*, con las leyes misteriosas de su ‘poder-ser-unos-para-otros’ en la oración, la representación vicaria y el sufrimiento por los otros”.³⁵

33. Idem, 248.

34. Idem, 256-257.

35. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 260.

III. El binomio religiosos–laicos en Rahner

En el caso de Rahner, en el *Diccionario Teológico* editado por él con H. Vorgrimler, la temática de estados como formas de vida aparece bajo la voz “vocación”;³⁶ mientras que cuando se refiere a “estados” trata más bien del estado original, del estado de naturaleza caída y reparada, del estado de cumplimiento en la visión de Dios, es decir, de “ciertas situaciones fundamentales (internas y externas) del hombre en la historia salvífica que determinan su relación con la salvación y están constituidas por la libre acción salvífica de Dios o por la libertad del hombre o por ambos a la vez”.³⁷ Por “vocación” entiende:

*el conocimiento que un individuo tiene de que una profesión (forma de vida) está de acuerdo con la voluntad permisiva o preceptiva de Dios, y que es la realización de la tarea vital en que se puede conseguir la salvación eterna. [...] Se habla sobre todo de vocación al sacerdocio o a la vida religiosa, aunque no exclusivamente. Hay que admitir la existencia de semejante vocación cuando se cumplen los presupuestos o condiciones espirituales y morales requeridos para tales formas de vida, y se eligen estas por motivos justos que siempre han de ser desinteresadamente religiosos.*³⁸

En los *Escritos de Teología*, el autor aborda el tema especialmente en el tomo III dedicado a “Vida Espiritual”, en la sección “De los estados” y en el tomo VI, “Escritos Pastorales”, en una sección titulada “Sobre los estados y profesiones en la Iglesia”.³⁹ Si bien la orientación principal de su planteo está ligada a una perspectiva eclesiológica y sacramental,⁴⁰ en la teología del autor se desarrollan al mismo tiempo las dimensiones propia-

36. K. RAHNER - H. VORGRIMLER (dir), *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966, 779-780.

37. K. RAHNER, “Hombre, Estados del”, en: *Sacramentum Mundi*, 510-515.

38. RAHNER - VORGRIMLER, VOZ “vocación”, en *Diccionario Teológico*, 779.

39. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología III*, Madrid, Taurus, 1961, 271-394; *Escritos de Teología VII*, Madrid, Taurus, 1969, 339-516. Los artículos de estos dos tomos citados a continuación serán referidos con la sigla ET seguida del número de tomo y las páginas correspondientes.

40. En este sentido, cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964.

mente espirituales. De todos modos, el hecho de que sus escritos sigan claramente el impulso conciliar y tengan como finalidad proponer una teología “a la altura” del Vaticano II,⁴¹ nos da una óptica esencial para centrar su contribución.

El binomio religiosos-laicos ofrece ángulos muy interesantes para ser reflexionados. Por su clave sintética y de relación con el estado laical, seguiré particularmente el artículo de Rahner “Sobre los consejos evangélicos”,⁴² pero también retomaré otros escritos del autor como “Sobre la teología de la abnegación”⁴³ y “La mística ignaciana de la alegría del mundo”.⁴⁴

4. Los consejos como medio para la perfección

La voz “consejos evangélicos” del *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* comienza afirmando que “Mencionar los ‘consejos evangélicos’ y referirse a la vida religiosa es todavía para muchos cristianos algo espontáneo y que se da por supuesto”.⁴⁵ La razón de esta visión se apoya en la hipótesis de que existen dos vías para entrar en el Reino: una *común*, que consiste en la práctica de los mandamientos, y otra *especial*, reservada a cuantos se consagran a vivir los consejos evangélicos para alcanzar la perfección. El capítulo sobre “La vocación universal a la santidad” de *Lumen Gentium* introduce un cambio sustancial en esta forma de ver, por cuanto que propone la extensión de los consejos evangélicos a todos los cristianos (cf. LG 42).

¿Cómo ha presentado Rahner esta nueva comprensión de la santidad y los consejos evangélicos? ¿Cómo se ha situado ante la posición de Trento que considera “mejor y más santo” renunciar al matrimonio, o ante la enseñanza de santo Tomás sobre la realización práctica de los consejos como el “mejor medio” para la perfección? Para él es claro que:

Durante casi dos milenios para el sentimiento vital no reflejo de la Iglesia no ha sido evidente en sí mismo que no sólo hay siempre de hecho cristianos que se hacen o son santos en todas las situaciones y en todos

41. Cf. K. RAHNER, “El futuro de la Iglesia y de la Teología”, en: K. RAHNER - B. HÄRING, *Palabra en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1972, 327-347.

42. “Sobre los consejos evangélicos”, en *ET* VII, 435-467.

43. “Sobre la teología de la abnegación”, en *ET* III, 61-71.

44. “La mística ignaciana de la alegría del mundo”, en *ET* III, 313-331.

45. J. M. R. TILLARD - S. DE FIORES, voz “consejos evangélicos” en *NDE* 307-327, 307.

*los estados de vida, sino que, por parte de Dios, se da llamamiento positivo, una misión al matrimonio, a la profesión temporal, a una tarea terrena [...].*⁴⁶

Por esta misma razón, el autor considera que lo enseñado por el Concilio representa “un acontecimiento extraordinario en la historia de la Iglesia”.⁴⁷ Sobre la nueva situación teológica del llamamiento de todos los cristianos a la perfección y el peculiar llamamiento a los consejos evangélicos, el autor enumera una serie de tesis:

- 1) *El llamamiento de todos a la perfección: todo cristiano está llamado a la perfección, al amor de Dios y del prójimo con todo su corazón y con todas sus fuerzas; ese amor es la perfección y el fin de toda la existencia cristiana.*
- 2) *El estado concreto de vida como llamamiento a la perfección: la perfección puede ser alcanzada en todas las profesiones y situaciones de la vida que sean éticamente admisibles. Se nos llama “en” y “a” un estado de vida para santificarnos.*
- 3) *El carácter histórico-salvífico de cada vocación: la perfección del amor es una participación en la cruz y la muerte de Cristo por la salvación de todos, por eso todos están obligados al “espíritu” de los consejos evangélicos, al modo de pensar y de vivir del sermón de la montaña.*
- 4) *La obligatoriedad de la perfección ofrecida por Dios: cuando se nos ofrece un estado de vida como el “medio mejor” (para nosotros) y ese medio es reconocido como tal, surge no sólo la posibilidad sino la exigencia ética –aunque el camino contrario tenga en sí un valor positivo moral–.*
- 5) *Los consejos como medio para la perfección personal: existe la vocación a los consejos, y por ello, a la renuncia al matrimonio para alcanzar la perfección.*

En este contexto, Rahner aclara algo más sobre el mejor medio para cada uno: “el matrimonio –y en general, un estado de vida “mundano”–,

46. “Sobre los consejos evangélicos”, 437.

47. Idem, 439.

es para la inmensa mayoría de los cristianos el *mejor* medio, que les es positivamente ofrecido por Dios, para alcanzar la perfección a que les ha destinado Dios;⁴⁸ y luego agrega que: “si se da un llamamiento a una vida de este tipo, los consejos son *para el así llamado ‘el medio mejor’* [...] con *referencia a quienes ha sido dado poder hacerlo libremente*”.⁴⁹ De modo que, en este sentido “relativo”, de vinculación con los llamados a una determinada vocación, el mejor medio para la santificación personal es aquel para el cual Dios nos ha llamado. La verdadera cuestión se abre a continuación, cuando el autor propone una ventaja *objetiva* de los consejos, es decir, que ellos son un *medio objetivo mejor* para alcanzar la perfección.

5. ¿Los consejos como medio “mejor” y “más feliz”?

En este apartado, se examinan más detenidamente dos aspectos del planteo rahneriano. Por una parte, su visión de la *renuncia* como realización y confirmación de la fe, y por otra, la relación entre el estado de consejos y el estado secular de los cristianos. El mismo autor reconoce, según parece, lo controvertido del tema al señalar que: “Carecemos todavía de una terminología clara y generalmente aceptada para expresar satisfactoriamente la realidad de la ventaja ‘objetiva’ de los consejos evangélicos”.⁵⁰ Lo cierto es que su misma explicación teológica deja interrogantes, sobre todo en cuanto al lenguaje empleado.

Según Rahner, los consejos evangélicos son realizaciones de la existencia cristiana que consisten en la renuncia a altos bienes de la misma. Esta renuncia es auténtica cuando no supone una infravaloración del bien al que se renuncia y cuando se hace en vistas a un bien mayor, que es la gracia de Dios que trasciende el mundo y que está en contradicción con la perversión del mundo pecador. Se trata de la dimensión ascética que ha de darse en toda vida cristiana, aunque la “dialéctica y dosificación de ‘huida al mundo’ y ‘afirmación del mundo’ necesarias en *todo* cristiano pueden ser concretamente diversas en cada hombre de acuerdo con su propia vocación”.⁵¹ Precisamente, para él:

48. “Sobre los consejos evangélicos”, 444.

49. Idem, 449-450.

50. Idem, 462.

51. “Sobre los consejos evangélicos”, 457.

*El acto de aceptar el mundo como santificable y a santificar, es también una configuración de la realización de la fe. Pero únicamente en la renuncia se manifiesta lo específico de la fe como aceptación de la gracia de Dios supramundana.*⁵²

Muchas aclaraciones siguen a esta afirmación, para indicar el modo correcto como ha de entenderse: que esta ventaja objetiva no garantiza un mayor amor a Dios, que los consejos no son la única manera de realización de la fe, que aún sin ellos puede alcanzarse la plenitud del cristianismo, que los consejos como medio mejor no equivale a la afirmación de una perfección superior de quien los practica, etc. En definitiva, Rahner sostiene que “el principio ‘Los consejos evangélicos son lo mejor’ (...) se refiere a los consejos como medio, es decir, como objetivación que pone de manifiesto la fe llena de amor”.⁵³

En su artículo “Sobre la teología de la abnegación”, el autor completa la explicación sobre la renuncia o abnegación evangélica como un mejor camino de perfección. Ese “ser mejor” se refiere al

*‘deber-manifestarse’ del amor, en cuanto escatológico-trascendente y en cuanto eclesiológico, en la visibilidad del mundo. La renuncia evangélica es el ‘medio’ mejor y, en cierto sentido –en cuanto representatividad duradera de un estado–, el único ‘medio’ de representar visiblemente tal amor en el mundo, de darle, en este sentido, una visibilidad eclesiológica.*⁵⁴

Esta clave de *manifestación o representación* explica mejor, a mi modo de ver, lo propio del estado de consejos en contraposición con el estado laical; si bien hablar de “medio mejor” o “estado mejor” me parece un lenguaje ambiguo y que se presta a equívocos, sobre todo teniendo en cuenta la evolución del planteo de “estado de perfección” hacia otro de “perfección en los distintos estados”.

Por último, la relación entre el estado de consejos y el estado intramundano se puede ver también desde otra perspectiva. Conforme al carisma de san Ignacio de Loyola, Rahner propone dos notas de la *piEDAD igna-*

52. Idem, 458.

53. Idem, 464.

54. “Sobre la teología de la abnegación”, 71.

ciana: la piedad de la cruz, que revela su carácter cristiano, y la piedad respecto al Dios de *más allá* de todos los mundos, que constituye el sentido de su alegría del mundo. De estas dos notas dimana una doble característica que es típica de la mística ignaciana: la máxima de la “indiferencia” y la máxima de “encontrar a Dios en todas las cosas”.⁵⁵ La mutua referencialidad de las vocaciones recibe del autor la siguiente explicación:

*en su huida del mundo hacia Dios, el cristiano tiene que confesar que también se puede llegar al mismo Dios trascendente a través del mundo, a ese Dios por cuyo encuentro el cristiano abandona el mundo. Quien es virgen por amor a Dios, tiene que confesar que el matrimonio es un sacramento; quien vive la vida contemplativa de la huida del mundo, obra cristianamente sólo cuando sabe de veras que Dios bendice también la vida activa de las tareas mundanas y la ha convertido en la vida divina.*⁵⁶

Esta forma de plantear la relación entre el estado de consejos y el estado laico muestra más claramente la complementación entre los estados, permite valorizar el aspecto propio de cada uno con respecto al otro y se presenta como un correctivo oportuno para destacar la prevalencia de cada estado según su aporte propio.⁵⁷

IV. El binomio jerarquía-laicado en Rahner

6. *Hacia una “Iglesia desclericalizada”*

Para Rahner, el Concilio Vaticano II representa ante todo un acontecimiento de gracia, y por tanto, un desafío espiritual: “El Concilio ha puesto las bases para el *aggiornamento*, para la renovación, y hasta para la penitencia y conversión que se impone constantemente: es el comienzo del comienzo”.⁵⁸ El autor dedica incluso un artículo en *Escritos de Teología VI* para explicar el concepto de *Iglesia en transformación*, y luego

55. Cf. “La mística ignaciana de la alegría del mundo”, 317.327.

56. Idem, 326.

57. Cf. en este sentido GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 71 ss.

58. K. RAHNER, *El Concilio Nuevo Comienzo. Conferencia a propósito de la clausura del Vaticano II, 12.12.1965*, Barcelona, Herder, 1966, 17.

de presentar un elenco de ámbitos y de temas en los que se plantea esta transformación, concluye hablando del coraje y de la paciencia que se necesitan para ella:

*La fluencia de la historia no la lleva a la orilla de la muerte, sino a la de la vida eterna. La Iglesia puede y debe tener el coraje de transformarse en cuanto que metaboliza siempre más y siempre nuevamente eso eterno que posee. [...] Pero aún cuando tenga ese coraje de la transformación, necesita tiempo y es lícito que se lo tome. No mucho, ni demasiado largo, pero tiempo. [...] Por eso cada cristiano debe ser portador del coraje y de la paciencia de la Iglesia.*⁵⁹

En su obra *Cambio estructural de la Iglesia* se retoma esta clave bajo la pregunta acerca de “lo que debemos hacer” y en este marco se explica el concepto de “Iglesia desclericalizada”.⁶⁰ La noción, también presente en otros teólogos eminentes del Concilio,⁶¹ debe comprenderse en el contexto de un cambio de modelo eclesiológico tal como ha sido impulsado por *Lumen Gentium*.⁶² Ella no supone ciertamente un cambio en el poder oficial otorgado en la Iglesia mediante el rito del sacramento del orden, sino que se refiere al modo como ha de entenderse y vivirse este poder. En este sentido, para explicitar su pensamiento, Rahner realiza cuatro puntualizaciones sobre la jerarquía de la Iglesia: 1) en la Iglesia hay un estamento oficial con determinadas tareas y poderes; 2) dicho estamento posee *en cuanto tal* una singularidad no atribuible a los cargos oficiales de una sociedad profana; 3) tiene un carácter funcional en la Iglesia como sociedad, aunque tenga además un carácter de signo de lo propio de la Iglesia; 4) en la Iglesia hay que respetar el estamento oficial, aunque no siempre sea portador del Espíritu de Dios.⁶³ Hechas estas aclaraciones, el autor continúa explicando lo que entiende por “Iglesia desclericalizada”:

59. K. RAHNER, *Iglesia en transformación*, en *ET VI* 445-468, 467.

60. Cf. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, 57 ss; 71 ss.

61. Cf. Y. M. CONGAR, “¿Desclericalizar el sacerdocio?”, en *Entre borrascas. La Iglesia hoy afronta su futuro*, Estella, Verbo Divino, 1972, 19-42.

62. Cf. G. BARAÚNA (dir), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, 1966, 2t; G. ALBERIGO, “El Concilio Vaticano II (1962-1965)”, en G. ALBERIGO (ed), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1999, 335-376.

63. Cf. *Cambio estructural de la Iglesia*, 71-72.

*Cuando estas evidencias dogmáticas sean vividas y practicadas como evidentes con toda libertad por los responsables oficiales y por los demás cristianos se dará lo que llamamos una Iglesia desclericalizada, es decir, una Iglesia en que incluso los responsables oficiales cuentan con alegre humildad con que el Espíritu sopla donde quiere; con que no les ha dejado a ellos una herencia exclusiva; con que los carismas, que nunca son enteramente regulables, pertenecen a la Iglesia de una forma tan necesaria como los cargos oficiales, que nunca son idénticos al Espíritu ni le pueden reemplazar nunca; con que incluso el estamento oficial obtiene una credibilidad realmente efectiva ante los hombres tan sólo en la manifestación del Espíritu y no con el mero recurso a la misión y autoridad formal, por muy legítima que sea.*⁶⁴

Más adelante, el teólogo propone las consecuencias de esta forma de vivir la Iglesia, tanto para los laicos como para los sacerdotes; sin entrar en detalles, podría decirse que el planteo sigue siendo actual y esencial a la hora de plantearse las “mutuas relaciones” entre la jerarquía y el laicado en la Iglesia. La promoción de la santidad laical en las iglesias está en relación directa con este proceso de desclericalización. Los trabajos que evalúan estos aspectos muestran claramente la necesidad de seguir profundizando sobre la *igual dignidad de todos los bautizados*.⁶⁵

7. *Fundamentación sacramental del estado laical*

En su artículo “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia” Rahner comienza diciendo que se trata de un tema de la dogmática católica, pero que si queda de modo implícito en la conciencia y es poco objeto de reflexión, difícilmente será “un factor realmente formador y determinante en la realización concreta de la existencia cristiana”.⁶⁶ Luego de esta introducción hace su diagnóstico:

64. Idem, 72.

65. Cf. desde una visión espiritual, S. FUSTER, “Valoración teológica de la vida seglar en nuestro tiempo”, en *Teología Espiritual* XXXII (1988), 249-263; “Hombres y mujeres responsables en y de la Iglesia”, en *Teología Espiritual* XXXIV (1988), 289-315. Desde la eclesiología y los ministerios, cf. B. SESBOUÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998; *Roma y los laicos*, Bilbao, Mensajero, 1999.

66. K. RAHNER, “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, en *ET* VII, 357-379, 357.

*Es verdad que en los cuatro últimos decenios se ha hablado mucho del despertar de la Iglesia en el espíritu y en el corazón de los fieles, de que los cristianos son la Iglesia y no han de ser considerados solamente como el objeto de sus cuidados y de su protección. [...] Esto supuesto, no podemos hacernos la ilusión de que en cuatro decenios, es decir, desde el final de la primera guerra mundial, se vaya a transformar radicalmente una mentalidad, que es producto de una historia de milenio y medio de duración. [...] No tenemos por qué llamarnos a engaño ni admirarnos: todavía estamos en los comienzos de ese despertar de la conciencia concreta y eficaz de esa función activa de todos los cristianos dentro de la Iglesia.*⁶⁷

A continuación, Rahner propone el tema de la “consagración laical” por medio del bautismo como fundamento de la capacidad y responsabilidad del cristiano. Por el bautismo, insertado en la Iglesia, el cristiano recibe la misión de ser portador de la Palabra, testigo de la verdad, representante de la gracia de Dios en el mundo. El bautismo le asigna la función básica de la Iglesia de ser la llegada impetuosa del Reino y constituye al cristiano en un estado dentro de la Iglesia para el cumplimiento de esta función. ¿Cómo debe ser objeto de cuidados pastorales el laico? No como los no bautizados: “Los cuidados de la Iglesia se orientan al bautizado sin perder nunca de vista que el bautizado sólo puede realizar su salvación si ejercita, y en cuanto ejercita, su función activa en la Iglesia y coopera en ella a la salvación del mundo dando testimonio de la verdad y de la gracia de Dios”.⁶⁸

Para que esto sea posible, la función del seglar en la Iglesia no ha de ser considerada en primer término desde el punto de vista del clero, sino desde el punto de vista de la esencia de la Iglesia. La jerarquía se entiende al servicio del pueblo de Dios, lo cual equivale a decir –según Rahner– que “sólo existe el clero porque existen los seglares”.⁶⁹ La misión del seglar bautizado dentro de la Iglesia, por su parte, supone

67. Idem, 358-359.

68. K. RAHNER, “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, en *ET* VII, 366.

69. “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, 373. Una afirmación semejante se encuentra en la obra de H. DE LUBAC, al plantear las relaciones entre jerarquía y laicado: “Por el hecho de su ordenación sacerdotal, el sacerdote no es más cristiano que el simple fiel. El Orden que ha recibido es para la Eucaristía, y la Eucaristía es para todos”, en *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1980, 119-120.

*la conciencia radical y que todo lo revoluciona, de que un bautizado tiene una infinita misión como cristiano precisamente al encontrarse y vivir en su profesión normal, en su familia, en su grupo, en su pueblo, en su estado, en su ambiente cultural humano, y de que esa misión consiste en hacer que se imponga allí el Reino de Dios [...] allí donde él está y donde sólo él puede estar, donde no puede estar representado por nadie, ni siquiera por el clero, y donde, sin embargo, se ha de realizar la Iglesia.*⁷⁰

A partir de esta fundamentación sacramental, el autor desarrolla en otro artículo el tema de “La consagración del laico para la cura de almas”.⁷¹ Por consagración se entienden aquí dos cosas: la recepción de una capacidad y de un mandato, un poder y una vocación; de modo que consagración para la cura de almas significa poder y deber ocuparse del alma de los demás. La clave de esta cura de almas está en el amor que el cristiano debe recibir de Dios para comprender y acompañar las decisiones del prójimo: “como la cura de almas ocurre en un acto de amor a Dios, tiene en sí las características de ese amor. El amor a Dios es adoración, entrega de la propia voluntad a Dios, confianza adorada y generosa, oración”.⁷²

Por otra parte, retomando su interés por la “mística cotidiana”, Rahner propone en el mismo artículo que “toda actividad, que pueda llamarse en algún sentido misericordia cristiana y caridad, es, en el sentido más hondo de la palabra, cuidado de la salvación, cura de almas”.⁷³ Si el bautismo se revela como consagración para la cura de almas porque en cuanto acto fundamental del amor divino comunica al ser humano el amor de Dios, en el sacramento del matrimonio este amor es fortalecido hacia el acto de amor último en el amor de Dios:

*La voluntad matrimonial de amor, en que dos bautizados se regalan el uno al otro en presencia de la Iglesia es un signo eficaz de gracia, un signo sacramental, crea gracia santificante, amor divino. [...] Los esposos tienen, pues, una misión especial el uno para el otro, [...] una consagración nueva para el cuidado amoroso y recíproco de la perfección de las almas en Jesucristo.*⁷⁴

70. “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, 367.

71. “Consagración del laico para la cura de almas”, en *ET* III, 297-311.

72. *Idem*, 305.

73. *Idem*, 307.

74. *Idem*, 310-311.

El tema de la fundamentación sacramental del estado laico propuesto por Rahner merece ser especialmente apreciado, ya que es de esos temas que todos sabemos, pero que –como él dice– todavía no están interiorizados en la práctica de la Iglesia.⁷⁵ En este sentido, también hay que destacar sus escritos sobre el sacramento del matrimonio, en los cuales no sólo se habla de él como un sacramento en la Iglesia sino de la Iglesia:

*el amor matrimonial ha representado y seguirá siempre representando el amor de Dios en Cristo a la humanidad. En el matrimonio la Iglesia se hace presente: es verdaderamente la comunidad más pequeña de redimidos y santificados, cuya unidad radica en el mismo fundamento sobre el que radica la Iglesia.*⁷⁶

8. ¿Una “Iglesia de las mujeres”?

Como parte del capítulo referido a las relaciones entre jerarquía y laicado, Karl Rahner propone un artículo sobre el tema “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”.⁷⁷ Importante de destacar es que se habla de una “nueva situación de la Iglesia” en el contexto de un mundo pluralista que la condiciona. Las exigencias que se plantean arrancan de la realización de la igualdad de derechos de la mujer en la Iglesia,⁷⁸ en cuyo marco se sugiere la revisión de las relaciones entre el clero y las mujeres:

La Iglesia ha de ir desarrollando en muchos aspectos formas nuevas, mejores y más acomodadas a la época de las relaciones entre el clero y la mujer. En este aspecto se ha avanzado mucho, pero queda aún mucho por hacer. Siguen subsistiendo todavía restos de una forma patriar-

75. *Idem*, 357.

76. K. RAHNER, “El matrimonio como sacramento”, en *Selecciones de Teología* 25 (1968), 127-134.

77. K. RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, en *ET* VII, 380-397. Me he referido a este tema, en un marco más amplio de reflexión, en: V. R. AZCUY, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Carr”, en *Cuadernos de Teología* XX (2001), 115-133.

78. Cabe destacar que Rahner no pretende justificar la ordenación sacerdotal de las mujeres: “la equiparación de derechos de la mujer parece tener un límite dentro de la Iglesia: la imposibilidad de que la mujer reciba las órdenes sagradas en cualquiera de sus grados, y de que pase a ser por ello miembro de la estructura jerárquica.” Coincido plenamente con el autor en que “por lo que se refiere a la realización práctica de la equiparación de la mujer al hombre dentro de la Iglesia, hay suficiente que hacer aún prescindiendo de este tema”, cf. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 386.

cal de la relación entre el sacerdote y la mujer: esas formas pertenecen a épocas ya pasadas y no derivan necesariamente de la autoridad espiritual del sacerdote como párroco y confesor frente a los cristianos.⁷⁹

Las formulaciones de Rahner han de entenderse en el marco de una “nueva conciencia” de la Iglesia, que puede ilustrarse muy bien a partir de la encíclica pontificia sobre la dignidad de la mujer.⁸⁰ Por otro lado, esta nueva situación de la Iglesia está en relación con la “irrupción” y la consecuente salida de la “invisibilidad” de las mujeres.⁸¹

Es interesante que el autor hable más adelante en su artículo de la “imprescindibilidad” de las mujeres en sus nuevas funciones. En concreto, se refiere a que la misión de ellas en la nueva situación histórica del mundo y de la sociedad “sólo puede ser cumplida por la mujer misma según su propio modo de ser y entender, y no única y adecuadamente de acuerdo con las directrices inmediatas de la Iglesia y de su doctrina.”⁸² Con esto, naturalmente, no se quiere negar la posibilidad y el deber del magisterio eclesial de proclamar las normas inmutables del derecho natural y del mensaje evangélico, sino se indica que esto no es suficiente ni puede suplir el discernimiento de las mujeres en la situación concreta de la época actual. Rahner lo sintetiza así:

Aparte de ese magisterio oficial y abstracto, la Iglesia tiene algo más que ofrecer: la imagen ideal concreta, el modelo eficaz para la vida de la mujer en la época actual.

Sin embargo, la Iglesia, que puede y debe hacerlo, no es la Iglesia jerárquica en cuanto tal, sino la Iglesia de las mujeres mismas. Llevadas por el mensaje evangélico y por la acción del Espíritu pueden encontrar y presentar esa imagen concreta de la vida de la mujer actual más allá de las normas fundamentales y siempre válidas del cristianismo.⁸³

79. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 389.

80. En este sentido, cf. C. SCHICKENDANTZ, “Modernidad, humanismo y religión”, en *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, Ágape - Proyecto, 2001, 17-46, 30.

81. Al respecto, cf. F. ELIZONDO, “Mujer”, en M. NAVARRO PUERTO (dir), *Diez mujeres escriben Teología*, Estella, Verbo Divino, 1993, 199-232. Me he dedicado a este tema más a fondo en: V. R. AZCUY (Coord.), “El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida”, *Proyecto* 39 (2001), 445.

82. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 391.

83. Ídem, 392.

La emergencia de esta “Iglesia de las mujeres” con su correspondiente función cristiana y teológica –como señala Rahner– representa un desafío espiritual como “discernimiento de espíritus” y “mistagogía” que las mujeres han de ofrecerse mutuamente.⁸⁴ Pero también se puede afirmar, a la luz de lo que viene aconteciendo en las últimas décadas, que esta nueva presencia de las mujeres en la Iglesia constituye una “gracia transformante” –al decir de Anne Carr–, una exigencia de renovación y de mutualidad recíproca.⁸⁵

V. Hacia una mutualidad recíproca entre los estados

Luego del recorrido del presente artículo, cabe destacar que los dos autores propuestos ofrecen aportaciones importantes para seguir reflexionando acerca de la teología de los estados cristianos, sus mutuas relaciones y las exigencias espirituales que derivan de ambos temas. En el caso de Balthasar, creo que la reflexión teológica acerca del estado de Cristo es muy oportuna para destacar la unidad y la simultánea diversidad de los estados; asimismo, su consideración conjunta de los estados en sus conexiones recíprocas.⁸⁶ Los aportes de Rahner, siguen un horizonte más directamente eclesiológico y de *aggiornamento* –perspectiva explícitamente no desarrollada por Balthasar⁸⁷–, por lo cual completan y enriquecen la visión de éste. Las coincidencias se dan a la hora de profundizar en lo propio y lo específico de cada vocación, así como de dar razón de la igual dignidad de los estados cristianos y de la exigencia evangélica de la unidad entre ellos.

Dado el cambio de visión introducido por el Concilio Vaticano II se observa que todavía no está suficientemente decantado el lenguaje teológico para hablar de la igualdad –en la dignidad bautismal– de las diferentes vocaciones; fórmulas como “estado de elección” o “medio objetivo

84. Ídem, 394-395.

85. Cf. A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Editions du Cerf, 1993, 45 ss; V. R. AZCUY, “Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversando con tres teólogas latinoamericanas”, *Erasmus* III,1 (2001), 97-115.

86. De manera ejemplar, se presenta en la sección “Estado de los consejos, estado sacerdotal, estado laical”, en *Estados de vida del cristiano*, 271-290.

87. Cf. *Estados de vida del cristiano*, 14.

mejor” aplicadas al estado de consejos, más allá de las explicaciones que las acompañan, siguen planteando interrogantes acerca de su oportunidad. En este sentido, será necesario el paso del tiempo y la progresiva elaboración de estos temas desde el plano eclesiológico y espiritual para encontrar respuestas más satisfactorias. De todos modos, en conjunto, considero que esta exploración inicial del tema puede contribuir a pensar y construir una *recíproca mutualidad*⁸⁸ entre las distintas formas de vida cristiana en la Iglesia.

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

88. Ya me he referido al concepto de “mutualidad” en otra ocasión; lo esencial del planteo es subrayar el aspecto mutuo, de reciprocidad, en la comunión eclesial. Cf. V. R. Azcuy, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante”, 119 ss.

LA DIMENSIÓN EXISTENCIAL DE LA ESPERANZA EN UN POEMA DE CHARLES PÉGUY¹

I. La palabra poética como ámbito de arraigo y pórtico de revelación

Cuando en 1911 publica *El pórtico del misterio de la segunda virtud*,² Charles Péguy (1873-1914) era ya un poeta maduro, un habitante de la forja silenciosa de la noche que es la fuente de toda creatividad. De inconfundible arraigo existencial, su poesía es expresión acabada de un deseo metafísico de trascendencia que brota de la temporalidad, ya que el ansia de lo eterno no la comprendió Péguy sino desde sus raíces en el tiempo. Gestado en el desamparo de una cultura decadente que finalmente sucumbió en la catástrofe bélica –en la que él mismo habría de encontrar la muerte–, este poema emerge de entre las ruinas como un canto a la esperanza.

La poesía es expresión fragmentaria de un todo inabarcable. Esto lo sabía Péguy, de ahí su conciencia del arraigo del arte en la existencia, pero de ahí también su convicción de que el arte puede conjurar el paso del tiempo haciendo irrumpir lo eterno en la historia del hombre. Por ello ve

1. Este trabajo fue presentado en el *XII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica. Memoria y espera*, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Sección Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, del 18 al 21 de septiembre de 2001.

2. Charles Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Madrid, Encuentro, 1991. En esta edición los versos no están numerados, los números que aparecen entre paréntesis después de cada una de las citas corresponden a la página.

en toda figura artística la necesidad de una unidad ético-estética que acuña en el binomio poético “justice-justesse”, según el cual sólo hay la belleza allí donde hay correspondencia entre el contenido que se expresa –la justicia– y la forma expresada –la justeza–. Cuanto más estrecha es la vinculación interna entre belleza y bien, belleza y vida, belleza y verdad, belleza y ser, mayor es la perfección, acabamiento y plenitud que manifiesta una figura artística.

Pero Péguy no se detiene en esta fundamentación metafísica de la medida estética, sino que avanza hacia el fundamento teológico cuando propone la encarnación de Dios como analogado principal del binomio “justice-justesse”, abriendo así la estética a la dimensión religiosa. Por eso para el suizo Hans Urs von Balthasar la clave de comprensión del estilo estético de Péguy es teológica. Desde este horizonte hermenéutico nos proponemos interpretar este poema dedicado a la esperanza.

La obra se inicia con el simbolismo del “pórtico”. Espacio preambular sostenido por columnas que ofrece al huésped protección y cobijo, el pórtico es un lugar de pasaje de un estado a otro, un ámbito de espera y de preparación, y, por lo mismo, tiempo de juicio y de decisión.

Las dos columnas literarias que sostienen este “pórtico de la esperanza” son el lirismo y la acción dramática. Inspirada en los “misterios” medievales que perseguían en sus representaciones el desvelamiento de una verdad oculta, la forma literaria de este viaje interior hacia la esperanza es la de un “poema dramático” en cuyo ritmo letánico y oracional la forma es manifestación inmediata del fondo que es aquí la espera del hombre en la esperanza de Dios.

Este discurso lírico poético alcanza la inmediatez y representación propias de la acción dramática, cuando en el encuadre formal de un único movimiento de entrada y salida expresa el acontecimiento de la revelación de Dios como palabra-acción-sentido realizado de una vez y para siempre en la historia humana.

Dos ejes atraviesan, pues, la estructura interna de la obra: por un lado, la acción divina en el interior del hombre, y por otro lado, la poeticidad concebida como inicio originante de un proceso de transfiguración celebratorio que desvela el ser en su misterio más hondo. El carácter peculiar de esta palabra poético-dramática consiste en la configuración del pórtico como figura artística en la que la poesía abre el espacio de su propio ámbito de arraigo para que acontezca la acción divina.

II. La extraña inversión: Dios espera al hombre

El salto excepcional de la palabra poética de Péguy consiste en desplazar el horizonte del espacio de la espera humana, abriendo en ella el claro inédito de la esperanza de Dios en el hombre. En efecto, aquí el personaje central no es el hombre sino Dios Padre, cuya acción consiste en revelarse a sí mismo diciendo su íntimo y permanente secreto de amor y esperanza en la secuencia temporal de lo humano.

Que este “decir-se” de la verdad de Dios “se-muestre” en la forma estética de la plegaria, que la acción de la esperanza consista más en un “dar-se” de Dios al hombre que del hombre a Dios³, es la luz máxima que la palabra poética puede arrojar desde sí cuando no se cierra de antemano a la irradiación de lo trascendente:

“(Singular trastorno)” (87) –dice el poeta–; “Extraña inversión, extraño vuelco, es el mundo al revés. / Poder de la esperanza. / Todos los sentimientos que debemos tener para con Dios, / Dios ha comenzado por tenerlos para con nosotros.” (102); “Inversión de la creación, la creación al revés” (105), pues el que es todo, el que puede todo “depende”, “aguarda”, “espera” (105) del que no es nada y del que no puede nada “el coronamiento o el descoronamiento de una esperanza suya” (106).

Pues bien, el objeto de esta esperanza de Dios es el hecho de que en el drama trascendente de la acción-pasión de Cristo puedan finalmente confluir todas las esperas humanas intrahistóricas. En una paradoja sin precedentes la esperanza de Dios pende de las frágiles esperas humanas. Péguy desafía todos los límites de la razón cuando nos grita “desde la otra ladera”:⁴

[...] *Depende de nosotros*
Que la esperanza no mienta en el mundo.

Es decir, hay que decirlo, depende de nosotros
Que lo más no carezca de lo menos,

3. En la trilogía balthasarina el mostrarse, darse y decirse del ser se corresponden con lo bello, lo bueno y lo verdadero de la doctrina escolástica de los trascendentales. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 55-80.

4. Esta expresión de origen virgiliano (cf. *Eneida* VI, vv. 313, 314) la asume González de Cardedal para referirse a la condición trascendente de todo decir poético. (Cf. Olegario González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid, Trotta, 1996, 5 ss).

*Que lo infinitamente más no carezca de lo infinitamente menos.
Que lo infinitamente todo no carezca de lo infinitamente nada.*

*Depende de nosotros que lo infinito no carezca de lo finito.
Que lo perfecto no carezca de lo imperfecto.*

*Es una apuesta, necesita de nosotros, depende de nosotros
Que lo grande no carezca de lo pequeño,
Que el todo no carezca de una parte,
Que el infinitamente grande no carezca del infinitamente pequeño.
Que lo eterno no carezca de lo perecedero.*

*Necesita de nosotros, (es una irrisión), depende de nosotros que el
Creador
No carezca de su criatura.
[...] (86-87)*

Hasta tal límite lleva el poeta las consecuencias del ágape descendente de Dios. Allí están las parábolas de la misericordia para confirmarlo en su intuición: la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo pródigo:

*Misterio de los misterios, referente a los misterios mismos,
Ha puesto en nuestras manos, en nuestras débiles manos,
su esperanza eterna,
En nuestras manos pasajeras. / En nuestras manos pecadoras. (94)*

En referencia a esta centralidad de la compasión y misericordia divinas que irradian estos versos, Balthasar señala que

[...] Péguy entra, más a fondo que ningún otro poeta cristiano, en los misterios de la ternura del corazón de Dios, que es más íntimo al corazón humano que el corazón humano mismo, es ágape puro, purísimo. Humillado hasta tal grado, fue investido con el poder de superar toda posibilidad expresiva lograda hasta entonces por la teo-

logía y decir desde el centro del corazón paternal de Dios palabras que manifiestan la gloria de la kénosis.⁵

¿Cómo permanecer impávidos ante tal confesión? Prodigio de la poesía que nos coloca en el umbral mismo de la acción de la espera. Ante este revés sólo cabe la exclamación admirativa:

*[...]
qué temblor, qué mandamiento de esperanza.
Qué abertura, qué pasmo de esperanza.
Qué aplastamiento. Las palabras están allí.
Qué abertura sobre el pensamiento de Dios.
[...]
Abismo de esperanza, qué abertura, qué relámpago, qué rayo, qué avenida.
Qué entrada. (95)*

Con razón González de Cardedal no dudó en afirmar que al fundamento de la esperanza: “Nadie lo ha formulado mejor que Péguy. La esperanza de Dios en el hombre funda la esperanza del hombre en sí mismo y en Dios. Dios espera en nosotros y nos espera”.⁶

III. Metáforas del origen: la infancia y el manantial

Sólo el exceso de sentido propio del lenguaje metafórico pudo conducirlo a un tal desvelamiento de la esperanza. Por un lado se encuentran las metáforas del origen –la infancia y el manantial–, y por otro, las metáforas del devenir en la confianza –el sueño y la noche–. El recurso del paralelismo resalta la bipolaridad semántica, encuadrando el decir metafórico en la estructura de la semejanza y de la antítesis.

Y así la esperanza es metaforizada primero en la figura de la infancia. Ella es una niña frágil, “niñita de nada” y sin embargo “inmortal” (18). Como “todo lo que comienza tiene una virtud que ya no se vuelve

5. Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1986, 415.

6. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1995, 525.

a encontrar. / Una fuerza, una novedad, un frescor como el alba. / Una juventud, un ardor. / Un impulso. Una ingenidad.” (34).

Ella es comienzo perpetuo que avanza atravesando nuestros mundos concluidos y envejecidos. Novedad, nacimiento, movimiento, vida, ella arrastra hacia la novedad inocente de la mañana. En su mirada franca y transparente la esperanza expresa una secreta seguridad interior que sostiene nuestras miradas adultas, que han enturbiado la memoria del origen. Pues, se pregunta el poeta:

*Y nosotros ¿qué somos?
Con nuestra mirada velada.
Nuestra frente velada.
Nuestra voz velada.
Y en la comisura de los labios el pliegue de las amarguras.
Y en el mejor caso el pliegue de la contrición.
Nosotros no somos nunca sino inocencias recobradas.
Y ellos son la inocencia primera.
[...]
Sólo tenemos a lo más inocencias reparadas. Y ellos tienen la inocencia primera. (39-40)*

En la fuente temporal de la paternidad encuentra el niño-hijo las raíces de su espera intrahistórica de llegar a ser, y aunque el niño puede ser visto como promesa de lo que todavía no es, en un sentido más profundo es plenitud en tanto vive su ser como algo que le ha sido dado. Porque el niño es a la vez memoria de la fuente y de la gratuidad, su ser se constituye en esperanza.⁷ Para recuperar la memoria de la paternidad divina los hombres debemos mirarnos en el espejo de la infancia, único venero de aquella esperanza que el hombre anhela pero no puede alcanzar con sus solas fuerzas sino sólo recibir como un don. Lo inédito aquí es que esto despierte la sorpresa divina:

*La esperanza, dice Dios, sí que me sorprende. (16)
Lo que me admira, dice Dios, es la esperanza (17)
[...]*

7. Cf. para este tema el excelente artículo de Florian PITSCHL: “Regreso a la infancia, redescubrimiento de la esperanza. Una reflexión en ocasión de los setenta años de F. Ulrich”, en *Communio* (Argentina), 2001, a° 8, n. 2, 22-34.

*Que todas las mañanas al levantarse crean que el día será bueno.
[...]
que crean a pesar de todo, que esta mañana, esto va bien,
Eso me confunde.
Me excede.
Y no salgo de mi asombro. (122)*

Extrañamiento formal que presentifica los sentimientos de un Dios confundido y excedido: audacia de la palabra poética que así plasma la locura del amor de Dios, la locura sin cálculo de la esperanza. Sólo la fragmentaria palabra poética podía insinuar la totalidad de la vida humana desde la mirada de ternura de Dios, “tendresse” que –según Balthasar– “[...] no es mera dulzura sentimental, sino dulzura óptica, la dulzura propia del núcleo del ser: propia del niño, del botón floreciente, de la esperanza y de todos los misterios de ese seno que es el ser”.⁸

En el cosmos poético de Péguy, la metáfora de la infancia como lugar ontológico de la esperanza se corresponde la del manantial. Mientras la figura del niño presentifica la inocencia del origen, la figura del manantial presentifica el origen transfigurado. De “los días malos que llueven como una lluvia de otoño. / Como una lluvia gris, como una infatigable lluvia. / Implacable.” (123), ve brotar el poeta el agua “viva”, “clara”, “dulce” y “transparente”: “el manantial mismo de la esperanza” (124).

Y es precisamente en la tierra donde se produce la metamorfosis, es la tierra humana la que recoge esa agua que cae. Es la tierra-esperanza, “perpetuidad carnal” (83) la que actúa en el tiempo, impidiendo que el agua de la lluvia se convierta en la desesperación de esos “pantanos y ciénagas llenas de fiebres y todas pobladas de sucios animales repugnantes” (124). Es la tierra-esperanza la que transfigura el agua turbia de la memoria que llueve “oblicua” sobre el monótono devenir de nuestros días, “en la nueva fuente, en el rebrotamiento joven. / En el manantial y el resurgimiento de la esperanza” (125). ¿Cómo es posible –se pregunta el poeta– que esta agua no se acabe? ¿Cómo es posible que la fuente de la esperanza fluya eternamente?

8. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1986, 499.

*¿ [...] que brote eternamente, que surja eternamente,
que corra eternamente,
eternamente joven, eternamente pura? Eternamente fresca, eterna-
mente corriente.
Eternamente viva.
¿De dónde toma esa niña tanta agua pura y tanta agua clara.
Tanto brote y tanto surtidor? (132)*

La respuesta le llega al hombre desde la orilla, cuando Dios dice:

*Su misterio no es complicado. Y su secreto no es difícil.
Si fuese con el agua pura con la que ella quisiera hacer manantiales
puros,
Manantiales de agua pura.
Nunca encontraría suficientes, en (toda) mi creación.
Porque no hay mucha.
Pero justamente ella hace sus fuentes de agua pura con aguas malas.
Y por eso nunca le faltan.
Pero también por eso es ella la Esperanza. (132-133)*

De modo que no sólo la inocencia primera del niño, sino también la memoria de la lluvia sucia, que se ha transformado en agua pura, es vista por Péguy como lugar ontológico de la esperanza.

IV. Metáforas de la confianza: el sueño y la noche

Junto a las metáforas de la memoria del origen, el autor nos propone en el sueño y la noche dos metáforas del devenir de la esperanza. Vista desde Dios, la esperanza es un camino a recorrer, un itinerario que atraviesa el viaje del hombre. Así lo comprende y lo expresa el poeta en su palabra fugaz y eterna cuando dice:

*Qué importa llegar aquí o allá, y siempre al mismo sitio
Que es un sitio de decepción
Terrestre.*

*Lo que importa es el camino y qué camino se hace, y al ser hecho
Cómo se hace.
Lo que importa es el trayecto.
[...]
Así cuenta Dios. / Así ve Dios. (144)*

Ahora bien, el alimento de la esperanza es la confianza y el reposo en el amor de otro, y, precisamente esto representa la metáfora del sueño. Porque la esperanza no radica en la fatiga del camino, sino en el descanso. El sueño es para Péguy el “fortalecimiento del ser”, “la reserva del ser”, “infatigable”, “inagotable”, pues el “sueño sin fondo” es “continuo como el ser mismo” (149). La fatiga del día es sólo un “claro”, una “abertura”, una interrupción en la continuidad del sueño-esperanza.

En consecuencia, para vivir en la esperanza “hace falta, dice Dios, que haya una confianza” (150). Para vivir en la esperanza es necesario tener “el valor de no hacer nada”, “de relajarse”, “de reposar”, “de dormir” (151) como los niños. Pues, “el que no duerme es infiel a la esperanza. / Y es la mayor infidelidad” (151). Péguy nos propone aquí un cambio de perspectiva y lo expresa en un lenguaje que despierta ecos evangélicos:

*[...]
La sabiduría humana dice: No dejéis para mañana
Lo que podéis hacer hoy.
Y yo os digo El que sabe dejar para mañana
Es el más agradable a Dios.
El que duerme como un niño
Es también el que duerme como mi querida Esperanza.
Y yo os digo: Dejad para mañana
Esos cuidados y esas penas que hoy os roen
Y hoy podrían devoraros.
[...]
La sabiduría humana dice: Desdichado el que deja para mañana.
Y yo os digo: Dichoso, dichoso el que deja para mañana.
Dichoso el que deja. Es decir Dichoso el que espera. Y que duerme.
[...] (152)*

Ésta es la bienaventuranza de la esperanza: entregar, dejar, dormir, confiar. Ésta es la sabiduría que encierra la tierra que acoge nuestro sueño y le da reparo y alimento.

La serie de correspondencias confluyen, por último, en una metáfora nocturna. Caminamos entre dos orillas: “entre la noche de antes y la noche de después”, “entre la noche de tinieblas y la noche de luz” (155), es decir, entre la noche de la desesperación y la noche de la esperanza. El día no abre sino “miserables ventanas”, “pobres claros de sufrimiento”, “islas interrumpidas que interrumpen el mar” (155), porque “el mar es continuo y las islas se equivocan” (156).

La noche es, pues, la “materia”, la “residencia de la Esperanza” (156). Tejido continuo del tiempo verdadero, el tiempo del ser, el tiempo de la esperanza, “gran luz sombría” (157), en la que se “curan las heridas. / Los corazones doloridos. Dislocados. Desmembrados.” (158). La noche es en definitiva el pozo profundo del perdón, el río Leteo donde la memoria lava sus culpas, donde la memoria aprende a esperar en la confianza:

[...]

*Noche que logras adormecer al hombre
Ese pozo de inquietud.*

[...]

*Oh noche mía de la gran túnica
Que tomas a los niños y a la joven Esperanza
En el pliegue de tu túnica
Pero los hombres no se abandonan.
Oh mi bella noche yo te he creado la primera.
[...] (159)*

En su continuo devenir la noche “recuerda”, “conmemora”, “restablece”, “se adelanta”, “anuncia” (161) al hombre siempre de nuevo la esperanza trascendente en aquella Noche que Dios no puede olvidar y que lo tiene atado de brazos eternamente. La última audacia de Péguy fue centrar el pasaje de la noche a la luz en la noche más profunda de la impotencia de Dios, “misterio nocturno final, que –dice Balthasar– le pro-

curará también su lugar teológico último: la noche que se cierne sobre el terrible drama del Viernes Santo, dulcificando, aliviando, reconciliando”.⁹

Con la metáfora viva del misterio pascual que transforma la noche oscura y sin salida de la desesperanza en la noche clara de la esperanza abierta cae el telón de este poema dramático. Porque es el poeta de la noche y de la impotencia de Dios, Péguy es el poeta de la esperanza y de la infancia. Su poesía abre un claro en el bosque porque, concluye Balthasar, es “poesía del corazón como centro de la vida y del ser, como punto de pulsación acorde de la carne y del espíritu, del orgullo y de la humildad, del gozo y del dolor”.¹⁰

La noche es la fuente primera de toda palabra poética, que como la Palabra de Dios es palabra viva, carnal, singular. De nuestra carne corporal, de nuestro caminar histórico y efímero, de nosotros –dice Péguy– “simples viajeros, pobres viajeros, frágiles viajeros, / viajeros precarios, / caminantes eternos, / que entramos en la vida y enseguida salimos, / [...] De nosotros frágiles, depende que la palabra eterna / resuene o no resuene” (81). En la temporalidad originaria del niño y del manantial, en la tierra humana del sueño y de la noche, la palabra poética se convierte en un eco poderoso que nos muestra el ser como origen, camino y sentido de la espera humana. Hé aquí la última dimensión a la que nos puede llevar la poesía desde esta orilla.

Y sin embargo, preñado por la palabra divina, este poema-dramático da un paso más allá todavía. Receptivo a la voz que viene desde la otra orilla, este decir poético se transmuta hasta quedar convertido en expresión humana de la expresión divina primera. La luz de lo eterno irrumpe entonces en el interior de la palabra poética manifestando en un instante supremo el misterio del todo que sólo a Dios pertenece. Allí donde se cruzan los ecos de ambas laderas, la poesía de Charles Péguy se sitúa como una voz de esperanza, cuyos ecos siguen resonando aún entre nosotros.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

9. Idem, 495.

10. Idem, 485.

TIEMPO E HISTORIA: UN APORTE BIBLIOGRÁFICO AL DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

Antes de iniciar la presentación del libro *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, publicado bajo la responsabilidad de los profesores Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli y editado por Paulinas, quiero agradecer tanto a editores como a colaboradores el que me hayan confiado la tarea privilegiada de ser presentador del volumen, porque gracias a ello he tenido la oportunidad no sólo de contarme entre sus primeros lectores sino asimismo de poder participar de una doble satisfacción: la de compartir el placer intelectual de su lectura crítica y la de haberme beneficiado de la riqueza de muchos conocimientos e ideas que circulan por sus páginas y que previamente desconocía.

El libro *El tiempo y la historia* se compone de un prefacio y once capítulos a cargo de trece colaboradores. Sus reflexiones son asimismo “interdisciplinarias”, es decir, que no se comunican entre sí externamente, por yuxtaposición, sino que se complementan unas con otras por la mutua intercesión de los objetos de estudio tratados. Se ordena la recopilación según seis sectores afines en relación con la teología, la filosofía y la historia.

De este modo la organización material del volumen de acuerdo con su contenido describe una parábola unitaria que se cierra en círculo: comienza por una síntesis teológica, muestra las notas de predominio conceptual, escriturario y de tensión temporal que la definen objetivamente, se introduce en las profundidades de la persona y surge nuevamente a la luz a través de la historia colectiva, individual y socialmente compartida desde el enfoque de una teología profética de la historia.

En el desenvolvimiento de los momentos enumerados le corresponde hacer la entrada a Mons. Ricardo Ferrara, teólogo e investigador relevante de la filosofía de Hegel. Su colaboración lleva por título “Tiempo, historia y eternidad”. El misterio de la encarnación del Verbo o Hijo de

Dios envuelve la triple dimensión del tiempo, la historia y la eternidad. Siendo así que su proclamación y enseñanza es una constante dentro del magisterio eclesial de Juan Pablo II, acrecentadas en las intervenciones y alocuciones de las festividades de Navidad y Año Nuevo, las celebraciones del Jubileo del año 2000 y el advenimiento del nuevo milenio.

La orientación del mensaje reclama, por lo tanto, conjuntamente la reflexión filosófica y teológica sobre su apretado contenido.

La concepción de la temporalidad interpretada como “medida del movimiento”, bien sea cíclico o físico-teleológico (Aristóteles), entra en conflicto con la de su vivencia y entendimiento como “duración” (Agustín de Hipona), incluso con sus formas de acuñación contemporáneas guiadas por la expectativa (M. Heidegger). La concepción del tiempo histórico, sin embargo, que concilia la exterioridad de la historia acontecida o sucesión de acontecimientos con la interioridad de la historia relatada, superaría la aporía de la temporalidad antes apuntada (P. Ricoeur).

Pero el acontecimiento, además, es genuinamente “histórico” cuando tiene repercusión pública y no tanto en la intensidad de sus reflejos cuanto en la profundidad de sus efectos, o sea, cuando anhela permanencia y universalidad. En este sentido de aspiración estable se dice que “marca época”, porque la época, de *epoché*, suspende el tiempo de la “edad”, genera un paréntesis cualitativo en su dilatación temporal laxa otorgándole determinación y singularmente con la humanidad total, la etapa plena y definitiva de la encarnación del Verbo, que muda lo que podría ser “la época cristiana” en “era cristiana”, medida del tiempo histórico cuyo eje es el Cristo temporalizado, inicio de un tiempo no transitorio sino final o escatológico. O sea, impregnado de eternidad.

Y hemos de admitir también que la intuición de la “eternidad” en relación con el *holam* hebreo, los dos *eones* de la época judeohelenista y el eón o *aei-on* (“lo que siempre es”) plotiniano adquiere perfección en el *aevo* cristiano como “la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable”, como dice Boecio, habiendo trocado la *sucesión del infinito potencial* en la plenitud del infinito actual. Ya no es el tiempo el que mide la eternidad, sino que esta es medida del tiempo. Y lo que el 2º Isaías y los Salmos prefiguraban llega a la completitud de *El que es* en la plenitud del tiempo. Tiempo salvífico por excelencia, de gracia y de verdad, que participa tanto de la fluencia temporal como de la duración constante de la eternidad divina.

Se trata, entonces, del *evo* o era cristiana, cuyas realidades tienen comienzo en el tiempo pero que no se acaban. La referencia sobre la que gi-

ran estas entidades es, sin duda, la plenitud de los tiempos concretada en el Hijo de Dios encarnado.

Pero de sumo interés tanto para la filosofía como para la teología cristianas es poder mostrar racionalmente cómo sería posible que lo duradero se transforme en eterno. Las nociones de participación y analogía vienen en este punto en ayuda del autor recordando la relación proporcional enseñada por santo Tomás: “El alma es medida por el tiempo en cuanto al ser que la une al cuerpo aun cuando sea medida por el *evo* en cuanto sustancia espiritual”. Es decir que de acuerdo con las medidas proporcionales; así como el cuerpo es al alma y el alma a la sustancia espiritual, del mismo modo el tiempo es al tiempo escatológico y el tiempo escatológico a la eternidad.

Ha de admitirse que desde el mirador de la ciencia teológica que asimila a la filosofía, el aporte de Mons. Ferrara aspira a un ideal de conceptualidad exhaustiva.

El apartado siguiente se mueve en el marco de la filosofía y de la investigación filosófica. Son dos aportes estrechamente relacionados, y asimismo dan soporte al trabajo de Ferrara.

Héctor Mandrioni, filósofo e investigador filosófico, al escribir sobre “Historia y tradición” caracteriza la historia con tres conceptos básicos: posibilidad, tanto activa como receptiva, y libertad. Por el ejercicio de ésta hay acontecimientos que son los productos de las potencialidades antedichas. El acontecimiento, entonces, es lo propio de la historia y en él se unen la singularidad y el sentido de los actos humanos, pero de modo intenso o relajado según la decisión e iniciativa de la libertad.

La singularidad, irreversibilidad, multiplicidad e incluso universalidad en relación con la disposición receptiva de las acciones humanas están sujetas a la anterior condición.

El hombre vitalmente impulsado y sostenedor de ese impulso en su mundo propio es tanto afectado por los acontecimientos como por el origen de ellos; de este modo la historicidad le es intrínseca y la experimenta temporalmente en la condición temporal, que Plotino y san Agustín, según la interpretación de P. Ricoeur, explicaron como la tensión de un presente cuya tirantez se dilata entre un pasado que ya no es y un advenir que todavía no es. Dicho con una formulación apretada actual: “Espacio de experiencia y horizonte de espera”. Y en esta experiencia durativa del presente en la que subyace la vivencia de la temporalidad fugitiva se va cumpliendo el curso de los acontecimientos como el “obrar de la historia”.

Ahora bien, ante la temporalidad del ser humano, es su capacidad de rememoración la que hace posible la historia como memoria y articulación de relaciones de sentido. Queda, sin embargo, en relación con esta misma fuerza recurrente la fractura que se produce entre el relato mítico y el relato discursivo. San Agustín ya orientó hacia una solución mudando la circularidad cosmológica temporal por la del tiempo vital con sentido capaz de permanecer ante su connatural fluencia. P. Ricoeur lo confirma ahora al reflexionar sobre el tiempo calendario, síntesis del cosmológico y del existencial.

Temporalidad e historia aproximan lo que pasa y lo que queda. Lo que transcurre es tal en relación con lo que no pasa y lo que aspira a permanecer en el tiempo es la “tradicición”.

Por eso, en P. Claudel “tiempo es el sentido de la vida” y la “tradicición” como transmisión mediadora cubre humanamente los intervalos que separan los acontecimientos cuando hay disposición receptora epocal y la decisión innovadora se impulsa sin romper con esta disposición. Son los proyectos del presente los que seleccionan y actualizan las potencialidades del pasado sin anular la continuidad. Se supera de este modo la distancia en el tiempo y se respeta la historia como “historia viviente”, continua y siempre abierta al sentido, sentido sometido a la crítica y que es la raíz de la creatividad, fecundadora de la iniciativa.

Y si nuestro tiempo es “época de crisis”, es porque en ella el “horizonte de espera” se aleja cada vez más y el “horizonte de experiencia” se estrecha. Se vive en lo instantáneo, un presente sin densidad, sin la presencia de un pasado vitalizador ni la incitación de un futuro de esperanza. El abismo que se abre en nuestros días entre el mundo de la tecnociencia y el de la vida ilustran la situación. Los fondos de la estricta filosofía, empero, sin recurrir a otras instancias, poseen reservas para indicar algo al respecto y las apelaciones de Heidegger al decir poético, de Husserl convocando a los orígenes racionales de Occidente y de J. Ladrière cuando advierte que los deseos humanos que concretan los logros de la tecnociencia son simples “medios” hacia un fin superior, la felicidad, ofrecen señales para tomar rumbo en un horizonte de sentido ilimitado, mediado por la esperanza.

R. Walton, académico e investigador principal del CONICET, concentra su estudio sobre P. Ricoeur y sus pródromos intelectuales en el “espacio de experiencia” que en tanto que encierra la dimensión del pasado y el horizonte de espera (R. Koselleck) y el ámbito de iniciativa, permite dar una respuesta desde el tiempo histórico, acontecido y colectivo, a la fisura abierta entre el tiempo cósmico de sucesión de momentos ho-

mogéneos y el presente viviente de carácter subjetivo. El espacio de experiencia, que conjuga donación eficaz con receptividad, concentra, por lo tanto, la transmisión de sentido en su aspecto de tradicionalidad, las tradiciones y el privilegio que se pueda otorgar a alguna de ellas como verdad. Además, la transmisión de sentido es concatenación de interpretaciones, medio hermenéutico constituido por el texto, la apropiación y distanciamiento y su interpretación a través del círculo hermenéutico. Aclara el autor asimismo que el esquema presentado posibilita la aplicación a la hermenéutica bíblica y a la tradición cristiana sobre la base de que estos escritos sagrados se inspiran en una economía del don. Con estas expresiones nos internamos más a fondo, como lo comprenderán ustedes, en el núcleo interdisciplinario del libro desde la vertiente filosófica.

Progresivamente va desarrollando Walton la síntesis anticipada en cada una de sus partes: “espacio de experiencia” que habla de densidad pretérita y de la conjunción y superación del espaciamiento con la integración de la experiencia acumulada en donde asimismo se capta la presencia de lo histórico como realidad efectiva o efectuyente; “horizonte de espera” que abarca las anticipaciones privadas y comunes del futuro, el futuro hecho presente. “Ámbito de iniciativa” que revela el presente que articula espacio de experiencia y horizonte de espera como categoría de padecimiento y actividad, potencia capaz de desprenderse del peso de la historia y reinterpretar el pasado transmitido. Las dos primeras categorías son trascendentales de la historia, como condiciones de posibilidad para que el hombre piense la realidad como histórica: historia realizada, dicha o escrita. Ellas orientan el ámbito de iniciativa para que se preserve la historia.

Ahora bien, existe una relación entre el futuro y el pasado de manera que a mayor horizonte de espera corresponde superior sensibilidad de afección hacia el pasado y la “imaginación” es la que opera en esta competencia. Este juego entre receptividad y eficacia de la tradición abre las tres modalidades de esta última: la tradicionalidad, que es otro de los trascendentales del conocimiento histórico, es mediadora entre pasado y futuro operando una función de distanciamiento y no distanciamiento, porque el intervalo de transmisión propio de la tradición es vivo, pero admite tanto la separación como la mediación que aproxima. Tanto, pues, el pretérito perimido como la contemporaneidad postulada por la hermenéutica romántica quedan excluidos. Hermenéuticamente funciona aquí la “fusión de horizontes”. Se conjuga continuidad y discontinuidad de la historia con la inagotabilidad de sentido que conlleva apertura al pasado y novedad.

Pero la tradición transmite contenidos de sentido, luego materialmente no hay tradición sino tradiciones, y estas se adaptan a la formalidad tradicional de la transmisión que media entre la distancia y la aproximación. Esta transmisión de contenidos posee estructura lingüística, porque el lenguaje como factor institucional siempre nos ha precedido. Hay pasado histórico eficaz porque hay textos del pasado. Lo que la conciencia histórica recibe eficazmente son textos del pasado transmitido: “El pasado nos interroga en la medida en que le preguntamos y responde en la medida en que le respondemos”.

Empero, puede entenderse asimismo “tradición” como apología de una tradición a la que se reconoce y se le confía autoridad, pero se trata de una “pretensión de verdad” en el orden de la verdad posible, y si no se observa el distanciamiento la tradición se torna inerte. Las vicisitudes de la tradición y la pluralidad de tradiciones convivientes vendrían en abono de estas reflexiones.

En la tradicionalidad actúa la hermenéutica como productiva de interpretaciones, ya que comprende e interpreta lo transmitido. Metida en este proceso, la hermenéutica como disciplina descubre sus condiciones y establece sus reglas.

Hay, pues, un mundo del texto, pertenencia y distanciamiento, comprensión de sí y círculo hermenéutico.

El texto significa, se ofrece al lector y encierra un sentido posible. Es necesario suspender el juicio en relación con el lenguaje descriptivo para que ese sentido se manifieste con mayor amplitud, como mundo imaginativo. Se amplía de este modo el ámbito de la realidad cotidiana y la posible aparición de un mundo nuevo.

Pero el distanciamiento entre las realidades históricas es el móvil que flexibiliza la pertenencia a una tradición e impide que ésta se fije, como la epojé fenomenológica al aplicarse a la vivencia es más fiel a la intencionalidad, transformada en proceso de interpretación y reinterpretación. Estas observaciones tienen sus consecuencias frente al objetivismo metodológico del saber histórico, que no puede evadirse de la condición histórica, sino que la investigación metódica propia de la conciencia historiográfica debe integrarse en la hermenéutica.

Ante el texto, sin embargo, que se ofrece e interpela, el lector no es indiferente: comprende e interpreta apropiándose en la comprensión que lo transforma, permitiendo la desapropiación, la pérdida de la identidad individual para ganar en identidad histórica total por intermediación de la cultura.

De este modo el “círculo hermenéutico” no equivale a la fusión de conciencias del intérprete con el autor sino a “fusión de horizontes”, por el que el mundo del texto, una vez que al irlo comprendiendo cambia mi primera intención en interpretación, se proyecta sobre la comprensión primera y la transforma en una nueva manera de intención que me pertenece.

Ahora bien, el análisis que descubre la contextura de la hermenéutica filosófica que es general la muestra como diferente a la hermenéutica bíblica, que es regional por su objeto, pero asimismo, por su constitución interior, de nivel superior.

El mundo del texto bíblico se constituye desde la perspectiva de una economía del don. Esto significa que ante la historia profana que acumula aciertos y desaciertos y que en el nivel existencial hace aflorar la culpabilidad, el cristiano advierte el sentido que le ofrece una “historia sagrada” y simbólica, en la que Dios da gratuitamente al comienzo y se revela como fuente de posibilidades desconocidas que se pueden alcanzar mediante un comportamiento equivalente de entrega. En el transcurso se dan asimismo los dones de la Ley y el sacrificio de Cristo. La lógica de la sobreabundancia se impone sobre la de la equivalencia y por eso se puede resolver en lógica del amor a Dios y a los demás.

Por otra parte, en la relación distanciamiento-pertenencia, el primero reclama exégesis científica, lo que no se opone al magisterio y la tradición interpretativa cristiana, y la segunda a la fe confesante o comprometida con la creencia. La interpretación científica, basada en la crítica textual y el método histórico-crítico, no contradice a la fe confesante, sino que contribuye como un factor de enriquecimiento para ella, como legítima heredera y conservadora del texto. Se combina de este modo sin estridencias la incorporación del distanciamiento a las posibilidades del sentido religioso cristiano.

De este modo la misma historia del texto bíblico leído en comunidad pondría a luz los condicionamientos de la apropiación y del círculo hermenéutico. Porque los textos del Pentateuco y afines, propiamente denominados de la *Torah*, conservan una lectura histórica que no se anula, sino que la perspectiva profética y sapiencial transforma y alcanza plenitud en el mensaje cristiano, siendo una interpretación interior al círculo hermenéutico. Es la Palabra la que funda la Escritura al comienzo y en su completitud crística, pero asimismo es la Escritura la que revela a la Palabra en el tiempo.

El texto invita a la capacidad de comprensión que es finita, pero su simbolismo da sentido a la vida y es exegéticamente interminable. La Palabra se impone por todos sus niveles, amplía la interpretación y fecunda la apropiación. La Palabra convoca y pide una respuesta que incluye la posibilidad de “acrecentamiento de la inteligencia, pero también del valor y del regocijo”.

Los dos artículos que componen la III parte tratan de “Los fundamentos bíblicos” del tiempo y la historia. Un biblista de la envergadura del P. Luis H. Rivas expone en el trabajo “La historia de la salvación o la salvación en la historia”, una disyunción de naturaleza inclusiva. Hasta fines de la década de los ‘60, la concepción cristiana de la historia concebida como historia de la salvación por fuerte influencia de Ireneo de Lión se impuso en los medios exegéticos y académicos, bien es cierto que con altibajos y deficiencias. Estas mismas vicisitudes son el reflejo de la debilidad de un enfoque exclusivista, de modo que puede concluir el autor: “Una exposición actual de la ‘historia de la salvación’ deberá partir de la interpretación religiosa de la historia de Israel y de la lectura de los hechos y palabras de Jesús que el Nuevo Testamento hace desde la fe. Sin descuidar el valor paradigmático que tiene esta ‘historia’ y el papel singular que estos hechos tienen para la salvación, se debe hacer el esfuerzo para leerlos dentro del horizonte de la historia universal” (p. 91).

El P. Víctor Fernández, doctor en Teología y profesor de Teología Dogmática, con el trabajo “La experiencia del momento presente”, entrega al lector una meditación sobria y madura sobre el valor de la vivencia del tiempo presente, una densidad que reclama su degustación. Apoya su enseñanza en una lectura altamente positiva del Eclesiastés, que se extiende por otros pasajes seleccionados: veterotestamentarios, de los Evangelios, paulinos y de la teología clásica, haciéndose hincapié en el gozo de la vida como don divino y la integración entre lo corpóreo y lo mental, porque Dios ama la felicidad del hombre. El ocio no debe confundirse con la pereza, porque gracias a él el hombre conquista una forma más alta de atención, celebra el gozo de estar vivo en relación con lo creado y le da la conveniente magnitud de gratuidad en las fiestas. El sentido festivo propio de los pobres de algún modo anticipa una experiencia que es de naturaleza escatológica. Puede concluirse que no es posible amar si no nos amamos y que el lenguaje paradójico del *Qohelet* es un eficaz antídoto contra la falsa vivencia del momento sin densidad que propone el inmediatismo posmoderno.

La IV parte sobre “Plenitud cristológica y tensión escatológica”, contiene sendas relaciones del P. Antonio Marino, doctor en Teología, profesor de Teología Dogmática y director de la Biblioteca de la Facultad de Teología de la UCA, y de Mons. Pablo Sudar, doctor en Filosofía y Teología, licenciado en Ciencias Bíblicas y profesor de Teología Dogmática y Pastoral. Escribe el primero sobre “Cristo, Señor del tiempo”, en donde expone los diversos niveles del señorío de Jesús, el Cristo, Mesías, Hijo y Señor, celebrado por la liturgia y reconocido discursivamente a través de su glorificación en su triple dimensión de preexistencia, divinidad y encarnación que inaugura y sostiene la plenitud y tensión del tiempo escatológico según lo registran la Escritura, la exégesis Patrística y la teología posterior. En este sentido el P. Marino examina y corrige algunas interpretaciones en relación con la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la encarnación y rescata la originalidad de Pierre Teilhard de Chardin en conexión con la dimensión cósmica de la cristología.

Mons. Sudar, en su colaboración sobre “Los días del Verbo. Jesucristo ‘comienzo, camino y término de la historia’” distingue la filosofía de la historia de la teología de la historia y caracteriza a esta última como: “La reflexión sobre las inmanentes estructuras fundamentales de la historia de la salvación y sus implicaciones teológicas en el campo histórico”. Desde tal ángulo de visión Jesucristo es el centro que fundamenta tanto la historia como la teología de la historia, porque con su encarnación ha calificado el tiempo y es así raíz y norma de los acontecimientos, medida de ellos y del hombre. Este significado revelado en Cristo implica ante él la decisión objetiva del hombre de modo que la cristología se torna plena para el ser humano con la soteriología que implica la salvación en Jesucristo. Pero la plenitud de mostración divina en Jesucristo se revela en los actos de entrega sin resistencia al Padre expresada sucesivamente en su vida por la oración hasta la Pascua. La reflexión cristológica en la historia lleva a meditar en su profundidad trinitaria tanto en esta como en la interioridad divina. Y desde la vida trinitaria Jesucristo, al participarla, no destemporaliza el tiempo, sino que le otorga permanencia. El Cristo trinitario es el paradigma que frente a los accidentes del integrismo y el secularismo mantiene el camino histórico-salvífico en América latina concretándose como un itinerario histórico que se centra en la eucaristía.

La V parte del volumen se consagra a “Perspectivas de la teología moral”. En los dos artículos que la componen descuello el tratamiento de la interioridad humana en relación con el misterio cristiano.

El profesor Fernando J. Ortega, bioquímico, doctor en Teología y estudioso de temas de arte, en un fino análisis sobre “Memoria y esperanza I: un itinerario divinizante”, gira desde lo externo de la historia a la historia o autobiografía de la interioridad. Olvido, memoria y esperanza son las nociones que marcan el camino del alma hacia Dios sumida en el tiempo y la fugacidad. El modelo del ascenso purgativo, iluminativo y unitivo es el doctor de la mística cristiana, san Juan de la Cruz, y sus ecos los que registran sus poemas líricos. El Dr. Ortega rescata el valor de la memoria como facultad integrativa del tejido anímico, que en cada grado de ascenso olvida lo que la entretenía y dispersaba en lo ajeno y gana en intensidad de recuerdo, modo de concentración que la potencia, que la hace convivir con la esperanza y aspirar a la presencia divina en la que la desmemoria y el olvido no tienen cabida, porque la imagen de Dios en la sustancia del alma brilla con limpidez.

Se trata este de un artículo que, como en el ejemplo al que asistimos al tratar la II parte de esta misma compilación, sirve de ingreso al siguiente: “Memoria y esperanza II: un pensamiento del exceso”. En esta colaboración Mons. Eduardo Briancesco, estudioso de Anselmo de Canterbury, cuyas investigaciones han rebasado nuestras fronteras, no sólo nos sigue conduciendo por las avenidas que llevan a la profunda interpretación de los escritos del Maestro Eckhart, sino que asimismo ofrece una novedad que hemos de definir como de audacia intelectual, al ampliar nuestro horizonte de comprensión del “tiempo y la historia”, sumergiéndonos en el océano de lo “no consciente”.

La colaboración se articula en tres partes. La primera versa sobre “la cruz hermenéutica”, clave de interpretación por la que el cristiano responde en el tiempo al llamado divino horizontalmente desde el éxodo-éxtasis y verticalmente desde el exilio-exceso, de modo que los extremos últimos se vayan uniendo. La segunda parte de la intervención, al aplicar la ecuación hermenéutica, exige que la atención del ejercicio intelectual debe estribar en tratar de comprender y expresar discursivamente la esencia de una paradoja eminentemente cristiana, en la que a la vivencia inmediata del recibir subyace otra experiencia previviada, la de la sobreabundancia e ilimitación que ocultamente late en el don aceptado. Y cuando la experiencia es vivida en su fondo genuino la reacción es doble: desposesión para poder ser fiel a la recepción del don, pero más todavía, ejercicio de desposesión sin pausa para ser realmente idóneos ante la actividad donante libre de limitaciones: la experiencia del don adquiere de este modo

una modalidad vivencial de *énstasis*, de “estar realmente en sí”, que se desdobra en *éxtasis*, “estar fuera de sí”, escapando siempre hacia el exceso. Mientras que la *scintilla animae* mira a la *unio*, la unión, a su vez, está presente en el ápice del alma. Y si captar o pensar lo descrito es difícil, inefable es el poderlo expresar; la celebración gratuita e inagotable de la “acción de gracias” es la que se impone. Plegaria de gozo y gratitud que es la prueba de este cúmulo de sentidos que mueve a la experiencia itinerante de desposesión y posesión de los místicos cristianos (anonadamiento del Maestro renano y *epéktasis* de Gregorio de Nyssa), pero también, aunque menos aquilatada, vivencia diaria del creyente común orante.

Pero la potencia mística que desborda en la experiencia del éxtasis y el exceso sopla adonde quiere y así lo podrían ratificar ciertos “sondeos fenomenológicos” que hacen estallar la hermenéutica y que le han sido inspirados al autor por los estudios de Alain Didier-Weill. El fondo más profundo del espíritu emergería con su propia lengua, purificadora del lenguaje signifiante en el sujeto no consciente, y la dialéctica lacaniana del deseo se adaptaría dócilmente a la experiencia de lo inefable insinuado como horizonte del exceso. Efectivamente, el deseo que se agota en el objeto deseado es caricatura de deseo. La deseabilidad del deseo implica una potencia activa que escapa a toda posesión y es fuente de todo deseo, más allá de toda configuración y carácter atractivo. La fuente oculta del deseo como el Bien supera a toda esencia, belleza y verdad, que son sus dones, y no el *plus* inagotable del que ellas emanan como sus definiciones o signos en el agua. Así lo enseñó también Plotino, por eso la experiencia de unión es simple toque, contacto súbito de la raíz del alma y el Bien es lo mismo que el Uno, indecibles por sobreabundancia, cuyo régimen de emisión se puede sólo ilustrar enigmáticamente mediante lo más preciso que alcanza a pensar y decir la mente humana: la ciencia pitagórica del número.

El volumen se cierra con la VI parte dedicada a “La interpretación de la historia”. Mons. Juan G. Durán, titular de Historia de la Iglesia, y dos de sus colaboradores inmediatos, los presbíteros Dres. Ricardo Corleto y Fernando Gil, en primer lugar, son los autores del artículo “El año jubilar: confesión de culpas y pedido de perdón”. El estudio ofrece dos niveles de aportes. Uno de ellos articula una síntesis precisa sobre lo que es la historia como saber científico y las características necesarias del método de aproximación científica a los acontecimientos del pasado que la deben acompañar, el histórico-crítico, para que los resultados de las investigaciones que se emprenden caigan dentro del marco de la ciencia histórica. El

otro plano, presuponiendo el anterior, ofrece las razones que justifican históricamente la confesión de culpas del pasado y pedido público de perdón a Dios por parte de la Iglesia a través del Sumo Pontífice y de altos dignatarios eclesiásticos designados para tal fin. Se tienen en cuenta, después del dictamen de los investigadores, dos fenómenos históricos del pasado: La Inquisición, particularmente la medieval, y la evangelización forzada de los infieles, especialmente según se llevó a cabo en América.

Este artículo no sólo entra en diálogo provechoso con los trabajos de filosofía de la historia del comienzo del volumen, sino que asimismo, es un espacioso vestíbulo para que el lector ingrese con buen ánimo en el estudio final de la recopilación, debido a la pluma del P. Carlos María Galli, uno de los editores del volumen, doctor en Teología y vicedecano de la Facultad de Teología. En “La interpretación teológica de los signos de los tiempos” se detiene en reflexionar sobre el discernimiento teológico del presente secular, tomando por centro a Cristo, porque él es el Signo por excelencia entre los signos y clave, por lo tanto, para distinguir nuevos sentidos dentro de la complejidad de los acontecimientos actuales. Dentro de una teología de la historia salvífica universal los signos de los tiempos que pertenecen al orden de los acontecimientos humanos comunes revelan un sentido sacramental y se ofrecen en dos niveles, uno en el antropológico cultural, en el que es posible discernir los sentidos simplemente humanos de las acciones colectivas y otro, en el nivel teológico, en el que se hace una lectura en relación con el designio de Dios en la historia cumplido plenamente por Cristo y que se ofrece de este modo como la clave de interpretación para descubrir nuevos sentidos. Es, por lo tanto, la fe que imita la acción de Cristo la que permite hacer efectiva esta lectura profética que tiene su ámbito en el ejercicio teológico-pastoral; donde se combinan la atención a los hechos y su juicio con la oración, tomando siempre como horizonte de interpretación histórica la actividad de Cristo.

Se trata de un libro, en fin, que nos confirma, pese a todos los inconvenientes de los tiempos presentes, que el trabajo, el cultivo de la inteligencia, el diálogo y la comunicación abierta de las ideas siguen siendo medios apropiados para descubrir que Dios ha pasado por la historia y sigue presente en su desarrollo, esperando siempre con fidelidad que el hombre, en cualquier situación, responda a su llamado.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

ENRIQUE OLTRA PERALES –
ROBERTO PRIETO TABOADA,
*Reflexiones sobre la
presencia y ausencia de
Dios (Un diálogo entre dos
amigos)*, Valencia,
Publicaciones del Instituto
Teológico Franciscano,
Serie Mayor-32, 2000,
254 páginas.

Los autores se detienen a estudiar el tema de Dios en algunas expresiones filosóficas. Parten de la filosofía griega, donde tienen gran peso el deseo espiritual del infinito y el dinamismo del hombre y la naturaleza hacia Dios, mostrando su peculiar influencia en el pensamiento occidental posterior. “Todos quisieron resucitar y repensar las ideas de los griegos” (11).

Sin embargo, no ocultan su preferencia por M. Heidegger, desde cuyo pensamiento han hecho una relectura de los demás autores: “Con él de la mano hemos intentado recrear las grandes ideas del pasado y verlas a otra luz... Heidegger parece haber cerrado el

ciclo de un saber que nos viene de los griegos” (13).

Hay también un capítulo sobre el universo ideológico de la cultura precolombina naho-azteco-mexica, cuyo pensamiento los autores valoran –quizás en exceso– como “marcado por una fuerza de abstracción ejercida con gran vigor”.

Luego, un demasiado breve capítulo sobre la Escolástica, donde paradójicamente –si se tiene en cuenta que uno de los autores es franciscano– apenas si se menciona al gran Buenaventura, teólogo místico como pocos. Sí se detienen en Escoto, mostrando cómo, al querer probar la existencia de Dios a partir de su esencia, no partía de una idea lógica de Dios propia de su época sino de una experiencia existencial de infinitud.

Posteriormente, se presentan algunas variaciones de la Filosofía moderna. Descartes, Kant, Hegel y particularmente Nietzsche, que convulsionó toda la estructura mental del edificio montado por la Escolástica, al afirmar que el Dios que habitaba ese edificio estaba muerto.

Finalmente, se destacan casi cincuenta páginas sobre Heidegger, para quien “el problema de Dios no está tanto en cómo llegamos a Él, sino en cómo entra Dios en la Filosofía” (*Wie kommt der Gott in die Philosophie*), cómo se nos manifiesta dentro del ropaje de la historia. Se destaca cómo, en el último Heidegger, el camino es el lenguaje, desde donde se manifiesta Dios como Palabra. En esta misma línea se sitúa Levinas, pensador de origen judío, que estudia la Revelación bíblica como la manifestación, el descubrimiento de Dios a través de la palabra.

En definitiva, los autores quieren mostrar cómo, tanto en Platón como en Kant, Nietzsche o Heidegger, percibimos que “sólo volviendo de nuevo a la experiencia de lo divino podremos dar una respuesta adecuada al problema de Dios” (254). Pero finalmente, esa experiencia se hace posible si se asumen, en armoniosa síntesis, la humilde escucha de la Palabra revelada y de la experiencia más original de la cultura griega.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

LUIS HERIBERTO RIVAS,
San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología.
Buenos Aires, San Benito,
Colección Andamios, 2001,
182 páginas.

Después de *Los libros y la historia de la Biblia. Introducción a las Sagradas Escrituras*, el presbítero Luis Rivas nos ofrece un nuevo fruto de su larga experiencia como exégeta y docente.

En esta reciente obra, los que hemos asistido a sus clases sobre san Pablo tenemos la sensación de estar escuchando sus exposiciones amenas y ordenadas.

El libro consta de tres partes. La primera parte desarrolla una biografía de Pablo tomando como fuente ante todo los datos autobiográficos. La segunda parte presenta una breve síntesis sobre cada una de las cartas del *corpus paulinum*: las siete cartas indiscutiblemente auténticas y las de autenticidad discutida. La tercera parte desarrolla ocho temas de la teología paulina, luego de una introducción donde presenta a Cristo –en su significado para la vida de los creyentes– como el eje de toda la teología de Pablo.

Se trata de una introducción a san Pablo que permite una primera aproximación al estudio del

Pero podemos decir que en esas páginas está lo indispensable para una primera aproximación que permita comenzar a leer y estudiar con respeto las cartas paulinas.

Por eso sostengo sinceramente que, teniendo en cuenta el género literario que el autor ha elegido, esta obra es una verdadera joya.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

Apóstol. Pero este carácter de breve introducción no quita valor o seriedad al libro, ya que su sencillez y su brevedad suponen mucho estudio y un cuidadoso trabajo de selección inspirado por la tarea y la actitud docente. De hecho, podemos decir que no hay palabras que sobren. Todo parece delicadamente sopesado y discernido. Cada página es un modelo de claridad, concisión, precisión de orfebre. Los que conocemos a Luis podemos decir de esta obra lo mismo que puede decirse de su persona y de su modo de actuar. Tiene su sello y su tono. Directo, sincero y oportuno.

No faltará quien diga que habría sido conveniente añadir más consideraciones de orden social, espiritual o pastoral. Eso implicaría ignorar ingenuamente que una obra de estas características solamente intenta brindar la base mínima e indispensable para que el lector pueda hacer, con cierta seriedad, las relecturas que saquen a luz la variada riqueza del texto. Cualquier aplicación del texto que no parta de una elemental ubicación en el contexto histórico y literario corre el riesgo de ser excesivamente parcial y subjetiva.

Ciertamente, hace falta una notable ascesis para que un erudito como Rivas se limite a hablarnos de san Pablo en tan pocas páginas.

HUMBERTO MIGUEL YAÑEZ,
Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro,
Madrid, Universidad Pontificia de Comillas,
1999, 414 páginas.

La investigación doctoral del padre Miguel Yáñez se inscribe en la corriente de renovación de la teología moral que impulsó el voto de *Optatam totius* 16. Las estrechas miras y lagunas de la moral posttridentina plantearon la necesidad de devolver a la moral su identidad teológica. Para este cometido el autor ha elegido como compañero de viaje al padre

Miguel Alfaro y Jiménez (1914-1993), renombrado teólogo jesuita de la Universidad Gregoriana. Más allá de las divergencias sobre acentos o impostaciones, la obra parte de un punto incuestionable: la necesaria relación de la moral con la teología fundamental y dogmática.

La recuperación de la identidad teológica del discurso moral se realiza principalmente a través de la mediación antropológica, teniendo como perspectiva dos ejes centrales de la existencia humana: la esperanza y la solidaridad. Para esto, hay que atravesar las tres secciones en las que se estructura la obra: antropológica, cristológica y ético-teológica. Cada una de estas se abre en una serie de consideraciones teológicas que nuestro autor ha sistematizado en orden al objetivo de su investigación. La obra rescata tres aspectos fundamentales del método teológico de Alfaro: la antropología como hermenéutica del pensar teológico; la mutua interrelación entre antropología teológica, cristología y existencia cristiana; la integración de la praxis en la reflexión teológica.

La reflexión sobre el hombre es clave para comprender el universo teológico de Juan Alfaro (Primera sección). La mirada centrada en el sujeto forma parte del giro antropológico llevado a cabo, entre otros, por K. Rahner. Alfaro estu-

dia al hombre desde una perspectiva existencial, fenomenológica y trascendental. Sus reflexiones asumen el carácter de un personalismo “abierto” en el que se implican mutuamente las diferentes dimensiones de la existencia: subjetiva, interpersonal y trascendente. Esta última dimensión es clave. La apertura a una eventual revelación de Dios ha de buscarse en las mismas estructuras de lo humano. El hombre es un ser formalmente abierto a lo trascendente: sus enigmas existenciales sólo pueden resolverse adecuadamente recurriendo a lo que él no puede darse a sí mismo.

La antropología teológica y la cristología desarrolladas en la Segunda sección serán la base para la moral teológica de la próxima sección. El pensamiento teológico de Alfaro se caracteriza por la búsqueda de una unidad respetuosa de la multiplicidad y correspondencia de los aspectos tratados. La tensión entre los polos busca ser armonizada recurriendo a categorías que los engloben. De este modo, la tensión entre trascendencia e inmanencia del misterio trinitario será resuelta a través de la analogía de la encarnación. El hilo conductor de su reflexión es la relación entre trascendencia e inmanencia de la gracia, la cuestión sobre cómo entender el problema de la sal-

vación. Alfaro integra su cristología en los distintos campos de la reflexión filosófica y teológica. La cristología se relaciona sea con la antropología filosófica como con la teológica en un mutuo enriquecimiento y esclarecimiento.

La tercera sección analiza las implicancias prácticas de la teología de Alfaro. Estas se resumen en la categoría central de solidaridad-justicia. Como bien señala Miguel Yáñez, es necesario volver a recordar las claves que marcan la reflexión antropológica de Alfaro. Estas apuntan a una ética de tipo autónomo, relacional y trascendente. Hay que notar que Alfaro no se interesó tanto de los contenidos materiales o de la metodología de los juicios, cuanto de la estructura formal de la ética. Se trata del modo de pensar las coordenadas que fundan lo ético existencial. Las tres actitudes fundamentales, fe, esperanza y amor se sintetizan en la categoría básica de la existencia cristiana: la opción fundamental. Esta, a su vez, se realiza y verifica en el orden intramundano en la solidaridad-justicia.

Siguiendo la línea del voto conciliar, el esfuerzo de Miguel Yáñez se entiende por las posibilidades que el pensamiento de Alfaro presenta a la reflexión moral. Parafraseando a nuestro autor, la síntesis alfariana aporta luz para resolver

cuestiones sobre la fundamentación de la moral. Algunas de estas se refieren a las debilidades de la moral posttridentina (legalismo; a-historicismo), otras a cuestiones surgidas en el post-concilio (autonomía-heteronomía; opción fundamental-actos particulares). La lectura de este trabajo meritorio nos parece fundamental para quien quiere pensar la moral como una rama del saber teológico en diálogo con la cultura del tiempo.

ALEJANDRO LLORENTE

GUZMÁN MANZANO,
Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, 2000, 525 páginas.

El autor es profesor de la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Antonianum y del Instituto Teológico de Murcia. El fin de la obra es presentar un estudio acerca de la teoría del conocimiento en Juan Duns Escoto (1265-1308). Ciertamente no es tarea fácil adentrarse en la gnoseología del *Doctor Subtilis*; Guzmán

Manzano la acomete, como buen conocedor del autor y del tema, y lo hace con pericia. Para dar una visión acabada de la cuestión, nos presenta la gnoseología escotista con relación a otros temas con los que necesariamente está unido: la ontología, la teodicea y la psicología. La obra exige una lectura detenida, ya que como el mismo autor señala, si no se captan las sutilezas de Escoto no se puede interpretar correctamente el pensamiento de Escoto mismo.

Este volumen es fruto de largos años de estudio del autor sobre este tema, aunque lamentablemente la bibliografía reflejada en la obra es pobre. La presente obra incorpora cuatro artículos del autor sobre la gnoseología escotista. Tres de estos artículos ya habían sido publicados, si bien aquí se presentan actualizados y corregidos, y uno es inédito. El texto está enriquecido con la edición bilingüe (latín originario de Escoto y traducción española) de las secciones de las *Quaestiones Quodlibetales* donde se trata el problema específico del conocimiento. La publicación de los textos de las *Quaestiones Quodlibetales* no es un mero apéndice, sino la oportunidad de que el lector pueda beber en la fuente directa del pensamiento de Escoto. De hecho, los textos escotistas ocupan casi la mitad de la

obra. Esta traducción la hace junto a Juan Ortín García, profesor de Lenguas Clásicas del Instituto Teológico de Murcia.

El tema lo aborda Guzmán Manzano con un método histórico, que luego se complementa con una interpretación acerca de la validez ontológica de los aportes de Duns Escoto. La primera parte de la obra se dedica a presentar el proceso cognoscitivo en el *Doctor Subtilis*. Luego trata aspectos específicos de la teoría del conocimiento escotista: la intelección, la intelección abstractiva, la intuición y los conocimientos derivados. Después, el autor reflexiona acerca de la relación que tiene en Duns Escoto lo gnoseológico con lo ontológico.

El punto central de la teoría de Guzmán Manzano es que el principal elemento estructurante de la gnoseología escotista es el principio de causalidad parcial. Incluso señala que hasta ahora no se había hecho un estudio preciso sobre este tema, ni por tanto, demostrado la originalidad del mismo. Podemos decir que ciertamente, García Manzano investiga un tema poco tratado por los estudiosos medievalistas. Se señala que se debe entender el principio de causalidad parcial en función y dentro del conjunto de la teoría general de la concurrencia de las causas. Es decir

que para Escoto dos o más causas pueden conjuntarse entre sí en vistas a la producción de un efecto. Esto se puede dar de tres modos fundamentales: según el modo de la coordinación entre sí, según la subordinación entre sí o según las coordenadas en un orden esencial de operación. Esta última es un modo fundamental de concurrencia de causas, ya que en esta conjunción de causas¹ ellas se unen fortuitamente y, no obstante, necesariamente entre sí, si se quiere que acontezca tal efecto. Para Escoto, la concurrencia de las causas al modo de coordenadas en un orden esencial de operación implica que en la intelección cada causa es una causa *per se* y de orden diverso. Pero que se conjunten entre sí acontece *per accidens*. Ahora bien, en cuanto conjuntadas *per accidens* forman un *unum per se* causativo con respecto al efecto. Señala Guzmán Manzano que para los tomistas el principio de subordinación esencial constituye el corazón del orden jerárquico del universo en todos sus órdenes: lo inferior necesita de lo superior para poder actuar o lo inferior tiene que someterse a lo superior en vistas a obrar. En cambio Escoto estructura distinto el principio de causalidad

1. Cuyas causalidades se caracterizan por ser de índole y naturaleza esencialmente diversas entre sí.

parcial. Para él las causas son totalmente independientes entre sí. En consecuencia, si se unen, se unen porque así lo exige el efecto. Es decir, si se quiere que haya tal efecto, las causas en cuestión se han de unir en un orden esencial, guardando cada una su independencia en el ser y en el actuar propio.

El autor resalta la originalidad de la postura escotista y también señala que su gnoseología da pie a una actitud mental más libre, que se continúa armónicamente en una filosofía social que postula modelos de convivencia más igualitarios. También concluye que Duns Escoto es realista, pero no *reísta*. Con este último término designa a quienes piensan que la intelección es una copia fiel, exacta y puntual del objeto material. Es decir, comprender la intelección como si fuera idéntica con el objeto extramental. En cambio, Guzmán Manzano señala por realista a quienes sostienen toda interpretación de la intelección en cuanto permite conocer realmente el objeto real en cuanto real. Dicho de otro modo, el realismo afirma que la intelección contiene realidad objetual. Recordemos que Duns Escoto insiste en que el entendimiento tiene una confusa captación primaria de la cosa singular. El entendimiento, que coopera en la percepción, conoce la cosa singular aprehendida

por los sentidos. Y el entendimiento conoce el objeto de una manera más perfecta que la potencia inferior, que son los sentidos. Por tanto el conocimiento abstractivo permite un conocimiento intelectual de las cosas singulares como existentes. Si bien no se tiene un conocimiento claro de la cosa singular como singular, no por ello se deja de tener una captación intelectual primaria, aunque confusa, de la cosa singular como existente.

El autor resalta la cantidad de teorías cognoscitivas que Escoto enumera y organiza sistemáticamente, quizás más que en ningún otro escolástico. Esto se dio, entre otras causas, porque el momento histórico que le tocó vivir a Duns Escoto fue de gran preocupación gnoseológica. Esto también implica que Escoto construye su pensamiento en diálogo con las filosofías de su tiempo. Entre las diversas vinculaciones, Guzmán Manzano se detiene en diversas partes de la obra a considerar la relación entre Duns Escoto y santo Tomás de Aquino. Su teoría es que Escoto conoció muy bien el pensamiento tomista y que incluso desarrolló numerosas intuiciones del Angélico. Duns Escoto, si bien asumió ciertas posturas tomistas, en otros aspectos mantuvo una postura diferente (por ejemplo la interpretación tomista del entendimiento agente es tomada, depurada y re-

planteada por Duns Escoto).

Esperemos que esta obra estimule a los interesados en la gnoseología a descubrir en Duns Escoto un fecundo y original autor que tiene mucho que decir en torno a cómo se produce el conocimiento en los hombres.

ANDRÉS MOTTO

JUAN CARLOS INOSTROZA LANAS. *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1Cor 10, 1-13*. Plenitudo Temporis, 6, Salamanca, Universidad Pontificia, 2000, 245 páginas.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia los exégetas han recurrido a las tradiciones judías de interpretación de las Sagradas Escrituras para alcanzar una mejor comprensión, no sólo de los textos veterotestamentarios, sino también de los del Nuevo Testamento. El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, publicado por la Pontificia Comisión Bíblica en abril de 1993, valora el acercamiento a las Sagradas Escrituras que se lleva a cabo utilizando estas tradiciones y cita a

Orígenes y san Jerónimo, ilustres exégetas de la antigüedad que en el momento de iluminar los textos bíblicos consultaron a los maestros judíos y tuvieron en cuenta sus métodos de interpretación. La Pontificia Comisión Bíblica —sin olvidar las limitaciones que tiene el acercamiento desde las tradiciones judías de interpretación— no duda en recomendarlo como “una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos Testamentos”.

España, que cuenta con una gloriosa tradición en los estudios judaicos, continúa por esa misma senda y en los últimos tiempos ha enriquecido su patrimonio con la publicación de cuidadosas ediciones de los textos más representativos de la exégesis rabínica acompañados de introducciones y comentarios de gran valor. Al mismo tiempo, los trabajos exegéticos sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, originados en este mismo medio, muestran también una tendencia a destacar el recurso a las tradiciones interpretativas del judaísmo.

Dentro de esta corriente se ubica este valioso libro que aquí me ocupa, que consiste precisamente en una investigación sobre la perícopa de 1Cor 10, 1-13, en la que san Pablo reúne varios textos del Antiguo Testamento, interpretados según los métodos exegéticos

del judaísmo y leídos a la luz de la novedad cristiana. Juan Carlos Inostroza Lanás estudia el texto teniendo en cuenta que se trata de un *midrás* y recurriendo para esto a los cánones dentro de los cuales ha trabajado el Apóstol.

La obra corresponde a la tesis doctoral que el autor defendió en junio del año 1999, actualizada con la bibliografía aparecida en fecha posterior. Para la edición se ha intentado facilitar la lectura rápida, tratando de reducir al mínimo posible la terminología griega y hebrea y dejando de lado la bibliografía que no fue utilizada directamente en la elaboración del trabajo.

En las cuestiones preliminares (capítulo I), el autor expone la historia de la investigación, en primer lugar de la perícopa en particular, y luego sobre la figura de Moisés en los escritos de san Pablo. Se dedica luego al problema metodológico, y en el reducido espacio de dos páginas expone “la carta como escrito ocasional” y la medida y los límites en que se pueden aplicar a ella el método sincrónico y el diacrónico. Finalmente, en la tercera parte de este primer capítulo se ocupa del debatido problema de la división de las cartas a los Corintios, aplicado particularmente los capítulos 8-10 de 1Corintios. Contra algunos que separan la perícopa 10, 1-13 como no perteneciente a estos capítulos

8-10, el autor se suma a la lista de investigadores que reconocen estos tres capítulos como una unidad que la incluye. No parece que se haya tenido en cuenta el volumen que reúne los trabajos del *VII Coloquio Ecuménico Paulino*, realizado en la Abadía de San Pablo “extra-muros” (Roma) en septiembre-octubre de 1978, en el que se consideraron los capítulos 8-10 de 1Corintios, considerados como una unidad (con una ponencia de M. Bouter sobre ese tema específico).

Se dedican dos capítulos a la investigación sobre las tradiciones referentes a Israel en el desierto. En el capítulo II se estudian las tradiciones bíblicas (Pentateuco, Salmos, oraciones de Nehemías y Daniel y libro de la Sabiduría), y en el capítulo III las tradiciones del judaísmo (Qumrán, Filón, literatura rabínica y otras relecturas hagádicas). Dos imágenes quedan delineadas: una negativa, que subraya las infidelidades y rebeldías, y otra positiva que idealiza el período del desierto.

Los capítulos siguientes están dedicados a la exégesis de la pericopa de 1Cor 10, 1-13 a la luz de los textos del Antiguo Testamento y de la tradición judía. En el capítulo IV se expone la figura de Moisés como una advertencia para Pablo. Moisés es modelo de vocación profética, pero es descalificado. Este es un

aviso para Pablo. En el capítulo V se muestra la rebeldía y apostasía de Israel en el desierto como una advertencia para los corintios. En una conclusión se recogen los resultados de la investigación.

La obra concluye con una extensa bibliografía de los libros mencionados en la obra y dos índices, uno de citas bíblicas y de otras obras y otro de los autores modernos que han sido citados.

En la detallada exposición de las tradiciones veterotestamentarias sobre Israel en el desierto que se encuentran en el capítulo II de la obra, sorprende que el capítulo 20 del libro de Ezequiel aparezca mencionado solamente en una referencia dentro de una nota (67). Se habría esperado que se dedicara mayor atención a este texto, que al referirse explícitamente a esa etapa de la historia de Israel, muestra una imagen negativa del pueblo que desprecia la Ley y el sábado. Habría sido oportuna una comparación de este texto de Ezequiel con la oración de Nehemías.

En el mismo capítulo II se le asigna un lugar a la confesión de Dn 9, 4-19 (75-77), que aporta muy poco al tema que se está tratando en el libro, y sin embargo no se menciona la confesión de Bar 1, 15b—3, 8, estrechamente ligada al texto de Daniel, que contiene elementos que se refieren más explí-

citamente al tema del que se ocupa la obra (Bar 1, 19-20; 2, 11. 28ss). El texto de Baruc ha quedado relegado a una referencia dentro de una nota que remite a un artículo de M. R. Lehmann, en el que se estudia cierto género de plegarias de la comunidad de Qumrán (94).

Refiriéndose al problema de los “débiles” y los “fuertes” de Corinto, en el problema de la comida de la carne ofrecida a los ídolos, se dice de manera muy terminante que “Pablo nunca usa el término ‘fuerte’, sino sólo ‘débil’ y sus equivalentes” (nota 93, p. 168). Una afirmación de esta clase merecería una aclaración sobre la referencia a los “fuertes” y a los “débiles” en Rom 15, 1.

Debo confesar que los argumentos presentados por J. C. Inostroza Lanús cuando quiere mostrar a Moisés descalificado como una advertencia para Pablo (capítulo IV, especialmente p. 170; también 206 ss) no me resultan plenamente convincentes. El comportamiento y la reprobación del pueblo de Israel en el desierto es, sin lugar a dudas, una advertencia para la comunidad de los corintios, así como es evidente que Pablo alude a una posibilidad de ser reprobado, como aparece en sus mismas palabras. Pero no alcanzo a ver que Pablo se compare con Moisés. La postura del Apóstol en

sus cartas orientaría en otro sentido. En todo caso, cuando se presenta el momento, se referirá a Moisés para mostrar la superioridad del ministerio del Nuevo Testamento sobre el del Legislador, como lo hace en el capítulo 3 de 2Corintios. Los tonos contrastantes y polémicos quedan en primer plano. Es verdad que Pablo describe su vocación con términos que aluden a la vocación profética, pero no se ve que esto lo ponga en relación con Moisés, por más que este sea “paradigma y norma de toda acreditación profética en Israel”. En todo caso se desearía que esta relación apareciera de manera más explícita en el texto. Por otra parte, el término usado por Pablo para indicar la descalificación (*adókimos*), apunta más bien hacia el juicio escatológico, y en 1Cor 9, 27 lo utiliza dentro del contexto en el que para hablar de las exigencias que se impone en su actividad apostólica recurre a la imagen de las competencias deportivas y menciona la posibilidad de quedar descalificado. *Adókimos* es un término que se inscribiría dentro del campo semántico de estas competencias, y no se ve que alguna vez sea usado para referirse a la descalificación de Moisés.

Estas observaciones, por demás discutibles, no le rebajan méritos a esta obra que se lee con gusto al

mismo tiempo que muestra un valioso ejemplo de la forma de analizar los textos pertenecientes a las tradiciones del judaísmo, de modo de aparezca más nítido el mensaje bíblico para los lectores cristianos.

En mi lectura he detectado erratas. Señalo algunas de ellas para que se tengan en cuenta en futuras ediciones de la obra:

“vincule” (p. 37); “israelitas” (p. 62); una *mem final* en el texto hebreo de p. 91; “cierto modo” (p. 114); “tres formas” (nota 97, p. 116); “Dios” (p. 120); “Sal 106, 32-33” (p. 151); “una serie” (nota 52, p. 189); “posterior” (p. 193).

LUIS HERIBERTO RIVAS