

# TEOLOGÍA

*Martín de Elizalde OSB*: El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos • *Eduardo Briancesco*: Iglesia, cultura, universidad • *Clara Cortazar*: La música medieval, iniciadora de la música moderna • *Ricardo Corleto OAR*: Aproximación hermenéutica al documento medieval. Algunos principios • *Nilda Guglielmi*: Edad Media y América. Predicación y catequesis • *Pedro Gaudiano*: La preparación del Concilio Plenario latinoamericano, según la documentación vaticana • *Victor Manuel Fernández*: El “sensus populi”. La legitimidad de una Teología desde el Pueblo • Crónica 1998  
• Notas bibliográficas



# TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

**TOMO XXXIV - Nº 72      Año 1998: 2do. semestre**

---

---

## SUMARIO

<i>Martín de Elizalde OSB:</i> El monacato medieval y la evangelización de los pueblos germánicos .....	5
<i>Eduardo Briancesco:</i> Iglesia, cultura, universidad .....	20
<i>Clara Cortazar:</i> La música medieval, iniciadora de la música moderna .....	30
<i>Ricardo Corleto OAR:</i> Aproximación hermenéutica al documento medieval. Algunos principios .....	46
<i>Nilda Guglielmi:</i> Edad Media y América. Predicación y catequesis .....	78
<i>Pedro Gaudiano:</i> La preparación del Concilio Plenario latinoamericano, según la documentación vaticana .....	105
<i>Víctor Manuel Fernández:</i> El "sensus populi". La legitimidad de una Teología desde el Pueblo .....	133
Crónica 1998 .....	165
Notas bibliográficas .....	189

## EL MONACATO MEDIEVAL Y LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS GERMÁNICOS\*

“Cuando todos los apóstoles y los maestros de las naciones presenten a Dios en el día del juicio final a los pueblos que han convertido, él [Gregorio] nos presentará a nosotros, el pueblo de los anglos, al Señor” (*Vida de San Gregorio*, por el monje de Whitby, c. 6).

Esta cita ilustra la conciencia que tenían los propios descendientes de los que fueron evangelizados por San Agustín y sus monjes, enviados desde Roma por el Papa San Gregorio. El Padre de su nación –de una tierra que nunca vio– y de sus habitantes –que en el mejor de los casos sólo conoció por un pequeño grupo de esclavos en el mercado de la Urbe–, era para ellos, por encima de todos los demás, el Papa San Gregorio. Así como cada nación cristiana de la tierra tenía sus apóstoles, fundadores de iglesias y maestros de la fe: *Anglorum iam apostolus / nunc angelorum socius*, el de los anglos es Gregorio, proclama el *rythmus* litúrgico, atribuido a San Pedro Damián, que se basa en la leyenda de los jóvenes anglos ofrecidos a la venta como esclavos, y que el Papa, conmovido, adquirió para enviarlos, convertidos al cristianismo, para evangelizar a su pueblo. Si este episodio no puede ser comprobado históricamente, está firmemente asegurado el testimonio del compromiso de San Gregorio con la misión *ad Anglos*: el *Libellus responsionis*, la correspondencia con Agustín (PL 77, 183 ss), lo prueba, y más brevemente la cita del *Comentario moral al libro de Job*, c. 27: “*Ved como la lengua de la Britania, que sólo sabía gruñir con sonidos bárbaros, hace ya tiempo empezó a repetir el Aleluya de los hebreos en la alabanza divina...*”. El texto del monje de Whitby, citado al comienzo, se destinaba seguramente a la liturgia celebratoria del *dies natalis* del Papa, especialmente solemnizado por una disposición del Sínodo de Clovesho de 747.

\* Ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

El envío de Agustín y sus compañeros en 596, no sólo señaló el principio de la conversión de los reinos paganos, comenzando por la buena acogida de los reyes y príncipes, muchos de ellos más o menos cercanos ya al catolicismo por sus vínculos familiares, sino que abrió el camino para la futura expansión misionera en Germania y hasta los confines orientales de Europa, promovida desde los monasterios ingleses. En nuestra exposición vamos, pues, a comenzar con una rápida referencia a la vocación monástica y a su desarrollo, mencionando las iniciativas misioneras (1), para proseguir con la figura del Papa San Gregorio, su discutida pertenencia a la tradición benedictina y el impulso misionero que suscitó en beneficio de la Inglaterra (2), y concluir con la misión de Germania, indicando, aunque sea someramente, el extraordinario florecimiento del monacato y su gran influencia en la vida eclesial y de los pueblos del Imperio carolingio (3).

### **1. Los monjes y la misión**

Una primera impresión, en este final del siglo XX, es que los monjes no parecen tener una orientación marcada hacia la misión. Esto se debe al carácter contemplativo de su vida y tradición, pero hay también otras razones, que les son externas, como la progresiva “especialización” de las tareas eclesiales y misioneras, y una cierta sofisticación en los medios empleados. Sin embargo, la vida monástica ha mantenido, a lo largo de los siglos, una estructura flexible y comprensiva, y una apertura a una visión de la Iglesia que supera las compartimentaciones y los esquemas rígidos. De esta manera, sin proponérselo directamente, ha estado siempre presente en las avanzadas del anuncio del Evangelio, no sólo ni principalmente por la predicación, sino por el testimonio de sus máximas llevadas a la práctica y la irradiación de la presencia de Dios en su vocación. En un marco claustral y con las bien marcadas características de su orientación espiritual, de la disciplina ascética, de su fidelidad nunca desmentida a la oración silenciosa, al oficio litúrgico, al trabajo y a la *lectio divina*, supo dar cabida a las actividades que reclamaban las necesidades de la Iglesia y de los hombres de cada época, y que hacían posibles las virtualidades de su propia vocación. Desde los albores de la vida monástica hasta nuestros días —ahora particularmente con las fundaciones monásticas en las nue-

vas cristiandades, muchas de ellas inspiradas en el ejemplo de San Bonifacio y de los primeros apóstoles de la Germania— los monjes han aportado su contribución, incluso hasta el derramamiento de la sangre, a la difusión del mensaje de salvación. Veamos las distintas maneras como se fue presentando y desarrollando la vida monástica, desde su aparición visible en los primeros años de la paz constantiniana, en las primeras décadas del siglo IV. Y notemos desde ya los diferentes aspectos que fue revistiendo, conservando una sustancial identidad en lo esencial.

En la tradición originante del monacato en Egipto, Palestina y Siria, tenemos la experiencia de Dios en una actitud totalizante: la existencia entera ofrecida a Dios en una disciplina ruda, abierta a la contemplación, y paradójicamente dotada de grandes valores humanos, como la acogida, la comprensión, la solicitud por los demás, la generosidad con los necesitados. Desde el siglo IV se presentan las formas que después se reiterarán dondequiera se implante la vida monástica: el *eremitismo*, vida solitaria en el desierto, el *cenobio*, vida en una comunidad de hermanos, con una organización en continuo desarrollo, “bajo la guía de un abad y con una regla” (según la definición de San Benito de Nursia), la *laura* o forma mixta de cenobitismo y eremitismo. Antonio, padre de los monjes, cuya *Vida* fue escrita por el Papa de Alejandría, San Atanasio; Pacomio, fundador de la *Koinonía*; los Padres mencionados en los *Apotegmas* y en otros textos de los siglos IV, V y VI, con una enorme difusión por todas las culturas, son sus principales exponentes. Con la expansión hacia otros horizontes, temperamentos y culturas diferentes, el monacato se adaptó, asumiendo distintas tareas y características propias, en una continuidad sustancial con sus orígenes. En Capadocia, a partir de Eustacio de Sebaste y, sobre todo, con San Basilio Magno, los monasterios iniciaron una cantidad de actividades de proyección social, a partir de una espiritualidad comunitaria muy marcada por la teología de la caridad; en la Mesopotamia, área de fronteras y de encuentro de poblaciones, fuera incluso de los límites del Imperio Romano, los monjes dieron a sus hermanos un sostenido apoyo, como también en Siria y en Egipto participaron activamente en los conflictos doctrinales que dividieron a la Iglesia de Oriente; en Constantinopla, la nueva Roma, el monacato tomó un aspecto más cultural, con la vertiente mística que

llega desde los monasterios estuditas hasta San Simeón el Nuevo Teólogo.

También en Europa se da una realidad muy diversificada. La vida monástica fue conocida muy pronto por los relatos de los viajeros y la experiencia de los pastores exiliados con motivo de la controversia arriana, como San Atanasio de Alejandría en Occidente y San Eusebio de Vercelli en Oriente, la propaganda eficaz de San Jerónimo, la llegada de Juan Casiano a Roma y las Galias, desde Constantinopla, donde había asistido a San Juan Crisóstomo. La difusión de las obras principales de la literatura monástica, desde la *Vida de Antonio*, los escritos pacomianos, los *Apotegmas de los Padres*, entre otras, demuestra el interés que suscitaban entre los cristianos. San Agustín, antes de regresar al África, ya conocía la *Vida de Antonio*, y en su patria iniciaría un monasterio urbano, según un modelo que tendría mucha difusión en toda la Edad Media; Casiano, por su parte, a comienzos del siglo V, con sus escritos que conocieron una difusión extraordinaria, las *Instituciones* y las *Colaciones* o *Conferencias*, y su propia obra de fundador en Provenza, apunta a un estilo de vida más retirado y claustral, con una fuerte impronta evagriana, en la tradición espiritual de Orígenes, el gran autor alejandrino. San Eusebio de Vercelli es conocido como uno de los iniciadores en Italia de un monacato clerical,<sup>1</sup> y San Martín, obispo de Tours (371-372), conjugaba su acción pastoral con una vida monástica inspirada en la tradición egipcia.<sup>2</sup> San Patricio, apóstol de Irlanda a partir del año 432, sin ser monje él mismo, supo dejar un legado que cohesionó a sus herederos espirituales en una estructura monástica muy fuerte, que convenía a la organización en clanes de su pueblo, carente de centros urbanos; sus particularidades ascéticas y litúrgicas no desaparecerán hasta principios del siglo IX, a pesar de la decisión tomada en el Sínodo de Whitby (664) de adoptar la práctica romana. Los monjes irlandeses, con el ideal ascético de la *peregrinatio* por Cristo, rebalsaron la isla verde y

1. Cfr. ELIZALDE, MARTÍN DE: *San Eusebio de Vercelli y la vida monástica*, en: *Cuadernos Monásticos* 28, 1993, 106, 419-432.

2. Sulpicio Severo: *Vida de San Martín de Tours*. Introducción de E. Contre-ras; traducción de P. Saenz. Victoria (Bs. As.), ECUAM, 1990 (Nepsis, 1).

fundaron monasterios en Escocia, Gales e Inglaterra, y cruzaron al continente, dejando una presencia espiritual y evangelizadora de gran importancia, como lo indican los nombres de Luxueil, en Francia, Bobbio, en Italia, y San Galo, en Suiza. En España, como en otros lugares de Italia y en las islas del Mediterráneo, en Galia, especialmente en el sur, por obra de los monjes de la isla de Lérins, y por toda Europa, en realidad, la vida monástica se extendía y consolidaba. La *Vita Sancti Severini*,<sup>3</sup> escrita por Eugipio, en Lucullanum, cerca de Nápoles, por el año 511, refiere la acción paternal y caritativa de San Severino en el Nórico, territorio situado en la frontera del Imperio, en el norte de la actual Austria, asolado por los bárbaros, ya no más intimidados por las legiones romanas. Cuando murió Severino en 482, monje taumaturgo y pacificador, respetado por la población local y por los invasores, sus monjes llevaron sus restos a Italia, al replegarse por orden de Odoacro. Este antecedente, en el mismo teatro de la obra misionera de Bonifacio, resulta de interés señalarlo aquí.

## 2. San Gregorio Magno, la Regla Benedictina y la misión de Inglaterra<sup>4</sup>

Escribe San Gregorio Magno en el segundo libro de los *Diálogos*, dedicado al abad Benito de Montecasino, que éste, cuando se instaló en lo alto de la montaña y allí fundó su monasterio, evangelizó a los paganos que habitaban el lugar.<sup>5</sup> Y con esta referencia tocamos un punto determinante en la evolución futura de la cristianización de Europa y de la configuración de las iglesias locales. Una primera pregunta es acerca de la expansión de la Regla benedictina, que los autores estiman fue compuesta hacia el año 530, en un lugar no lejos de Roma y que coincide con la localización tradicional, en Montecasino. San Benito murió entre los años 550 y 560, pero ya en 577 su monasterio fue destruido por los longobardos y restaurado recién en 717. La Regla no tuvo

3. EUGIPIO: *Vie de Saint Séverin*. Introduction, texte latin, notes et index par Philippe Régerat. Paris, Cerf, 1991. 326 p. (Sources chrétiennes, 374).

4. Cfr. MEYVAERT, PAUL: *Benedict, Gregory, Bede and others*. London, Variorum Reprints, 1977. 388 p.; PRINZ, FRIEDRICH: *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*. Bari, Ed. Laterza, 1983. (Universale Laterza, 630).

5. GREGORIO MAGNO: *Diálogos II*, c.8.

prácticamente difusión en Italia, en esos primeros siglos, pero fue conocida ya en el siglo siguiente en Galia, como atestigua la carta de Venerando a Constancio de Albi, escrita por el año 625. El aprecio por la regla de Benito, *abbas romensis*, como se lo llama, está claramente demostrada por su incorporación progresiva ya a partir de esta época a los usos de los monasterios celtas, como Bobbio, y otros de Galia, de acuerdo al sistema llamado de la *regula mixta*. De esta manera, la Regla de San Benito se expandió por Europa, aunque su primado llegaría solamente con San Benito de Aniano, fallecido en 821. Nacido en Aquitania de estirpe visigoda, se llamaba Witiza, y se educó en la corte de Pipino el Breve y de Carlomagno; monje y abad, adoptó en su monasterio del sur de Francia la Regla benedictina en forma exclusiva, y por su influencia, ya en tiempos de Ludovico Pío, la observancia propugnada por él se convirtió en el ideal impuesto por las autoridades civiles y eclesiásticas a todas las comunidades monásticas. Una serie de medidas tomadas por sínodos que contaban con el patrocinio imperial obligaron a los monasterios a ceñirse a la observancia benedictina, considerada la única digna para los monjes, quienes en caso contrario debían optar por el estado canónico. La uniformización facilitó la entrada de los principios espirituales, litúrgicos y culturales que constituyen el rostro más conocido y más evidente de la presencia monástica en el Medioevo. El movimiento cluniacense es, en realidad, la evolución hasta sus últimas consecuencias de muchas de las iniciativas de Benito de Aniano. Con todo, hay que tener en cuenta que la imposición de la Regla en la era carolingia fue precedida por su introducción exitosa en Inglaterra, de donde San Bonifacio la llevó a Germania, dándole una preeminencia cierta frente a la costumbre existente hasta entonces de la *regula mixta*. Imposible es imaginar, entonces una *benedictinización* rápida, procedente del centro mismo donde vivió San Benito, con o sin el apoyo formal de los Pontífices romanos, como en algún momento aseguraron ciertos autores.<sup>6</sup> La realidad es distinta: una difusión lenta, capilar, con

6. Para la relación entre la Regla del Maestro y la Regla de San Benito, cfr. VOGUÉ, ADALBERT DE: Introducción a sus ediciones de ambas reglas, *La Règle du Maître*, Paris, Ed. du Cerf, 1964-1965, Vol. I-III (Sources chrétiennes, 105-107), y: *La Règle de Saint Benoît*, Paris, Ed. du Cerf, 1971-1972, Vol. I-VI (Sources chrétiennes, 181-186).

más éxito al otro lado de los Alpes que en Italia misma, en la que la Regla benedictina se imponía en la estimación general por su flexibilidad, equilibrio y espiritualidad, hasta que, conjugadas la voluntad imperial y la personalidad de un reformador, se impuso de manera definitiva.

Otra pregunta surge acerca de la relación que tuvo San Gregorio Magno con la Regla y el monacato de San Benito. Es innegable que había oído hablar de él, y que conocía la fama de santidad y sus milagros y portentos, así como circunstancias de su vida, y hasta podía aducir nombres de personajes diversos, monjes y obispos, que habían conocido a San Benito. A él, pues, le dedica enteramente el libro II de los *Diálogos*, que es una obra de carácter más bien didáctico y popular, en la que quiere mostrar que la santidad y los hechos extraordinarios no son patrimonio del pasado ni de lejanas comarcas, sino que también se encuentran en la Italia de su tiempo. Esta obra de edificación y de apologética era tanto más necesaria, cuanto que las condiciones de sus compatriotas distaban de ser felices, en medio de las guerras y de las invasiones. Pero San Gregorio no sólo podía relatar diversos hechos de la vida de San Benito, sino que, con caluroso entusiasmo, recomendaba su Regla. Sin embargo, muchos pasajes de la obra muestran que San Gregorio no tenía en cuenta las observancias y costumbres descritas en la Regla benedictina, y se puede concluir que él mismo, en su monasterio del *Clivus Scauri*, no la seguía. El carácter de monje benedictino que se atribuía a San Gregorio no puede ya sostenerse, como tampoco el que los monjes que envió a Inglaterra en 596 hubieran profesado la Regla del abad de Montecasino. La crítica reciente, además, ha sometido a un examen muy severo la autenticidad gregoriana de los *Diálogos*, obra que para F. Clark habría sido escrita entre los años 670 y 680. Sus argumentos, sin embargo, no han convencido.<sup>7</sup> Otra obra, el *Comentario al libro I de los Reyes*, de aún más discutida autenticidad, contiene una referencia bastante explícita a la Regla benedictina, pero su valor como argumento para sostener que San Gregorio era benedictino o que en su monaste-

7. CLARK, FRANCIS: *The Pseudo-Gregorian Dialogues...* Leiden, E.J.Brill, 1987. Vol. I-II (Studies in the History of Christian Thought, 37-38).

rio romano se practicase la Regla es casi nulo, a menos que se demuestre que es obra del Santo Papa.<sup>8</sup> En realidad, la explicación más atendible es, justamente, el parentesco existente entre las diferentes formas de vida monástica en la península itálica y en la Galia, plasmada en una serie de reglas (se conocen más de 30 reglas monásticas latinas, y se estudian actualmente su relación y las influencias recíprocas). El caso de San Benito, que utiliza una Regla anónima, llamada *del Maestro*, probablemente de origen italiano, escrita cerca de Roma en el primer cuarto del siglo VI, y de los florilegios, como la *Regula Eugipii*.<sup>9</sup> atribuida justamente al autor de la *Vida de San Severino* que hemos mencionado antes, así como el proceso de redacción de las reglas lerinenses —que regían la vida de los monjes del famosísimo cenobio insular de Lérins, en el sur de Galia—, confirman una extensa influencia recíproca, una verdadera apropiación de normas y disposiciones que son integradas más o menos armónicamente en la tradición propia. Pero debemos notar dos cosas: en aquella época no había derechos de autor, y las tradiciones mismas no diferían tanto entre sí, pues estaban estrechamente emparentadas, por la materia que trataban y por el modo de hacerlo. Y, de esta manera, se daban grandes semejanzas, sin que hubiera estricta identidad, y un patrimonio común que se extendía de ese modo por toda la Iglesia.

Queda así clarificado el controvertido tema del benedictinismo de San Gregorio y, por consiguiente, el carácter benedictino de la misión enviada a Inglaterra, que vamos a presentar a continuación. Hemos mencionado el hermoso relato, transmitido por Beda el Venerable y recogido por la liturgia, del encuentro de San Gregorio con los jóvenes anglos, cuya autenticidad no puede ser probada. Lo cierto es que en 596 decidió el envío de una misión para evangelizar a la población de la isla, y para ello eligió un grupo de monjes, del monasterio fundado por el mismo Papa en su casa paterna, con Agustín a la cabeza. Inglaterra, abando-

8. VOGUÉ, ADALBERT DE: *L'auteur du Commentaire des Rois attribué à Saint Grégoire: un moine de Cava?*, en: *Revue Benedictine*, 106, 1996, 3-4, pp. 319-331.

9. EUGIPIO: *Regula*, ediderunt Fernandus Villegas et Adalbert de Vogué. Wien, Hoelder-Pichler-Pempsky, 1976. xxviii, 116 p. (CSEL, 87).

nada por las tropas romanas a comienzos del siglo V, estaba evangelizada superficialmente, y a la población de origen celta, se fueron agregando en sucesivas oleadas los sajones, frisios, jutos y anglos, que formaron los siete reinos (la Heptarquía), y empujaron hacia el Oeste a los habitantes autóctonos. La embajada de monjes romanos llegó a Kent, cuyo rey Etelberto, casado con una princesa franca y católica, les concedió la libertad de predicar y los instaló en Canterbury, donde permanece hasta hoy la sede primada. Coincidieron en el mismo territorio los monasterios de inspiración romana, pero no benedictina, con los de origen celta, mientras se implantaban en el centro de la isla algunos monasterios de observancia gálica. Wilfrido, abad de Ripon y después obispo de York, y Benito Biscop, fundador de los importantes monasterios de Wearmouth y de Jarrow, en la segunda mitad del siglo VII, muy influenciados por la doctrina y las prácticas romanas, contribuyeron eficazmente a darle al monacato inglés su carácter benedictino, sin que ello significara todavía abrazar la Regla de San Benito como código único y excluyente. Es significativo, sin embargo, que el código más antiguo de la Regla de San Benito, procede de Inglaterra y se puede datar del siglo VIII. Este monacato, vigoroso y en constante expansión, contó con una presencia femenina altamente calificada, ya sea en los monasterios de monjas como en los monasterios dúplices, que reunían a monjes y monjas, y que duraron hasta el siglo IX. Fue de esta iglesia y de sus monasterios que partió la empresa evangelizadora de la Germania, y en ella no estuvieron ausentes grandes abadesas y monjas. Su fuerte impronta cultural, confirmada por la presencia de grandes y atrayentes personalidades de eruditos, como Beda el Venerable, habría de trasmitirse a las fundaciones germanas, como lo veremos a continuación.

### ***3. La evangelización de los pueblos germánicos por los monjes***

Los monjes celtas que habían pasado al continente, en relación estrecha con San Columbano y sus fundaciones, se habían hecho presentes en el territorio germano desde principios del siglo VII. En el siglo siguiente San Pirmino funda Reichenau, en el lago de Constanza, monasterio llamado a altísimos destinos en la historia de la tradición benedictina. Pirmino, procedente de la

Galia, como otros que seguían en sus comunidades la *regula mixta*, difundió la Regla benedictina. Un reconocido erudito, F. Prinz, afirma que *"entre el final del siglo VII y el comienzo del VIII se puede decir que (1) las enérgicas iniciativas político-eclesiales de Dagoberto I al este del Rin, (2) el estrecho vínculo con el movimiento de Luxueil y sus sostenedores –la nobleza franco-burgunda–, y (3) el trabajo misionero que realizó o hizo posible el monasterio de los Vosgos en las mencionadas regiones, son los tres momentos más importantes del desarrollo histórico-eclesiástico. Más aún: estas tres fuerzas principales no se encontraron juntas por casualidad, sino que están ligadas estrechamente entre sí. Sin la autoridad real no hubiera existido actividad alguna de la nobleza merovingia en Frisia, Turingia, Alemania y Baviera. Sin el rey y sin la nobleza no hubiera tenido éxito la misión irofranca; sin Luxueil no se hubiera dado una cristianización tan intensa al este del Rin"*.<sup>10</sup> La tarea evangelizadora, pues, estaba comenzada y tenía el apoyo del poder político.

Entonces, por la misma época, monjes ingleses comenzaron a presentarse entre las tribus germánicas: Wilibrordo, discípulo de San Wilfrido, llegó a Frisia en 690, y fue ordenado obispo en 695, fijando su sede en Utrecht. Bonifacio, que vivió entre 680 y 754, siguió a Wilibrordo, y en 722 fue consagrado obispo y nombrado arzobispo diez años después. No tenía una sede fija, y sólo en 744 fundó un monasterio en Fulda, cuyo primer abad fue su discípulo Sturmio y donde se siguió desde el principio la Regla benedictina. La rápida expansión misionera iba acompañada por el establecimiento de monasterios, que eran una base para los predicadores y un centro de afianzamiento de la fe y la cultura cristiana para las poblaciones recientemente conquistadas para el Evangelio. Como los monasterios ingleses eran ya muy cercanos a la práctica de la Regla benedictina, cuando no la habían adoptado en forma exclusiva, los monjes misioneros difundieron en Alemania esa estima y llegaron rápidamente a aplicarla. Otra característica común del monacato inglés, que era la actividad cultural, el trabajo intelectual, el estudio de la gramática latina y de

10. PRINZ, FRIEDRICH: *op. cit.*, p. 73.

la historia, se trasplantó igualmente a los monasterios germanos. De esta manera se iba creando el ambiente para el renacimiento carolingio, que afectó principalmente a las naciones franca y alemana, y la hegemonía de la Regla benedictina, lograda justamente bajo los emperadores carolingios. La acción de estos seguía la misma línea de sus predecesores, recurriendo esta vez a monjes cada vez más identificados con la Regla benedictina. Su gran preocupación apuntaba, lo vemos, a la formación de una nación unida, bajo la misma fe, en la cual los monjes, factor importantísimo de evangelización y de cultura, estaban a su vez unidos en la observancia de la misma Regla, que resultó ser la elogiada por San Gregorio, y que este definió como "*principalissima por la discreción*" (*discretione praecipua*), la de Benito de Nursia. Es con este nuevo impulso que el cristianismo del flamante Imperio supera la barrera del mundo que había sido formado por Roma.

Fueron todavía monjes benedictinos, desde los monasterios alemanes y a instancias de los emperadores, a partir de Otón I, que llevaron la fe cristiana a Bohemia, en pleno siglo X, donde se fundó la diócesis de Praga, cuyo segundo titular fue San Adalberto (Vojtech), fundador del monasterio de Brevnov, de donde salieron los primeros pobladores del célebre monasterio de Pannonhalma, en Hungría, que acaba de celebrar el año pasado su milenario. Adalberto, en Bohemia, se encuentra con la corriente animada por los Santos Cirilo y Metodio en Moravia, procedente de Bizancio. Esta confluencia de ambas tradiciones religiosas, litúrgicas y culturales, es uno de los últimos episodios que, a pesar de las desavenencias que surgieron, indican la comunión existente entre Roma y Constantinopla, antes de la ruptura que desembocaría finalmente en el cisma que aún hoy subsiste. En el siglo siguiente, también Polonia recibió a los monjes apóstoles, quienes ejercieron su influencia en la vida eclesial y la liturgia. San Wolfgango, monje de Einsiedeln, futuro obispo de Ratisbona, incursionó igualmente por tierras magiares.

Junto a la figura descolante de San Bonifacio, no todos los que propagaron el Evangelio en Germania fueron monjes, aunque estuvieron relacionados con ellos. Ludgero, por ejemplo, que murió siendo obispo de Múnster en 809, había sido discípulo del

célebre Alcuino, en York. Enviado a Frisia ejerce allí su ministerio, y pasa después dos años en el monasterio de Montecasino, instruyéndose en la Regla de San Benito, y cuando regresa, sigue misionando en Frisia y Dinamarca. Pero no había profesado la vida monástica, a la que, sin embargo, apreciaba y deseaba difundir. Otros, llamados a una actividad apostólica, como Sturmio, suspiraban en cambio por la vida solitaria, que es la forma extrema de la vida monástica, pero al fin se instala en la fundación de Bonifacio, Fulda, de la que es abad. Con Anscario pasamos al siglo IX; profesó en el monasterio de Corbie, cerca de Amiens, desde el cual fue enviado a la fundación hecha en Sajonia, con el nombre germanizado de Corvey. Se conjugaban en él las ansias del martirio y la antigua espiritualidad de la *peregrinatio*, que encontraron su cumplimiento en la lejana Dinamarca.

Si esta era la situación en las fronteras del Imperio, los monasterios del interior consolidaron la construcción de una sociedad según el modelo ideal, al que tendían las políticas oficiales. Como centros de trabajo intelectual, conservatorios de la tradición antigua, debidamente adaptada a la fe cristiana y a las necesidades del tiempo y las posibilidades de la época, los monasterios fueron no menos importantes en esta tarea silenciosa y pacífica que en la más arriesgada y abnegada de la misión. En Tours, Alcuino realizó una edición muy mejorada de la Biblia, que reemplazó a la *Vetus latina*; del *scriptorium* de Corbie se difundió la así llamada minúscula carolingia, que fue la escritura de todo el Medioevo cristiano; en fin, en los monasterios benedictinos y benedictinizantes de Inglaterra y sus fundaciones, nació y se mantuvo el sistema de educación cristiana y de transmisión del saber que lo distingue con el nombre de esa familia espiritual y que caracterizó a la Edad Media. Pero al mismo tiempo establecieron en la organización económica y en la explotación de sus tierras las pautas más evolucionadas que su propia experiencia les sugería, y que los constituyó en maestros de civilización. Fue este el modelo de cristiandad que los monjes misioneros implantaron en el territorio delimitado al oeste por el Rin y al sur por el Danubio.

Aunque se aparta de la época que debemos considerar aquí, en medio de la crisis de los monasterios de los siglos XI y XII, con

la aparición de numerosos centros eremíticos, la tensión misionera se hizo también presente: entre los monjes que reunió San Romualdo en Camaldoli, hubo quienes, como Bruno de Querfurt, se dirigieron hacia los extremos de la Polonia —a pedido del emperador Otón III, en 1002— mostrando que ese atractivo de la misión se podía encontrar en los más distintos ambientes.

Es imposible pensar que el apostolado misionero de los monjes en el siglo VIII hubiera sido posible sin sus contactos con el poder franco. Después de la derrota de los sajones en 777, los monjes extendieron su penetración hacia el interior. Mientras tuvieron a su cargo la misión, salvo algunas contadas excepciones, asumían la parte más difícil, que era la entrada en las regiones paganas y los primeros contactos con la población, pero no la cura de almas permanente en las parroquias. Los monjes constituían como el encuadramiento doctrinal de la iglesia naciente, con uno de ellos como obispo o asistiendo al que fuera elegido de entre el clero, y que, en los monasterios que fundaban con asombrosa rapidez, se profundizaba con la vida espiritual y litúrgica y la disciplina de la Regla en la práctica del Evangelio, con una irradiación notable, que a nosotros nos cuesta imaginar, entre la población local, bárbara o semibárbara. Con el afianzamiento de los monasterios, de ellos se podían aprender las técnicas agrícolas y recibir los elementos que aportaba una civilización más desarrollada, y en ellos se instruían además en las letras y las artes, realizando esa síntesis admirable que es la Edad Media, y que fue poco a poco moviéndose hacia el este, y convirtiendo a ese conglomerado de naciones en una Europa unida en la fe y en un mismo espíritu.

Aunque sea brevemente, debemos mencionar la presencia de las monjas. Los monasterios femeninos eran centros importantes de espiritualidad y de cultura en Inglaterra, estrechamente asociados a los monasterios de monjes. Cuando de éstos marcharon al continente los misioneros, las monjas los siguieron, no para ejercer el apostolado directo, sino para fundar sus monasterios. Y a través de ellos, la sociedad todavía bárbara recibió el influjo de una vida más alta y espiritualizada, con la enseñanza de las doctrinas evangélicas y el testimonio de una convivencia más humana, fraterna y culta. Es interesante comprobar que la tradición

tan fuerte del monacato femenino en Germania subsistió con el pasar de los siglos, y que entre los francos y los germanos, pero sobre todo entre estos últimos, hubo grandes abadesas, con un poder y una influencia considerables, incluso en la corte, y que contribuyeron a dar estabilidad al orden social que se instauraba, informado por la fe cristiana. Las mujeres, reinas y princesas, damas de la corte, habían ejercido un papel muy importante en la conversión al cristianismo de las tribus bárbaras, aportando un elemento de piedad y de humanidad; tal función de las mujeres, que suavizaba las asperezas de una sociedad violenta, fue capitalizada en los monasterios femeninos, que ocuparon de este modo un lugar definido en la sociedad. Siglos después, pareciera que el lugar de las Bertas y Batildes fue ocupado por las abadesas y místicas, las Matilde (ambas), Hildegardis, Gertrudis, de tanta importancia en la historia de la espiritualidad. Pero antes todavía, como las monjas corresponsales de San Bonifacio, que lo alentaban en su esfuerzo misionero y mantenían vivo en él los intereses culturales, podemos señalar el nombre de la monja Hroswitha, literata distinguida en esa edad que llamamos oscura.

\* \* \*

La definitiva victoria de la Regla de San Benito sobre las otras reglas, y la imposición del espíritu que era favorecido por el poder imperial, determinaron una diferencia en la práctica monástica a ambos lados del Rin: orientándola hacia un estilo más cultural y claustral en Francia, prosiguiendo con su tenor misionero, al menos por un tiempo todavía, en Alemania. La fundación de grandes monasterios, muy influyentes en la Iglesia y el Estado, con medios económicos, importancia política, tradición cultural, caracterizaría a la vida benedictina en Alemania, mientras que en Francia serían de tendencia más litúrgica y espiritual, pero no menos influyentes y poderosos. En Francia la evolución llevaría a una mayor uniformidad entre los monasterios, con gran influencia en la península ibérica, que recibirá la penetración benedictina desde los monasterios franceses, y un creciente influjo en Italia; en Alemania, comprendiendo toda su área de influencia, los monasterios evolucionarán fortaleciendo su condición de centros de cultura, así como de vida eclesiástica. Justamente en Alemania no arraigará la modalidad cluniacense,

que ha de caracterizar, por el contrario, a las comunidades de Francia. El desarrollo futuro del monacato medieval, hasta la gran ruptura de la Reforma, se encuentra ya delineado en esta comparación.

*Martín de Elizalde OSB*

### ***Bibliografía General***

COLOMBÁS, GARCÍA M. OSB: *La tradición benedictina. Ensayo histórico*. Zamora, Ed. Monte Casino, 1989 ss. Vol. I-VII. (Espiritualidad Monástica. Fuentes y estudios)

LINAGE CONDE, ANTONIO: *San Benito y los benedictinos*. Braga, Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1991-1993. Vol. I-VII

SCHMITZ, PHILIBERT: *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*. Maredsous, 1942 ss. Vol. I-II

## IGLESIA, CULTURA, UNIVERSIDAD\*

*"A quoi bon travailler sur le Moyen  
Age si nous ne laissons pas le Moyen  
Age travailler en nous?"<sup>1</sup>*

La interrogación que nos sirve de exergo da el tono de cuanto se dirá a continuación. Ella indica la óptica en que se encarará el tema propuesto: visión hermenéutica, propia de un pensador cristiano, que es consciente de situarse "bajo el techo de la Iglesia" (Karl Barth), más concretamente en el contexto actual de una Iglesia que, en camino hacia el tercer milenio, pretende establecer un diálogo con el mundo y, en especial, con el mundo de la cultura. No se trata, por tanto, de una perspectiva exclusivamente histórica, sea de historia de la Iglesia o de historia de las doctrinas medievales, sino de una visión más adecuada a un profesional de la teología que intenta pensar hoy, respetando su riqueza y de manera articulada, las relaciones entre "Iglesia, Cultura y Universidad". A lo que importa agregar que, si el contexto nos abrió la mirada hacia una perspectiva de futuro, el mismo tema, en el curso de la reflexión, nos la extendió retrospectivamente hacia el pasado, dando al discurso un carácter autobiográfico. Entiéndase: haciéndome tomar conciencia que las coordenadas mismas de esta reflexión reactivaban de manera nueva mi propio itinerario de pensamiento durante estos últimos cuarenta años.<sup>2</sup>

\* Ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

1. ALAIN DE LIBERA, *Pensée au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991, 25.

2. Destaco de ese itinerario dos estudios en particular: *Evangelización, cultura, universidad*, *Teología (XII-25/26)*, 1975, 96-127; y *Para un diálogo entre fe y ciencia*, en "La nueva evangelización del mundo de la ciencia en América Latina", Vervuert/Iberoamericana, Frankfurt/Madrid, 1995, 129-152.

El desarrollo del tema se hará a través de cinco grandes cuestiones que constituyen la profundización progresiva de dicha lectura hermenéutica:

- sentido del tema: la Edad Media y hoy
- título del tema: tarea hermenéutica
- la universidad medieval: dimensión institucional
- el siglo XIII y el estatuto de la razón cristiana: dimensión epistemológica
- lecciones de la historia: orientaciones prácticas

**Cuestión I<sup>a</sup>:** supuestos la perspectiva y el contexto indicados más arriba, ¿qué sentido tiene encarar el tema propuesto “Iglesia, cultura, universidad” en estas jornadas sobre historia medieval?

Es aquí que comienza a tener importancia la frase de De Libera citada al comienzo. En efecto, es de gran interés, en lo que concierne a nuestro tema, tomar conciencia del peso de ese fenómeno histórico capital que fue el nacimiento de la universidad en el Occidente latino-cristiano. La universidad medieval, la “Universitas” fue origen y, por largo tiempo, paradigma de la institución universitaria en Occidente, más allá de su recinto original eclesiástico.

Es sabido que el siglo XIII ve surgir, como secuela de las instituciones escolares palatinas que datan de Carlomagno y de las urbanas que eclosionan en el siglo XII, y en innegable tensión con las escuelas monásticas, la “Universitas”: ese “coetus” o corporación; casi diríamos –hoy–, ese gremio o cooperativa de profesores y alumnos consagrados al saber en su doble vertiente de investigación y transmisión. Se organiza así, por primera vez en nuestro Occidente –como dice Le Goff– la profesión del intelectual, la figura del profesor<sup>3</sup>. Aspecto institucional del fenómeno universitario en el que ya brillan los caracteres de un primer despertar del “espíritu laico”, típico de la edad moderna: búsqueda de la autonomía política, consistencia propia del trabajo intelectual, libertad de pensamiento<sup>4</sup>. Dos hechos medievales bastarán para ubicarse: la famosa huelga bienal de 1229-1231, que ilustra los dos primeros aspectos, y las no menos famosas conde-

3. JACQUES LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1957.

4. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 tomos, Louvain-Paris, 1956 ss.

naciones en torno del “averroísmo” en 1270 y 1277, que ponen en evidencia el último de ellos.

**Cuestión II<sup>a</sup>:** ¿Cómo leer dicho fenómeno en nuestra propia perspectiva? Se abre así una tarea hermenéutica, cuyo primer paso está indicado en el mismo título: ¿cómo juegan entre sí los términos “Iglesia - cultura - universidad”?

Es aquí donde se me impuso por primera vez el aspecto autobiográfico del tema. Volvieron a mi mente los primeros planteos acerca de la enseñanza de la Historia de la Filosofía medieval: ¿cómo coordinar, en efecto, sus tres dimensiones específicas: la epocal, la racional y la cristiana? Verdadera “cruce” de la enseñanza de ese período de la Historia de la Filosofía, la coordinación de esa triple dimensión se impone igualmente aquí como nuestra tarea:

- un aspecto histórico-institucional: el emerger de la “Universitas” en el siglo XIII,

- un aspecto cultural: el enfrentamiento de dos grandes cosmovisiones, la cristiana y la “racionalista”, como dos grandes tipos de aristotelismo en el seno de la universidad,

- un aspecto eclesial, que implica una doble consideración: ante todo su rasgo evangélico dado por la presencia de los mendicantes pensantes (Alberto, Tomás, Buenaventura...) en ese clima intelectual aristotélico. Tarea propia del “*intellectus fidei*”. En segundo término, su contexto socio-político, en cuanto la universidad era un órgano de la Cristiandad, uno de los tres podios que la sostenían (*Sacerdotium - Imperium - Studium*), imprimiendo esta a cada uno de ellos su fuerte sesgo sacral. Entre lo evangélico y lo sacral, es necesario, pues, balancear la reflexión sobre este último aspecto.

Tratando de coordinar estas tres dimensiones en nuestro contexto actual las preguntas decisivas, como se irá precisando, serán: ¿cuáles son las condiciones actuales para una verdadera evangelización de la inteligencia (*intellectus fidei*)?, ¿qué tipo de institución cultural/universitaria se impone hoy?

**Cuestión III<sup>a</sup>:** ¿En qué medida las reacciones suscitadas en la Edad Media por los problemas de la triple coordinada estuvieron condicionados, positiva o negativamente, por la estructura política de la Cristiandad? Dicho en otros términos:

- ¿cual es la razón última de la laicidad “a medias” de la institución universitaria? Las huelgas de 1229-1231 ayudaron a liberar a la institución de los poderes políticos locales, pero a costa de ir subordinándola al poder central del papado.

- ¿por qué la asimilación difícil y el aborto final de la revolución cultural aristotélica? Baste recordar al respecto las condenaciones de 1270 y 1277, incluyendo en ellas a Tomás de Aquino quien, antes y después de su muerte (1274), no salió indemne de las mismas.

- ¿por qué la impregnación evangélica de los mendicantes se vio limitada, en el seno de las universidades, a su tarea exclusivamente intelectual, y no a lo corporativo? La mendicidad “institucional” de dichas órdenes se oponía, en efecto, al trabajo organizado propio del profesional universitario, tanto clérigo como laico.

En la búsqueda de una respuesta a esta cuestión se impone por una parte, una oscilación entre el peso negativo de la estructura del poder político-religioso de la Cristiandad, que neutralizó la plena eclosión de las fuerzas humanas y la conveniente respuesta evangélica de los mejores cristianos de la época y, por otra, el valor positivo que va surgiendo de nuestra relectura, a saber: la “universitas” que aparece ante todo como expresión de la época que la vio nacer; luego, la presencia dinámica de su triple coordenada –cultural, institucional, eclesial–, en el mismo nacer de la universidad; en fin, la creatividad pedagógica como signo de vitalidad académica, enlazando así desde su mismo origen lo cultural y lo institucional. Conviene insistir en este último punto.

La universidad medieval no sólo se abrió a una nueva visión del mundo y del hombre, sino que se vio obligada a adoptar una nueva manera de hacer ciencia, un método de investigación de la verdad de acuerdo a las pautas del saber aristotélico. Eso engendró nuevas formas de expresión y de enseñanza, nuevos géneros literarios, pronto institucionalizados, de los cuales el más típico es la “quaestio disputata”: verdadero ejercicio de destreza dialéctica que manifiesta, además, una cierta admisión del pluralismo doctrinal en el seno de la unidad de la fe y de la sociedad sacral. No parece con todo posible hablar de un auténtico diálogo, ni mucho menos de interdisciplinaridad, si bien es cierto que, en los límites relativamente estrechos de la ciencia medieval, los mismos pensadores se movían con bastante facilidad de un campo al otro.

Es necesario agregar, sin embargo, que la ausencia de un verdadero diálogo pluralista se manifestó conflictivamente de tres maneras:

- primero, porque el enfrentamiento de las dos cosmovisiones degeneró rápidamente en excesos, por una parte, y en condenaciones y censuras, por la otra;
- segundo, porque el pluralismo entre los teólogos devino con facilidad un verdadero antagonismo, entrando en el área de los enfrentamientos anteriores (neo-agustinismo vs. tomismo);
- tercero, porque las novedades de método y de géneros literarios degeneraron, con el correr del tiempo, en formalismos y academicismos propios de un cierto anquilosamiento institucional. No por nada la escolástica “flamboyante” de los siglos XIV y XV será atacada tanto por Erasmo como por Lutero.

Antes de dar el paso siguiente –decisivo en esta reflexión– conviene retener tres aspectos esenciales que hacen girar las tres coordenadas básicas en torno de un momento histórico único, cronológicamente datable: el siglo XIII.

En el plano institucional, la “Universitas” se sitúa en clara contraposición con mundo precedente, urbano-monástico, del siglo XII. Se acentúa así, frente al pasado, la novedad institucional que resulta de la eclosión de la civilización urbana. El elemento cultural subraya el aristotelismo como interpelación a la razón para entrar en diálogo con el mundo de la fe. A su manera, que no es la nuestra, el siglo XIII fue un siglo de diálogo, en el doble sentido, objetivo y subjetivo, de “intellectus fidei”. El diálogo fue multiforme, logrado o fracasado, pero comenzó a ejercerse en el seno de la tormentosa vida universitaria de dicho siglo. El elemento eclesial, en fin, cristalizado en la Cristiandad como estructura político-religiosa que integraba a la universidad como uno de sus órganos esenciales, ocasionó la paralización progresiva del diálogo con las condenaciones y, sobre todo con la vigencia de la Inquisición.<sup>5</sup> Aspecto evidentemente sombrío que frenó o anuló la novedad de una institución como universo de diálogo y su progresiva adecuación profesional y pedagógica a los acontecimientos cambiantes que prepararon las turbulencias del siglo XIV.

5. De su largo historial recordemos sólo dos fechas claves para esta reflexión: en 1231 Gregorio IX confía la Inquisición a los mendicantes, y en 1252 Inocencio IV legitima la aplicación de la tortura como práctica inquisitorial.

En síntesis: si el primer aspecto, institucional, apunta al pasado (siglo XII y anteriores), y el tercero, relativo a la Cristianidad, apunta al futuro (siglo XIV y siguientes), el segundo aspecto, específicamente cultural, se centra en el mismo presente del siglo XIII, en cuanto sellado por el fenómeno del aristotelismo, sus variantes y sus avatares, llevándonos a plantear un nuevo interrogante, quizás el más esencial e inquietante de todos los que van ritmando esta reflexión.

**Cuestión IV<sup>a</sup>:** ¿Qué tipo de razón cristiana se fraguó y se fue institucionalizando en la Iglesia medieval a partir de su encuentro con el aristotelismo integral del siglo XIII? Problema epistemológico del que todavía, gracias a la herencia de Tomás de Aquino y sobre todo de las variantes neotomistas, vivimos –aunque conflictivamente–, en la actualidad.

Es necesario situarse frente a él para plantear el problema de hoy: ese tipo de razón cristiana –un “intellectus fidei” transformado en “ciencia aristotélica de Dios”–, ¿es compatible todavía con el tipo de “evangelización de la inteligencia” que la Iglesia invita a elaborar a partir del Vaticano II y en la dinámica de la Nueva Evangelización hacia el próximo milenio (cf. sobre todo “Tertio millenio adveniente”). ¿Es dicha ciencia aristotélica de Dios el instrumento adecuado para un diálogo pluralista donde se respeta el libre acceso a la verdad y donde se facilita la libre acogida de la Verdad de Cristo presente en los evangelios? ¿Es dicha ciencia expresión conveniente de un testimonio y de un servicio desinteresado al anuncio de la Buena Nueva?...

Para tomar mejor conciencia de la importancia de esta cuestión, desplegada en una serie de interrogantes relativos al “intellectus fidei”, importa captar que ella aúna, aplicándolas al presente e íntimamente unidas, las tres coordenadas propias de nuestro tema: ¿qué Iglesia vivir hoy?, ¿qué razón cristiana se requiere hoy?, ¿qué instituciones culturales se necesitan hoy para esta Iglesia y esta razón cristianas? Esta simple evocación basta para comprender que el elemento cultural ocupa el lugar intermedio, es decir mediador y esencial, de toda esta reflexión: ¿qué razón cristiana se insinúa y se requiere hoy en función de la Nueva Evangelización? ¿cuál es el “intellectus fidei” adecuado para el próximo milenio?

En este preciso marco se percibe bien lo antes subrayado sobre la universidad medieval como expresión de su época. También los medievales del siglo XIII respondieron a su manera, dando diferentes respuestas a nuestros mismos problemas, al triple interrogante:

(1) ¿qué cultura queremos? (= ¿qué razón cristiana?)

De diversos modos la respuesta fue el "aristotelismo cristiano", que degeneró en el averroísmo condenado, por un lado, y por el otro, se canalizó paulatinamente en el tomismo.

(2) ¿qué universidad queremos?

Los clérigos y los políticos el siglo XIII respondieron: un "órgano de Cristiandad", prácticamente al servicio del poder político-sacral, mientras los laicos (representados sobre todo por la Facultad de Artes) reclamaron una institución autónoma que finalmente abortó enredada en la crisis del averroísmo, preparando así las grandes conmociones del siglo XIV.<sup>6</sup>

(3) ¿qué Iglesia, qué Cristianismo queremos?

También aquí los medievales respondieron diversamente, aun dentro de un mismo marco político-social: o una Iglesia-Cristiandad (como poder político-sacral), o una Iglesia-Evangelizadora (representada sobre todo por los mendicantes en el plano cultural-evangélico de la institución universitaria). Es en estos últimos que aparece lo mejor del proyecto de "evangelización de la inteligencia" en el siglo XIII, en la línea de un servicio desinteresado de la Verdad conforme al clima de la "Dignitatis humanae".

Como puede entonces verse: paralelismo de cuestiones esenciales, diversidad de respuestas epocales. Si eso fue la universidad medieval como expresión de su época, ¿en qué medida puede ella iluminarnos para orientar nuestra situación actual, teniendo en cuenta que no existe ya una universidad órgano de Cristiandad sino, a lo sumo, diversas universidades católicas; que el problema del diálogo se plantea hoy, no ya entre escuelas monásticas y urbanas en el seno de una misma cultura global, sino entre individuos e instituciones moldeados por culturas diversas que cohabitan en una misma época (las tensiones entre lo confesional y lo laicista, lo estatal y lo libre, lo público y lo privado, pasan por esta dimensión); y que, en fin, el problema cultural y su

6. Es aquí, sobre todo, que se impone la lectura atenta del libro de A. de Libera citado en la nota 1.

exigencia epistemológica debe apuntar antes que nada al marco pedagógico e institucional que requiere la dinámica cristiana de la Nueva Evangelización?

Conviene observar, antes de avanzar en la reflexión que, si estas observaciones son correctas, los tres aspectos indicados apuntan al diálogo. Pluralismo de las instituciones, carácter libre de la búsqueda de la verdad, tipo de razón cristiana que permita y facilite este acceso libre y la acogida libre del Evangelio: todo ello es inteligible sólo en un clima de diálogo verdadero. Eso nos lleva al quinto y último interrogante.

**Cuestión V<sup>a</sup>:** ¿Cuál debe ser hoy el diálogo entre razón y fe? En efecto, plantear hoy el problema del estatuto de la razón cristiana en el horizonte de su dimensión evangelizadora y de sus exigencias pedagógico-institucionales, equivale, a mi entender, a replantear en términos actuales el viejo problema del diálogo entre fe y razón.

Problema inmenso que es imposible encarar aquí a fondo pero del que, dentro de esta óptica hermenéutica y con plena conciencia de su carácter panorámico, es posible subrayar algunos aspectos importantes que pueden ser retenidos como lecciones de la historia a la luz de la experiencia medieval. Es aquí donde la tarea hermenéutica lleva a opciones prácticas, mejor aun, donde la hermenéutica se muestra como un ejercicio, también y quizás sobre todo, de la razón práctica.

En primer lugar, se vio más arriba que en la universidad del siglo XIII se ejerció el diálogo aunque, finalmente, este abortó. Conviene preguntarse: ¿faltó quizás una epistemología del diálogo que sustentase el gigantesco esfuerzo intelectual de los grandes pensadores de la época? ¿No fue insuficiente para ello la herencia lógica de Aristóteles? Sin embargo, en la misma Edad Media, la figura luminosa de un Anselmo de Canterbury, ubicada en el límite de los siglos XI/XII trazó bastante antes algo más que esbozos de una pedagogía del diálogo que, una vez descubierta, polarizó todos sus esfuerzos propios de la "Fides quaerens intellectum".<sup>7</sup> Es quizás por eso, entre otras razones, que su lectu-

7. Sobre este problema remito a mi estudio *Pedagogía del diálogo y lenguaje verdadero: reflexiones de hoy y de siempre*, en *Escritos de Filosofía* (Acad. Nac. de Ciencias de Bs. As.) (16) t. 32, 1997, 197-208.

ra suena a nuestros oídos como mucho más actual y convincente que una “ciencia aristotélica de Dios”. Salir del aristotelismo del siglo XIII, no equivale entonces necesariamente a salir de la teología medieval. En la rica tradición de la “Fides quaerens intellectum” hay quizás posibilidades insospechadas y, sobre todo, inexploradas todavía, que permitirían repensar hoy, en la línea de una teología dialógica (Anselmo) y peregrinante (Eckhart), el estatuto de la razón cristiana. Una razón cuyo ejercicio manifieste que el acceso a la Verdad es un Camino, libre, de Vida.

En segundo término, esa epistemología del diálogo exige ser verificada institucionalmente gracias al diálogo ejercido en cada ámbito de la vida universitaria. Eso supone que la razón cristiana no sólo no se proponga en cada Facultad como “extensión cultural” ni tampoco –todavía menos– que se imponga como una especie de “metaespecialización” plenificante de los otros saberes, sino que se exponga, en el doble sentido de la palabra, al diálogo concreto con los diversos saberes. Respetar la trama de cada especialización y tratar de mostrar cómo la savia cristiana es capaz de enriquecer la misma vida intelectual del hombre en lo que tiene de más específico y variado: he ahí la tarea propia de las Facultades de una Universidad cristiana hoy, que se convierten así en lugares “institucionales” abiertos a una experiencia humana integral. De ahí que el diálogo fe-razón deba abrazar inseparablemente, para decirlo según una reminiscencia kantiana, los tres aspectos donde se plantea la seriedad de la cuestión del hombre: fe y ciencia (terreno del pensar), fe y cultura (terreno de la “poiesis” y la “praxis”), fe y religión (terreno del esperar...). Atravesando transversalmente estos terrenos, la universidad estaría en medida de mostrar, haciendo de ellos un espacio de inculturación de la fe y de evangelización de la cultura, que la Verdad y la Vida son capaces de Caminar en libertad y en comunión.

En último lugar, para concluir estas observaciones con una nota más propiamente histórica, una recomendación –que es una súplica– a los que se ocupan de Historia de la Iglesia: no cesen de escudriñar la relación entre el siglo XIX y el XX. Insinuarlo aquí no es extraño sino en apariencia. En efecto:

- el tema encarado se centró finalmente en el siglo XIII, siglo de la Universidad medieval;
- el contexto eclesial actual apunta hacia el siglo XXI: la con-

versión necesaria de los católicos en orden a la Nueva Evangelización;

- la óptica hermenéutica de relectura ha hecho tomar mejor conciencia, al menos lo espero, de que el estatuto aristotélico de la razón cristiana, inaugurado en el siglo XIII y prolongado con muchas variantes hasta mediados de este siglo (el Vaticano II), hace del tránsito entre los siglos XIX y XX el límite de una época que se cierra y que impone la tarea de repensar el paso al próximo milenio (siglo XXI).

¿Qué otra cosa, en efecto, pide Juan Pablo II en “Tertio millennio adveniente”? Para decirlo brevemente: celebrar el Jubileo del año 2000 exige convertirse, es decir liberarse conscientemente de los lastres acumulados en todo este período, en particular en el segundo milenio y en este último siglo. La atención dirigida en esta reflexión hacia los siglos XIII y XX, marcado por las secuelas del XIX, nos sitúan muy precisamente en ese período. Tal parece ser el marco histórico adecuado para que la razón cristiana se repense hoy como servicio desinteresado de la Verdad del Evangelio.

Me atrevo a esperar, al terminar estas líneas, que este libre itinerario de pensamiento en torno a la Universidad “nacida” en el Occidente medieval cristiano en pleno siglo XIII, por modesto que sea, puede contribuir en algo a ello. Las lecciones de la historia, a mi entender, no consisten en dar soluciones hechas ni recetas para nuestros problemas sino en ayudar a percibirlos mejor gracias a cuestionamientos que surjan de una relectura hermenéutica del fenómeno histórico. Es así como, al terminar, volvemos a reencontrar la sugerencia de A. de Libera que sirvió de introducción: “¿De qué sirve trabajar la Edad Media si no dejamos que ella trabaje en nosotros?”.

Sea de ello lo que fuere, el mismo carácter interrogativo de la exposición puede ser un estímulo para que al menos algunos historiadores de profesión, suplan su insuficiencia. Eso bastaría para darnos por satisfechos.

*Eduardo Briancesco*

## LA MÚSICA MEDIEVAL, INICIADORA DE LA MÚSICA MODERNA\*

Puede parecer a algunos, muy arbitrario, que iniciemos nuestro fulgurante itinerario por la música medieval en el período carolingio. ¿Por qué, si lo que se llama “Edad Media” empezó mucho antes del advenimiento de la advenediza dinastía al trono de los francos? Pero la materia musical tiene su propia historia y sus propias contingencias. Es sólo en el primer tercio del siglo IX que tuvo lugar ese genial invento de la notación musical. Invento de consecuencias incalculables y gloria para el Occidente que lo realizó. Y sólo a partir de entonces el documento nos permite acceder a la música misma, y no exclusivamente a lo que de ella se dice.

San Isidoro de Sevilla había afirmado<sup>1</sup> que “si los sonidos no son retenidos por el hombre en su memoria, perecen, pues no pueden escribirse”. Esta frase debe ser matizada, pues ya en la época de Isidoro existían sistemas de notación alfabética, heredados de los griegos, que se utilizaban en los tratados teóricos: en ellos, cada sonido era representado por una letra. De estos sistemas, los países sajones conservan hasta hoy su costumbre de designar las notas de la escala con nombres de letras. Pero el único método de notación que perduró a lo largo de los siglos y que es la base de nuestra notación actual es este invento del siglo IX.

\* Ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

Este texto ha sido redactado como base de una exposición oral ante un público no iniciado en las ciencias musicales. Se perdonarán, por lo tanto, la escasez de citas, la ausencia de aparato bibliográfico y el estilo coloquial de algunos de sus párrafos, que hemos querido mantener como reflejo del momento que vivimos juntos, bajo el influjo de la música entonces audible.

1. *Etimologías*, 15,2.

“El principio epistemológico de esta espacialización y del sistema de representación que es su meta, es la noción de altura del sonido”.<sup>2</sup> Si hoy el lenguaje corriente habla de melodías que suben o que bajan, de sonidos más altos que otros y de escalas, es porque los escribas carolingios, de manera aun muy imperfecta pero totalmente coherente, lograron plasmar el germen de esta relación entre el lenguaje sonoro, temporal, y el lenguaje visual y espacial. Nuestro simple pentagrama, donde los sonidos se cuelgan misteriosamente de líneas y espacios convencionales y superpuestos es sólo el descendiente de esta intuición original.

La altura (que como lo explica la física actual, depende de la cantidad de vibraciones por segundo) fue y es, en nuestra cultura, “la cualidad más robusta de lo musical”.<sup>3</sup> No ocurre lo mismo en otras culturas, y no de las más alejadas: algunos pueblos no consideran que la misma melodía cantada por personas diferentes sea realmente la misma, puesto que los timbres de voz son distintos. Si nosotros, occidentales, consideramos que es la misma es porque nuestros antepasados privilegiaron la altura con respecto a todos los otros parámetros sonoros, y a partir de un proceso intenso de abstracción, la dotaron de una racionalidad creciente y la convirtieron en la base de una construcción teórica más y más perfeccionada. Todo el pensamiento, la teoría y hasta la percepción musical occidentales derivan de este proceso intelectual cristalizado en la época carolingia.

El invento de la notación se produjo en un contexto en que la cultura abandonaba lentamente las vías de la oralidad para volver al prestigio de la letra. Como buen “Renacimiento”, el carolingio tuvo su propio humanismo, un gusto creciente por las bibliotecas y los manuscritos, el florecimiento de una maravillosa caligrafía, la “carolina”. La música se plegó a este movimiento de clérigos cultos, tipo humano que se difundió precisamente bajo el influjo de las reformas educacionales de Carlomagno.

En esta transición entre oralidad y escritura, la notación musical se inicia con intenciones sobre todo prácticas: ayudar a la

2. MARIE ELIZABETH DUCHEZ, *La représentation spatio-verticale du caractère grave-aigu et l'élaboration de la notion de hauteur de son dans la conscience musicale occidentale*. En: *Acta Musicologica* LI, 1979, p. 54.

3. PIERRE SCHAEFFER, *Traité des objets musicaux*. Paris, 1966. p. 381.

memoria del cantor que ya sabía el repertorio y se había formado largamente en la tradición oral. Los primeros signos (llamados hoy “neumas”) que indican, mediante un trazo, un pequeño giro melódico, pueden ser definidos, según la expresión de Dom Cardine, como “gestos escritos”.<sup>4</sup> Pero esta indicación gestual fue completada, gracias al nuevo prestigio de la escritura, con elementos de la gramática: los acentos latinos agudos o graves pasaron a designar también movimientos melódicos y son el origen reconocido de los neumas simples, la *virga* y el *punctum*. Por lo tanto, esa Gramática que constituía entonces el primer nivel de la enseñanza y la base del *Trivium*, se introdujo en el mundo de la oralidad musical y comenzó a aportar elementos novedosos y hasta inesperados.

En primer lugar, la notación fue el instrumento de difusión de un repertorio nuevo. Ante todo, el repertorio litúrgico mismo, que a partir de esta época estuvo bajo el patronazgo del gran San Gregorio, muerto dos siglos antes. Los musicólogos admiten hoy unánimemente que este repertorio, llamado “gregoriano” (y que es llamado técnicamente “romano-franco”) fue elaborado en el epicentro del Imperio carolingio: los actuales territorios de Bélgica, Francia del Este, Suiza y Alemania Occidental, en los grandes monasterios de Gorze, Metz, Laon, Einsiedeln, Saint Gall. Por supuesto que los creadores carolingios no inventaron de la nada: tenían a su disposición el enorme arsenal de melodías, giros, fórmulas melódicas, modos, ritmos, estilos, escala, que les legaba la tradición oral tanto romana como galicana o milanesa. Pero el sello que impusieron a su refundición litúrgica es inmediatamente reconocible, y constituye una de las cimas de la creación musical de todos los tiempos y un tesoro del Occidente latino.

GR. II  
H  
Acceperunt dominum, et quomodo cunctis  
Domi-nus exultet  
et laetetur in domino  
Confitemini domino

**Ejemplo 1:** Gradual del Día de Pascua. Graduale Triplex. Solesmes, 1979. p. 196-197.

**Traducción:** Este es el día que hizo el Señor. Alegrémonos y regocijémonos en él. Alabad al Señor...

4. EUGÈNE CARDINE, *Théoriciens et théoriciens*. En: *Etudes grégoriennes*, II, 1957. p. 28.

El impacto de este nuevo repertorio en la conciencia musical de Occidente es decisivo. Por primera vez en la historia, en un proceso de unificación no siempre bienvenido, casi todo el mundo latino empezaba a cantar lo mismo. Las variantes, muy significativas y abundantes en algunas zonas, signos de la oralidad subyacente y de la originalidad regional, no llegaron a dañar la esencial unidad de un mundo sonoro cuya relativa fijeza, por otra parte, quedaba garantizada por su sacralidad. Todos, desde el Emperador hasta el campesino, escuchaban en la iglesia las mismas piezas, aunque la pobreza de las parroquias rurales no pudiera competir con el esplendor de las realizaciones de las grandes "scholae". Todos los folklores europeos quedaron marcados por el "gregoriano"; a veces por melodías enteras, más frecuentemente por elementos constitutivos del lenguaje melódico: giros, modos, ritmos, fórmulas cadenciales, formas de ejecución responsorial (alternancia entre solistas y coro) o antifonal (coros contrapuestos y alternados), fueron consagrados por cientos de melodías desde estos viejos tiempos carolingios y se convirtieron en "lugares comunes" del lenguaje musical.

Esta inaudita unidad sólo pudo lograrse gracias al prestigio y la difusión de la escritura, única capaz, en la época, de inmovilizar en una sola versión, en una sola variante, la materia sonora esencialmente móvil.

Pero la escritura contribuyó también a difundir otro tipo de novedad: Los clérigos letrados estudian no sólo la Biblia, sino a Virgilio, Horacio o Cicerón. "Si hoy día podemos leer los clásicos latinos en versión original, se lo debemos sobre todo al tesón y entusiasmo de los copistas carolingios".<sup>5</sup> El contacto con esta literatura hace reflorar el arte de la retórica. Una inesperada eclosión de poesía latina letrada, de letrados y para letrados, empieza a vehicular la expresión de la fe y el sentimiento religioso y, aunque en menor medida, también los sentimientos muy profanos de una lírica naciente. Esta nueva creación literaria no se parece, sin embargo, a la del latín clásico: tiene sus propias leyes, su propia organización del verso, donde los acentos tónicos reemplazan lentamente el ritmo de cantidad de la poética anti-

5. ERWIN PANOFSKY, *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*. Ed. cast.: Madrid, 1975. p. 87.

gua. En medio de muchas torpezas, aparecen joyas estróficas o paralelísticas, con asonancias, simetrías y hasta rimas perfectamente logradas. Y a favor de una lengua sintética y sonora, florecen los *topoi*, las *figuras*, los juegos de palabras que llegan a veces a una compleja perfección:

*Mors et vita duello conflixére mirando.  
Dux vitae, mortuus, regnat vivus.*

De: *Victimae paschali laudes*, Secuencia de Pascua.

**Traducción:** Muerte y vida se traban en combate admirable. El rey de la vida, muerto, reina vivo.

Y sigue la escena teatral, que el drama litúrgico desarrollará por estos mismos años, del encuentro de María Magdalena con los discípulos:

-Dinos, María, ¿qué viste en el camino? Yo vi el sepulcro del Cristo vivo, y la gloria del resucitado. Angélicos testigos, el sudario y las vestiduras. Resucitó Cristo, mi esperanza, y precede a los suyos en Galilea.

sq. 1

**V** *Victimae paschali laudes • Immo-lent Christi • 4-ni.*

Agnus re-démít oves: Christus inno-cens Patri re-coad-  
li-ávit pecca-tó-res. Mors et vi-ta du-él-lo con-flixére mí-rán-  
do: dux vitae mórtu-us, regnat vivus. Dic nobis Ma-ri-a,  
quid vi-distí in vi-a? Sepúlcrum Christi vi-tén-tis, et gló-  
ri-am vi-ál re-sur-gén-tis: Ángé-li-cos testes, sudá-ri-um,  
et vestes. Surre-xit Christus spes me-a: præcédet au-os in  
Ga-li-læ-am. Scimus Christum surrexise a mórtu-la vere:  
tu no-bis, victor Rex, mí-se-ré-re.

**Ejemplo 2:** Secuencia del Día de Pascua. *Ibid.*, p. 198-199.

El estilo melódico ha evolucionado desde el primer ejemplo que consideramos. Estamos aquí ante una nueva estética expansiva, donde el ámbito se extiende hasta una 12a. y donde la recta gana sobre el laberinto de la curva "gregoriana". El *melisma* meditativo da lugar a una rápida enunciación del texto donde cada sílaba no tiene más de una o dos notas. Por otra parte, los versos, los paralelismos literarios y melódicos y las rimas (melódicas y textuales) dieron a esta nueva literatura un éxito "popular" incontestable. Pronto tendremos piezas de este tipo para acompañar procesiones, peregrinajes y fiestas.

Nadie duda ya de que esta poesía latina fue la matriz fundamental de la poesía profana en lengua vulgar. No olvidemos que el régimen feudal se estructuraba sobre lo que se llamó "los tres órdenes" de la sociedad medieval: los "oradores", los que rezaban; pero también los "pugnadores", los guerreros, y finalmente, los "laboradores", los que cumplían la dura labor de la tierra. Esta teoría teológico-social se forja<sup>6</sup> en el momento mismo en que los guerreros comienzan a alternar su rudo ministerio con tareas hasta entonces confiadas a los clérigos: el guerrero se educa, aprende a leer y escribir, y hasta a componer versos. Los trovadores de los siglos XI y XII, instruidos en escuelas monásticas o episcopales donde se producía abundantemente el tipo de canción religiosa que acabamos de escuchar, se valieron de los mismos procedimientos retóricos, de las mismas estrofas y rimas, de los mismos sistemas de estribillo y copla, para su refinadísima producción en la robusta lengua de Oc. Y por supuesto, de los mismos modos melódicos y los mismos giros, de tal manera que lírica religiosa y lírica profana, lírica latina y lírica en lengua romance, se asemejaban sin complejos.<sup>7</sup> Pero, a diferencia de lo que ocurre hoy, era la religiosa la que tenía la iniciativa, y tenía el amor profano de exigencias y cualidades que, a lo largo de no muchos siglos, nos conducirán a Dante. Estamos ya en el siglo XII.

6. Ver: GEORGES DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalismo*. Paris, 1978.

7. Ver: WULF ART, *Musica e testo nel canto francese: dai primi trovatori al mutamento stilistico intorno al 1300*. En: *La Musica nel tempo di Dante*. Ravenna, 1986. pp. 175-197.

**Ejemplo 3:** Canso del trovador Bernard de Ventadorn. (F-Pn fr.22543. Fol 56, v<sup>o</sup>).

*Can vei la lauzeta mover  
de joi sas alas contra.l rai  
que s'oblid'e.x laissa chazer  
per la doussor c'al cor li vai.  
Ai! tan grans enveja me'n ve  
de cui qu'eu vey jauzion,  
meravilhas ai, car desse  
lo cor de dezirer no.m fon.*

*Ai, las! tan cuidava saber  
d'amor, e tan petit en sai!  
car eu d'amar no.m posc tener  
celeis don ja pro non aurai.  
Tot m'a mon cor, et tot m'a se,  
et me mezeis' e tot lo mon;  
e can sem. tolc, no.m laisset re  
mas dezirer e cor volon.*

**Traducción:** Cuando veo la alondra mover sus alas de alegría con el rayo del sol, y que se abandona y se deja caer por la dulzura que al corazón le llega, ¡ay! gran envidia siento de quien veo alegrar, y me maravillo que al momento el corazón no se me funda de deseo.

¡Ay de mí! Creía saber mucho de amor, y sé tan poco: porque no puedo dejar de amar a aquella a quien nunca tendré. Me robó el corazón y el sentido y a mí mismo, y todo el mundo. Y cuando me abandonó, no me dejó sino deseo y corazón anheloso.

Como la lírica religiosa, la lírica profana en lengua vulgar toma a veces un aire "popular", pero no por eso menos refinado, como ciertas canciones, un poco más modernas, de los troveros que componen en lengua de Oïl.

de li tens se tout bien son  
 ce fut la grant seignorie de  
 de l'amour qui me lie. si dure  
 ment que velon. est en moi  
 toute poire.

**C**e fu en mai au douz ten  
 gai que la seison est bele ma  
 in me levai ior malai lez  
 une fontenele en un ver  
 gier clos desglentier. o u  
 de uiele. la un dancier. un  
 che et une damoisele. Ces  
 ceent gent evaichant et mlt  
 cers Inau dancorent en ad  
 lant et en besant mult bien  
 se deduisoient en un destee  
 au chief du cour. dnt et  
 dnt sen aloient desor la flor  
 le gieu d'amoze a leur plesir  
 fetolent. **¶** *Alai avant que*

**Ejemplo 4:** Canción del troviero Moniot de Arras. (F-Pa, Chansonnier de l' Arsenal, Ms. 5198 de la Bibliothèque de l' Arsenal. fol. 135r). Reproducción fototípica. Paris, 1909-10.

*Ce fut en mai, / au douz tens gai,  
 Que la seison est bele;  
 Main me levai, / j'er m'alai  
 Lez une fontenele.  
 En un vergier / clos d'esglentier  
 oÔ une vOelle;  
 La vi dancier / un chevalier  
 Et une damoisele.*

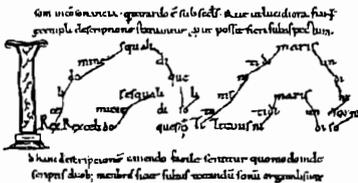
*Cors erent gent / et avenant,  
 Et moult tres biau danAoient!  
 En acolant / et en besant,  
 Mult biau se deduisoient.  
 En un destour, / au chief du tour,  
 Dui et dui s'en aloient;  
 Desor la flor, / le gieu d'amor  
 A lor plesir fesoient.*

**Traducción:** Fue en mayo, en el dulce tiempo alegre, cuando la estación es bella. Al amanecer me levanté y a gozar fui, junto a la estación. En un vergel, cercado de rosales, of una viola y vi danzar a un caballero y a una damisela. Eran bellos y graciosos, y muy bien danzaban. Se besaban y abrazaban y fuertemente gozaban. Al final de la danza, por un recodo se alejaron mano en mano. Y bajo la flor, jugaban cuanto querían el dulce juego del amor.

La canción de amor nos acercó en la rueda del tiempo hasta el siglo XIII. Pero debemos retroceder para considerar otro invento de la época carolingia, época fecunda como pocas en semillas musicales de fruto perenne, cuyas bellezas cosechamos hasta hoy.

Me refiero a la extraordinaria amplificación sonora que se llama polifonía. La aparición de la polifonía “constituye sin ninguna duda el acontecimiento más importante de toda la historia de la música occidental”.<sup>8</sup> Una vez que el principio quedó establecido, sólo hubo que realizar la sistemática ampliación de sus posibilidades, y a lo largo de los siglos y hasta el nuestro, los diferentes estilos se han diferenciado por sus diversos sistemas de organización de sonidos simultáneos. Esta organización es el rasgo más característico de la música occidental, y el que más netamente “la diferencia de todas las otras, tanto las músicas de los pueblos primitivos como las de las altas culturas orientales”.<sup>9</sup>

¿En qué consistía esta organización en sus comienzos? A la melodía inicial, litúrgica, se agregan otras, simultáneas, que al comienzo se mueven paralelamente a distancias precisas que la teoría musical contemporánea llama “consonancias”: 8a, 5a, 4a.



**Ejemplo 5:** Ejemplo de “organum” a dos voces del tratado *Musica Enchiriadis* (F-Pn, lat. 7211. fol 9v). En: Carl Parrish, *The Notation of Medieval Music*, New York, 1959. Plate XX.

*Rex caeli domine, maris undisoni,  
Titanis nitidi squalidique soli...*

**Traducción:** Rey del cielo, señor del sonoro mar, del Titán [sol] luminoso, y del suelo miserable...

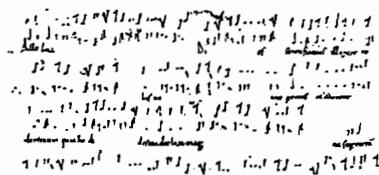
Estas consonancias responden a proporciones matemáticas simples, que el *Quadrivium* estudiaba minuciosamente en todas las escuelas episcopales o monásticas: la Música será la ciencia

8. RICHARD H. HOPPIN, *La Musique au Moyen Age*. Paris, 1991. p. 221. 1ª ed. inglesa: Norton & Company, 1978.

9. *Ibid.*

de las proporciones, que rigen tanto el mundo de los sonidos como el universo entero en la estabilidad perfecta de las estrellas y los planetas. La “música callada” de las esferas celestiales tiene su equivalente en este procedimiento sonoro. Pues el arte nuevo exigía “organistas”, es decir, compositores de melodías simultáneas, avezados en el cálculo de las proporciones: en el monocordio, mediante divisiones de la cuerda, esas proporciones se hacían audibles. La mitad de la cuerda (es decir la proporción 1/2) era la primera consonancia, el intervalo de octava.; los 2/3 de la cuerda, la segunda consonancia, el intervalo de quinta. Pero había que saber distinguir también entre terceras mayores grandes y pequeñas, entre el tono grande o pequeño y otras sutilezas que pasan totalmente desapercibidas para nuestros oídos maleducados por la falsa afinación de nuestros pianos.

El “organista” escribía raramente su composición: ésta era improvisada libremente sobre la melodía litúrgica conocida por todos. Un siglo y medio después, hacia mediados del siglo XI, el arte de la improvisación se había perfeccionado: ya no se trata de esta sonoridad ruda de los comienzos, sino de movimientos ondulantes mucho más flexibles, donde una melodía recibe de la otra su comentario, su reflejo, su exaltación. La melodía litúrgica se orna con el entrelazado de la melodía improvisada, que se le enrosca como una guirnalda, por momentos se identifica con ella, y en otros momentos se distingue.



**Ejemplo 6:** Alleluia Dies Sanctificatus, del Día de Navidad (Chartres, Bibliothèque de la Ville, Ms. 130. fol. 50) En: Carl Parrish, *Ibid.*

*Dies sanctificatus illuxit nobis. Venite, gentes, et adorare Dominum,  
quia hodie descendit lux magna super terram.*

**Traducción:** Alleluia. Un día de santidad nos ilumina. Venid, pueblos, a adorar al Señor, pues una gran luz descendió hoy sobre la tierra.

Y ya en el siglo XII, en el momento de esplendor del arte románico, junto a las cimas de la lírica latina religiosa y la canción profana de las que ya hablamos, el arte de la polifonía llega a un primer momento de madurez. La melodía litúrgica se estira en sonidos larguísima, sometiendo el texto a una inmovilidad contemplativa, mientras el “organista”, por arriba o por debajo de ella, despliega su imaginación sonora en una renovada profusión de melismas.

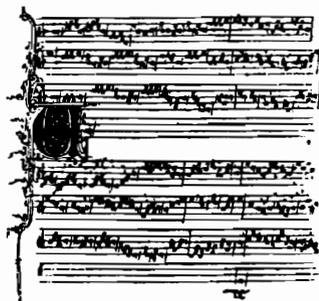


**Ejemplo 7:** Kyrie Cunctipotens Deus. Codex Calixtinus, Catedral de Santiago de Compostela. fol. 190 r°. Reproducción en fototipia. Santiago de Compostela, 1944. Lam. XXXIV.

*Cunctipotens genitor Deus omni creator, eleyson...*

**Traducción:** Padre omnipotente, Dios creador de todo, eleyson...

El paso siguiente quedará ejemplificado por un pequeño fragmento de una compleja composición que dura más de un cuarto de hora, cuyo autor se llamó Perotinus, maestro de *Notre Dame* de París. La melodía litúrgica de base, desmesuradamente estirada, es el Gradual del día de Navidad: *Viderunt omnes finis terrae salutare Dei nostri*, “todos los confines de la tierra vieron la salvación de nuestro Dios”, del que oiremos sólo la primera palabra, *Viderunt*.



**Ejemplo 8:** Fragmento del Gradual *Viderunt*, de Perotino. (I-Fl, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteus 29.1. fol. 1). En: Richard Hoppin, *La Musique au Moyen Age*. Paris, 1991. p. 278

*Vide[runt]...*

¿Qué ocurrió? ¿Cuál es la tremenda novedad? Es el ritmo medido. Estamos en las postrimerías del siglo XII. El elegante ábside de *Notre Dame* de París acaba de surgir bajo el cuidado vigilante, enérgico y dinámico del obispo Maurice de Sully. París es espejo de ciudades en esta Europa que se hará cada vez más urbana, comercial y burguesa. Su célebre universidad se especializa en teología, por cierto, pero también en artes liberales, entre las cuales está la música. No es extraño que la mayor escuela musical del momento, tanto en teoría musical como en obras, sea la parisina. Y he aquí que los intelectuales más avanzados de la época comienzan a plantearse un problema nuevo: ¿Es posible medir el tiempo?

Son los músicos, maestros en las proporciones, los que deberán resolver el problema. Sus búsquedas conducirán un siglo y medio después, en la misma Universidad de París y en el norte de Italia, a la construcción de relojes mecánicos y al establecimiento de sistemas de coordenadas que anticipan los ejes cartesianos, uno de los cuales es el tiempo.<sup>10</sup> Por el momento, se reducen a determinar ritmos simples en los cuales la relación entre los elementos puede describirse en términos matemáticos. Esto originó nuestras notas blancas que valen el doble de tiempo de las negras, y cuatro veces más que las corcheas: son también proporciones, pero de índole diferente de las consonancias.

La irrupción del ritmo medido fue una revolución tan profunda en la historia de la música como el advenimiento de la polifonía. Lo que resta de la Edad Media estará sobre todo encandilado por las posibilidades infinitas que ofrece la macro o la micro mensuración de los sonidos. Todas las complejidades posibles fueron exploradas, y sólo el siglo XX volvió a retomar con igual ahínco esta problemática. Al monolítico escandido del *Viderunt* sucede rápidamente una extraordinaria agilidad: las voces de la polifonía se articulan con el mismo dinamismo y la misma precisión que los cruces de bóveda en las naves góticas de la época. Y para que cada voz sea percibida con la mayor claridad posible, se dota a cada una un texto distinto.

10. Ver: DABRIZIO DELLA SETA, *Idee musicali nel Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum di Nicola Oresme*. En: *La Musica nel Tempo di Dante*, Ravenna, 1986. p. 222 y ss.

Por ejemplo, la voz principal (la inferior) canta una canción de Adam de la Halle, muy conocida: *¡Ah, despiértate, Robe, que se llevan a Marion!* Es la voz de todos nosotros, los que conocemos la canción.

La segunda voz es la de un amigo de Robin, que cuenta: *El otro día, a la mañana, iba cavalgando junto a un prado, y miraba si veía a Robin suspirando por Marion, a la que no encontraba. Y decía: Ay de mí, ¿cuándo vendrá la bella de corazón tierno?... Marión, que estaba cerca, lo oyó y vino a él, diciendo: "Robin, has conquistado mi amor".*

Pero una tercera voz, la de un amigo de Marion, agrega simultáneamente: *En mayo, cuando florecen los rosales, cantan los pájaros tan claramente, cuando todo amante se alegra y encuentra el dulce tiempo muy delicioso, me levanté una mañana y encontré junto al camino a una pastora, que suspiraba y se lamentaba por su amigo, diciendo: ¡Ay, Robin! me olvidaste por Margot, la hija de Thierry. Bien debo suspirar pues perdí al que amo". Robin la escuchó, y vino corriendo hacia ella, y se puso a tocar en su caramillo: **Se fueron al bosque a gozar.***

The image shows a musical score for a motet, likely from the 13th century. It consists of four systems of music. Each system has three staves: the top staff is for 'Triois' (Trio), the middle for 'Double' (Double), and the bottom for 'Tenor' (Tenor). The lyrics are written below the staves. The first system starts with 'Triois [172] Par. 100. 20' and 'Double [172]'. The lyrics include 'En mai, quant roiser sont flouiri, que chantent oisel tant seri, que tout amant sont resbaudi encontre le dous tans joli, par un matin me levai, si coisi pastourelle seant ...'. The second system starts with 'Tenor [172]'. The lyrics include 'Hé, réveille toi, Robin, car on enmaine Marot. L'autre jour, par un matin, chevauchois les un pré, regardai en mon chemin si ai Robin rencontré...'. The third system starts with 'Triois [172]'. The lyrics include 'En mai, quant roiser sont flouiri, que chantent oisel tant seri, que tout amant sont resbaudi encontre le dous tans joli, par un matin me levai, si coisi pastourelle seant ...'. The fourth system starts with 'Double [172]'. The lyrics include 'En mai, quant roiser sont flouiri, que chantent oisel tant seri, que tout amant sont resbaudi encontre le dous tans joli, par un matin me levai, si coisi pastourelle seant ...'. The score is a transcription of a medieval motet.

**Ejemplo 9:** Comienzo de un motete del Manuscrito de Montpellier, Mo, fol. 297 r°. Transcripción de Yvonne Rokseth en Polyphonies du XIIIème siècle. Paris, 1935-39. Vol.3. p.116.

**Tenor:** Hé, réveille toi, Robin, car on enmaine Marot.

**Duplum:** L'autre jour, par un matin, chevauchois les un pré, regardai en mon chemin si ai Robin rencontré...

**Triplum:** En mai, quant roiser sont flouiri, que chantent oisel tant seri, que tout amant sont resbaudi encontre le dous tans joli, par un matin me levai, si coisi pastourelle seant ...

Esta maraña de palabras, de *mots*, es un motete. El motete medieval es siempre politextual. Los textos tienen en general, como en este caso, una relación de significado: uno es comentario o amplificación retórica del otro, por ejemplo, o interacción dramática de tres personajes que hablan simultáneamente sobre el mismo episodio desde puntos de vista distintos. Pero la relación puede ser paradójica: mientras uno exalta las virtudes de la Virgen María, otro relata el agradable encuentro con una pastora en un verde prado, y sus escabrosas consecuencias. La síntesis (iba a decir *Summa*) de este laberinto de elementos sonoros, lingüísticos y numéricos es de una densidad tal que sólo puede ser apreciada por la aristocracia universitaria. La música "cultura" (y laica) empieza a distinguirse cada vez más de la música "popular", y hasta de la música litúrgica.

La crisis de la cultura medieval a lo largo del siglo XIV, la Guerra de los Cien Años, el Gran Cisma de Occidente y los conflictos sociales no dejaron perder, sin embargo, el esplendor de estas adquisiciones musicales. El principio fundamental de altura del sonido, la notación, la polifonía, el ritmo medido, el arte profano, el uso de las lenguas romances, las relaciones texto-música, las formas estróficas, responsoriales, antifonales, son ejes estructurantes del lenguaje musical de Occidente a lo largo de todas las épocas posteriores. La siembra estaba hecha, con una solidez que soportó el paso de 12 siglos. Querámoslo o no, somos medievales en nuestra música como lo somos en nuestras lenguas.

\* \* \*

Cuando las naves españolas llegaron al continente americano, la música que aportaron era ésta, y esta misma germinó y fructificó en América. Los viajeros se admiraban de la perfección de los coros y de los instrumentistas indígenas en las reducciones jesuíticas, coros que, según algunos de ellos, "podían lucir en las mejores catedrales de Europa".<sup>11</sup> Pero el Padre Sepp, que trabajó en Yapeyú y en San José aclara que... "antes de mi llegada, [los indios] no sabían nada ...de compás [ritmo medido], nada de música

11. JOSÉ CARDIEL, *Carta y Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay, 1747*. Citado por VICENTE GESUALDO, *Historia de la Música Argentina*. Buenos Aires, 1961, p. 39.

a dos, tres o cuatro voces [polifonía]... Me veo obligado a enseñar a mis músicos el ut-re-mi-fa-sol-la [es decir, el sistema de alturas] para instruirlos a fondo. No avanzan tanto como yo quiero los ocho discantistas [es decir, los que improvisan la polifonía]”.<sup>12</sup>

La siembra continuaba: hay un gigantesco trabajo de transmisión de lenguaje musical. Y el mismo Padre Sepp aclara: ... “el genio de los indios es la música. No hay instrumento, cualquiera que sea, que no aprendan a tocar en breve tiempo, y lo hacen con tal destreza y delicadeza, que en los maestros más hábiles se admiraría”.<sup>13</sup> En los grandes centros colonizadores, las catedrales de Méjico, Nueva Granada, Lima, Chuquisaca resonaban con el mismo repertorio que se oía, contemporáneamente, en las catedrales españolas o italianas. El primer *luthier* de Buenos Aires, y uno de los más avezados maestros de clave de las niñas de la aristocracia porteña en el siglo XVIII fue un guaraní llamado Cristóbal Piriobí. Su repertorio incluía obras de Haydn, Boccherini, Soler, Scarlatti, Clementi y Stamitz, y no parece haber conservado la menor nostalgia de su música guaraní.<sup>14</sup> La confluencia de culturas se realiza, calladamente, en la música folklórica, en un mestizaje originalísimo que sería tema de otras varias conferencias.

Hoy, quedémonos en el extremo límite de la música medieval, cuando la complejidad gótica aguza ángulos y disonancias, cata-pulta ámbitos a alturas desconocidas, y crea un suntuoso tejido sonoro que brilla con la magia de vitrales, púrpuras y dorados del *duomo* de Milán o de la *Certosa* de Pavía.



**Ejemplo 10:** Fragmento de Gloria de Matteo da Perugia. Manuscrito de Módena, (I-Mod Est."M.5.24) fol. 23vº-24.

*Et in terra pax hominibus  
bonae voluntatis.*

**Traducción:** Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.

12. Citado por VICENTE GESUALDO, *Ibid.*, p. 45.

13. *Ibid.*

14. A. MONZÓN, *Un profesor indígena de música en el Buenos Aires del siglo XVIII*. En: *Estudios*, n° 422. Buenos Aires, 1947. Citado también por VICENTE GESUALDO, *Ibid.*, p. 107 y ss.

Es el crepúsculo del Medioevo que, como todo crepúsculo, transfigura las luces y las cosas, esplendoroso corolario de una creación que sigue sustentando el quehacer musical de Occidente.

*Clara Cortazar*

## APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA AL DOCUMENTO MEDIEVAL ALGUNOS PRINCIPIOS\*

### **1. Introducción**

El objetivo del presente trabajo es dar algunos principios hermenéuticos para aproximarnos al documento medieval.

El momento hermenéutico es fundamental para toda ciencia del espíritu, y por lo tanto lo es también para la historia; sólo entonces, cuando logramos interpretarlo, un "testimonio" del pasado humano se convierte en "fuente" para el estudio de dicho pasado<sup>1</sup>, lo cual constituye el objeto de la ciencia histórica. Debo dejar en claro que los principios que expondré, son sólo eso, "principios" o rudimentos; los mismos podrían ser ampliados, profundizados y, tal vez, sistematizarse mejor. Por otra parte —y como será fácil observar—, muchos de estos principios podrían aplicarse a cualquier clase de documento histórico y no exclusivamente al documento medieval; en este trabajo, no obstante, fijaré mi atención específicamente en el documento medieval.

Antes de adentrarnos en esta breve reflexión, creo que es importante aclarar el sentido que daremos a algunos términos tales como "hermenéutica" y "documento"; términos que, por así decirlo, constituyen el núcleo de este análisis.

La palabra hermenéutica evoca una serie de significados que han ido ampliándose con el correr del tiempo; basta leer la voz correspondiente en cualquier diccionario filosófico para darse

\* Ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

1. Cf. JORGE LUIS CASSANI y A. J. PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, *Las fuentes de la historia*, Buenos Aires 1966, 12-16.

cuenta de que este término ha ido tomando diversos significados en los distintos autores.<sup>2</sup> No es éste el lugar para analizar esos diversos significados, pero al menos debemos precisar en qué sentido hablaremos de “hermenéutica” en este trabajo.

En su origen etimológico la palabra hermenéutica alude al verbo griego ἑρμηνεύειν; este verbo puede entenderse como el arte u oficio de proclamar, interpretar, aclarar o comentar; por ello los griegos consideraban a Hermes como el mensajero de los dioses, el encargado de llevar a los mortales los mensajes de aquellos y traducirlos al lenguaje de los últimos. Fundamentalmente la contribución de la hermenéutica sería pues la de trasladar un “horizonte de sentido”<sup>3</sup> de otro mundo al propio.<sup>4</sup>

Tal como la conocemos hoy la hermenéutica tuvo su nacimiento en el campo de la exégesis bíblica; en 1654 Dannhauser titulaba por primera vez una obra como “hermenéutica”, y con ella pretendía dar principios para la recta interpretación de las Sagradas Escrituras.<sup>5</sup> Actualmente se distingue entre una hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica; en sentido teológico-filológico fue Schleiermacher quien caracterizó a la hermenéutica como una “teoría de la comprensión y la interpretación”<sup>6</sup> convirtiéndose ésta en la base y fundamento de todas las ciencias históricas del espíritu.

2. Así, por ejemplo, basta leer la voz *hermenéutica* en el *Diccionario de Filosofía* de JOSÉ FERRATER MORA para hacerse una idea aproximada de la historia que ha tenido este vocablo y de los diversos sentidos que le han dado los autores. En los últimos años tal vez hayan sido Dilthey (*Die Entstehung der Hermeneutik*), Gadamer (*Wahrheit und Methode*) y Ricoeur quienes más han aportado a la elaboración de este concepto. Cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, II, 1493-1498.

3. El original alemán utiliza la expresión *Sinnzusammenhang*. No he encontrado en castellano una expresión que me satisfaga plenamente, (literalmente habría que traducirla como “contexto de sentido”); por ello, para interpretar este concepto he optado por traducirla como “horizonte de sentido”, término bastante usado en el lenguaje hermenéutico y que, según creo, se aproxima al aludido. Cf. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales...*, 104 y LUIS ALONSO SCHÖKEL y JOSÉ MARÍA BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, 72.

4. Cf. voz *Hermeneutik* en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. JOACHIM RITTER, III, Schwabe & Co. Verlag: Basel-Stuttgart, 1061.

5. J. DANNHAUSER, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*.

6. Cf. voz *Hermeneutik* en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, 1064.

En el ámbito propio de la metodología histórica parecería que no hay unanimidad en la nomenclatura empleada a la hora de referirse al momento hermenéutico; algunos hablan de “interpretación de textos”, otros hablan de “hermenéutica” y no faltan los que aluden a este proceso de comprensión como un “desciframiento”. Tampoco hay perfecta unanimidad entre los autores al conceder un lugar específico a la comprensión de los textos dentro del proceso metodológico de reconstrucción del pasado histórico; algunos ubican el momento hermenéutico-interpretativo como un aspecto de la crítica interna<sup>7</sup>, otros llegan a identificar la crítica interna con la hermenéutica<sup>8</sup> y otros, por último, consideran la hermenéutica como una parte autónoma del proceso histórico, diversa de la crítica externa e interna.<sup>9</sup>

Volviendo al sentido de la palabra en sí, y como hemos dicho más arriba, el concepto de hermenéutica fue modificándose y enriqueciéndose al ser utilizado y analizado por los diversos autores, pero hasta hoy parece conservar ese sentido primordial de teoría de la comprensión e interpretación.<sup>10</sup> Es en este sentido que nosotros hablamos aquí de “aproximación hermenéutica al documento medieval” y pretendemos dar algunos principios que nos permitan comprender e interpretar correctamente dichos documentos. Pero ¿qué entendemos aquí por documento?

7. Tradicionalmente se ha considerado que la investigación histórica en su fase crítica consta de dos momentos o instancias; lo que ha dado en llamarse la crítica externa (crítica erudita o inferior) y la crítica interna (o crítica superior). La crítica externa se ocuparía de establecer la autenticidad y la proveniencia del documento (autor, origen, fecha); la crítica interna, en cambio, se ocuparía de establecer la atendibilidad del texto y su interpretación. Cf. C. V. LANGLOIS y C. SEIGNOBOS, *Intruducción a los estudios históricos*, (trad. de la 4a. ed. francesa), Madrid, 1913, 158; HENRI-IRENÉE MARROU, *La conoscenza storica*, Il Mulino: Bologna, 1988, 102 y ROBERT MARICHAL, *La critique des textes*, en *L'Histoire et ses méthodes*, dir. CHARLES SAMARAN, Ed. de la Pleiade: Bruges, 1961, 1247-1366.

8. JERZY TOPOLSKY, *Metodología de la Historia*, 3ª ed., Cátedra: Madrid, 1992, 333.

9. JOS JANSSENS, *Critica storica*. Notas personales del P. JOS JANSSENS para uso de los estudiantes del curso de crítica histórica [PUG], Roma 1989-1990, 42.

10. Así por ejemplo LUIS ALONSO SCHÖKEL en sus *Apuntes de hermenéutica*; allí, intentando aclarar la diferencia que existe entre la hermenéutica, la exégesis y el método exegético, define a la primera como “la teoría sobre la comprensión e interpretación de textos literarios”. LUIS ALONSO SCHÖKEL y JOSÉ MARÍA BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta: Madrid, 1994, 16.

Al concebir este trabajo no sabía bien qué término usar en el título; varias opciones se presentaban a mi consideración: “aproximación hermenéutica a las fuentes medievales”, “aproximación hermenéutica a los textos medievales” o “aproximación hermenéutica a los documentos medievales”; descarté inmediatamente el término “fuentes” por ser demasiado amplio e impreciso ya que fuente histórica puede ser tanto un texto literario como un monumento, un utensilio o una obra de arte, y no es tan amplio el objeto de este estudio; el término “textos” parecía ser más acotado, pero aún resultaba impreciso (los textos pueden ser literarios, epigráficos, etc.); por su parte el término “documentos” podría entenderse en un sentido excesivamente restrictivo (lo que más adelante llamaremos documentos en sentido estricto); con todo, y haciendo las precisiones oportunas, me pareció que éste era el término que más se adecuaba al propósito de mi trabajo. Aclaremos pues el alcance de la palabra documento.

Dentro del contexto de las ciencias históricas la palabra documento puede entenderse al menos en tres sentidos distintos: estricto, amplio y equívoco.

En sentido estricto, y tal como lo define la ciencia diplomática un documento es “testimonium scriptum in forma determinata de actione vel facto aliquo iuridico”;<sup>11</sup> así pues, en sentido estrictamente diplomático, para que exista un documento se requieren tres elementos: un escrito; que el mismo esté confeccionado en una forma determinada, es decir de acuerdo a precisas normas de cancillería; y finalmente, que el mismo deje constancia de una acción jurídica.<sup>12</sup>

No obstante puede hablarse de documento en un sentido más amplio y entonces diríamos que documentos son todas las cosas “que nos puedan proporcionar noticia *escrita* de un acontecimiento, cualquiera que sea la importancia o el significado que pueda tener”,<sup>13</sup> debiendo precisarse que sólo hablaríamos de documento cuando la noticia escrita lo fuese sobre un material blando; des-

11. PAULUS RABIKASKAS, *Diplomatica generalis. (Praelectionum linementa)*, 5ª ed., Editrice Pontificia Università Gregoriana: Roma, 1989, 17.

12. Id., 17-18.

13. ALBERTO TAMAYO, *Archivística, diplomática y sigilografía*, Ed. Cátedra: Madrid, 1996, 55.

cartándose los materiales duros tales como la piedra o los metales, en cuyo caso serían objeto de estudio para la epigrafía. Bajo esta acepción de documentos podríamos incluir tanto los textos literarios como las fuentes propiamente históricas, una crónica tanto como una biografía, etc.

En sentido equívoco o impropio algunos llaman documento a "cualquier cosa que nos dé noticia de algo que haya sucedido en el pasado próximo o más distante";<sup>14</sup> en este caso podríamos entender como documento un pergamino, una mesa, una piedra tallada, etc.

En nuestro caso, al hablar de "documentos", lo hacemos comprendiendo por tales aquellos escritos que pueden ubicarse en las dos primeras acepciones, es decir, documentos en sentido estricto o amplio, descartando de plano el sentido impropio o equívoco.

Por último debemos referirnos a qué entendemos aquí por "medievo", toda vez que nos estamos refiriendo al documento medieval.

Ante todo, digamos que al hablar de medievo estamos aludiendo a un "período histórico", y por lo tanto nos enfrentamos al espinoso problema de la periodización. Periodizar, es decir, establecer períodos dentro del curso del tiempo humano es siempre problemático; alguien podría preguntarnos con qué derecho establecemos cesuras en una realidad viva y fluyente como lo es el tiempo humano; de hecho, todo criterio que utilicemos para establecer períodos en la historia será discutible y, en todo caso, fruto de una convención.<sup>15</sup> No obstante, y para que la historia sea más accesible, es necesario dividirla en períodos "que se distinguen unos de otros por algún hecho trascendental y por ciertas ideas y formas dominantes en cada uno de ellos".<sup>16</sup>

Para que una periodización sea lo menos arbitraria posible, habrá que tener en cuenta diversos aspectos, tales como las "formas de producción, relación y convivencia, unas organizaciones

14. Id.

15. Para tomar conciencia de la dificultad de encontrar un criterio objetivo que nos sirva para periodizar la historia puede ser de utilidad la lectura de MARCEL CHAPPIN, *Introducción a la historia de la Iglesia*, Verbo Divino: Estella (Navarra), 1997, 156-161.

16. ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, *Metodología y crítica históricas*, 2ª ed., El Albir: Barcelona, 1977, 49.

sociales y políticas más o menos acordes con las primeras, unos cuadros de organización política igualmente funcionales, y unas ideologías, creencias y pautas culturales que colaboran a la identificación real e histórica de las sociedades que se reconstruyen y explican".<sup>17</sup>

Acerca del período que nos interesa aquí, el Medioevo, algunos autores piensan que comienza con la invasión de los pueblos germánicos en la Europa occidental (a partir del siglo IV) y consideran como hecho clave de este proceso la deposición de Rómulo Augústulo, último emperador romano de occidente (año 476); otros, en cambio, ponen como hito divisorio entre la antigüedad y el medioevo el pontificado del papa Gregorio I, llamado "El Magno" (590-604); y otros, finalmente, retrasan esta fecha hasta la invasión de los árabes y la posterior instauración del imperio carolingio, quitando casi toda importancia a las invasiones bárbaras.<sup>18</sup> El momento en que el medioevo finaliza es otro tanto discutible; hay quienes lo ponen en conexión con la caída de los poderes pontificio e imperial en Europa y el correlativo origen de los estados nacionales modernos (siglo XIV), o con la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453), o finalmente con el descubrimiento del continente americano (1492).

Sin pretender dilucidar las cuestiones antecedentes nosotros convendremos en considerar como Medioevo el período de la historia de Europa occidental comprendido entre los siglos VI y XV; a este arco de tiempo restringiremos la búsqueda de nuestros documentos.

## **2. Elementos que constituyen el esquema hermenéutico**

Para buscar con fruto algo que se encuentra oculto, primero hay que tener una idea, al menos aproximada, de dónde debemos buscar. En el caso de la hermenéutica, lo que buscamos es desenmarañar y comprender el sentido de un texto para poder luego explicarlo; por ello, para saber "dónde buscar", tenemos que refle-

17. JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Para comprender la historia*, Verbo Divino: Estrella (Navarra), 1995, 73.

18. HENRI PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, 1a. ed. 5a. reimpresión, Alianza Editorial: Madrid, 1993, 229.

xionar en los agentes o factores que interactúan en el proceso de formación de un texto.

Muy esquemáticamente podemos decir que en el proceso de elaboración de un texto existen cinco factores principales que se influyen y condicionan mutuamente; ante todo existe un *autor*, que quiere hacer llegar un mensaje a otra persona a quien denominaremos *receptor*; para ello elabora un texto al que, de modo genérico, llamaremos la *obra*; para ello utiliza un *lenguaje* determinado y se refiere a un *tema* o argumento concreto.<sup>19</sup>

Ciertamente, soy consciente de que este esquema es más propio de las fuentes narrativas que de los documentos en sentido estricto. En el caso de estos últimos, frecuentemente, los autores son varias personas que se ponen de acuerdo; y de este mutuo acuerdo surge la acción jurídica que, luego, es puesta por escrito (autor de la *conscriptio* suele ser un notario, a quien entonces deberíamos considerar como autor del tenor documental). En el caso de los “documentos descendentes” (emanados por un superior y dirigidos a un inferior, ya sea que el superior actúe *motu proprio* o a petición de parte), más que del acuerdo de las partes, la acción jurídica depende fundamentalmente de la persona revestida de autoridad. No obstante, y hechas las salvedades oportunas, creo que los cinco factores consignados más arriba se prestan bien para definir los principios a tener en cuenta a la hora de interpretar un texto o documento cualquiera.

Finalmente, y antes de avanzar en nuestro tema, digamos que ante la disyuntiva que podría plantearse sobre cuál es el objeto de nuestra comprensión, si es el autor o la obra, responderemos que son ambos. Autor y obra están en mutua dependencia y sólo entendiendo la obra puedo percibir claramente el pensamiento del autor, y cuanto más conozco al autor mejor puedo comprender la obra.

### **3. Comprendiendo al autor**

A nadie se le escapa la importancia de conocer al autor de una obra para comprender esta última. El autor es quien “engendra” la obra, y ésta es como un fruto del primero.

19. Cf. LUIS ALONSO SCHÖKEL y JOSÉ MARÍA BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, 48.

En el caso de la historia, y particularmente de la historia medieval, no siempre nos es posible conocer con cierto detalle al autor de un texto o documento (frecuentemente nos resulta completamente anónimo), pero el ideal es tratar de conocerlo, y conocerlo lo más detalladamente posible.

Toda vida humana se desarrolla entre las coordenadas de espacio y tiempo; por eso, hacia ellas debemos dirigir nuestra atención. Conocer al autor significará ante todo conocer el lugar en el que vivió, el ambiente cultural en el que estuvo inmerso; ésto es lo que podríamos llamar el marco histórico general. En segundo lugar es importante conocer la tradición historiográfica (o jurídica) dentro de la que se encuentra inmerso; si su obra tiene pretensiones historiográficas el autor dependerá seguramente de una tradición anterior; incluso puede que pertenezca a una escuela determinada. En tercer lugar, y dado que cada uno de nosotros no sólo depende de lo que ha recibido, sino también de su propia originalidad, será oportuno conocer todos los detalles posibles de su vida personal.

El marco cultural general en que se mueve un autor medieval es el mismo de todos los hombres de su tiempo; es la cultura del *orbis christianus* o *christianitas* medieval; analizar este marco cultural general nos llevaría mucho tiempo y es un aspecto bastante estudiado;<sup>20</sup> por ello me excuso de hacerlo aquí. Los aspectos de la vida personal de cada autor dependen de cada individuo concreto, y por ello no podemos ofrecer más que algunas consideraciones generales sobre algunos aspectos que debemos tener en cuenta. Nos detendremos, pues, a analizar brevemente los condicionamientos y la tradición historiográfica dentro de la cual reflexionaron y escribieron los historiadores medievales, y a continuación diremos algo sobre los aspectos personales que no deberían dejar de considerarse.

**a) Las condiciones:** En una interesante obra sobre la historiografía medieval<sup>21</sup> Beryl Smalley ha estudiado las condiciones a

20. Véanse por ejemplo: G. VOLPE, *Il Medioevo*, Florencia 1958; LEOPOLD GÉNICOT, *El espíritu de la Edad Media*, Barcelona 1963; CHRISTOPHER DAWSON, *Así se hizo Europa*, Buenos Aires 1947.

21. BERYL SMALLEY, *Historians in the Middle Ages*, Londres: Thames and

las que se vieron sujetos los historiadores medievales, y las fuentes de las que abrevaron a la hora de hacer su propio intento de dejar constancia escrita de los "hechos sucedidos"; quien se enfrenta a una obra medieval y no sepa detectar el influjo de estos condicionamientos no podrá interpretar correctamente la fuente.

Ante todo, conviene tener en cuenta bajo qué condiciones escribieron los historiadores medievales. A diferencia de nuestro tiempo, en el que la industria editorial está comercializada, tanto en el medioevo, cuanto en la antigüedad, los historiadores no tenían como incentivo para escribir el obtener un beneficio económico, ya que éste no existía; una vez escrita y publicada la obra quedaba a merced de los copistas que nada debían al autor cuyos "derechos de propiedad" aún no estaban tutelados. Tampoco prevalece, al menos como motivación extendida, la que había inspirado a muchos antiguos a escribir historia: obtener notoriedad.

En la antigüedad la historiografía era un noble pasatiempo para aquellos que, por haber caído en desgracia o por haberse retirado ya de la vida pública, tenían tiempo como para escribir; para estos la historiografía tenía como incentivo la posibilidad de obtener o conservar la notoriedad y la fama. Entre los medievales esta motivación está generalmente ausente; si bien la historia sigue siendo una ocupación de "tiempo libre", el haber quedado prevalentemente en manos de clérigos o monjes, reducía el deseo de obtener fama personal; por eso muchas obras son seudónimas e incluso plagian sin escrúpulos a obras anteriores; el historiador medieval se siente cómodo copiando porque en el fondo piensa: "para qué vas a hacer mal lo que otros ya han hecho bien". También en la historia tuvo peso a su manera el "principio de autoridad".<sup>22</sup>

Pero más interesante aún son otros condicionamientos que influyeron en los historiadores medievales; entre estos cabe destacar el influjo que el "hipotético público" tenía sobre el autor. Formulamos una pregunta ¿puede un público que tan sólo hipotéticamente podría llegar a conocer su obra influir al autor? Ciertamente. Quien escribe tiene ya en mente a aquellos a quienes va dirigida

Hedson, 1974. Para este trabajo he consultado la traducción italiana de esta obra, publicada como: *Storici nel Medioevo*, Liguori editore: Nápoles, 1979.

22. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 13-15.

su obra y por ello trata de adaptarse a las posibilidades de comprensión, al lenguaje, necesidades, etc., de sus presuntos oyentes.<sup>23</sup> Por otra parte, en el medievo aún no existía la costumbre de leer en silencio (*publicare* significaba precisamente “hacer público”); las obras eran leídas en voz alta y, frecuentemente, para varias personas, por ello el efecto fónico era sumamente importante; para poner un ejemplo de la importancia del efecto fónico mencionemos a Orderico Vital, quien en su *Historia Ecclesiastica* agrega al texto una serie de símbolos que indican al lector cómo debe variar la intensidad de la voz. Por esta misma razón el autor salpimentaba sus obras con anécdotas y con hechos curiosos o divertidos que intentaban mantener la atención del público.<sup>24</sup> Más adelante, al hablar de la retórica medieval, volveremos a abordar este tema.

**b) La triple herencia de la historiografía medieval:** Mucho más significativo que los condicionamientos que hemos mencionado anteriormente fue el influjo que la tradición anterior ejerció sobre la historiografía medieval. Smalley habla de una triple herencia que recibieron los historiadores medievales y que forjaron su manera específica de hacer historia. Estos influjos provienen de la antigüedad latina, que ofreció a los medievales unas formas o moldes literarios para que éstos los imitasen. La Biblia y los Padres de la Iglesia influyeron dando a la historiografía medieval una serie de perspectivas y propósitos particulares. El mundo bárbaro les ofreció la posibilidad de ensayar nuevos géneros literarios desconocidos hasta entonces y una particular visión del mundo y de la historia. Analicemos más detenidamente cada uno de estos elementos.

*La tradición romana* ofreció a los historiadores medievales una idea bastante clara de los diversos géneros literarios en los que podía fundirse una obra histórica. Los antiguos distinguían entre anales e historia; los anales recogían año a año los hechos sucedidos; las historias, en cambio, eran compilaciones literarias. Los medievales respetaron estas diferencias, los analistas y cronistas (autores de *Annales* y *Chronicae*) no se preocupaban de dotar a su obra de estilo y elegancia literarias; los “historiadores”

23. Cf. LUIS ALONSO SCHÖKEL..., *Apuntes de hermenéutica*, 56-58.

24. BERYL SMALLEY, *Storici*..., 18-19.

(autores de *historiae*) se preocupaban por el estilo y no se sentían obligados a conservar un orden estrictamente cronológico.

En la antigüedad romana la historia formaba parte de los estudios de retórica; la retórica, concebida como el arte de hablar correcta y persuasivamente apelaba a la historia para obtener de ella ejemplos que movieran los sentimientos de los oyentes. Un orador medieval, tanto como un orador romano, debían tener a disposición una serie de ejemplos que le permitieran adornar su discurso y hacerlo más convincente; la historia pues se estudiaba y cultivaba dentro del marco de la literatura y ocupaba un papel bastante secundario.

Entre los escritores latinos que más influyeron en los historiadores medievales cabe citar a Cicerón, Salustio, Suetonio, Valerio Máximo y a san Isidoro de Sevilla.

Cicerón con su tratado *De oratore* fue quien definió a la historia como "vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis".<sup>25</sup> En cuanto al método, Cicerón recomendaba la estructuración cronológica y la representación geográfica; el historiador debía buscar las causas de los eventos no olvidando vidas y caracteres, debía escribir en un estilo fluido y con serenidad.<sup>26</sup>

Salustio con su *Coniuratio Catilinae* y sobre todo con su *Bellum Iugurthinum* influyó de forma duradera en la historiografía medieval. Las convenciones literarias por él elaboradas serán plenamente asumidas por los medievales; los guerreros medievales, antes de las batallas arengan a sus soldados como los generales del *Bellum Iugurthinum*,<sup>27</sup> los hombres de gobierno proponen los problemas por resolver a las asambleas de notables tal como lo hubieran hecho los personajes de Salustio. Son evidentes en Salustio el tinte retórico y la finalidad moralizante de la historia, el historiador es una especie de censor, a quien define como "vir bonus dicendi peritus".

Suetonio con su *De vita XII Caesarum* y su *De grammaticis et rethoribus* ofreció un preciso modelo de biografía. Las "vidas" suetonianas siguen un esquema claramente determinado: se di-

25. CICERÓN, *De Oratore*, II, 36.

26. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 24.

27. Id., 26-28.

viden en “vita” et “mores” del biografiado; y más específicamente le interesa tanto los inicios de la carrera del personaje, cuanto su vida privada, su temperamento, su aspecto físico y sus actos públicos.<sup>28</sup> Este modelo fue copiado hasta la saciedad en el medioevo para biografiar a reyes y grandes personajes. Con su *De grammaticis*, Suetonio inauguró un nuevo estilo biográfico: la vida de los literatos; su ejemplo, seguido en la tardo antigüedad por los *De viris illustribus* (por ejemplo el de San Jerónimo), va a tener resonancias medievales.<sup>29</sup>

Valerio Máximo y sus *Factorum et dictorum memorabilium libri* reforzó la tendencia de ver la historia como proveedora de anécdotas y ejemplos.

San Isidoro de Sevilla, con sus *Etymologiae*, recogió buena parte del saber clásico y lo transmitió al medioevo. En ellas definió la historia como “narratio rei gestae per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dignoscuntur”;<sup>30</sup> esta definición contiene un concepto claro de lo que es la historia, implica un legado positivo para el medioevo. No obstante, respecto al uso de las fuentes, el concepto de historia que Isidoro manejaba significó un peligro para los historiadores medievales, ya que en su concepto “apud veteres enim nemo conscribat historiam nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus”.<sup>31</sup> Para Isidoro pues, sólo eran testigos válidos para la historia los oculares; afortunadamente los historiadores medievales supieron ampliar el panorama no ciñéndose a éstos, y ampliando el carácter de fuentes a los testigos dignos de fe.<sup>32</sup>

La tradición judeocristiana legó a la historiografía medieval una nueva visión del mundo y de la historia, un nuevo esquema cronológico y algunos géneros literarios nuevos.

La Biblia ofreció a los medievales una nueva visión del espacio y del tiempo en cuanto estos son concebidos como un espacio y un tiempo sagrados; el elemento sobrenatural no es ya algo adventicio, sino fundamental y omnipresente. La historia, en la

28. Id., 28-30.

29. Id., 30.

30. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, I, 41, 1.

31. Id.,

32. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 33-34.

concepción bíblica, se desarrolla entre dos momentos bien definidos: la creación y la segunda venida de Cristo; el cristiano no concibe ya al tiempo como cíclico (como lo hicieron la mayoría de los pueblos antiguos), y sabe que la historia camina hacia su consumación final, aún cuando su duración no pueda precisarse.

Entre los padres de la Iglesia fue sin duda san Agustín quien imprimió un influjo más duradero a la concepción historiográfica medieval. Uno de sus aportes más trascendentales es la popularización de un nuevo esquema cronológico según el cual la historia del mundo se distribuye en seis edades, las "sex aetates mundi",<sup>33</sup> que son puestas en relación con los seis días de la creación y las seis edades del hombre. Después de estas seis edades vendrá la Parusía, y con ella el inicio del sábado eterno, cosa que Agustín concibe como de próxima realización, toda vez que la sexta edad del mundo ha comenzado con el nacimiento de Cristo (el Sol que nace de lo alto), ha alcanzado su plenitud con la predicación apostólica y se encuentra ya en su ocaso.<sup>34</sup>

El segundo esquema cronológico más usado en el medioevo tenía su origen en las Sagradas Escrituras; es aquel que distribuye la historia en torno a cuatro monarquías. Este esquema hace referencia a la visión de Dn. 7; en ese texto Daniel ve cuatro animales que se identifican con cuatro monarquías (babilonios, medos, persas y macedonios); este tema de los cuatro reinos pasó al mundo cristiano a través del Apocalipsis de Juan y de allí fue tomado por algunos historiadores medievales.<sup>35</sup>

La tradición hebrea influyó en la historiografía cristiano medieval a través de las *Antiquitates Iudaicae* y el *Bellum Iudaicum* de Flavio Josefo; toda biblioteca medieval que se preciase de sí tenía una copia de estas obras, y las batallas y asedios descritos por Josefo eran citadas con frecuencia.<sup>36</sup>

Eusebio de Cesarea, y particularmente su *Historia Ecclesiastica*, sirvieron a los medievales para concebir la historia con ca-

33. Id., 41-43.

34. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De genesi contra manicheos*, lib. I, col. 190; *Sermo 125* en PL 38, 692; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 58, l. 42 y q. 64, l. 21; *De Catechizandis rudibus*, 17; *Contra Faustum*, lib. 12, parr. 8 y 14; *In Iohannis Evangelium tractatus*, 15, 9.

35. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 45-48.

36. Id.

rácter universalista y para descubrir la oportunidad de insertar documentos en el relato histórico (cosa que la elegancia retórica de los latinos no consentía).<sup>37</sup>

Agustín, además de dejar en herencia al medioevo un esquema cronológico, le legó –gracias a su reflexión histórico teológica del *De Civitate Dei*– un modelo interpretativo de la historia como la pugna de dos ciudades; el esquema alcanzó su más eximio exponente medieval en la *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus*<sup>38</sup> del obispo Otón de Freising.<sup>39</sup>

En la tardo antigüedad, Pablo Orosio, con sus *Historiarum adversum paganos libri VII*,<sup>40</sup> ofreció el modelo historiográfico que faltaba al *De Civitate Dei*; su obra fue catalogada como un registro de crímenes y locuras del género humano.<sup>41</sup> No obstante, y con todo lo oscuro que puede resultarnos su narración, tuvo sus imitadores y traductores: Frechulfo de Lisieux (s. IX) copió su manera de escribir la historia como narración de calamidades;<sup>42</sup> el rey Alfredo de Wessex hizo traducir la obra de Orosio insertando noticias sobre el Mar del Norte y el Báltico como base de la educación popular.<sup>43</sup> Boecio, por su parte, contribuyó a la historiografía medieval con la noción de la “rueda de la fortuna” contenida en su *Consolatio Philosophiae*.

Un género literario proveniente de la Antigüedad cristiana y que fue profusamente cultivado en el medioevo fue el hagiográfico. Las vidas de san Martín de Tours, san Conwoion, san Jacobo, santa Maura y san Norberto son sólo algunos pocos ejemplos de este género, que por su carácter netamente encomiástico deberíamos clasificar de semi histórico.

37. Id., 49-55.

38. OTTO FRISINGENSIS, *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus*, 2ª ed., editada por ADOLFO HOFMEISTER, Hannover y Leipzig, 1912, CXIII+577.

39. Otón de Freising era hermanastro del emperador Conrado III y tío de Federico I Barbarroja. Joven aún fue hecho preboste del canonicato de Klostemburg; luego estudió en París con Abelardo, Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor; hacia el 1138 fue promovido como obispo de Freising y luego de haberse desempeñado como embajador en varias ocasiones murió en el 1158. HANS GROTZ, *La Storiografia Medioevale. Introduzione e sguardo panoramico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana: Roma, 1993, 24.

40. Traducción en OROSIO, *Historias*, 2 vols., Gredos: Madrid, 1982.

41. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 57.

42. FRECHULFUS LEXOVIENSIS, *Chronicon tomi duo*, en PL 106, 917-1258.

43. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 59.

*El mundo bárbaro* fue más modesto en su contribución a la historiografía medieval; los elementos más relevantes de esta contribución podemos cifrarlos en la aparición de nuevos géneros literarios tales como las llamadas *Volksgeschichten* que recogen las historias particulares de los pueblos germánicos que invadieron Europa en el temprano Medioevo; entre las más importantes mencionaremos la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, el *De origine Gothorum* de Isidoro de Sevilla, la *Historia Ecclesiastica Gentes Anglorum* de Beda el Venerable, la *Historia Langobardorum* de Pablo Diácono, las *Res Gestae Saxonicae* de Widukind de Korvey y la *Historia Danica* de Saxo Grammaticus.<sup>44</sup> Además de crear un nuevo género literario cabe destacar que los bárbaros aportaron a la historiografía medieval una visión de la historia como una unidad indiferenciada (la historia bíblica se continúa en el presente) y un sentido de confusión entre los aspectos profano y sagrado de la realidad.<sup>45</sup>

**c) Los condicionamientos personales:** Para concluir este apartado recordemos que conocer los condicionamientos personales del autor, su formación personal, sus odios y simpatías, las vicisitudes de su biografía, etc., son fundamentales para poder interpretar rectamente su obra.

Para poner tan sólo un ejemplo de lo que venimos diciendo mencionaremos el caso de Luitprando de Cremona y sus conocidas obra *Antapodosis*<sup>46</sup> y *De rebus gestis Ottonis Magni Imperatoris*.<sup>47</sup>

Luitprando de Cremona, en su obra *Antapodosis* ("retribución" en sentido vindicativo), describe con singular cinismo y sin ninguna piedad las atrocidades (reales o presuntas) de varios pontífices, p. ej. la *damnatio memoriae* inferida por el papa Esteban VI a su predecesor el papa Formoso (891-896) y que Luitprando endilga erróneamente a Sergio III (el famoso *juicio cada-avérico*); cuenta además los adulterios de las familias aristocráticas italianas del s. X y en particular los de los condes

44. HANS GROTZ, *La Storiografia...*, 27-30.

45. BERYL SMALLEY, *Storici...*, 69 ss.

46. LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Historia gestorum Regum et Imperatorum si-ve Antapodosis*, en PL 136, 787-898.

47. LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Liber de rebus gestis Ottonis Magni Imperatoris*, en PL 136, 898 ss.

de Túsculo; a cuyas mujeres (particularmente a Teodora, esposa del senador Teofilacto y sus hijas Teodora y Marocia), califica constantemente con apelativos como el de "scortum impudens" "veneris exercitio (quam mater) proptiores", "meretrix satis impudentissima", "veneris calore succensa". Los papas que a Luitprando resultan simpáticos (como Formoso) son calificados de "papa religiosissimus" y en cambio los que a él le resultan antipáticos son presentados como "impius doctrinarumque sanctorum ignarus"; tal es el caso de Sergio III. En general esta es la tónica calumniosa de esta obra, a la que sin negar un fondo de verdad ha debido considerarse con justicia como *chronique scandaleuse*.

En su *De rebus gestis Ottonis*, en cambio, Luitprando nos presenta una imagen casi idílica del emperador Otón I de Alemania. ¿Qué pensar de todo ésto? ¿acaso en Italia se encontraba concentrada toda la corrupción del mundo y en Alemania la bondad y la virtud?

Tal vez una primera clave interpretativa de la primera obra mencionada nos la da el mismo autor en el prólogo; allí deja entrever que su propósito es divertir al lector, particularmente a los estudiosos de la filosofía cuya "mens... meditatione infirmatur, si non aut utili comoediarum risu aut heroum delectabili historia refocilatur".<sup>48</sup> Pero ciertamente son los detalles biográficos del autor los que más luz echan sobre su visión de la historia y de las personas y que, por lo tanto, nos permiten interpretar más correctamente sus afirmaciones.

Luitprando (muerto en el 972) fue longobardo y de familia noble. En el 931 se encontraba en la corte del rey Hugo de Italia al que sirvió como paje, luego fue ordenado diácono en Pavía. Una vez que Hugo desapareció de la escena italiana, Luitprando sirvió como consejero y canciller al rey Berengario; con este último mantuvo una áspera disputa que lo llevó a alejarse de la península y a ponerse al servicio del emperador Otón I.<sup>49</sup> Su obra fue escrita con el claro objetivo de vengarse de sus enemigos y el rencor por las facciones italianas aflora a cada momento; estos simples detalles de su biografía nos permiten formarnos un juicio

48. LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Antapodosis*, col. 791.

49. HANS GROTZ, *La Storiografia...*, 21-22.

crítico de sus afirmaciones y sirven —lo repito— como clave interpretativa de su obra.

Este principio, que fijamos para el obispo de Cremona, puede y debe generalizarse para todos los historiadores medievales.

#### **4. Comprendiendo la obra**

Sin lugar a dudas, la obra sigue teniendo un lugar fundamental en el momento hermenéutico-interpretativo; sin la obra no podríamos acceder al pensamiento del autor, no podríamos interpretar su testimonio, y finalmente, sería sumamente difícil establecer los hechos históricos.<sup>50</sup>

Como hemos dicho más arriba, en la obra confluyen varios elementos, pero hay tres que son fundamentales: el tema o argumento, la lengua y las convenciones sociales. Demos pues algunos principios para interpretar un documento o texto medieval desde la óptica del tema, del lenguaje y de las convenciones sociales.

*La correcta determinación del tema* es condición *sine qua non* para interpretar correctamente una obra. Normalmente el autor elige un género literario determinado, selecciona las expresiones más apropiadas y utiliza un lenguaje concreto, según sea el argumento que pretende tocar. Si su intento es documentar un negocio jurídico, el lenguaje será estereotipado, plagado de fórmulas notariales que intentarán dar validez y precisión al tenor documental; frecuentemente —así ha ocurrido en el medioevo— recurrirá a formularios predeterminados. Si por el contrario su intento es dejar constancia objetiva de los hechos sucedidos utilizará formas parcas pero no de tipo notarial (un ejemplo serían los anales). Finalmente, si su intento es propiamente historiográfico, o panfletario, o apologético, escogerá las frases cuidadosamente —tanto más cuidadosamente, cuanto más consumado sea el escritor—; apelará a frecuentes figuras retóricas para convenecer de la veracidad de su argumento al destinatario.

50. Tal vez podría objetársenos que existen otros testimonios del pasado, tales como las tradiciones orales, el folclore, etc. Pero creo que podemos convenir en que la inmensa mayoría de las fuentes con las que trabaja el historiador son testimonios escritos y, sin estos, los otros tipos de fuente pueden interpretarse de modo arbitrario.

Pongamos al menos dos ejemplos de cómo el argumento condiciona todo el resto de la obra; los ejemplos escogidos son dos textos del temprano medioevo: la *Historia persecutionis Africanae provinciae*<sup>51</sup> de Víctor de Vita<sup>52</sup> y el tratado *De gubernatione Dei*<sup>53</sup> de Salviano de Marsella.<sup>54</sup> Si bien a primera vista ambas obras tratan argumentos semejantes: la caída del imperio romano y la invasión de los bárbaros, al leerlas más detenidamente nos damos cuenta que el tema difiere bastante en uno y otro caso.

En su tratado, Salviano intenta dar una explicación a la acuciante pregunta que se hacían muchos católicos de la época ¿Si el imperio romano se ha convertido a la verdadera religión, cómo es posible que haya caído bajo las invasiones de los bárbaros? La respuesta de Salviano es ante todo teológica: el imperio no cae por ser católico, sino por sus vicios. Son ante todo la desigualdad y la injusticia social las que han hecho débil al imperio y odioso el otrora glorioso título de “romano”; son la inmoralidad y las impurezas de los romanos las que les han atraído la cólera de Dios.<sup>55</sup>

Víctor, en cambio, tiene como objetivo el dejar constancia para los tiempos futuros de los hechos sucedidos en África después de la invasión vandálica y, al mismo tiempo, pretende informar a los romanos de ultramar —particularmente al emperador de Oriente—

51. CPL 798 ss.; PL 58; MGH, *Auct. Ant.*, 3, 1; CSEL 7.

52. Víctor Vitensis, autor de la *Historia persecutionis Africanae provinciae*, ha sido identificado con un obispo, tal vez nacido en la ciudad del norte de África llamada Vita y que, probablemente, luego haya sido obispo de esta misma sede. Como se desprende de la obra, contemporáneamente a los hechos narrados (los inicios de la invasión vandálica al África), Víctor aún no era obispo sino que pertenecía al clero cartaginés. La obra debe fecharse con toda probabilidad hacia el año 484. SALVATORE COSTANZA, voz *Vittore di Vita*, en DPAC, II, 3609-3612.

53. Editado críticamente y con traducción al francés en SALVIEN DE MARSEILLE, *Oeuvres*, II (= Sources Chrétiennes, 220), París 1975.

54. Autor notabilísimo de cuya vida, no obstante, tenemos pocas noticias. Entre el 467 y el 469 Salviano vivía aún y gozaba de buena salud aunque era anciano (según nos informa Gennadio de Marsella); por lo tanto, su nacimiento debe fecharse a inicios del s. V. Al parecer, Salviano había nacido en Tréveris o en Colonia; habiendo recibido una sólida formación cultural y, después de haber estado casado con Paladia, de acuerdo con su esposa, abrazó una vida de continencia. No sabemos cuándo se trasladó a las Galias, pero, al parecer, desde el 426 pertenecía a la comunidad de Lerins. MICHELE PELLEGRINO, voz *Salviano di Marsiglia*, en DPAC, II, 3073-3076.

55. GEORGES LAGARRIGUE, *Introduction*, en SALVIEN DE MARSEILLE, *Oeuvres*, II, 16-36.

sobre la persecución a la que eran sometidas la "romanitas" y la Iglesia católica; el suyo es un grito desgarrado pidiendo socorro.<sup>56</sup>

Más allá de las aparentes coincidencias temáticas, el argumento de estas obras es diferente. En un caso se trata de una obra apologética, el tema es "la defensa de la divina providencia"; en el otro se trata de un informe y una súplica al mismo tiempo. Esta diferencia argumental condiciona la visión de los autores en varios puntos; sería prolijo pretender enumerar ahora todas esas diferencias; pero al menos recojamos una: la visión de lo romano y lo germano expresada por ambos autores.

Si bien ambos autores son de cultura latina y se sienten orgullosos de pertenecer a la romanitas, Salviano ve en el Imperio Romano, y particularmente en sus clases dirigentes, el origen de todos los males que ahora sufre el imperio; lo romano aparece, pues, en su obra como algo desprestigiado, algo que habiendo sido glorioso ahora se ha vuelto aborrecible; y los bárbaros, en cambio, y a pesar de su barbarie, son vistos como un refugio para los pobres ciudadanos romanos, oprimidos por el peso de las exacciones imperiales. Para ilustrar lo dicho transcribamos un texto del *De gubernatione Dei*:

"En estos tiempos los pobres son arruinados, las viudas gimen, los huérfanos son pisoteados; tanto que la mayoría de ellos, nacidos en familias conocidas, y educados como personas libres, huyen a refugiarse entre los enemigos [los bárbaros] para no morir bajo los golpes de la persecución pública. Sin duda buscan entre los bárbaros la humanidad de los romanos, puesto que no pueden soportar más entre los romanos una inhumanidad propia de bárbaros. Y aunque sean grandes las diferencias respecto a aquellos entre los cuales se refugian, sea por la religión,<sup>57</sup> como por la lengua e incluso, si se me permite decirlo, por el olor fétido que exhalan los cuerpos y los vestidos de los bárbaros,<sup>58</sup> prefieren no obstante sufrir entre aquellos pueblos tales diferencias de cos-

56. Cf. SALVATORE COSTANZA, voz *Vittore di Vita*, en DPAC, II, 3609-3612.

57. Recordemos que los bárbaros eran o bien de religión arriana (p. ej. los ostrogodos, los visigodos, etc.), o bien de religión pagana (p. ej. los francos), y por lo tanto se diferenciaban de los romanos que eran de confesión católica.

58. Es un lugar común en la literatura latina de la época de Salviano hablar del olor fétido de los bárbaros, poco afectos a la higiene personal, en contraste con los romanos, asiduos visitantes de termas y baños públicos.

tumbres, que padecer la injusticia desencadenada entre los romanos. Emigran, pues, de todas partes y se dirigen hacia los godos, hacia los bagaudes o hacia los otros bárbaros que dominan por doquier, y no se arrepienten en absoluto de haber emigrado. En efecto, prefieren vivir libres bajo una apariencia de esclavitud que ser esclavos bajo una apariencia de libertad.

De este modo, al título de ciudadano romano, otrora tan estimado y adquirido a tan alto precio, hoy se lo repudia y se huye de él; hoy es mirado no solamente como vil, sino incluso como abominable”.

Víctor de Vita, en cambio, no muestra hacia los bárbaros ninguna simpatía; su descripción de los mismos no deja dudas de quiénes son los vándalos frente a la cultura y a la dignidad de los romanos; transcribamos algunos párrafos de su obra para verificar esta afirmación:

“Han pasado ya 59 años, como es sabido, desde el día en el cual aquel pueblo cruel y feroz de los vándalos arribó al territorio de la miserable África, atravesando el estrecho de mar con tránsito fácil, ya que esta grande y vasta extensión de agua se estrecha entre España y África en un angosto espacio de 12 millas... Encontrando pues pacificada y tranquila la provincia, bella y floreciente toda la región, por dondequiera que irrumpían con sus hordas impías, saqueaban y devastaban, exterminando todo con incendios y asesinatos. Ni siquiera las plantas frutales perdonaban, a fin de que aquellos que se habían escondido en las cuevas de los montes, en los despeñaderos o en cualquier otro lugar remoto, no pudieran nutrirse de aquellos alimentos después de su paso; y así, arreciando estos con igual e inmutada crueldad, ningún lugar quedó inmune de su contagio.

Más pérfidamente se encarnizaban con las iglesias y las basílicas de los santos, con los cementerios y con los monasterios, de modo que a las iglesias las quemaban con mayores incendios que a las ciudades o fortificaciones...

Cuántos pontífices entonces ilustres y cuántos sacerdotes famosos fueron sometidos por ellos a torturas de diverso género, a fin de que si tenían oro o plata de su propiedad o de la Iglesia se los dejaran... A algunos les abrían la boca con palos puntiagudos y les introducían en la garganta barro podrido, a fin de que confesasen dónde estaba el dinero; a otros torturaban apretándoles la frente o las tibias con nervios resecos; a otros, acercándoles a la boca odres rellenos, les propinaban sin piedad agua de mar, y a veces vinagre, agua sucia y muchos otros líquidos infames. No había

nada que lograrse mitigar a aquellos ánimos despiadados, ni el sexo débil, ni la consideración por la nobleza, ni el respeto por los sacerdotes; sino que al contrario, la ira de su furor se hacía más densa allí donde veían el honor de los cargos. No sabría decir con exactitud a cuántos sacerdotes y a cuántos ciudadanos ilustres pusieron en las espaldas cargas inmensas como a camellos o a bestias de carga; y con punzones de hierro los obligaban a caminar; algunos de ellos bajo el rigor del látigo terminaron exhalando el espíritu. La madurez de la vejez y las canas venerables, que como lana cándida habían emblanquecido las sienes, no lograban obtener ninguna piedad de parte de los enemigos. Y el bárbaro furor, arrancando también a los niños del pecho materno, arrojaba a tierra aquella niñez inocente; a otros niños, sosteniéndolos de los pies, los partían al medio desde las entrepiernas hasta la cabeza; como cuando Sión cantaba prisionera: «El enemigo dijo que incendiaría mis tierras, que mataría a mis niños y que arrojaría por tierra a mis pequeños».<sup>59</sup>

*La lengua:* Además del argumento, otro elemento constitutivo de una obra es, como hemos dicho, la lengua. Es evidente que, una vez establecido el texto de un documento, aspecto del que se ocupa la crítica textual, es necesario conocer la lengua para poder interpretarlo correctamente. En el caso del medioevo la lengua predominante sigue siendo, como en la antigüedad, el latín. Se trataría pues de conocer la lengua latina para poder interpretar un documento medieval.

Lo que venimos diciendo, que parece tan obvio y sencillo, en realidad no lo es tanto. A poco de examinar la historia de una lengua, y particularmente la latina, nos damos cuenta de que en realidad no existe “un latín”, sino varias formas de lengua latina.

Un fenómeno común a todas las lenguas es que estas vayan tomando matices y características propias con el paso del tiempo y con la dispersión por el espacio, lo cual hace que un conocimiento general de la lengua sea insuficiente; se necesita una capacitación especial que nos permita comprender la lengua de un determinado período, tal como se hablaba en un lugar determinado,<sup>60</sup> y que normalmente toma características propias depen-

59. Cf. Jdt, 16,4 y 2 Rey, 8,12.

60. C. V. LANGLOIS y C. SEIGNOBOS, *Introducción a los estudios históricos*, (traducción de la 4ª edición francesa), Madrid 1913, 159.

diendo de las costumbres, formación e idiosincracia del autor que la usa o la escribe.<sup>61</sup>

Para ilustrar lo que venimos diciendo, pongamos un ejemplo tomado de nuestra propia lengua, el castellano. Quien teniendo un buen conocimiento de la lengua castellana actual, tal como es fijada por la Real Academia de la lengua española, se pusiese a leer un sermón de fines del siglo pasado encontraría expresiones desusadas y a veces difícilmente comprensibles; si luego intentase leer un texto del s. XVI, de Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, es probable que se quedase perplejo ante muchas expresiones virtualmente incomprensibles para él; finalmente, si se enfrentase con las glosas emilianenses, primer rastro escrito de la lengua castellana, apenas encontraría similitud con su propia lengua. Con la lengua latina ocurre algo semejante; el latín fue lengua hablada en los vastos territorios del imperio romano durante muchos siglos, y aún cuando las lenguas romances fueron reemplazándola en el habla cotidiana, continuó siendo la lengua preferida para la confección de documentos y para la redacción de textos literarios, filosóficos, teológicos, históricos, etc. El latín seguía siendo la lengua de la cultura, y si se me consiente la expresión, la lengua "oficial" de los territorios antaño pertenecientes al imperio romano.

Quien se enfrenta a un documento medieval, aún teniendo un buen conocimiento del latín clásico, frecuentemente se queda perplejo frente a una sintaxis, una morfología y una ortografía que no corresponden casi en absoluto con las que él mismo aprendió en la escuela o la academia.

Como ejemplo de variación de la sintaxis y ortografía latinas en el medievo, transcribiremos un formulario notarial, usado en el período merovingio para confeccionar contratos de compraventa:

"Incipit Vindicio proprietati:

Domino venerabile et in Christo patri 'illo' abbate, ego 'illi' et conjux mea 'illa' constet nus vindedissemus et ita vindedimus vobis terra proprietatis nostre in loco nuncupante 'illo', et accipi proinde precio de vobis, in quod nobis complacuit, hoc est in argento so-

61. ROBERT MARICHAL, *La critique des textes*, en *L'Histoire et ses méthodes*, dirigida por CHARLES SAMARAN, París: Gallimard, 1961, 1320-1321.

ledus tantus, ut quicquid de ipsa terra proprietatis nostrum, que nus bona voluntate vobis venondammus facere volueris, liberam in omnibus habeas potestatem. Et si quis de nus ipsis aut de propinquis nostris vel qualibet extranea persona, qui contra hanc vindicione agere conaverit, inferit inter vobis et fisco, componere debeat soledus tantus, et quod repetit vindicare non valeat, et haec vindicio perenni tempore firma permaneat, stibulacione subnixa".<sup>62</sup>

Complicaciones sintácticas y ortográficas semejantes, las observamos en este período también en España<sup>63</sup> por influjo visigótico y, en general, sucede lo mismo en todas las otra regiones de Europa.

Mucho más llamativos que las variaciones sintácticas y ortográficas, que con un poco de práctica pueden superarse sin demasiada dificultad, son los cambios de significado de muchas palabras respecto al sentido que esas mismas palabras tienen en el latín clásico. Estos cambios de significado producen verdadera perplejidad en el historiador novato que pretende interpretar un texto que tiene ante sí y, a veces, puede dar origen a verdaderos malos entendidos.

En el latín usado en la Francia del período merovingico, por mencionar sólo un caso, muchas palabras han cambiado completamente su significado originario; así por ejemplo *auctoritas* no significa ya *autoridad* como podría suponer quien hubiese aprendido el latín de Cicerón, sino que designa a un *diploma real*; *suffragium* no significa *sufragio*, *voto* o *elección*, sino más bien *protección* o *recomendación*; *solatium* significa *apoyo*; *scandalum* significa *querrela*, y de este modo muchas otras palabras adquieren en este período un significado nuevo. Sólo teniendo en cuenta este cambio de significado de las palabras podemos entender correctamente los siguientes textos:

"Quam auctoritatem uel edictum perpetuis temporibus ualeturum manus nostrae subscriptionibus decreuimus rouorandum. Hamingus.

62. Publicado en *An Anthology of medieval Latin*, ed. por STEPHEN GASELEC, Londres 1925, 20 y tomado de K. ZEUGMER, *Formulae*, en MGH, Sección V, Hannover, 1886.

Chlothacharius in christi nomine rex hanc definitione subscripsi. Data sub die xv kalendas nouembris, anno xxxi regni nostri parisius".<sup>64</sup>

"Ex hoc Chrodieldis ordinatores eligit, villas monasterii pervadit, et quosunque de monasterio arripere potuisset, plagis ac caedibus affectos suo servitio subjugabat, minans ut si monasterium posset ingredi abbatissam de muro projectam terre dejiceret. Quod cum Childeberto regi nuntiatum fuisset, statim directa auctoritate praecepit Macconi comiti ut haec reprimere omni intentione deberet".<sup>65</sup>

"Ecclesiasticae disciplinae debet esse suffragium congregatio sacerdotum hec aliud suae sollicitudinis tam peculiare conscribere, quam id, quod a fundamentum religionis pro culmine per dominum recognouerit, operari non cesset, ut, cum pastoralis cautela propagatur in ouilis custodia, paucorum ueneranda decreta sint salutis publica documenta".<sup>66</sup>

"Erat autem haud procul a cellula quam supra sepulcrum Martyris haec matrona construxerat grande delubrum, ubi in columnam altissimam simulacrum Martis Mercuriique colebatur. Cumque delubri illius festa a gentibus agerentur, ac mortui mortuis thura deferrent, medio e vulgo commoventur pueri duo in scandalum, nudatoque unus gladio, alterum appetit trucidandum".<sup>67</sup>

"Et non eorum praeces facile audiri debent a principe, quorum petitionibus potius generentur scandala, quam pax deo amata seruetur; quia sicut beati sunt pedes pacem portantes, ita uae dictum est, per quos uenit scandalum".<sup>68</sup>

Evidentemente, para alcanzar el dominio de la lengua latina de un período y de un lugar determinados, es necesario prestar mucha atención, familiarizarse a través de la práctica y recurrir

63. JUAN BASTARDAS PARERA, *Particularidades sintácticas del latín medieval (cartularios españoles de los siglos VIII al XI)*, Barcelona-Madrid, 1953.

64. Escatocolo de un edicto de Clotario II en *Capitularia regum Meruingicorum - Edictum Chlotarii II*, SL 148 A, 283.

65. GREGORIUS TURONENSIS, *Historia francorum*, IX, 41 (PL LXXI, 520).

66. *Concilia Galliae 511-695 - Concilium Turonense a. 567*, SL 148 A, 176.

67. GREGORIUS TURONENSIS, *Miraculorum libri duo*, II, 5 (PL LXXI, 805).

68. *Epistulae aevi Merouingici - Ep. Ad Childebertum I auct. Leone Senonensi*, epist. 2, línea 30.

al auxilio de subsidios apropiados tales como manuales y léxicos especializados.<sup>69</sup>

*Las convenciones sociales:* Una vez que el historiador ha atravesado el umbral de la comprensión lingüística, descubre que en los textos aparecen –sobre todo al compararlos entre sí– ciertos hábitos de pensamiento, actitudes intelectuales, modos concretos de escribir, etc.;<sup>70</sup> este tipo de elementos pueden incluirse en lo que llamamos “convenciones sociales”. Entre las convenciones sociales que más frecuentemente se reflejan en un texto literario o en un documento podemos mencionar: las fórmulas cancillerescas, los géneros literarios y las figuras retóricas.

Toda persona que tenga cierto contacto con documentos en sentido estricto, es decir, con aquellos escritos que pretenden dejar constancia de un negocio jurídico, percibe inmediatamente que estos tienen normalmente una forma estereotipada, hacen uso frecuente de fórmulas de cancillería; e incluso, como hemos insinuado más arriba, sus autores materiales, los notarios, disponían de formularios que servían de base para la redacción de un nuevo documento. Todo investigador que tenga experiencia de la interpretación de este tipo de documentos sabe también hasta qué punto esas formas estereotipadas suelen velar más que desvelar el sentido real del negocio jurídico.

Quien leyera en el protocolo de una constitución apostólica o de un privilegio pontificio medieval la expresión “N. N. Episcopus, Servus Servorum Dei” y pretendiera interpretar esta fórmula como un acto de humildad del pontífice reinante, cometería un serio error hermenéutico, ya que esta fórmula, desde que fue usada por

69. Como bibliografía meramente orientativa sugerimos las siguientes obras fundamentales:

BLAISE ALBERT, *Dictionnaire latin-français de auteurs chrétiens*, Brepols: Turnhout, 1954 (reimpresión 1993).

BLAISE ALBERT, *Manuel du latin chrétien*, Estrasburgo, 1955.

BLAISE ALBERT, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Brepols: Turnhout, 1975.

DU CANGE CH., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, nueva edición de L. FAVRE, París, 1883-1887.

MOHRMANN CHR., *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vols., Roma, 1961-1986.

NORBERG D., *Manuel pratique de latin médiéval*, París, 1968.

70. ROBERT MARICHAL, *La critique...*, 1327.

primera vez en el año 595 por el papa Gregorio I (590-604), ha sido fórmula usual de encabezamiento de cierto tipo de documentos hasta el día de hoy, habiendo perdido ya cualquier connotación particular. Del mismo modo, el *stilus curiae* ha exigido desde hace siglos que cuando el papa se dirige a cierto tipo de personas, utilice en la *invocatio* ciertos tipos de fórmulas determinadas que expresan la calidad de la persona aludida; así, cuando el papa se dirige a un obispo lo llama *venerabilis frater*; cuando se dirigía a un rey o emperador usaba la fórmula *charissimus in Christo filius*, y si la persona aludida era de otra calidad se usaba la fórmula *dilectus filius* (en el caso de varones) o *dilecta in Christo filia* (en el caso de mujeres);<sup>71</sup> deducir de estas formas un sentimiento de particular veneración o dilección del papa por el personaje aludido, constituiría otro error interpretativo. Otro tanto podría decirse de las fórmulas cancillerescas usadas en la confección de documentos reales o de las fórmulas notariales usadas en la redacción de documentos de carácter privado.

De mayor entidad son los *géneros literarios*, estos son como “moldes” que sirven al autor de un texto para componer su obra. Ya desde la antigüedad han existido normas precisas de cómo debía describirse una batalla, cómo la figura de un héroe o la de un enemigo. El medioevo ha retomado en general los géneros literarios creados por los historiadores latinos, retocándolos en algunos casos, creando otros nuevos a veces.

El medievalista Hans Grotz, en una sintética pero iluminadora obra sobre la historiografía medieval distingue los siguientes géneros literarios: *historiae*, *Volksgeschichten*, crónicas universales, anales, vidas de eclesiásticos (hagiografías, *miracula*, *translationes*, biografías y autobiografías), gestas de clérigos y monjes, vidas y gestas de los príncipes laicos, historias de conquistas y cruzadas, historias dinásticas, cartas.<sup>72</sup> No es este el lugar para determinar las características propias de cada uno de estos géneros literarios; pero, al menos con un ejemplo, intentemos poner de relieve la importancia que el género literario tiene para la realización de una obra historiográfica y, por lo tanto, para su

71. THOMAS FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'età moderna*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica: Vaticano, 1989, 40.

72. HANS GROTZ, *La Storiografia...*

posterior interpretación. Intentaremos mostrar cómo dos personajes diversos aparecen con características muy similares al ser narradas sus vidas siguiendo un mismo género literario.

En la historia de la biografía medieval existe un ejemplo insigne; nos referimos a la *Vita Karoli Imperatoris* (VK) escrita hacia el año 830 por Eginardo,<sup>73</sup> conde palatino en la corte de Aquisgrán. En esta biografía real, Eginardo intenta retratar a su protector y benefactor, el emperador Carlomagno (muerto en el 814); para hacerlo Eginardo ha apelado al estilo biográfico creado por Suetonio en su *De vita XII Caesarum*,<sup>74</sup> y particularmente a la *Vida de Octavio Augusto* (VA)<sup>75</sup> contenida en esa obra.

Si leemos ambas vidas en paralelo nos damos cuenta que los puntos de contacto son frecuentísimos, pongamos algunos ejemplos.

En la VA 1-4 se nos cuenta el origen y principales acciones de la familia de Octavio; por su parte la VK 1-3 nos narra la deposición de los merovingios y brevemente alude a Pipino el breve, padre de Carlomagno, y también nos habla del padre y del abuelo de aquel. En la VA 5-8 se nos habla del nacimiento e infancia de Augusto; Eginardo, por su parte, en VK 4 renuncia a hablar del nacimiento e infancia de Carlos por no disponer de fuentes escritas (y con esta renuncia deja constancia de que lo previsible habría sido hablar de este tema). A continuación de estas breves pinceladas sobre la vida de sus biografiados, Suetonio nos dice (VA 9): "Tal es el resumen de su vida. Ahora expondré separadamente los diferentes *actos* llevados a cabo por él..."; por su parte, Eginardo expresa (VK 4): "He decidido pasar a contar y presentar los *actos*, costumbres y otros aspectos de su vida".

Entre los *actos* de Octavio que Suetonio nos menciona, consigamos los siguientes: el enfrentamiento con Bruto y Casio, la

73. EGINHARDUS, *Vita Karoli Imperatoris*, en MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hannover 1911, (reimpresa en 1965). Editada también con traducción al italiano en EGINARDO, *Vita di Carlo Magno*, editada por GIOVANNI BIANCHI, Salerno Editrice: Roma, 1988, 109.

74. CAYO SUETONIO TRANQUILLO, *Los doce Césares. Seguido de Gramáticos ilustres, Retóricos ilustres, y las vidas de Terencio, Horacio, Lucano, Plinio el Viejo, Juvenal y Persio*, traducido del latín por JAIME ARNAL, Edit. Iberia: Barcelona, 1994, 374.

75. Id., 53-113.

alianza con Antonio y Lépido, la guerra Filipense, la toma de Perusa, la guerra de Sicilia, la ruptura de la alianza con Marco Antonio, la batalla de *Actium*, las conspiraciones sofocadas, las guerras de Dalmacia, Cantabria, Aquitania, Panonia, Recia, Vindelicia, etc.; como vemos, los primeros *hechos* narrados son de orden militar. Especial relevancia cobra el relato de la ignominiosa derrota de Lolio y Varo en Germania (VA 9-23); también Eginardo da comienzo a la narración de los *hechos* de Carlomagno narrando sus acciones bélicas: la guerra de Aquitania, las guerras contra los longobardos, sajones, bretones, la campaña de Italia, la guerra de Baviera, la guerras llevadas a cabo contra los eslavos, los ávaros, y los daneses; también se nos narran las alianzas llevadas a cabo y, no podía ser de otro modo, se nos relata la ignominiosa derrota frente a los vascos en Roncesvalles (VK 5-16).

Ambos autores narran a continuación las reformas de la organización administrativa que sus biografiados realizaron; las obras materiales que llevaron a cabo (VA 24-60 y VK 16-17); y a continuación declaran; Suetonio: "Ahora que le he mostrado así como era en el mando y las magistraturas, al frente de los ejércitos, en el gobierno de la República y del mundo, en la guerra y en la paz, me referiré a su vida íntima y privada; diré cuáles fueron desde su juventud hasta sus últimos días, *sus costumbres*, su trato con los suyos, su suerte en familia. Perdió a su madre..." (VA 61); Eginardo: "De tales méritos estaba, pues, dotado en el mantenimiento y acrecentamiento del reino y de su engrandecimiento a través de grandes obras. Y ahora comenzaré a tratar sobre *sus dotes morales*, de su máxima firmeza en cualquier evento próspero y adverso, y de todo cuanto se refiera a su vida privada y familiar. Después de la muerte de su padre..." (VK 18). Al hablar de las *mores* de sus biografiados ambos autores se detienen en narrar sus casamientos y el nacimiento de sus hijos (VA 62-65; VK 19-20), la conducta que observaban respecto a sus amigos (o a los forasteros) (VA 66-81; VK 21); cómo era el aspecto físico de ambos (VA 79-83; VK 22-23); la moderación que observaban respecto a la comida y la bebida (VA 76-78; VK 24); e incluso se nos muestran frases en las que Eginardo prácticamente copia literalmente a Suetonio. Así por ejemplo se nos dice que ambos biografiados rengueaban en su vejez (VA 80; VK 22); respecto a la facundia en el hablar, de Octavio nos dice Suetonio: "Su principal

cuidado era expresar su pensamiento con claridad (*apertissime exprimere*)” (VA 86) y Eginardo afirma que Carlomagno “*poterat-que quicquid vellet apertissime exprimere*” (VK 25). Los ejemplos podrían multiplicarse respecto a la narración de las muertes de ambos personajes y de los presagios que las preanunciaron, respecto a los detalles sobre la deposición de sus restos, etc.

Tamaña coincidencia entre personajes de épocas tan diversas nos llevan a preguntarnos hasta qué punto Eginardo fue fiel en la narración de los detalles de la vida de Carlomagno; y hasta qué punto esos detalles dependen más bien de una necesidad impuesta por el género literario adoptado: la biografía imperial suetoniana. Este aspecto debe tenerse en cuenta al interpretar este famosísimo testimonio medieval, y lo mismo debe hacerse con las demás fuentes medievales.

Por último, digamos algo sobre el *uso de la retórica* en los textos medievales. Como en el caso de los géneros literarios, también en la utilización de la retórica observamos la perduración medieval de ciertas figuras y formas provenientes de la antigüedad clásica y tardía.<sup>76</sup> Incluso puede afirmarse que hubo algunos intentos de preservar la retórica latina después de la invasión de los bárbaros; y si es verdadero lo que opina Henri Pirenne: “... el imperio se germaniza por la sangre, pero no por lo demás, pues todo lo que penetra allí se romaniza. Todos estos germanos que entran es para servir al Imperio disfrutando de él. Sienten por él el respeto de los bárbaros por lo civilizado”,<sup>77</sup> puede comprenderse mejor la afirmación del rey ostrogodo Atalarico, quien en carta al Senado defiende el cultivo de la retórica porque “los reyes bárbaros no se sirven de ella, y sigue siendo patrimonio de los soberanos legítimos. Las armas y todo lo demás pertenecen también a los otros pueblos, pero la elocuencia sólo está al servicio de los señores de Roma”,<sup>78</sup> aún cuando estas expresiones, más que al mismo Atalarico, deban atribuirse a su sabio secretario Casiodoro, quien después de la caída de los ostrogodos se retiró a Vivario

76. JAMES MURPHY, *La retórica en la Edad Media. Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica: México, 1986.

77. HENRI PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, Alianza Editorial: Madrid, 1993, 19.

78. ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica: México-Buenos Aires, 1955, 116.

y allí se dedicó al estudio científico, transmitiendo al medioevo una preceptiva retórica que luego sería de extrema utilidad.<sup>79</sup>

En el s. XI surgen los “ars dictamini” o “ars dictandi” que ayudaron mucho en la práctica administrativa, aunque ya desde la época merovingia y carolingia existieran modelos de cartas y documentos llamados *formulae*.

En la elocuencia clásica existían varias clases de tópicos retóricos; algunos de ellos responden a lo que ha dado en llamarse “tópica histórica”. Estos son los tópicos que nos interesan más, en vistas al tema de este trabajo.

Entre los tópicos históricos más usados está el de la “falsa modestia” como forma de conseguir la *captatio benevolentiae* del auditorio; esta clase de tópico la había recomendado Cicerón ya en el siglo I a.C.<sup>80</sup> luego pasó a la literatura cristiana antigua, y a través de ésta al medioevo.

Haciendo uso de una modestia fingida, el autor manifiesta su incapacidad para lograr el objetivo que se ha propuesto, o se excusa de su lenguaje inculto (*rusticitas*). Una clase especial de este tópico es el uso de frases a través de las cuales el autor confiesa sentirse “temeroso” o “trémulo” a la hora de comenzar su labor; confiesa su temor a enfrentar la parte más ardua de su trabajo, etc.<sup>81</sup> En los usos cancillerescos estas confesiones de pretendida humildad suelen mezclarse con fórmulas de devoción como las que ya hemos estudiado (el apelativo pontificio de *Servus servorum Dei*, p. ej.).

Otros tópicos retóricos muy usados en el medioevo los encontramos en el “exordio”; el exordio tenía como fin conseguir la atención del lector y, para ello, el autor declara que con su obra ofrece “cosas nunca dichas”,<sup>82</sup> o elabora una cuidadosa dedicatoria, o bien confiesa su obligación de consignar los hechos que escribe porque “el que posee conocimientos debe divulgarlos”.<sup>83</sup>

Con la conclusión, el autor frecuentemente resume los puntos principales de su obra y apela a figuras retóricas que muevan al lector a sentir indignación o compasión.<sup>84</sup>

79. Id., 116-117.

80. MARCO TULLIO CICERÓN, *De Inventione*, I, XVI, 22.

81. ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura...*, 128.

82. Id., 131.

83. Id., 135.

84. Id., 136.

En el cuerpo del texto frecuentemente aparecen otras figuras o tópicos retóricos tal como el usado para describir a los héroes y buenos soberanos, a quienes siempre se atribuyen *sapientia et fortitudo*. También es frecuente en los panegíricos de los soberanos (incluso bárbaros) la mención de su sabiduría y valor, la afirmación de su “nobleza de alma”, en la que frecuentemente se combinan la nobleza de la cuna, la posesión de cuantiosas riquezas y la nobleza de espíritu;<sup>85</sup> muchas veces es mencionada también la “hermosura física” del biografiado.

En las vidas de santos son también frecuentes las figuras retóricas, por ejemplo, aquella que lleva a negarles la risa. San Atanasio nos dice que san Antonio Abad tenía un alma “totalmente purificada, no estaba encogida por la tristeza, ni henchida de satisfacción; *ajeno a la risa* y a la melancolía, no manifestaba disgusto al verse rodeado por la multitud, ni placer al recibir el saludo de tanta gente”;<sup>86</sup> algo semejante afirma Sulpicio Severo respecto a san Martín de Tours: “Nadie lo vio jamás airado, ni alterado, ni afligido, *ni entregándose a la risa*. Fue siempre el mismo, con un rostro que denotaba una alegría celestial y que parecía estar más allá de la naturaleza humana” (*Vita Sancti Martini Turonensis*, 27, 1).<sup>87</sup> Este mismo rechazo por la risa lo encontramos en la Regla de San Benito, cuando define cuáles son los instrumentos de las buenas obras; entre otros muchos menciona: “no ser amigo de hablar mucho, no decir necedades o cosas que exciten la risa, no gustar de reír mucho o estrepitosamente”.<sup>88</sup> Aunque algunos autores posteriores tales como Hugo de san Víctor, Hildeberto de Lavardin y Juan de Salisbury, aceptarán la risa siempre y cuando ésta sea moderada;<sup>89</sup> la tónica general será la que antes hemos mencionado.

Muchos otros tópicos retóricos podríamos mencionar, pero pienso que los ejemplo aquí consignados nos alcanzan para des-

85. Id., 259.

86. SAN ATANASIO, *Vida de san Antonio padre de los monjes*, traducción y notas de A. BALLANO, Ediciones Monte Casino, 3ª edición, 1988, 40.

87. SÚLPICO SEVERO, *Vida de S. Martín de Tours*, introducción de ENRIQUE CONTRERAS y traducción de PABLO SÁENZ, Ecuam, 1990, 24-25.

88. SAN BENITO DE NURSIA, *La Regla*, IV, 52-54. En id., introducción y comentario por GARCÍA M. COLOMBÁS y traducción de INAKI ARANGUREN, 2ª ed., BAC: Madrid, 1993, 84.

89. ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura...*, 599.

cubrir hasta qué punto las figuras retóricas pueden deformar un hecho o los rasgos de una persona. Según los usos de la retórica, un rey o un santo “debían” tener tales o cuales características y por ello el autor se las ha atribuido en su obra; al hacer hermenéutica de un texto siempre nos quedará el interrogante sobre hasta qué punto debemos aceptar esta descripción y hasta que punto debemos rechazarla como tópico retórico.

### 5. *Conclusión*

Hasta hace muy pocos años, cuando al tratar sobre la crítica de las fuentes se tocaba el tema de la interpretación de los textos o hermenéutica, solían indicarse los mismos principios que ya habían indicado, hacía un siglo, los historiadores de entonces. Todo se reducía al estudio de la evolución de la lengua y al conocimiento de las convenciones sociales.<sup>90</sup> Con este modesto trabajo he pretendido ampliar un poco esa visión tan estrecha, valiéndome de los aportes que a la hermenéutica han hecho otras disciplinas del espíritu, distintas de la historia. Por ello he centrado mi atención en los factores que interactúan en el proceso de comunicación, a saber: el autor, la obra, el receptor, el argumento y el lenguaje.

Para delimitar mi trabajo me he centrado en textos del período medieval; pero aún con esta limitación soy consciente de lo inabarcable de la materia; y por ello soy también consciente de que el mismo sólo es un esbozo que puede y debe ser mejorado.

No obstante espero que su lectura sirva de inspiración a otros investigadores que puedan bucear en los documentos medievales, tal vez, con mayor pericia que yo; si este objetivo se cumpliera, podría sentirme satisfecho de las horas que he invertido en la lectura y análisis de las fuentes y de la bibliografía presentadas, y en la exposición de los resultados obtenidos.

*Ricardo Corleto OAR*

90. Cf. ROBERT MARICHAL, *critique interne: interpretation du texte*, en *L'Histoire et ses méthodes*, París: Gallimard, 1961, 1320-1360. Y C. V. LANGLOIS y C. SEIGNOBOS, *Introducción a los estudios históricos*, traducción de la 4ª edición francesa, Madrid, 1913 (en realidad el original francés de esta obra es del siglo XIX).

## **EDAD MEDIA Y AMÉRICA PREDICACIÓN Y CATEQUESIS\***

Muchas son las coordenadas que podemos establecer para realizar el análisis de la relación Edad Media-América, es decir, la relación entre un nuevo mundo que se asoma a la modernidad y un viejo mundo que ha vivido en una determinada franja cronológica. He elegido dentro de esas coordenadas, una que tiene vinculación con la vida espiritual y la formación de un individuo dentro de una determinada mentalidad: la confesión religiosa y los medios para darla a conocer o reforzarla.

Esta profesión de fe y esta actividad se expresaron de manera singular en la Europa medieval y en la América recién descubierta.

En verdad, este problema está en relación con un tema que he tratado largamente, el de la marginalidad y la alienidad.<sup>1</sup> Conocer a otros, entenderlos o atraerlos al propio ámbito (empleo este término aludiendo no a un *topos* geográfico sino vital) fueron objetivos que se expresaron en la Edad Media en muchas circunstancias y lugares y que tendrán una gran importancia en América. En suma, he elegido la predicación y la catequesis como línea de análisis que servirá como medio de relación entre ambos mundos; aludiré a sus precedentes medievales, a los grupos religiosos que las llevaron a cabo, a los instrumentos de que se valieron y al modo de ejercitar esas prácticas en Europa y en América. Subrayo que sólo esbozaré tales temas ya que por su gran importancia requieren de estudios más extensos y profundos.

\* \* \*

\* Ponencia presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

1. Véase en especial, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986, segunda edición, Biblos, a aparecer en 1998.

Sin duda, la Edad Media logró incorporar nuevos paisajes, conocer gentes extrañas, descubrir mundos diversos y también tuvo que realizar su afán de ecumenidad mediante una labor en que la palabra fue fundamental.

En lo referido a predicación y catequesis podemos señalar algunas circunstancias en que las mismas se ejercieron. La proliferación de grupos heréticos (de tipo apostólico-evangélico-paupe-rístico a partir del siglo XI), la incorporación de grupos confesionales diversos movieron a una profusión del mensaje cristiano desde el siglo XI y en particular desde el XIII.

No en vano franciscanos y dominicos fueron órdenes predica-doras. Su labor se insertó en una larga tradición retórica. San Agustín en su *De doctrina christiana* determina las circunstan-cias de la predicación retomando a su vez las pautas establecidas por los grandes *retores* clásicos (desde Cicerón a Quintiliano) y que se estipulaban en “*quién habla, dónde, cuándo, porqué, cómo, delante de quién*”.<sup>2</sup>

Todas estas circunstancias fueron tenidas en cuenta de mane-ra muy precisa por todos los autores de *Artes predicandi*. Humberto de Romanos (quinto superior general de la orden dominica-na) dice en su *De eruditione predicatorum* que la predicación debe ser como un canto –taxativamente dice “*quasi quidam can-tus*”–, el predicador debe ser grato como un juglar, hábil como un mercader. Insiste en el *tono* y en el *público*.<sup>3</sup> Considera que el orador religioso debe utilizar un lenguaje apropiado para la com-prensión de los menos letrados, alienta para que la palabra se lleve a los lugares más rústicos, a aquellos menos frecuentados. Sin duda, esta posición obedece a las circunstancias de la época. Los movimientos heréticos habían practicado una predicación hecha por laicos con palabras simples, dirigidas a simples. La tem-ática elegida a principios del siglo XIII estará fundamental-mente basada en modelos penitenciales cristológicos y retornos a la constitución de una iglesia primitiva, sin duda a incitación de las propuestas heréticas. *A posteriori* aparecerá una temática moral en que una sociedad opulenta busca modelos de comporta-miento para su vida moral.

2. CARLO DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Florencia, Sansoni, 1974, p. 2.

3. *Ibid.*, p. 3.

Sin duda, la actividad de predicación de los grupos heréticos influyó enormemente en la realizada por los grupos ortodoxos. Bernard Gui en su *Manual del inquisidor* nos da razón de la modalidad de los valdenses en la difusión de sus opiniones: "A veces predicán sobre el Evangelio y las Epístolas o sobre los ejemplos y las sentencias de los santos y alegando esta autoridad exclaman «Esto está dicho en el Evangelio o en la carta de san Pedro o de san Pablo o de Santiago» o también se apoyan sobre tal santo, tal doctor, a fin que su discurso sea mejor acogido por los oyentes". "Ellos tienen evangelios y epístolas en lengua vulgar de ordinario e incluso en latín, puesto que [ciertos adherentes] lo comprenden. Algunos también saben leer, tanto leen lo que dicen y predicán, tanto no hacen uso de ningún libro. Es el caso, por cierto, de quienes no saben leer; así estos últimos tienen cuidado de aprenderlo de memoria".<sup>4</sup>

Las órdenes que salieron al paso a estos movimientos heterodoxos entendieron el poder de la palabra. La predicación de san Francisco de Asís es paradigma de ello. Sin duda, una predicación excepcional. Conocemos varios ejemplos en los que se revela la condición extraordinaria de su mensaje. El primero nos ubica en el momento en que el santo se dirigiera a Damietta para predicar ante el sultán de Egipto. Jacques de Vitry en su *Historia Occidentalis* dice: "Vi por primera vez al fundador y maestro de esta orden, hombre simple y sin cultura, agradable a Dios y a los hombres, llamado fray Francisco, poseído por un tal grado de ebriedad y fervor espirituales que, habiendo llegado a Egipto al campamento de los cristianos ante Damietta, entró en el campo del sultán de Egipto intrépidamente, protegido sólo por su fe. Por el camino fue apresado y aprisionado por los musulmanes y dijo: «Soy un cristiano, llevadme ante vuestro señor». Fue conducido ante éste y aquella bestia sanguinaria, al verlo, amansada por la expresión de este hombre de Dios, lo oyó durante muchos días con gran atención predicar la fe de Cristo a él y a sus hombres. Pero al fin, temiendo que algunos de los de su ejército se convirtieran a Dios por la eficacia de su palabra y se pasasen al ejército cristiano, ordenó que fuese reconducido al campamento de los

4. BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 2 tomos, I, p. 63.

nuestros con todo honor y sin problemas. Por último le dijo: «Ruega por mí, para que Dios se complazca en revelarme aquella ley y aquella fe que más le pluguiese».<sup>5</sup>

Acerca del sermón que pronunciara el santo en la fiesta de la Asunción del año 1222 dice un cronista:<sup>6</sup> «En el mismo año, en el día de la Asunción de la Madre de Dios, estando yo en Bolonia como estudiante, vi a san Francisco predicar en la plaza delante del palacio comunal, donde se había reunido casi toda la población. El exordio de su prédica fue «Los ángeles, los hombres, los demonios». En efecto, habló de estos tres espíritus racionales tan bien y con tal claridad que muchos doctores allí presentes se asombraron muchísimo, preguntándose cómo un hombre sin cultura podía realizar un sermón tan hermoso. Su estilo, sin embargo, no era de predicador, sino casi de orador político. Todo su discurso tendía a anular las enemistades y a renovar los pactos de paz. Su vestimenta era sórdida, el aspecto despreciable, la cara fea pero Dios dio tanta eficacia a su palabras que muchos grupos de nobles –a los cuales un bárbaro furor causado por antiguas enemistades, había enfrentado versando mucha sangre– se vieron inducidos a hacer la paz.

La veneración y la devoción de la gente por él era tanta que hombres y mujeres en masa lo acosaban, [sintiéndose] dichosos si podían tocar el ruedo de su sayo o desgarrar un pedazo de sus miserables vestimentas”.

La *Vita Secunda* de Tomás de Celano nos ofrece un ejemplo de la enajenación en que caían sus oyentes, ya que quedaban tan impresionados que no podían recordar el texto de lo que habían escuchado: “Aunque el evangelista Francisco –convencido como estaba de que la virtud era más necesaria que las palabras– predicase con ejemplos y expresiones comunes a hombres incultos, sin embargo, ante auditorios preparados espiritualmente y capaces de entenderlo en mayor medida, pronunciaba palabras llenas de vida y de profundidad. Con brevísimos trazos expresaba lo inefable y, ayudándose con gestos y movimientos de fuego, trans-

5. JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis* (ed. Hinnebusch, cap. XXXII, pp. 161-162). Cit por DELCORNO, *ob. cit.*, pp. 65-66.

6. TOMMASO DI SPALATO, *Historia Salonitarum* (P.L. LEMMENS, *Testimonia minoris saec. XIII de Sancto Francisco* en AFH, I, 1908, p. 69), cit. por DELCORNO, *ob. cit.*, pp. 66-67.

portaba todo el ser de los oyentes al amor de las cosas celestes. No hacía uso de distinciones y divisiones, porque no trabajaba mucho en ordenar las prédicas que, por lo demás, componía por sí mismo. Imprimía a su voz el timbre inconfundible de la virtud, de la verdadera virtud y sabiduría que es Cristo. Y he aquí lo que un médico culto y elocuente dijo al respecto: «Mientras soy capaz de recordar palabra por palabra las prédicas de los otros, sólo cuando habla san Francisco, no logro retener ni una sílaba. Y si alguna cosa me queda en la mente, cuando la repite, me parece totalmente diferente de como ha salido de sus labios».<sup>7</sup>

En estos pasajes subrayamos elementos que hemos de analizar *a posteriori*. En primer lugar, el mensaje expresado con palabras simples, luego, en el caso del santo, el discurso que no preveía preparación ni estaba ordenado de acuerdo a reglas que, sin embargo, existían, según veremos, y que guiaban la construcción de una prédica. Por último, la inserción del orador en su sociedad. Al hablar de cosas espirituales no desdeñaba entender los problemas de su época y trataba de poner remedio a esos males mediante su mensaje.

En referencia a todas estas condiciones de la predicación y en especial al público al que va dirigido el mensaje, son importantes los niveles de lenguaje y la lengua misma. Ya Carlomagno en un capitular emanado del concilio de Tours del año 813 determina que los sermones se dirigieran al pueblo “in rusticam romanam linguam”, es decir en lengua vulgar. Es posible que no siempre fuera una lengua vulgar perfectamente estructurada sino que el lenguaje se elaborara sobre una base latina insertando palabras, locuciones, giros o construcciones alejadas ya del latín clásico y que respondieran a los *substrata* locales o a la evolución lógica del latín. Así, por ejemplo, conocemos los *Sermoni gallo-italici* procedentes de la región del Piamonte y escritos en un latín al que se han incorporado palabras francesas, provenzales y piamentesas.<sup>8</sup> En el siglo XII ya encontramos sermones totalmente redactados en lengua vulgar en Castilla, Francia, Inglaterra y

7. *San Francisco de Asís, Escritos completos y biografías primitivas* (ed. FRAY JUAN R. DE LEGÍSIMA, O.F.M. y FRAY LINO GÓMEZ CANEDO, O.F.M.), Madrid, BAC, 1956, pp. 450-451.

8. DELCORNO, *ob.cit.*, p. 4.

Alemania. En Italia también se pronunciaron en vulgar pero se editaron en latín. Así, por ejemplo, sabemos que Federico Visconti, arzobispo de Pisa (1254-1277) pronunciaba sermones “in vulgari”.<sup>9</sup> En general, en Italia la lengua fue mixta, latín y vulgar, ya que ésta no había logrado –fuera de Toscana– una organización y ordenación gramatical que la hiciera apta en todo momento para tal cometido. Recién en el siglo XIV aparece un *corpus* en vulgar con las predicaciones de fray Giordano da Pisa. Es interesante acercarnos a esta figura como ejemplo de predicador. Su obra de predicación se aúna a su tarea de enseñanza, sus sermones son populares y se dirigen a todo público pero especialmente a las confraternidades adheridas a santa Maria Novella en Florencia. Creo que es importante subrayar que fray Giordano es hombre de formación y cultura superiores que sabe adecuarse y ponerse al alcance de su auditorio con palabras accesibles. A través de sus predicaciones podemos conocer su cultura. Se refiere a Avicena, habla de los filósofos de la Academia, específicamente de Sócrates, de los peripatéticos; a Aristóteles lo llama “el sumo filósofo y el rey de los filósofos”.<sup>10</sup> Pero, a la vez, recurre a procedimientos que permiten la repercusión de sus palabras en medios populares, como es la inserción de *exempla*, es decir, pequeñas narraciones con un final didáctico para ilustrar nociones abstractas y, además, se refiere a problemas contemporáneos que dan enorme fuerza y encarnadura a sus palabras. Veamos cómo se expresa en uno y otro caso.

Decimos que introduce *exempla*. Habla de la beatitud y de la felicidad (1306) y cuenta lo siguiente: “Léese de un gran filósofo que acudió a la corte de un gran rey que lo había invitado; el rey había preparado grandes cosas y vajilla de oro y de plata, lechos y ornamentos admirables; había ornado así toda su casa para mostrar al filósofo su gloria. Este entró en el palacio, no dirigió su mirada a ninguna de estas cosas, se puso a comer. [El rey entonces] le dijo: «¿Qué es esto, no miras tanta gloria? ¿Acaso viste jamás tanta gloria?» El filósofo respondió: «Sí, e incluso mayor» Aquel [el rey] entonces dijo «¿Donde la viste?» Respondió «En los gallos, en los faisanes, en los papagayos; ésta es mayor gloria que

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, pp. 38-41.

la tuya porque ésa es su belleza y se pueden gloriarse de ella, como de la suya propia pero esta belleza —es decir el oro, la plata y estos paramentos— no es tuya. Por tanto ¿para qué quieres que la mire? Estas no son tuyas». Y de tal manera lo escarneció”.<sup>11</sup>

El cuento, pues, como una manera de ayudar a la comprensión de verdades más altas y abstractas.

También hemos señalado que fray Giordano da Pisa elige temas a través de cuyo desarrollo trata de resolver conflictos contemporáneos, señalar caminos de moral social y de convivencia en un medio —en ese momento la ciudad burguesa italiana— demasiado enorgullecido de su riqueza y jamás satisfecho en su obtención, ansioso de poder, olvidado de antiguas virtudes de fraternidad y de caridad. En uno de sus sermones ataca a comerciantes y a jefes de los gremios mayores de Florencia. Entre otras cosas señala: “Yo digo que los mercaderes y los artesanos han santificado la usura, pues los sabios dicen que es mejor el enemigo evidente al que se puede esquivar que aquél que te parece amigo y trata de hacerte mal; de éstos no te puedes defender. Así el pecado de usura es un pecado manifiesto a todos. Por lo menos no te engaña quien te dice delante de todos «yo te engaño», cuando ves los mazazos delante, que puedes evitar si quieres y no te ves forzado a recibirlos, los recibes si quieres. Pero los artesanos y mercaderes no hacen así, que no te muestran el defecto, por el contrario, lo cubren y lo pintan y tú no te das cuenta y te engañas; sacarán un paño manchado y en la oscuridad te lo harán parecer de coloración pareja, tendrá mal color y te lo harán parecer bueno con su vista y sus palabras”. Ataca violentamente la falta de lealtad comercial que hace enriquecer a estos malos comerciantes. Y apostrofa: “Sois peores que los usureros”.<sup>12</sup>

En los ejemplos que hemos dado —un personaje excepcional como san Francisco, un orador vigoroso inserto en una determinada sociedad como fray Giordano da Pisa— se cumplen las pautas que hemos señalado: *quién habla, cómo, dónde, ante quién*.

11. *Prédica de fray Giordano, sábado 26 de marzo de 1306*, en DELCORNO, *ob. cit.*, pp. 107-108.

12. DELCORNO, *ob. cit.*, p. 101.

## **Embajadas**

Todo se complicaba cuando el auditorio era exótico y no entendía ni el latín ni el lenguaje vulgar del predicador. Sabemos de la invasión mongola a Europa en 1241. Las tropas de los herederos de Gengis Khan atacaron y vencieron a los príncipes rusos y polacos y llegaron casi hasta Italia. Se retiraron ante la muerte del khan Ogadai en Karakorum y la necesaria reunión del *kuriltai* o asamblea de príncipes que elegiría al nuevo soberano. Europa dio una respuesta ante el peligro político-religioso. Se enviaron a dos franciscanos, Giovanni del Pian del Carpine y Guillermo de Rubruck. El primero fue delegado del Papa Inocencio IV y cumplió su misión entre 1246 y 1247. Escribió una *Historia mongolorum* en la que estudia costumbres y condiciones del país y de las gentes que encuentra. Giovanni del Pian del Carpine –nacido cerca de Perugia– es un italiano a quien se describe como “hombre sociable, y espiritual, literato, buen orador y experto en muchas cosas”.<sup>13</sup>

Guillermo de Rubruck es otro franciscano –flamenco en este caso– que también recibe carácter de embajador ante el nuevo soberano mongol. Realiza su viaje entre 1253 y 1255 como delegado del rey san Luis de Francia. Dejó testimonio de las experiencias de este viaje en una obra titulada *Itinerarium*.

A ambos –como decimos– se confía una misión de embajadores. Cumplen, sin duda, la función encomendada de embajadores-informantes. Pero no pueden olvidar su condición de religiosos y quieren exponer las verdades de la fe. No encuentran dificultades de parte de los soberanos mongoles quienes se interesaban por todas las expresiones religiosas.<sup>14</sup>

Guillermo de Rubruck sólo tuvo una breve entrevista con el khan Kuyuk, por tanto su deseo de iniciar al soberano en las verdades de la fe no pudo realizarse. La carta de Kuyuk como respuesta a esta visita establece claramente que no es su intención convertirse ya que dice: “Vosotros habéis dicho que yo recibiría el

13. A. T'SERTEVENS, *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona, Ayma, 1965; NILDA GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1994, p. 83. En adelante, citado *Guía*.

14. N. GUGLIELMI, *ob.cit.*, p. 95; T'SERTEVENS, *ob. cit.*, pp. 323-324.

bautismo... Nosotros no hemos comprendido esta incitación tuya...”<sup>15</sup>

En realidad, estos embajadores tenían la misión de informar pero no se contentaron con ello, como hemos dicho; la cumplieron redactando informes que nos ilustran acerca de las realidades, costumbres, poderío, características todas del gran imperio mongol. Pero quisieron también ejercer su apostolado. Guillermo de Rubruck dice que “de haber contado con un buen intérprete, hubiera tenido ocasión de sembrar muchas buenas ideas”.<sup>16</sup> En este párrafo se encuentran dos constantes en la predicación de los enviados, la voluntad de difundir la verdad y la dificultad de hacerlo debido a la ignorancia de las lenguas y a la falta de buenos intérpretes.

La difusión o reiteración de la verdad, sin duda, era una necesidad primordial. Al llegar al país de los iugures, Guillermo de Rubruck habla de la población de las ciudades en que había una mezcla de nestorianos y sarracenos. En la ciudad de Cailac halló tres templos. Al entrar en uno de ellos encontró a un hombre que tenía pintada una cruz con tinta sobre la mano “por lo que creí que era cristiano y también porque a todo cuanto le preguntaba respondía como cristiano. Por lo tanto, le pregunté: «¿Por qué no tienen aquí la cruz y la imagen de Cristo?» Y me contestó: «No tenemos costumbre de ello». Por lo que creí que eran cristianos pero que no practicaban por falta de doctrina”.<sup>17</sup>

Por lo demás, describe las prácticas de los que llama idólatras: “Cuando me senté cerca de dichos sacerdotes, tras haber entrado en el templo y haber visto sus numerosos ídolos, unos grandes y otros pequeños, les pregunté qué creían acerca de Dios, me contestaron: «No creemos más que en un solo Dios». Y yo pregunté: «¿Creéis que es un espíritu o que es algo corpóreo?» Dijeron «Creemos que es un espíritu». Y yo: «¿Creéis que haya tomado alguna vez naturaleza humana?» Dijeron: «En absoluto». Entonces yo: «Puesto que creéis que no es más que un espíritu, ¿por qué hacéis tantas imágenes corporales de él? Además, ya

15. JEAN RICHARD, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1977, p. 73.

16. T'SERTEVENS, *ob. cit.*, p. 277.

17. *Ibid.*, p. 282.

que no creéis que se haya hecho hombre, ¿por qué hacéis de él más imágenes de hombre que de otro ser?» Entonces respondieron: «Con estas imágenes no representamos a Dios, sino que cuando algún rico, entre nosotros, muere, o bien su hijo o su esposa o alguien que le es querido, manda hacer una imagen del difunto y la coloca aquí y la veneramos en memoria suya» Y yo a ellos: «Entonces sólo hacéis esto para adular a los hombres». «Al contrario, dijeron, para venerar su memoria». Entonces me preguntaron como para burlarse: «¿Dónde está Dios?» Y yo a ellos: «¿Dónde está vuestra alma?» Y dijeron: «En nuestro cuerpo». Y yo a ellos: «¿Acaso no está toda en el cuerpo y no lo rige por completo y sin embargo no se la ve? Al igual Dios está en todas partes y lo gobierna todo; sin embargo, es invisible porque es inteligencia y sabiduría». Entonces, como fuera que quería discutir un poco más con ellos, mi intérprete, cansado, no queriendo traducir más mis palabras, me mandó callar”.<sup>18</sup>

Hemos de considerar lo difícil que sería traducir tales conceptos para un intérprete no demasiado avezado en un lenguaje abstracto. Constantemente los religiosos encuentran el obstáculo de la lengua y la incapacidad del intérprete.

De camino, el grupo de religiosos y guías tiene que pasar por un desfiladero, poblado de demonios, según la creencia local. El intérprete pidió a los religiosos que pronunciaran palabras santas para ahuyentarlos. Guillermo de Rubruck entonó el “*Credo in unum Deum*”; al ver que habían podido pasar sin inconvenientes, comenzaron a solicitar que escribiera las palabras que llevarían a manera de protección. Rubruck dijo: “Os enseñaré la palabra que llevaréis en vuestro corazón, por la cual vuestras almas y vuestros cuerpos serán salvados por la eternidad”. Intentó continuar con la instrucción religiosa que se le pedía pero “mi intérprete se negaba a ello”.<sup>19</sup> A pesar de esa negativa, Guillermo de Rubruck escribió el *Credo in Deum* y el *Pater Noster* diciéndoles: “Aquí está escrito lo que el hombre debe creer de Dios y la oración mediante la cual se pide a Dios cuanto le es necesario al hombre. Creed, pues con firmeza todo cuanto aquí está escrito,

18. *Ibíd.*, pp. 282-283.

19. *Ibíd.*, p. 288.

incluso si no sois capaces de comprenderlo y pedidle a Dios que os conceda lo que está escrito en esta oración ....” Reflexiona fray Guillermo que hubo de limitarse a esta instrucción pues –dice– “No podía hacer otra cosa pues había gran peligro en hablar de cosas de la doctrina a través de semejante intérprete, e incluso imposible, ya que no sabía nada de esto”.<sup>20</sup> Cuando llega la delegación ante el soberano, difícil fue la entrevista debido a que “dieron tanto de beber a nuestro infortunado intérprete, que estaba junto a los que escanciaban, que muy pronto estuvo borracho”.<sup>21</sup>

En la corte imperial se dijo entonces –según un orfebre oriundo de París que trabajaba en Karakorum–: “Los hombres que han venido de tu país son gente excelente pero su intérprete no vale nada”. Por esta razón se preocuparon por encontrarle uno y habían elegido a un muchacho que el orfebre había prohijado y que conocía lenguas.<sup>22</sup>

Las experiencias desdichadas se suceden en todo el relato mencionado al punto que el religioso concluye su informe solicitando con vehemencia que, cuando se envíen embajadores, “es importante que tenga un buen intérprete o incluso varios intérpretes....”.<sup>23</sup>

Nos hemos referido más extensamente a las embajadas de los franciscanos aunque también, en ese momento, existieron otras dos, confiadas a dominicos, que fueron menos exitosas que las de los primeros, tal vez por mostrarse menos flexibles a las situaciones planteadas. La primera de estas embajadas dominicas fue encabezada por el religioso francés André de Longjumeau acompañado por Jean de Carcassonne y otro religioso llamado Guillermo; eran delegados de san Luis de Francia y del legado Eudes de Chateauroux. Entre otras cosas, se les había encomendado traer la corona de espinas que Balduino II había regalado al rey de Francia en 1238. Partieron de Chipre en 1249, al llegar a Mongolia en 1250 encontraron que el khan Kuyuk había muerto. Fueron recibidos por su viuda quien les entregó una carta –que

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*, p. 296.

22. *Ibíd.*, pp. 298-299.

23. *Ibíd.*, p. 360.

llegó a manos de san Luis en 1251— en la que sólo invitaba a los cristianos a la sumisión. Con todo, esta delegación pudo obtener importante información por parte de alemanes cautivos que pertenecían a uno de los príncipes mongoles. Al parecer, fray André conocía el árabe y el caldeo y comprendía el sirio o el persa.

La segunda expedición de dominicos estuvo encabezada por Ascelin o Anselmo (probablemente su nombre era Ezzelino).

La supuesta conversión al cristianismo de Sartach, hijo de Batu (nieto éste de Gengis Khan y reinando sobre los territorios extendidos entre el Irtych y el Volga o sea el khanato de la Horda de Oro o Quipchak (h.1240) había estimulado la presencia de delegaciones cristianas.

Ascelino de Cremona partió de Lyon en 1245; a él se unieron luego, un francés Simón de Saint-Quentin —que fue el cronista de la misión— y, posteriormente, otros dos religiosos y finalmente Guichard de Cremona. Ascelino tuvo dificultades en la corte ya que no quiso prosternarse ante el soberano gengiskhanida. Los mongoles consideraron ofensiva esta actitud ya que los cristianos —según decían— se prosternaban ante imágenes de piedra o de madera. El poco éxito de esta expedición determinó también las zonas de evangelización en que actuaron las dos órdenes predicadoras; los dominicos realizaron su labor en Irán mientras que los franciscanos se ocuparon de Mongolia y de toda el Asia central y oriental.<sup>24</sup> Estas embajadas constituían penetraciones transitorias pero había también formas de instalación. En su viaje de regreso, fray Guillermo encuentra a “Fray Bernardo el Catalán, de la Orden de los Hermanos Predicadores que había residido en Georgia con un prior del Sepulcro que posee allí grandes tierras. Había aprendido un poco el tártaro...”<sup>25</sup> En otro momento habla del país de Pascatir y dice que todo lo que ha referido “Lo sé por los Hermanos Predicadores que han ido a esta región antes de la llegada de los tártaros...”<sup>26</sup> De todas maneras, con residencia constante o transitoria, la necesidad de conocer las lenguas de las regiones por donde pasaban o en las cuales se asentaban, se hacía sentir imperiosamente.

24. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes medievales de la orden dominica” en *Los dominicos en el Nuevo Mundo*. Actas del I Congreso Internacional, Sevilla 21-23 de abril de 1987, Madrid, 1988, pp. 29-71, p. 34.

25. T<sup>o</sup>SERTEVENS, *ob. cit.*, p. 355.

26. *Ibid.*, p. 275.

Uno de los religiosos más destacados en su obra de predicación en Medio Oriente fue fray Riccoldo di Monte di Croce. Había nacido en el seno de una familia rica hacia 1240, murió en 1320. Luego de estudiar letras y filosofía y realizar muchos viajes, tomó el hábito de santo Domingo a los 15 años, en 1265. Consagrado sacerdote, realizó una importante obra de predicación en Pisa, Siena y Roma. Pronto logró fama de magnífico orador de resonancia popular. En 1294 se dirigió a Tierra Santa con indulgencias del Papa y del Maestro General de la Orden. Su estancia se prolongó, visitó diversos lugares, tradujo al latín el Corán y un opúsculo para contradecir sus proposiciones. Esta obra se tituló *Propugnaculum toti Christianae Religioni adversum mendacia et deliramenta Saracenorum Alcoran precipue maxime utile*, impreso en Venecia en 1609. Fray Félix Fabri –de la misma orden y que realizó dos viajes a Tierra Santa en 1480 y 1483– lo recuerda de este manera: “Cierta hermano de la Orden de los Predicadores, llamado Riccoldo residió largamente –no sé por qué motivo– en Baldach donde lo esencial de los estudios de los sarracenos consiste en el estudio de la ley de Mahoma”.<sup>27</sup>

Su estancia en Oriente tuvo como objetivo principal su obra de predicación; en efecto, se mostró muy activo al respecto al estar en contacto con musulmanes y judíos.

Escribió un tratado *contra errores Iudeorum*. La predicación y la discusión teológica fueron dominantes en su vida, se lo llamó *el martillo de los sarracenos*. Sus obras expresan esta constante; entre otras, escribió *Libellus contra Nationes Orientales, De discrimine inter Iudeos, Gentiles et Mahumethanos*.

Incluso el libro en que recoge sus experiencias en Tierra Santa y su retorno a Europa lo titula *Itinerario o Libro della predicatione ai paesi orientali di Fra Riccoldo da Monte di Croce*. Entre esas gentes orientales comprende también a nestorianos, jacobitas, armenios, coptos...

Sin duda, la obra incorpora la mención –como es habitual entre los viajeros– de todas las *mirabilia*, es decir habla de los seres animales, cosas o hechos extraordinarios, por no conocidos y raros. Pero fray Riccoldo transmite todas estas experiencias no

27. FRATRIS FELICIS FABRI, *Evagatorium in Terrae Sanctae* (ed.C.D. Hassler), Stuttgart, 1843-1839, IV, p. 90. Cit. en N. GUGLIELMI, *Guía*, p.79.

por afán de curiosidad solamente sino para ilustrar a los futuros religiosos que llegarán a Oriente para realizar una labor de predicación. En realidad, éste es el motivo principal como bien lo dice: “esta fue la razón que me movió para escribir esta [obra]”.<sup>28</sup>

Creo que el religioso ha elegido Oriente y la predicación como programa de vida. Se considera elegido por el Señor, para difundir su palabra: que “yo fuese su testimonio y su predicador en este mundo”. Sin duda, su formación previa le había capacitado para ser un buen testimoniador; su experiencia de muchos viajes antes de su ordenación lo ayudaban en esto. El viaje que emprende a Tierra Santa tiene como propósito “ver corporalmente” esos lugares; de tal manera habría de encontrar “la fortaleza y el fundamento [necesarios] para predicar y amonestar...” No conocemos el contenido de sus prédicas en Tierra Santa, sólo sabemos que cumple la peregrinación “con alegría y con lágrimas”; al llegar a los lugares sagrados pronuncia sermones, así anota: “Y allí está el Altar, en el cual celebramos y predicamos muy turbados y llorosos...”, “y allí, donde se produjo la tentación de Cristo, también cantamos y predicamos el Evangelio”.

Intenta vivificar la historia sagrada no sólo con palabras, recrea el hecho primordial. Al llegar al lugar de la multiplicación de los panes, recita el pasaje del Evangelio y luego –dice– “nos sentamos ordenadamente sobre la hierba y el heno que crecía allí y, rompiendo el pan que teníamos para comer...”

En Belén revive la escena bíblica, aposenta en un pesebre a un niño “hijo de una criatura pobre que habitaba al lado de la iglesia” y le ofrecen dones “a la manera de los Magos”.<sup>29</sup>

Entremezcla, pues, palabras y hechos, recrea tiempos, para cumplir su misión evangélica.

### **Residencia**

En lo relativo a asentamiento y organización regional de la obra predicadora, podemos recordar que el segundo Capítulo General de los dominicos –celebrado en Bolonia el 30 de mayo de

28. RICCOLDO DA MONTE DI CROCE, *Itinerario ai paesi orientali* di Fr. R. da M. di C. domenicano scritto del XIII secolo dato ora in luce da Fra Vincenzo Fineschi sacerdote dello stesso autore, Florencia, 1783, p. 24.

29. Véase *Guta*, p. 81.

1221– decidió la acción misionera de la orden. En efecto, no sólo se proyectó la creación de ciertas provincias para llevar a cabo la misión sino que también fue enviado el maestro Pablo de Hungría –prior del convento de Bolonia y profesor de derecho canónico– con otros cuatro hermanos a evangelizar a paganos cumanos. Hungría fue una de las provincias proyectadas para ejercer la acción evangelizadora. Otras fueron Germania, Grecia, Escandinavia, Polonia y, tal vez, Tierra Santa. La fundación de las provincias de Grecia y Tierra Santa se hizo efectiva en 1228; poco después desaparecieron los conventos con que contaban (unos seis o siete). Luego de la caída de Acre en 1291 la provincia se trasladó a Chipre hasta que la isla fue tomada por los turcos en 1571. En esta zona los religiosos tuvieron que actuar entre los cristianos occidentales, los disidentes, los musulmanes y los judíos.<sup>30</sup>

La provincia de Hungría contará –en 1223– con un provincial –luego nombrado obispo–, Fray Teodorico. La invasión mongola de 1241, de la que hemos hablado, permite conocer la existencia de conventos en esa zona ya que algunos fueron incendiados y perecieron noventa frailes. Los cumanos persistirán en el paganismo, todavía atestiguado entre ellos en 1339.

Uno de los provinciales de Hungría, Juan de Wildeshausen (fue maestro general entre 1241 y 1252) intentó reconciliar a los búlgaros; en ese momento se evangelizó Albania. Hay fundación de conventos en esa región así como también en Tiflis (Georgia) en 1238.

En Polonia –que sufrirá la embestida mongola de 1241–, fundaron conventos fray Jacinto de Odrowaz y fray Enrique de Moravia. Los lugares elegidos fueron Cracovia (1223) y Gdansk (Danzig) (1225).

También se organizaron provincias en el norte de Europa. Fray Gilberto de Fresney fundó en Inglaterra. Y en Dinamarca actuó Fray Salomón de Arhus donde se constituyó una provincia en 1228. En 1239 se puede fechar su ingreso en Finlandia donde fundaron un convento en Abo.

30. Para todo esto y lo siguiente, véase, JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, artículo citado, pp. 31 y ss. También SIR HENRY YULE, *Cathay and the way thither*, Tapei, Ch'eng-Wen Publishing Company, t. III.

No podemos realizar una mención exhaustiva de los territorios abarcados, de los personajes involucrados en la obra misional y en particular en la penetración en espacios extraños, poblados por gentes de mentalidad y lenguas desconocidas como pudo ser el Asia.

La toma de Acre del año 1291 frenó esa penetración.

Entre 1300 y 1304 se fundó la llamada *Sociedad de Hermanos Viajeros por amor de Cristo entre los gentiles*, luego denominada *Congregación de Hermanos Peregrinantes* que trabajó en regiones de Islam y paganismo. Hacia 1330 ya tenía misiones en Trebisonda y Quiós, en Turquía, en Georgia, en Turquestán, en Persia y en India. Intentaron penetrar en China.

En India, figura importantísima es el dominico Jourdain Catalá de Sévérac quien realizó obra en Persia y luego, hacia 1320, pasó a India con cuatro franciscanos que partían para China: Tomás de Tolentino, Jacobo de Padua, Pedro de Siena y Demetrio de Tiflis. Arribados que fueron –luego de sufrir tempestad en mar– a Thana, Sévérac continuó su camino pero los franciscanos fueron apresados y ejecutados. Jourdain regresó a Thana con el propósito de ayudarlos pero llegó tarde.

Fray Odorico da Pordenone, dominico que viaja o permanece durante muchos años (entre 1316 o 1318 y 1330) en Asia se hace eco del martirio de los franciscanos y fue quien llevó a Zayton los restos de los mártires.<sup>31</sup>

La obra de Sévérac –quien conocía bien lenguas orientales– se concretó en la fundación de una misión en Quilón (India).

Entre los franciscanos debemos recordar también la obra de Giovanni de Monte Corvino quien fundó un convento en Kanbalik que acogió a los esclavos que él mismo había rescatado; les enseñó el latín, el canto llano y les otorgó órdenes menores. Según la tradición, entre 1305 y 1306 bautizó unas 4000 personas. Su intención fue llevar a la unidad a los miembros de las iglesias orientales a fin de que pudieran evangelizar a sus compatriotas infieles. Este proyecto tal vez incitó al Papa Clemente V a crear –antes de la conversión del soberano mongol– un arzobispado y una provincia eclesiástica.<sup>32</sup>

31. ODORICO DA PORDENONE, *Relación de viaje* (edición de Nilda Guglielmi), Buenos Aires, Biblos, 1987.

32. JEAN RICHARD, *ob. cit.*, p. 148.

Dejamos de lado los muchos detalles que la obra misional conoció en Europa pero especialmente en Asia.

Me interesa aludir ahora a la preparación que las predicaciones y catequesis comportaban.

### ***Estudios y tratados de predicación***

Hemos hablado de la predicación de san Francisco, espontánea y que no implicaba reglas fijas. Como dice el testimonio: "No utilizaba ni distinciones ni divisiones". Pero, naturalmente, pronto apareció la necesidad de imponer estudios y estructuras de predicación.

Como leemos en la obra *Di studio* del dominico Bartolomeo da San Concordio (+ 1347): "Verdaderamente el uso y la obra por medio de la cual el hombre logra ciencia, no sólo es leer sino fundamentalmente disputar y razonar". Y menciona las posibles circunstancias en que la claridad de razonamiento y exposición ayudarán a confutar a quienes niegan las verdades de la fe. Tomamos sólo un ejemplo de san Agustín: "Muchas cosas de aquellas que pertenecen a la fe, cuando son maliciosamente contrastadas por los heréticos, pueden ser más cuidadosamente consideradas y más claramente entendidas y más fervientemente predicadas".<sup>33</sup>

Sin duda, el estudio es alentado, pues ayudará al predicador pero, sobre todo, se insiste en el fervor y la espontaneidad de las palabras. En primer término asevera que "En los oyentes el buen discurso tiene un triple efecto: les enseña, los deleita, los conmueve".<sup>34</sup>

San Concordio recurre nuevamente a san Agustín para aleccionar acerca de cómo debe ser el mensaje en boca del religioso. En su *De doctrina christiana* san Agustín ha dicho: "Es necesario que las palabras que convengan no se busquen por maestría de boca sino que sigan el entendimiento ferviente del corazón". Cita también a los clásicos. De Cicerón toma un trozo de la *Vieja Retórica*: "De las muy estudiadas y espléndidas palabras nace la sos-

33. *Prosatori minori del Trecento*, tomo I. *Scrittori di religione*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1954, p. 57.

34. *Ibid.*, p. 70.

pecha de haber pensado artificiosamente, esto quita al discurso la fe y al orador la autoridad”.<sup>35</sup>

También cita a Aristóteles en el libro tercero de la *Retórica*: “Conviene construir un nuevo y bello lenguaje pero en tal modo que no parezca que el hombre lo construye ni habla por medio de artificios ....”.

No entraremos en el tema de la organización de los estudios en las diferentes Ordenes. Recordemos sólo que en los dominicos establecieron diversos niveles, necesarios al tener la Orden la predicación como objetivo principal. Sin dejar de lado una cultura de muy alto nivel, los dominicos –como decimos– estructuraron una red de *studia conventualia*, establecidos en los conventos y *studia sollemnia* colocados bajo el control del Capítulo provincial.<sup>36</sup> Se establecieron también las condiciones de los religiosos aptos para la predicación y la autoridad que podía autorizarlos a ella. Sólo los capítulos generales o provinciales habilitaban y no se podía ser predicador antes de los 25 años y sin tener una buena preparación escrituraria y teológica. Los que aspiraban a tal tarea no habrían de frecuentar los libros de autores paganos o de los filósofos, en general los utilizados por las llamadas Artes liberales; su formación habría de basarse en tres libros: la *Glossa* (es decir, el comentario a la Biblia), la *Historia Scholastica* de Pietro Mangiadore, esto es un manual de historia sacra y profana y las *Sententiae* de Pietro Lombardo.

Sabemos que san Francisco desconfió de una preparación demasiado intelectual. En la *Intentio Regulae* dice al novicio: “Cuando hayas obtenido un Salterio, entonces querrás un breviario; luego que hayas obtenido el breviario, te sentarás en tu silla como un gran prelado y dirás a tu hermano «tráeme mi breviario»”.<sup>37</sup> A pesar de ello, las constituciones generales aprobadas en el Capítulo de Narbona (1260) dan cuenta de que, ya en ese momento, cada provincia franciscana tenía sus instituciones escolásticas.

La tarea de predicación estuvo auxiliada por enciclopedias que recogían sermones pronunciados por los más importantes predicadores o aquellos que ofrecían el esquema y las articulacio-

35. Este texto y el siguiente, citados por SAN CONCORDIO, *Di studio, Prosatori minori... ob. cit.*, pp. 51 y ss.

36. DELCORNO, *ob. cit.*, p. 70.

37. *Ibíd.*, p. 11.

nes del discurso que se establecía sobre un *thema*, o sea el versículo inicial de un pasaje de la Biblia sobre el cual se construía la *oratio*.<sup>38</sup>

Sin duda, hubo diversas modalidades en la construcción de un sermón. Tomas Waleys (+ c.1349), del círculo de Avignon, en su *De modo componendi sermones* habla de la imposibilidad de ofrecer una regla única. Dice, en efecto: "Considero superfluo e incluso imposible describir todos los modos y las formas de la predicación, desde el momento que sería difícil encontrar dos predicadores que, recitando sermones compuestos por ellos mismos, estén completamente de acuerdo en el modo de estructurar sus discursos".<sup>39</sup>

No entraremos en el problema de la diferenciación del "*antiquus modus predicandi*", según el modelo de los Padres de la Iglesia y el sermón, por así llamarlo, "moderno". Giacomo da Fusignano, prior del convento dominico de *Santa Maria sopra Minerva* en Roma (1290), segundo provincial de la provincia del reino de Nápoles (instituida en 1294) y capellán de Carlos II de Anjou, escribe en su *De arte praedicandi* que prefiere el actual modo de construcción del discurso: "Este modo [es decir, la modalidad anterior] puede servir para [dirigirse] al pueblo rústico. Pero la exposición literal del Evangelio no corresponde [respecto] de la gente culta y de los laicos que tengan algo de cultura".<sup>40</sup>

Ya hemos dicho que se recurría a *exempla*, pequeñas narraciones, de las cuales se extraía una enseñanza moral para hacer la predicación más accesible a los oyentes. Muchos de los cuentos o apólogos que podrían reunirse bajo esta calificación llegaron desde Oriente. Y pronto hubo compilaciones en las que los oradores pudieron espigar los elementos que les fueran necesarios. Una de las más importantes fue la reunida por Jacques de Vitry, obispo de Acre. El *exemplum* es una de las primeras manifestaciones de la narrativa medieval e influirá enormemente en obras futuras. El *exemplum*, como narración, permite un juego de interacción entre emisor y oyente que hizo más vivaz la prédica.<sup>41</sup> No todos

38. *Ibíd.*, pp. 16 y ss.

39. *Ibíd.*, p. 15.

40. *Ibíd.*, p. 16.

41. Para una definición de *exemplum*, véase —entre otras obras— CL. BREMOND, J. LE GOFF, J. CL. SCHMITT, *L'Exemplum*, fascículo de la *Typologie des Sources du Moyen Age occidental*, Turnhout, 1981. También DELCORNO, *ob.cit.*, pp. 19 y ss.

los contemporáneos aceptaron su incorporación en el discurso religioso. Passavanti dirá que los predicadores de su tiempo se han convertido en “juglares, narradores de cuentos y bufones”. Dante los atacó vivamente: “No tiene Florencia tantos Lapi y Bindi [apellidos comunes] como fábulas de esta hechura se predicán al año desde el púlpito acá y allá, de modo que las ovejuelas ignorantes vienen de pacer llenas de viento, sin que las excuse no ver el daño. Ni dijo Cristo a su primer convento: «Id y predicad por todas las ciudades y villas del mundo»...”<sup>42</sup> Sin duda, también las leyendas de santos y mártires constituyeron un rico material utilizado por los predicadores; pasajes de las *Vitae Patrum*, materiales incluidos en el *Diálogo* de san Gregorio Magno, en la *Legenda aurea* de Jacobo de Varagine así como en el *Liber epilogorum in gesta sanctorum* también de otro dominico Bartolomeo da Trento (+1251), primer manual hagiográfico para uso de predicadores.

### **Lengua**

Las formas de enseñanza y catequesis muchas veces implicaron dirigirse a un público que no conocía la lengua de los oradores. En la península ibérica, esto se planteó con gran agudeza ante el problema de conversión de hebreos y musulmanes. Pero también se hizo sentir en todos los ámbitos en que el mensaje se dirigió a gentes de lenguas extrañas.

Sabemos que fray Raimundo de Peñafort se preocupó enormemente por la acción evangelizadora en España y en el norte de África. Se lo describe como “*zelator fidei propagandae inter sarracenos*”. Y también se dice que “estatuyó los estudios de lenguas para los frailes de su Orden en Túnez y en Murcia”. En la *Vetus Vida* del santo se afirma que “*Cum auxilio Dominis Regis Aragonum Studium linguae arabica fieri procuravit*”.<sup>43</sup>

42. “Non ha Fiorenza tanti Lapi e Bindi/ quante si fatte favole per anno/ in pergamo si gridan quinci e quindi;/si che le pecorelle ,che non sanno, /tornan del pasco pasciute di vento,/ e non le scusa non veder lo danno./ Non disse Cristo al suo primo convento:/ «Andate, e prediccate al mondo ciance»”. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Milán, Fratelli Fabbri, 1963, 6 tomos, t. VI, p.465, Paraíso, c.29 v. 103 y ss. Véase también, *Obras completas* de DANTE ALIGHIERI, Madrid, BAC, 1956, p.622.

43. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, *art. cit.*, p. 42.

Ya hemos hablado de las muchas desdichas que derivaban del desconocimiento de la lengua del país a que accedían los predicadores; inconvenientes que se expresaban no sólo en la solución de las necesidades cotidianas sino –y sobre todo– en la propagación las verdades de la fe. Los Estudios fundados por los dominicos se especializaron en el estudio del árabe y el hebreo por razones obvias. Estas lenguas no sólo podrían en contacto a los predicadores con dos comunidades a convertir sino también les permitirían conocer la literatura sagrada en cada caso.

Los Estudios fundados con este objeto no siempre persistieron durante mucho tiempo; entre los dominicos podemos decir que fueron más eficaces y fuertes en el período llamado “raimundiano” o sea desde 1245 hasta la muerte del santo en 1275. Podemos señalar las Escuelas de Túnez, Murcia, Barcelona, Valencia y Játiva.

No quiero extenderme en estas consideraciones relativas al período medieval. Pero creo que han sido necesarias para establecer cómo se desarrollará la actividad de evangelización en el Nuevo Mundo. Los religiosos que pasen a América tendrán detrás de sí una larga tradición de acción y de literatura. La enumeración sería larga pero podemos citar sólo dos ejemplos. Uno, el *Catecismo para la conversión de los judíos* inspirado por el arzobispo de Sevilla, don Pedro González de Mendoza (1474-1482) ante el problema creado por los conversos desde 1478. El segundo es la *Instrucción del arzobispo de Granada* en respuesta a cierta petición que hicieron los vecinos de Albaicín sobre lo que debían hacer y las prácticas cristianas que debían observar. El mismo título lleva una instrucción del primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera (1493-1507) respecto de los musulmanes recién convertidos.<sup>44</sup>

El problema del cumplimiento de los preceptos por parte de los conversos o la evangelización de los aún no convertidos –y por tanto la literatura así como las disposiciones sinodales y conciliares– se incrementan a partir de 1492.

Por tanto, digamos que la Iglesia ya ha asumido –con otros protagonistas– el problema de la conversión y las dos grandes órdenes predicadoras tienen tras de sí una larga obra misional.

44. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553”, en *La España medieval*, tomo V, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1986, pp. 1089-1090.

¿Con qué características se desarrolló esa labor en América?

Nuevamente tenemos que preguntarnos “*quién habla, dónde, cuándo, porqué, cómo, delante de quién*”.

Los responsables de la catequesis fueron curas y demás religiosos. Los concilios y sínodos mencionan a ministros, párrocos, doctrineros, visitadores, sacristanes, fiscales y muchachos catequizandos. En lo referido a estos últimos recordemos la labor de Giovanni de Montecorvino con los jóvenes esclavos que comprara e instruyera para poder realizar su labor misional en Asia.

Dentro de la sociedad laica se indican las personas que tienen responsabilidad respecto de la doctrina: padres, padrinos, tutores dentro de la familia. En un radio más amplio: los vecinos, corregidores, encomenderos, dueños de esclavos, señores de ingenios, mayordomos de hacienda, gañanes...<sup>45</sup>

Se recurría a estos apoyos ya que los sacerdotes no siempre podían estar instalados en un lugar. Se habla de curas doctrineros, es decir, de aquellos encargados de impartir doctrina en estancias, chacras, trapiches, viñas... Pero —como eran traseúntes— podían dejar en su lugar a algunos naturales —sobre todo, a los muchachos catequizandos—.

Las obligaciones de los religiosos eran múltiples y estaban cuidadosamente señaladas. Por supuesto y en primer lugar, enseñar la doctrina cristiana —tanto para españoles como para indígenas—, no sólo los domingos y días de fiesta sino también otros días de la semana. El religioso deberá colocar en la iglesia la tabla de la doctrina para que esté constantemente presente, establecerá especie de padrones tanto de mayores como de niños. La formación que brindara al religioso el viejo continente se apoyará constantemente en los libros de teología y moral que trajere con-

45. Para el tema de características de la catequesis en América, véanse las siguientes obras de JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO: “Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI” en *Los franciscanos en el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, La Rábida, 1987; “Catequesis franciscana en el siglo XVII. Catecismos y doctrinas cristianas” en *Actas del III Congreso Internacional sobre Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989; “La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII a través de los concilios y sínodos” en *IX Congreso Internacional de Historia de América. Asociación de Historiadores Latinoamericanistas europeos (AHLA)*, Sevilla, 1992; “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI” en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional. Historiadores dominicos pro quinto Centenario de la evangelización de América*, Salamanca, 28 de marzo-1° de abril de 1989. Ver nota 46.

sigo. Deberá aprender las lenguas nativas y preocuparse por la recepción de los sacramentos por parte de los adultos (por supuesto, en primer lugar cuentan los nativos y los negros).

Visitará las escuelas para comprobar que en ellas se enseña la doctrina cristiana. Además, habrá de conocer el contenido de las obras que se llevan a América y autorizar o no su lectura. Los modos de catequesis eran muchos. Se aprovechaba toda ocasión en que las gentes estuvieran agrupadas, por ejemplo la misa. Generalmente –luego de concluida– se impartía una explicación de la doctrina cristiana. Con el mismo propósito de evangelizar se pronunciaban sermones; ya hemos mencionado la tabla de la doctrina cristiana, también la procesión daba oportunidad de predicar la palabra sagrada, por fin, se realizaba la catequesis a través del aprendizaje del catecismo.

Hago un *excursus* para relacionar la utilización medieval de los *exempla* con métodos análogos destinados a la catequización de América. En el siglo XII el dominico fray Andrés Ferrer de Valdecebro escribió una obra (publicada en Madrid en 1658) titulada *Gobierno general, moral y político, hallado en las fieras y animales silvestres, sacado de sus naturales propiedades y virtudes con particular tabla para Sermones varios de tiempo y de Santos y otra Gobierno general moral y político hallado en las Aves más Generosas y Nobles. Sacando de sus naturales virtudes y propiedades* (Madrid, 1669). El objetivo de ambas está explicado por el autor: “Estas desdichas lastimosas y calamidades que a nuestro siglo siguen, me ha obligado a buscar en los irracionales enseñanza, sacándola de sus nativas propiedades... No destinó el Cielo a los animales para el servicio material del hombre sólo, que la templanza del Toro no sirve para la cultura de los campos, ni la continencia del camello para cargar más peso sobre sus espaldas. De donde es preciso que sus perfecciones a más elevado ministerio sirvan”. Presenta pues a los animales con ánimo docente, porque como dice “lo que corrijo es lo malo; lo que alabo es lo bueno; el que leyere con intención sana, sacará de mis yerros, aciertos; el que la tuviere enferma, sacará de los aciertos, yerros. Una misma flor pica la aveja y chupa la araña y aquella saca sabrosa y dulce miel y ésta veneno letal. Yo ofrezco la flor, el veneno o la miel la sacarán los que chuparen arañas o los que picaren avejas”.<sup>46</sup>

46. Citado por JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, “Catequesis y catecismos de autores

En suma, una recopilación de características de animales para que los predicadores pudieran ilustrar sus sermones de manera más grata.

Volvemos ahora a las disposiciones sobre la catequesis en América. El sínodo del Río de la Plata celebrado en Asunción en 1603 dice que el cura explicará la doctrina cristiana durante cierto tiempo –“media hora”– y “después mandará a dos niños de los más aprovechados que repitan de memoria el dicho Catecismo o una de las cuatro partes de él y explicará un misterio”. En otro pasaje se dice que “los examine en la doctrina cristiana estando todos juntos, a cada uno en particular en presencia de los demás y a los que hallare que no saben de memoria por lo menos derecho el Padre Nuestro y Ave María y los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, les reprenda y a las personas que los tienen a su cargo dándoles a entender la obligación que tiene”. Se prevén algunos inconvenientes como la incapacidad de aprender de memoria todo lo prescrito: “y si no pueden aprenderlo de memoria por su rudeza, por lo menos sepan y crean los principales misterios de la fe”.

El aprendizaje aconsejado de las lenguas nativas indica la primera dirección de la corriente evangelizadora, la aceptación de los lenguajes locales. Pero pronto se vio que la multiplicidad de las mismas determinaba poca claridad en la transmisión. En el sínodo del Río de la Plata de 1603 se dice: “Por haver muchas lenguas en estas provincias y muy dificultosas, que para hacer traduccion en cada una della fuera confusion grandisima, y muchos indios poco capaces entendieran que cada una dellas era diferente en la sustancia de la otra, demás que huviera pocos sacerdotes que quisieran doctrinar por no saver las lenguas nativas de tantas naciones”.

En general, se considera que la aceptación de la multiplicidad de lenguas llegó hasta 1634; a partir de entonces la enseñanza se realizó en español, habiendo sido fallido el intento del concilio de Méjico de 1555 de imponer el latín.

Los catequistas franciscanos escribieron en el siglo XVI catequismos, doctrinas y gramáticas en diversas lenguas: castellano,

dominicos con destino a América durante el siglo XVII”, *Actas del III Congreso Internacional, Granada 10-14 de septiembre 1990, Madrid, 1992, pp. 514-515.*

mexicano, matlazinco, guaraní, latín, la lengua de Michoacán, otomí, pirinda, tarasco, totonaca y la de Yucatán, además de usar el método pictográfico. En el siglo XVII agregaron otras como maya, pima, quiché, quechua, timucua, zacateca y moscac (citada por el sínodo de Bogotá de 1606).<sup>47</sup>

El problema de la lengua se impuso desde el primer momento de la llegada de los europeos a América. Colón escribe que ha decidido acompañarse en su vuelta a España por siete indígenas, los llevaría “para deprender nuestra fable”. Aunque dice que en la región por él descubierta “Toda la lengua [...] es una”, no la comprende y se hace entender por “señas”. El deseo de Colón de enseñar el castellano a los naturales es por “... que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinaran a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos”.<sup>48</sup>

Fray Toribio de Motolinía —de quien sabemos que se identificó con los americanos ya que cambió su patronímico de Benavente por Motolinía o sea “pobre” en lengua náhuatl—<sup>49</sup> dice en su *Historia*, al hablar de los mejicanos, que “aunque bárbaros y sin letras” fueron capaces de conservar los hechos de su pasado “en sus libros antiguos que estos naturales tenían de caracteres e figura, ca esta es su escritura...”.<sup>50</sup> E intenta esclarecer en su obra la significación de las palabras náhuatl. Cada uno de los cronistas —laicos o religiosos— se acercaron a la realidad americana y, por consiguiente, a la lengua con determinados propósitos. Los religiosos desearon penetrar en esas lenguas que acompañaban sus deseos de evangelización. No haremos un análisis pormenorizado. Anotemos sólo algunas opiniones. Fray Diego Durán había aprendido el náhuatl en su infancia, de manera que lo consideraba como una de sus lenguas maternas. Por ello, tal vez, la elogia sin retaceos: “En la cual generación [de mexicanos] los hubo grandes oradores y retóricos, que a cualquier negocio o junta

47. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, “La enseñanza...”, *art. cit.*, p. 78.

48. SIMÓN VALCÁRCEL MARTÍNEZ, *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1997, p. 250. En adelante, cit. VALCÁRCEL.

49. *Ibid.*, p. 199.

50. *Ibid.*, p. 251.

oraban y hacían largas y prolijas pláticas, llenas de grandes sentencias y de retórica delicadísima, de metáforas admirables y profundas, como los que entienden esta lengua lo podrán decir y afirmar la profundidad y excelencia de ella: que oso afirmar que, después de haber muchos años que la estudio, siempre hallo cosas nuevas, vocablos nuevos y elegantísimas metáforas que aprender”.<sup>51</sup>

Para el mencionado religioso, el aprendizaje de la lengua ha de ser objetivo fundamental para la labor catequística: “Y no se contenten con decir [los evangelizadores] que ya saben un poco de la lengua para confesar y que aquello les basta, lo cual es error intolerable, porque para este sacramento es menester mas lengua e inteligencia de ella que para otro ninguno, para saber examinar la enmarañada conciencia en idolatrías encubiertas de muchos años de algunos penitentes. Y no tengan los preladados tanto error en decir que ya sabe la lengua el ministro para confesar un enfermo, que bien le pueden fiar el sacramento”.<sup>52</sup> Para el P. Las Casas los únicos europeos que han alcanzado el conocimiento de las lenguas indígenas son los evangelizadores.

Los diversos cronistas darán su opinión sobre determinadas lenguas o grupos de lenguas según sea el ámbito que les haya tocado recorrer: náhuatl, quechua, maya...

Y cada uno de ellos tendrá palabras de elogio o reprobación.

Sin duda, volvemos a nuestro enunciado del comienzo, éste es un tema relacionado con el de la *alienidad*, con el conocimiento del *otro*. No entraremos por lo menudo en él.<sup>53</sup>

América y Europa se encontraron y los testimonios escritos ya rezuman simpatía, ya desdén, a veces son ambiguos. Así, por ejemplo, la primera impresión del Almirante cuando desembarca es positiva, ve seres jóvenes y agradables, impresión que se transforma poco a poco. Colón alaba la generosidad de los naturales: “Finalmente, dize el Almirante que no puede creer que hombre aya visto gente de tan buenos coraçones y francos para dar...”. Constantemente habla de su gentileza, tan extremada

51. *Ibíd.*, p.254.

52. *Ibíd.*

53. Entre otras obras, véase TZVETAN TODOROV, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XII, México, 1987.

que le parece excesiva y que describe con cierto desdén "tan cobardes y medrosos son que ni traen armas, salvo unas varas y en el cabo d'ellas un palillo agudo tostado..."<sup>54</sup>

En 1494, el Almirante solicita a los Reyes gentes para que instruyan a los indios "mandando poner en ellos más cuidado que en otros esclavos". J.H. Elliot ha dicho que en la incorporación del Nuevo Mundo existieron cuatro etapas: "observación, descripción, propagación y comprensión"<sup>55</sup>.

Esta enumeración merecería un minucioso examen; aceptarla o no, estaría determinado por autores y circunstancias analizados. Los testimoniadores han dejado peculiares realidades a través de sus obras. Tal vez tendríamos que unir las como en un caleidoscopio para lograr una aproximación a esa realidad americana vista con ojos europeos.

\* \* \*

Concluimos aquí el desarrollo de la línea directriz que —dentro de tantas otras posibles— hemos elegido. Creemos que el panorama medieval ilustra, en el afán catequístico, condiciones similares a las encontradas en América. En la Edad Media encontramos, pues, precedentes de modos, resoluciones, afirmaciones que —en lo relativo a la predicación de la palabra— recogió América.

*Nilda Guglielmi*

54. Véase *Noticias de la Tierra Nueva*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

55. J. H. ELLIOT, *El viejo mundo y el nuevo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 31. Cit. por VALCÁRCEL, *ob. cit.*, p. 176.

## LA PREPARACIÓN DEL CONCILIO PLENARIO LATINOAMERICANO, SEGÚN LA DOCUMENTACIÓN VATICANA\*

### **Introducción**

El Concilio Plenario Latino Americano (en adelante CPLA) tuvo lugar en Roma durante 43 días, entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899. Estamos, pues, en vísperas de conmemorar el centenario de aquella asamblea que fue precursora del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

El 23 de junio de 1997 defendí en la Universidad de Navarra mi tesis de Doctorado en Sagrada Teología, titulada "*Mons. Mariano Soler, primer Arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*".<sup>1</sup> Dicha tesis tiene un doble objetivo: 1º) analizar el proceso de creación de la provincia eclesiástica del Uruguay, que culminó el 14 de abril de 1897, cuando León XIII elevó a metropolitana la sede de Montevideo y creó los obispados sufragáneos de Salto y Melo;<sup>2</sup> 2º) demostrar que no es aventura-

\* Comunicación presentada en las *III Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 octubre 1997).

1. Vid. PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer Arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*, Tesis doctoral, Promanuscrito, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1997). Dirigida por el Dr. Josep Ignasi Saranyana, esta tesis se desarrolló en una línea de investigación impulsada por el Instituto de Historia de la Iglesia de la mencionada Universidad. La disertación doctoral ha sido publicada en: «Anuario de Historia de la Iglesia» [Pamplona] 7 (1998) 375-382. Un extracto de la segunda parte de la tesis será publicado en la revista «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» [Pamplona].

2. Sobre este tema, vid. PEDRO GAUDIANO *El primer antecedente de la creación del Arzobispado de Montevideo en el Archivo Vaticano*, en: «Soleriana» [Montevideo] 9 (1998-1) 87-94; *IBÍD.*, *Historia de la creación del Arzobispado de Montevideo y de los Obispados de Salto y Melo*, en vías de publicación en: «Prisma» [Montevideo].

do afirmar que Mariano Soler fue el “segundo fundador” del Colegio Pío Latino Americano de Roma, y a la vez estudiar su participación en el CPLA. Mons. Soler pronunció el discurso inaugural de dicho Concilio y además presidió la Comisión que se ocupó del Colegio Pío Latino Americano, el cual estaba a punto de cerrar sus puertas por la ruina económico-financiera que lo amenazaba.

El trabajo que ahora ofrezco es un capítulo inédito de la mencionada tesis, para cuya elaboración he tenido la oportunidad de investigar directamente en los Archivos Vaticanos, en especial en el *Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii* (en adelante AA.EE.SS.).<sup>3</sup> Además he utilizado —con la autorización de su autor— la tesis doctoral inédita que el sacerdote argentino Diego Piccardo presentó en 1991 ante la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que constituye la investigación de naturaleza histórica más completa que conocemos acerca del CPLA.<sup>4</sup>

Se ha dicho, con gran acierto, que el Concilio Plenario fue uno de los acontecimientos más trascendentales que vivió la Iglesia latinoamericana en el siglo XIX, porque unificó la acción de sus pastores y ofreció un cuerpo de doctrina simplificador de las normas dispersas en el antiguo derecho.<sup>5</sup>

El objetivo del presente trabajo es presentar las etapas más relevantes que fueron marcando el proceso de preparación de aquella asamblea. A la vez destacaremos las intervenciones que tuvo Mons. Mariano Soler a lo largo de ese proceso.

3. Las siglas más utilizadas en el presente trabajo son las siguientes:

PS 1, 6-9: SCAAEESS, *America Latina. Ponzona Stampata sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, t. 1, Maggio 1894, en: AA.EE.SS, *America*, Anno 1894-1895, Pos. 61, Fasc. 6-9.

PS 2, 17: SCAAEESS, *America Latina. Ponzona Stampata sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, t. 2, Dicembre 1894, en: AA.EE.SS, *America*, Anno 1894-1895, Pos. 70, Fasc. 17.

4. Vid. DIEGO R. PICCARDO, *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899)*, Tesis doctoral, Promanuscrito, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1991). En adelante, se citará: PICCARDO.

5. Cfr. CAYETANO BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. 12: (1881-1900) (Buenos Aires 1981), pág. 345.

### 1. *Antecedentes y propuesta del CPLA*

a) En 1884, vacante la sede arzobispal de Guatemala, Roma encargó a Mons. Luis Cárcamo, obispo de San Salvador, la misión de reunir a los obispos de América Central.<sup>6</sup> La asamblea, que debía ser absolutamente privada, trataría los problemas que angustiaban a esas Iglesias. Los puntos sugeridos al episcopado centroamericano guardan estrecha relación con aquellos que serían tratados en el CPLA. Según Dellaferrera, dichos puntos eran los siguientes: “La formación del clero y la promoción de la vida espiritual y científica de los sacerdotes. Enseñanza del catecismo a los niños y cuidado de la fe del pueblo; la corrección de las costumbres y la remoción de los errores que se divulgaban contra la religión. La buena prensa que debía editarse frecuentemente, si no se podía a diario; el reordenamiento y aumento de las misiones para los infieles. La organización para impedir la sanción de leyes contrarias a la Iglesia y las relaciones con la autoridad civil. Finalmente, todo aquello que condujera al mejoramiento de cada una de las diócesis”.<sup>7</sup>

b) En 1886-1887 Mons. Mariano Soler, siendo vicario general de la diócesis de Montevideo, realizó un viaje por América Latina para recaudar fondos en favor del Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Ese viaje, y también los posteriores esfuerzos realizados, le valieron el título de “segundo fundador” del mencionado Colegio. En febrero de 1888 Soler dirige una *Memoria* de carácter confidencial al Cardenal Carlos Laurenzi, en la cual realiza el siguiente diagnóstico: “en América Latina [...] la indiferencia y la postración moral y religiosa es casi increíble, si no la hubiese visto con mis propios ojos”. Y a continuación, Soler pasa a describir en sucesivos capítulos el estado del clero secular, de las órdenes religiosas y del episcopado latinoamericano; menciona algu-

6. Sobre Mons. Luis Cárcamo (1836-1885), vid. REMIGIUS RITZLER – PIRMINUS SEFRIN, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi sive Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series*, t. 8: *A Pontificatu Pii PP. IX (1846) usque ad pontificatum Leonis PP. XIII (1903)* (Patavii MCMLXVIII), págs. 495-496. En adelante, esta obra se citará RITZLER-SEFRIN.

7. NELSON C. DELLAFERRERA, *El Concilio Plenario Latinoamericano y los Síodos argentinos de principios del siglo XX*, en: «Anuario Argentino de Derecho Canónico» [Buenos Aires] 1 (1994), 90.

nas de las causas del “estado lamentable de la Iglesia y sobre todo del clero latinoamericano” y también presenta los medios que, según su criterio, podrían remediar en parte aquella situación.<sup>8</sup> Consideramos probable que Mariano Soler haya concebido la idea de la celebración de un concilio del episcopado latinoamericano. Sin embargo, no hemos podido hallar documentos que confirmen nuestra hipótesis.<sup>9</sup>

c) El documento en que por primera vez y de manera explícita se propone a la Santa Sede la celebración de un Concilio de los obispos de América Latina, fue escrito por Mons. Mariano Casanova, arzobispo de Santiago de Chile.<sup>10</sup> Se trata de una carta diri-

8. Cfr. MARIANO SOLER, *Memoria dirigida por ... al Cardenal Laurenzi*, Roma, febrero de 1888, en: ASV, *Segreteria di Stato, Spogli Rampolla del Tindaro*, Busta I B: “Carte riguardanti rapporti della Segreteria di Stato con l'America del Nord e del Sud”, fol. 2r. El texto íntegro de este documento, en su original italiano, en: PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer Arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*, Tesis doctoral, Promanuscrito, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1997), págs. 410-424. Sobre el tema, vid. ibíd., *Mons. Mariano Soler y el Concilio Plenario Latino Americano*, en vías de publicación en: «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» [Pamplona].

9. En su documentado trabajo sobre el CPLA, el P. Cárdenas realiza las siguientes afirmaciones: “La iniciativa [del Concilio] se debió, en gran parte, al arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, que lo propuso a León XIII en la visita *ad limina* realizada en 1892. Años antes, en 1888, el obispo de Montevideo Mariano Soler, buen conocedor de toda Iberoamérica, había sugerido al Papa esta convocación”, EDUARDO CÁRDENAS, *El primer Concilio Plenario de la América Latina, 1899*, en: QUINTÍN ALDEA - EDUARDO CÁRDENAS (dirs.), *Manual de Historia de la Iglesia*, t. 10: *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* (Barcelona 1987), pág. 517. La afirmación inicial es errónea, ya que la iniciativa de Mons. Casanova de convocar un Concilio, como se verá enseguida, data del año 1888. Con respecto a la segunda afirmación, he consultado con el P. Cárdenas, quien gentilmente me respondió que no pudo hallar la fuente que había utilizado para esa cita, pero que sin embargo recuerda haberla leído en alguna parte. Por su parte el P. Pazos señala que si bien la propuesta de convocar un concilio regional de toda la América fue de Mons. Casanova, aquella idea “no era totalmente nueva”, cfr. ANTON PAZOS, *Los problemas de la Iglesia latinoamericana hace un siglo, según la documentación vaticana*, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA (ed.), *Historia de la Evangelización de América: Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente. Simposio Internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992. Actas* (Ciudad del Vaticano 1992), pág. 877.

10. Sobre Mons. Mariano Casanova (1833-1908), vid. RITZLER-SEFRIN, pág. 314. Historiadores como Carlos Silva Cotapos, Jaime Eyzaguirre, Gonzalo Vial, Carlos Silva Vildósola, Crescente Errázuriz y Abdón Cifuentes han emitido juicios controvertidos acerca de dicho prelado, vid. FIDELARANEDA, *Historia de la Iglesia en Chile* (Santiago 1986), pág. 592 ss.

gida a León XIII fechada el 25 de octubre de 1888, cuya versión original latina figura en la tesis doctoral que en 1991 Diego Piccardo defendió en la Universidad de Navarra.<sup>11</sup>

Según Mons. Casanova, la Iglesia católica en América del Sur debía enfrentar el peligro de los gobiernos civiles y el de las sectas masónicas. Esos peligros se concretaban por ejemplo en las leyes del llamado matrimonio civil, separación de la Iglesia y del Estado, y muchas otras. Debido al regalismo allí vivido, ningún obispo en su diócesis, ningún arzobispo en su provincia, podían convocar un Concilio “sin saberlo o contra la voluntad del Gobierno”. Por tanto, como forma de remediar aquellos males, proponía

“convocar un Concilio Regional de todos los Arzobispos y Obispos de América Meridional, para que con la agregación de las luces de su ciencia, de su prudencia y experiencia, examinemos las necesidades de nuestras Iglesias, descubramos qué debe hacerse en los presentes tiempos tan calamitosos, hacer frente como si fuésemos un muro —con la común autoridad y fuerzas— a toda obra e industria del torrente de iniquidad; poner freno a los intentos de los hombres maliciosos [...], y sobre todo unirnos más a la Santa Iglesia Romana, Madre y Principio de las Iglesias, también lo pertinente a las ceremonias litúrgicas...”<sup>12</sup>

La propuesta de que la reunión incluyera al episcopado de América del Sur, estaba motivada en que “todos tenemos el mismo origen, y por ello, hablamos el mismo idioma, vivimos las mismas costumbres, producimos las mismas leyes, disfrutamos las mismas tradiciones y finalmente, tememos los mismos peligros”.<sup>13</sup> Al final de su carta, Mons. Casanova propone “que sean convocados también todos los Obispos Mexicanos, por tener el mismo origen que nosotros”.<sup>14</sup>

e) El 23 de diciembre de 1888, el obispo de Tivoli, Mons. Celestino Del Frate,<sup>15</sup> escribió una carta al arzobispo Casanova reñi-

11. Vid. PICCARDO, págs. 359-366. Este autor indica que extrajo el texto de AA.EE.SS., *América*, Anno 1889-1890, Pos. 53, Fasc. 3, fol. 2r-5v; vid. también MARIANO CASANOVA, *Obras pastorales del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. D. ..., Arzobispo de Santiago de Chile, con un retrato del autor* (Friburgo de Brisgovia [Alemania] 1901).

12. PICCARDO, págs. 360-361.

13. *Ibid.*, págs. 361-362.

14. *Ibid.*, pág. 365.

15. Mons. Celestino Del Frate (1837-1908), en 1882 fue designado Delegado Apostólico en Chile, vid. RITZLER-SEFRIN, págs. 176, 306 y 553.

riéndole que se había encontrado en el Vaticano con el cardenal Rampolla, y éste le había hablado de su iniciativa de convocar un Concilio para los países de América. Agrega que, confidencialmente, el cardenal le había dicho que no convendría realizar tal evento en alguna sede episcopal de América Latina, porque eso provocaría celos.<sup>16</sup>

## **2. La Sesión 619 de la SCAAEESS y la Circular del Cardenal Rampolla**

La iniciativa del arzobispo de Santiago de Chile fue discutida y asumida en la Sesión 619 de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, celebrada el 31 de enero de 1889. En la respuesta a Mons. Casanova, fechada el 18 de febrero siguiente, se alaba su iniciativa de convocar a los obispos de toda América del Sur y de México, en orden a remover los peligros que afectaban a toda aquella región. El cardenal Rampolla adjunta a esa carta una Circular fechada el 18 de marzo de 1889, dirigida a todos los arzobispos de América Central, Meridional y México, en la cual requería su parecer —y el de sus sufragáneos— acerca de la oportunidad o no de una reunión del episcopado americano para tratar los temas religiosos de sus diócesis y, en caso afirmativo, pide que se comunique cuál sería la ciudad más oportuna para celebrar aquella reunión.<sup>17</sup>

16. Cfr. *Carta del Obispo Celestino de Tivoli al Arzobispo Mariano Casanova*, 23.12.1888, en: *Archivo Arzobispado de Santiago de Chile*, volumen 163/1, doc. 290, cit. MISAEL CAMUS IBACACHE, *Los aportes de la Iglesia chilena al Concilio Plenarario de la América Latina, 1899*, en: «Anuario de Historia de la Iglesia en Chile» [Santiago de Chile] 11 (1993) 66. El autor de esta monografía presenta en orden cronológico la documentación que consultó en diversos archivos: *Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile* (correspondencia del arzobispo Casanova y documentos relativos al CPLA relacionados con Rafael Fernández Concha); *Archivo Secreto Vaticano* [en adelante ASV], *Nunciatura del Perú*, busta 27, fasc. 2, fols. 2-59a (correspondencia de Mons. Casanova al Delegado Apostólico en Lima, Giuseppe Macchi; correspondencia entre Mons. Macchi y la Santa Sede; correspondencia entre Mons. Macchi y prelados limeños); y ASV, *Nunciatura del Perú*, busta 40, fasc. 3, fols. 2-74 a.5 (35 misivas de los años 1898-1899 de los preladados de 21 diócesis latinoamericanas).

17. Vid. el texto de esta Circular en: PICCARDO, págs. 369-372. El cardenal Mariano Rampolla del Tíndaro ocupó el cargo de Secretario de Estado desde el 1.6.1887 hasta el 20.7.1903, o sea durante todo el período en que se preparó y desarrolló el CPLA, cfr. GIUSEPPE DE MARCHI, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al*

Piccardo presenta en orden cronológico una breve síntesis de las respuestas de los arzobispos a la mencionada Circular del cardenal Rampolla, y llega a la siguiente conclusión: "Por lo tanto, según se ve, de los consultados, 8 Arzobispos, 27 Obispos y 3 Vicarios Capitulares respondieron favorablemente, en tanto que otros 3 Arzobispos y 20 Obispos se opusieron por parecerles imposible o poco útil, en vista de su situación, distinta a la del resto de América Meridional".<sup>18</sup>

A principios de 1890 ya se conocía una parte de aquellas respuestas. El 5 de marzo de ese año el cardenal Rampolla dirigió una carta al conocido canonista chileno, Pbro. Rafael Fernández Concha —que por entonces estaba residiendo en el Colegio Pío Latino Americano—, encargándole la preparación de un esquema de lo que podrían ser las diversas constituciones y propuestas a tratarse en un futuro Concilio.<sup>19</sup> El cardenal le transmitía que aquél era el deseo de León XIII. Fernández Concha le responde con una carta fechada el 4 de octubre de 1890, aceptando gustoso el encargo,<sup>20</sup> y el 19 de marzo de 1892 le envió un esquema de tre-

1956 (Roma 1957), pág. 13. En adelante se citará DE MARCHI. Vid. también RITZLER-SEFRIN, págs. 33 y 302.

18. PICCARDO, pág. 49.

19. Quien propuso al cardenal Rampolla dirigir esta carta a Fernández Concha, fue sin duda el arzobispo de Santiago de Chile, Mons. Casanova, que por entonces se hallaba en Roma con motivo de su visita *ad limina*. Dicho arzobispo promovió una reunión titulada "Consejo Plenario Latinoamericano", aunque no conocemos quiénes fueron los otros participantes de aquella reunión ni las resoluciones que se tomaron, cfr. ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1972), pág. 124.

20. El texto de la carta de Fernández Concha es el siguiente:

"Me dijo en Roma el Ilmo. Monseñor Mocenni que se me había enviado a Santiago de Chile la nota de Vuestra Eminencia, fecha a cinco de Marzo último, de la cual allí se me dio copia. Esperaba estar de regreso en mi patria para recibirla y para contestarla a Vuestra Eminencia. Aún no ha llegado.

"Ateniéndome a la expresada copia y a lo que de palabra se dignaron expresarme Su Santidad y Vuestra Eminencia, he comenzado ya los estudios preparatorios para el eventual Sínodo plenario de los Obispos de Méjico y Sud-América; trabajando un proyecto que pueda servir de base para las deliberaciones y decretos del futuro Concilio. Tan pronto como lo tenga terminado, lo enviaré a Vuestra Eminencia.

"No habiendo entre nosotros quien tenga cabal conocimiento del estado de la religión y de la Iglesia en los otros países de Sud-América y en Méjico, creo que sería muy útil que se consultase a los obispos que han de ser convocados al Concilio, por lo menos a los principales de entre ellos, acerca de las necesidades peculiares de sus respectivas diócesis y de las medidas que juzguen más convenientes

ce constituciones. Este primer *schema* de origen latinoamericano no llenaría las expectativas que la comisión especial de cardenales tenía sobre el proyectado Concilio.<sup>21</sup>

Parecería que las sedes episcopales latinoamericanas creadas con posterioridad a la Circular de marzo de 1889, no habrían sido consultadas respecto a la conveniencia y oportunidad de un Concilio Plenario.<sup>22</sup> El 25 de febrero de 1894, el cardenal Rampolla reclamará la respuesta del arzobispo de Guatemala y del obispo de Montevideo a aquella Circular, mientras que no se preocupa en reclamar las de las Provincias mexicanas de Guadalajara y Michoacán.<sup>23</sup> Este hecho podría estar indicando que a la Santa Sede no le interesaba tanto el número total de obispos que habían respondido, sino más bien el número de provincias ecle-

para proveer a ellas, y que se me dieran a conocer sus informes, a fin de tomarlos en consideración en el trabajo que se me ha encomendado...”, PS 1, 9, págs. 920-921, cit. PICCARDO, págs. 376-377. Este autor presenta una transcripción literal, nosotros hemos corregido los errores ortográficos.

21. El esquema de Fernández Concha se encuentra en: PS 2, págs. 1-275; sobre el origen del mismo, vid. PICCARDO, págs. 52-58. El borrador se guarda en el *Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile*, en un volumen sin codificar. Consta de 486 folios manuscritos sólo por el anverso; incluye las observaciones que el autor realizó en la obra. El texto está dividido en trece constituciones, con 284 cánones o artículos. Camus Ibacache afirma que fue el primero en utilizar este borrador; hace ver y explica las similitudes y las diferencias existentes entre el proyecto de Fernández Concha, el Sínodo de Santiago de Chile de 1895 y el CPLA, vid. MISAEL CAMUS IBACACHE, o.c., 71-77. Concluye que “el supuesto influjo de la Curia romana sobre los Obispos latinoamericanos en los contenidos desarrollados en el Concilio Plenario es de cierta relatividad”, *ibid.*, 81.

22. Tal sería el caso de las sedes creadas en México, Brasil y Colombia. No habrían sido consultadas: en *México*, las provincias de Antequera, Durango y Linares, creadas el 23.6.1891; las diócesis de Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo y Tepic, creadas en la misma fecha; las diócesis de Campeche y Tehuantepec; en *Brasil*, la arquidiócesis de Río de Janeiro creada el 27.4.1892; las diócesis de Amazonas [luego Manaos], Curitiba, Espíritu Santo [luego Vitória], Parahiba, Petrópolis [luego Niterói]; y en *Colombia*, la diócesis de Tolima, vid. *Actes de Léon XIII* (Paris s.a.), t. 7, vol. 3, págs. 276-279; *Anuario Pontificio per l'anno 1996* (Città del Vaticano 1996).

23. Cfr. PICCARDO, págs. 50-52. La carta del cardenal Rampolla a Mons. Soler, fechada el 25.2.1894, en: AA.EE.SS., *America*, Anno 1893-1984, Pos. 59, Fasc. 5, fol. 70r-v. En la misma fecha y con el mismo motivo, el cardenal escribió al arzobispo de Guatemala, vid. *ibid.*, fol. 72r-v; la respuesta de dicho arzobispo, fechada en San José de Costa Rica el 9.4.1894, es enviada junto con una extensa carta dactilografiada, fechada el 30.9.1894, vid. *ibid.*, fol. 76-82. Sobre la respuesta de Mons. Soler, vid. *infra*, apartado 5.

siásticas, o, mejor aún, el número de países representados en las respuestas.

### **3. La Sesión 731 de la SCAAEESS y las Comisiones de Cardenales y Consultores**

El 11 de junio de 1894 se llevó a cabo la Sesión 731 de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, con el objetivo de analizar lo trabajado en los últimos cinco años. Los cardenales que se reunieron fueron los siguientes: Serafín Vannutelli,<sup>24</sup> Vicente Vannutelli,<sup>25</sup> Ángel Di Pietro,<sup>26</sup> Luis Galimberti<sup>27</sup> y Mariano Rampolla del Tíndaro,<sup>28</sup> el Secretario será Mons. Félix Cavagnis.<sup>29</sup> Todos habían estudiado un grueso volumen de 942 páginas, titulado *América Latina, Ponenza Stampata sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*.<sup>30</sup> Allí se resumen las últimas novedades acaecidas en América Latina.

24. Serafín Vannutelli (1834-1915) fue Delegado Apostólico ante el Ecuador entre 1869 y 1877, cfr. DE MARCHI, pág. 111; vid. también CivCatt (1915) III, 624 ss.; RITZLER-SEFRIN, págs. 33 y 411.

25. Vicente Vannutelli (1834-1930), nombrado Internuncio y Enviado Apostólico en Brasil en 1883, no llegó a tomar posesión del cargo; fue Nuncio en Portugal desde octubre de 1883 hasta 1891, cfr. DE MARCHI, págs. 78 y 215; vid. CivCatt (1930) III, 177 s.; RITZLER-SEFRIN, págs. 35 y 411.

26. Ángel Di Pietro fue Delegado Apostólico y Enviado Extraordinario ante Argentina, Paraguay y Uruguay (1877-1879); Internuncio Apostólico y Enviado Extraordinario en el Brasil (1879-1882); y luego Nuncio en España (1887-1893), cfr. DE MARCHI, págs. 39, 78 y 239; vid. RITZLER-SEFRIN, pág. 404.

27. Luis Galimberti fue Pro-Secretario de la SCAAEESS (1885-1886) y Secretario de la misma (1886-1887), cfr. DE MARCHI, pág. 23; vid. RITZLER-SEFRIN, pág. 411.

28. Mariano Rampolla (1843-1913) fue Secretario de la SCAAEESS (1880-1882); Nuncio en España (1882-1887), y cardenal Secretario de Estado (1887-1903), cfr. DE MARCHI, págs. 13, 23 y 239; vid. RITZLER-SEFRIN, págs. 33 y 302.

29. Félix Cavagnis (1841-1906) fue Pro-Secretario de la SCAAEESS (1893-1896) y Secretario de la misma (1896-1901); en 1901 fue creado cardenal, cfr. DE MARCHI, pág. 24; vid. RITZLER-SEFRIN, pág. 42. De él afirmó el Secretario de la Legación uruguaya en Roma: "Es el más ilustre canonista que existe hoy en Italia y quizás en el extranjero". FRANCISCO PASINI FRASSONI, *El Arzobispado de Montevideo*, en: «La Semana Religiosa» [Montevideo] 11 (1897) 7943. Mons. Cavagnis tuvo una activa y eficaz participación en las gestiones de la creación del arzobispado de Montevideo.

30. Vid. PS 1, 6-9, págs. 1-942; vid. también PICCARDO, págs. 59-75.

La *Ponenza Stampata* se divide en tres partes. La primera se titula *Considerazioni generali*.<sup>31</sup> Aquí se destaca, al inicio, la constante preocupación que la Santa Sede había mostrado por los asuntos de América Central y del Sur. Incluso se destaca que “el Santo Padre mismo, en su carta del 15 de junio de 1887, se dignó manifestar al Emmo. Sr. Cardenal Rampolla del Tíndaro, Secretario de Estado, su soberana resolución de querer *dedicar especiales cuidados* a mejorar los destinos y titular los intereses religiosos de aquellas pueblos, los cuales están estrechados entre ellos por su comunión de origen, el lengua, y de fe”.<sup>32</sup> Luego se pasa a desarrollar las causas principales del tema que se iba a tratar.

En determinado momento, se hace referencia al Colegio Pío Latino Americano con las siguientes expresiones:

“Tal vez sería necesario recordar el bien que se obtiene del Colegio Pío Latino Americano del Sud en Roma. Pero eso es demasiado conocido, y aunque no pueda bastar ciertamente a todas las necesidades de las diócesis que allí envían algunos de sus jóvenes, sin embargo es ciertamente una gran ayuda para mantener en aquel clero el espíritu eclesiástico y el amor hacia la Santa Sede. Fue hecha la propuesta de ampliarlo a favor del Brasil, como se dirá al hablar de aquella región, pero hasta ahora tal designio no ha sido ejecutado”.<sup>33</sup>

Además se creyó oportuno reasumir cuanto la dirección del Colegio había expuesto a la Santa Sede acerca de las condiciones financieras. Por eso se recuerda que Pío IX, para ayudar al Cole-

31. En PS 1, 6, págs. 3-26.

32. *Ibid.*, pág. 5. León XIII había escrito al cardenal Rampolla: “Le strette atienze di origine, di lingua e di religione, come ancora la fermezza medesima nella vita fede, che uniscono alla Spagnuola le popolazioni dell’America di mezzodi, Ci invitano a non disgiungerle nelle speciali cure che saremo per rivolgere del pari a comune loro vantaggio”, *Acta Leonis XIII*, t. 7, págs. 137-138. Expresiones similares utilizaría Mons. Casanova al proponer la convocación del Concilio, vid. *supra*, apartado 1c).

33. PS 1, 6, pág. 23. El Colegio Brasilero se inauguraría recién cuarenta años más tarde, en 1934, vid. LUIS MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latino Americano (Roma: 1858-1978)* (México 1979), 137-139 y 160-163. Si bien el Colegio Pío Latino Americano fue fundado en 1858 por el chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, Mariano Soler mereció con justicia el título de “Segundo fundador” del mismo, vid. PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*, en vías de publicación en: «*Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*» [Pamplona].

gio en sus graves necesidades económicas, a través de una carta circular del cardenal Antonelli fechada el 15 de abril de 1862 había ordenado que todos los obispos latinoamericanos extrajeran, de cada dispensa concedida con facultad apostólica, la suma de un peso fuerte (equivalente a cinco liras italianas) en favor del Colegio.<sup>34</sup> Tal disposición no llegó a producir el efecto que se esperaba de ella. "De las 85 diócesis que ahora componen América Latina, veinte no respondieron nunca a la invitación; quince contribuyeron con sumas muy modestas, las otras a varios intervalos alcanzaron a producir una entrada de cerca de treinta mil liras anuales, sobre las cuales gravó el peso de las nuevas construcciones, necesarias después que la Compañía salió de la casa de San Andrés en el Quirinal".<sup>35</sup>

En la segunda parte de la *Ponenza Stampata* se publica una relación especial sobre la situación de la Iglesia y los problemas que la afectaban en cada uno de los dieciocho países que estarían representados en el posible Concilio.<sup>36</sup> La tercera parte se titula *Intorno alla proposta di un Concilio Nazionale per l'America Latina*.<sup>37</sup>

Al finalizar la discusión, se resolvió: 1º) Solicitar a León XIII que dirigiera una encíclica a todos los obispos de América Latina; 2º) Continuar con los intentos para reanudar las relaciones diplomáticas con las repúblicas que las habían interrumpido; 3º) Recopilar un elenco de las congregaciones religiosas más numerosas y preparadas para promover el bien, y manifestar a los respectivos Superiores Generales el deseo del Santo Padre de

34. Vid. el texto de la circular del cardenal Antonelli, en: *Archivo Arquidiocesano de Medellín*, M 126; Fondo *Arquidiócesis de Medellín*; Sección *Despacho arzobispal*, Serie *Correspondencia*, Fechas límites 1892-1898; también en *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae Romae celebratum Anno Domini MDCCCXCIX* (Romae MDCCCC), págs. 186-188.

35. PS 1, 6, pág. 23, nota 1. Sobre la necesidad de una nueva sede para el Colegio, vid. PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*, en vías de publicación en: «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» [Pamplona].

36. Esta segunda parte lleva por título *Sulle condizioni della Chiesa Cattolica nelle singole Repubbliche Americane e relazioni fra la S. Sede ed i loro rispettivi Governi*, cfr. PS 1, 6, pág. 27.

37. Vid. PS 1, 7, págs. 213-225. En las restantes páginas, hasta el final de la *Ponenza*, se transcriben los documentos que explicitan lo descrito en las dos partes finales.

que en la difusión de sus Institutos tuvieran como objetivo América Latina; y 4º) Admitir en principio la propuesta de un *Concilio Regional*, y designar para su preparación una comisión especial de cardenales, asistida por dos consultores; además, pedir a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide el método utilizado para la celebración del último Concilio Plenario realizado en Baltimore.<sup>38</sup>

Al día siguiente de aquella sesión, el 12 de junio de 1894, Mons. Cavagnis presentó las resoluciones que se habían tomado a León XIII, quien las aprobó sólo en parte.<sup>39</sup> Se designó como integrantes de la comisión especial preparatoria al concilio a los cardenales Serafin Vannutelli, Mariano Rampolla y Angel Di Pietro. De la carta que se les envió a dichos preladados, "puede concluirse con claridad que aún no era segura la convocación de un Concilio *general*".<sup>40</sup>

La comisión cardenalicia se reunió por primera vez el 20 de setiembre de 1894.<sup>41</sup> Allí se decidió invitar a los siguientes diez consultores especiales: 1º Mons. Benjamín Cavicchioni, arzobispo de Nazianzo; 2º Mons. Loreto Carboni, sustituto de la R. Fábrica de San Pedro; 3º Mons. Pacífico Pierantonelli, defensor del vínculo matrimonial; 4º P. Pedro Valenzuela, ministro general de los mercedarios; 5º P. Alfonso Eschbach, de la congregación del Espíritu Santo y del Inmaculado Corazón de María, procurador general de los oblatos y rector del seminario francés; 6º P. Pedro Fernández, Agustino; 7º P. Francisco Xavier Wernz, S.J.; 8º P. Felipe Sottovia, S.J., rector del Colegio Pío Latino Americano; 9º P. Fernando Cortéz, de los menores observantes; y 10º P. José Calasanz Llevaneras, de los menores capuchinos.<sup>42</sup>

El 12 de noviembre se reunieron nueve de los diez consultores, ya que el P. Valenzuela estaba ausente.<sup>43</sup> En aquella reunión,

38. Cfr. PICCARDO, págs. 76-78.

39. Cfr. *ibid.*, pág. 79. En la nota 118, por error, Piccardo menciona que esta reunión de Mons. Cavagnis con León XIII tuvo lugar el "12.6.1895".

40. *Ibid.*, pág. 80.

41. Por error, Piccardo menciona que esta reunión tuvo lugar el "20 de setiembre de 1895", vid. *ibid.*, pág. 80.

42. Cfr. *ibid.*, págs. 80-81.

43. El P. Valenzuela, al mismo tiempo que el P. Llevaneras, escribió un nuevo *schema* para reemplazar el del P. Fernández Concha; parte del mismo se reproduce en: *ibid.*, págs. 396-409.

se les dijo que se les iba a entregar la *Ponenza Stampata sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, de mayo de 1894, y copia de los concilios de Baltimore, Compostela, Valencia, Valladolid y –en la medida de lo posible– pronto se les enviaría copia del último concilio provincial de Colombia y de los cuatro concilios provinciales de Quito.<sup>44</sup> En el acta de aquella reunión, se lee lo siguiente:

“...Otra fuente autorizadísima para los Señores Consultores serán los diversos sínodos provinciales celebrados en estos últimos años ya sea en América o en España. No carecerá de interés el Concilio Plenario III de Baltimore, considerando la gran influencia y la fascinación que generalmente ejercitan los usos y las decisiones tomadas por los Obispos de los Estados Unidos del Norte sobre todos los pueblos americanos y particularmente sobre aquellos de México y de América Central. [...] Más particularmente después con el estudio de los varios sínodos podrán los Señores Consultores considerar aquellos capítulos que faltan en el trabajo de Fernández Concha”.<sup>45</sup>

El 22 de diciembre se remitió a los consultores la *Ponenza Stampata* de mayo de 1894, y también la de diciembre de 1894.<sup>46</sup> Esta última incluía el esquema redactado por Fernández Concha. En la carta que con esa fecha Mons. Cavagnis le dirigió al P. Llevaneras, le pidió “formular un *nuevo esquema* de Sínodo general para toda la América Latina, que sirviera también de base a la celebración de varios Sínodos particulares” y a su vez le otorgó la facultad de “agregar, eliminar y modificar en cualquier modo” el esquema de Fernández Concha.<sup>47</sup> Poco tiempo después, en otra

44. Cfr. PICCARDO, pág. 82.

45. Cit. en el original italiano en: PICCARDO, págs. 82-83, nota 130. Se mencionan algunos de los capítulos que faltaban en el trabajo de Fernández Concha y estaban presentes en otros Concilios: “Así en aquel de Compostela, el capítulo «De civili potestate Romani Pontificis» en la pág. 77 y aquel «De Concordia episcoporum et unitate» etc. en la pág. 82. En aquel de Antequera, que ha sido aprobado en estos últimos días, el capítulo «De Privilegiis Americae», págs. 430 y ss. En aquel de Baltimore, el que se refiere a los estudios del clero joven, pág. 95”, *ibid.*

46. La *Ponenza* de diciembre de 1894 también habría sido entregada al resto de los padres conciliares. Con certeza la utilizó el P. Valenzuela para escribir su informe alternativo al del P. Fernández Concha, vid. PICCARDO, pág. 84.

47. Vid. la transcripción de una copia ms. de esta carta en su original italiano, en: PICCARDO, págs. 419-421.

carta, Mons. Cavagnis le aclara que para el nuevo *Schema* sólo se le pedía el índice de los capítulos, y le manifiesta que el objetivo principal que se esperaba del Concilio era la formación de buenos sacerdotes:

“Para que sirva de norma a V. E. Rma. al compilar el índice de los capítulos que se deban tratar en el Concilio de la América Latina, le hago saber que el fruto principal que se quiere obtener, es la formación de un buen clero. Este es el punto importante y el objetivo diría único; por consiguiente debe ser el objeto de estudios particulares y de eficaces y prácticas resoluciones, sin perjuicio de los otros capítulos”.<sup>48</sup>

El P. Llevaneras envió su esquema en enero de 1895; el 6 de febrero, ya impreso, fue enviado a los demás consultores junto con una copia del primer concilio de Quito. El 13 de febrero se reunió la comisión de consultores, y luego de discutir largamente sobre los acápites, decidió realizar algunas modificaciones al esquema inicial del P. Llevaneras. El 18 de febrero Mons. Cavagnis remitió a los distintos consultores los capítulos que debían desarrollarse, formulando los artículos como deberían ser aprobados por el Concilio.<sup>49</sup>

La comisión cardenalicia, durante los años 1895 y 1896, se reunió en diversas oportunidades para realizar un exhaustivo análisis del trabajo de los consultores.<sup>50</sup> Los cardenales fueron realizando una serie de observaciones al *Schema*. Así por ejemplo suprimieron algunos artículos, modificaron otros,<sup>51</sup> manifestaron su disconformidad con algunos textos y adjuntaron textos alternativos; en otros casos dictaminaron que algún texto fuera

48. “Perché serva di norma a V. E. Rma nel compilare l'indice dei capi che devonsi trattare nel Concilio dell'america latina, le faccio sapere che si frutto principale che si vuole ottenere, è la *formazione* d'un buon clero. Questo è il punto importante e lo scopo direi unico; perciò deve essere l'oggetto di studii particolari e di efficaci e pratiche risoluzioni, senza pregiudizii degli altri capi”, AA.EE.SS., *America*, Anno 1894-1895, Pos. 70, Fasc. 18, fol. 3r, cit. PICCARDO, págs. 394-395; vid. *ibid.*, pág. 85.

49. Vid. PICCARDO, págs. 85-90.

50. Sobre las modificaciones realizadas al *Schema*, vid. *ibid.*, págs. 129-139.

51. Sobre las supresiones realizadas al artículo 808 del *Schema*, referido al Colegio Pío Latino Americano, vid. PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano*, en vías de publicación en: «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» [Pamplona].

enviado al *Apéndice*; modificaron notas y citas, e incluso pusieron de manifiesto los errores en las citas a pie de página, etc. Todo esto hace que Piccardo llegue a la siguiente conclusión: "Se ve que hubo un trabajo largo y meditado".<sup>52</sup>

#### 4. *El Schema Decretorum de 1897*

Finalizadas aquellas reuniones, e impresos los fascículos con las observaciones hechas por la comisión cardenalicia, el día 13 de febrero de 1897 se dirige una carta a los RR. PP. Llevaneras y Wernz, convocándolos para constituir una nueva comisión especial de consultores. Dicha comisión sería la encargada de reunir, en el lugar más oportuno y según cada materia, aquellas cuestiones que se hallaban dispersas en varios títulos y que correspondían al mismo tema.

Los nuevos consultores, junto con Mons. Félix Cavagnis, y Mons. Pedro Corvi, se reunieron los días 10, 12 y 13 de marzo de 1897.<sup>53</sup> En forma ordenada fueron tomando distintas resoluciones: definieron cómo se numerarían y ordenarían los párrafos, artículos y capítulos del *Schema*, cómo se formaría el *Apéndice*, cómo se tratarían algunos temas particulares como los privilegios, los libros prohibidos, etc. Luego fueron resumidas las modificaciones que se debían introducir en el *Schema*, según las decisiones tomadas en cada una de aquellas reuniones.

La tarea de revisión y composición se desarrolló con gran rapidez. A pesar de lo complejo del trabajo, para julio de 1897 ya se había editado, en latín, el *Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae*.<sup>54</sup> El texto contiene 483 páginas y un total de 1.012 artículos, que serían la base de los trabajos de los obispos latinoamericanos.<sup>55</sup>

52. PICCARDO, pág. 139.

53. Mons. Félix Cavagnis era el secretario de la SCAAEESS; Mons. Pedro Corvi, había sido el secretario especial en la reunión de la anterior comisión de consultores.

54. Vid. *Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae* (s.l. 1897), en: SCAAEESS, *America*, Anno 1897-1898, Pos. 89, Fasc. 61; también en: Cidoc-2215. La revisión del texto en latín, realizada por Mons. José Lantini, le valió una medalla de oro que le obsequió León XIII, conmemorativa del vigésimo aniversario de su pontificado. Los consultores Llevaneras y Wernz, recibieron por su labor una medalla de plata, cfr. PICCARDO, pág. 141.

55. Hemos corroborado lo que afirma Piccardo: "Por un error de numeración,

Si se compara el índice del *Schema Decretorum* de 1897 con el de los *Decretos* finalmente promulgados por León XIII el 1º de enero de 1900, se puede afirmar que básicamente la estructura de ambos es la misma. Existen, sin embargo, algunos cambios significativos. En el índice de los *Decretos* del CPLA se puede observar que:

1º) Se suprimen dos capítulos del Título VII del *Schema (De Institutione clericorum)*: el cap. IV, "De seminariis generalibus", y el cap. V, "De promotionibus clericorum ad gradus academicos".

2º) También se suprimen dos capítulos del Título XI del *Schema (De zelo animarum et charitate christiana)*: el cap. IV, "De colonis et advenis", y el cap. V, "De Indis et Nigris".<sup>56</sup> Ambos capítulos fueron refundidos en uno solo, que en los *Decretos* finalmente promulgados se titula "De varia personarum conditione".<sup>57</sup> Este fue el cambio más importante que sufrió el *Schema*. Las otras modificaciones que surgen al comparar ambos índices, son de menor relevancia.<sup>58</sup>

el número 539 se pone a dos artículos. El último Artículo del *Schema* lleva el número 1.011", PICCARDO, pág. 141, nota 20.

56. Afirma Cárdenas: "El historiador queda perplejo ante la ausencia del mundo negro en las preocupaciones conciliares. El Índice final, en la palabra «Negro» (pág. 589), remite a «Aborígenes» y de allí a los números que estamos analizando. En estos números no se habla para nada del negro", EDUARDO CÁRDENAS, o.c., pág. 544. En el índice alfabético al final de las *Actas*, la palabra "Indios" (pág. 587) también remite a "Aborígenes", que a su vez remite a los capítulos que tratan sobre las misiones a los infieles, vid. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma en Año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción oficial* (Roma 1906), págs. 435-438. Piccardo refiere que uno de los padres conciliares "solicitó que se suprimiese la palabra *Negros* para evitar ofensas. A todos agradó esta modificación, y se borraron los términos *indios y negros*". Dicho cambio, por tanto, manifestaba una prudente decisión de los padres conciliares, cfr. PICCARDO, pág. 258.

57. Este nuevo capítulo se propuso "en conformidad perfecta con los deseos y observaciones expresadas en la discusión, [...] y se redactó y se aprobó, conforme a la mente de los Rmos. Padres", *Actas cit.*, págs. XCIX-C. Afirma Cejudo Vega: "Con mucha razón podemos calificar este capítulo de *social*. En efecto, toda la doctrina expuesta en sus siete decretos, así como las exhortaciones en ellos comprendidas, no parecen tener otro fin que el bienestar social de los pueblos de la América Latina", FELIPE CEJUDO VEGA, *El primer Concilio Plenario de la América Latina, por el Señor Presbítero ..., J.C.L., de la Diócesis de Cuernavaca, México*. Disertación presentada a la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Ottawa como parte de los requisitos para obtener el grado de Doctor en Derecho Canónico ([Ottawa] 1948), págs. 132-133. Sobre los cambios con respecto al texto del *Schema*, vid. PICCARDO, 258-260 y 281-283.

58. Estas modificaciones son las siguientes: 1º) En el *Schema*, Tít. III, cap.

### 5. El problema de la sede del Concilio

El 25 de febrero de 1894 el cardenal Rampolla reclamó al arzobispo de Guatemala y al obispo de Montevideo la respuesta a su Circular del 18 de marzo de 1889.<sup>59</sup> Mons. Mariano Soler —tercer Obispo de Montevideo desde 1891— respondió con fecha 23 de marzo del mismo año aclarando de manera categórica que su antecesor, Mons. Inocencio Yéregui, no había recibido aquella Circular; la misma no se encontraba en el archivo de la Curia, y además nadie recordaba haber oído hablar de ella, ni siquiera Soler mismo, que por entonces era el vicario general de la diócesis.<sup>60</sup>

Al no conocer el tenor de la Circular, el obispo de Montevideo afirma que no le era posible responder a la misma, pero sin embargo comunica a la Santa Sede que creía “oportuno y ventajoso para América un Concilio Nacional del Episcopado Latino Americano”, y agrega: “convendría mucho que se celebre en Roma suburbana por razón de susceptibilidad entre las ciudades americanas, y también por comodidad del viaje para la mayor parte de los preladados que deberán asistir”.<sup>61</sup>

Las respuestas de los obispos a la Circular de 1889 del cardenal Rampolla, en su gran mayoría se inclinaban por tres ciudades sudamericanas como posibles sedes para el Concilio Plenario: Santiago de Chile, Lima y Bogotá; otros propusieron Caracas y Panamá.<sup>62</sup>

Monseñor Soler fue el primer representante del episcopado latinoamericano que propuso que el Concilio Plenario se celebra-

XV, se lee: “De monialibus”; en los *Decretos*: “De Monialibus seu Mulieribus Votorum solemnium”. 2º) En el *Schema*, Tít. IV, cap. X, se lee: “De devotionibus praecipuis”; en los *Decretos*: “De praecipuis devotionis exercitiis”. 3º) En el *Schema*, Tít. IX, cap. III, se lee: “De universitatibus”; en los *Decretos*: “De Universitatibus et Facultatibus studiorum maiorum”. 4º) En los *Decretos*, Tít. X, cap. IV y Tít. XI, cap. III, se hace referencia a “De sacris missionibus...”, agregando el término “sacris” que no figura en el *Schema*; el mismo término, en cambio, se suprime en los *Decretos*: el Tít. XIV, cap. I, se refiere a “De Ecclesiis”, mientras que el *Schema* se refería a “De Ecclesiis sacris”.

59. Cfr. *supra*, apartado 2.

60. El ms. original de la carta de Mons. Soler se halla en AA.EE.SS., *América*, Anno 1893-1984, Pos. 59, Fasc. 5, fol. 74-75; un resumen del mismo se publica en PS 1, 6, págs. 218-219.

61. *Ibid.*

62. Sobre la cuestión de la sede del futuro CPLA, vid. PICCARDO, págs. 93-100.

se en Roma. El obispo de Montevideo conocía muy bien la situación eclesial latinoamericana de su época, especialmente por el viaje que había realizado en busca de apoyo económico para la construcción de la sede del Colegio Pío Latino Americano en Roma. Tenía una experiencia directa de las tensiones y dificultades existentes, y por eso sabía que la elección de una ciudad latinoamericana como sede del Concilio, podría herir la susceptibilidad de otras ciudades. Además, es muy probable que hubiera previsto las importantes consecuencias que habría de tener para el Colegio Pío Latino el hecho de que el episcopado de América Latina se reuniera en Roma.

En diciembre de 1894 trascendió a la prensa extraoficialmente la noticia de la probable elección de Santiago de Chile como sede del Concilio. Esto no tardó en despertar la disconformidad de los peruanos, quienes tendrían presente su aún cercana derrota en la Guerra del Pacífico.<sup>63</sup> Además, habían motivos de primacía histórica para que la sede fuera Lima y no Santiago.<sup>64</sup> Por su parte, la masonería peruana publicó en 1895 un opúsculo haciendo un llamamiento para mover todos los recursos necesarios para impedir el proyectado Concilio.<sup>65</sup>

63. La disconformidad peruana puede seguirse a través de los artículos de los periódicos limeños "La Tribuna" y "El Comercio", cuyos recortes envió Mons. Macchi a la Secretaría de Estado, vid. PICCARDO, págs. 103-108; Vid. también H. PAZ, *El Concilio Plenario Latino-Americano y el cardenalato de Monseñor Casanova. Cuestión palpitante* [De «El Comercio» de Lima], en: «La Semana Religiosa» [Montevideo] 9 (1895) 5843-5845. La Guerra del Pacífico se inició el 5.4.1879, cuando Chile declaró la guerra a Bolivia y consiguientemente -por estar unidos por un tratado secreto de alianza defensiva suscrito en 1873- al Perú; acabó con el tratado de paz de Ancón, firmado el 20.10.1883. Este tratado tuvo muy graves consecuencias tanto para Bolivia, que perdió su salida al mar, como para Perú, que tuvo que pagar una fuerte suma de dinero por indemnización de guerra, ceder a perpetuidad una provincia y otras dos en forma temporal. Además, en las sangrientas batallas de San Juan y Miraflores, ante el avance del ejército chileno hacia Lima, participaron hombres de todas las edades y profesiones, y sucumbió lo mejor de la juventud peruana, cfr. RAÚL RIVERA SERNA, *Pacífico, Guerra del*, en: *GER. Gran Enciclopedia Rialp*, t. 17 (Madrid 1972), págs. 569-570; vid. también C. BULNES, *Guerra del Pacífico*, 2 t. (Valparaíso 1912-1919).

64. En su respuesta a la circular del 18.3.1889, el arzobispo de Lima solicita que el Concilio tenga lugar en dicha ciudad, y aduce los siguientes motivos: "por ser [Lima] la Primada, hallarse en el centro de esta parte del Continente Americano, haber sido la Sede de Santo Toribio donde floreció asimismo San Francisco Solano, Rosa de Santa María y los Beatos Juan Masías y Martín de Porres; a lo que se agrega también que fue la residencia de los Virreyes en tiempos del Colonaje", PS 1, 9, pág. 910.

65. Vid. *Concilio Sud-Americano. Informe aprobado por la Muy Respetable*

Mons. Macchi, Delegado Apostólico en Perú, opinaba que era de fundamental importancia que el Concilio tuviera lugar en América, y era partidario de que la sede fuese Lima. Ante la posibilidad de que se realizara en Santiago, y para evitar todo tipo de susceptibilidades internacionales, los peruanos preferían que el Concilio se realizara en Roma.<sup>66</sup> Aquella idea se fue extendiendo por toda América Latina. A tal punto que desde 1895 varios obispos latinoamericanos estaban dilatando el cumplimiento de la visita *ad limina Apostolorum* debido a la noticia transmitida por los periódicos de que el proyectado Concilio se iba a realizar en Roma en un tiempo no remoto.<sup>67</sup>

Parecería que para el 14 de febrero de 1895 León XIII ya había tomado la decisión de que la sede del Concilio fuera Roma. Así lo pone de manifiesto el borrador de una carta circular con aquella fecha, que el cardenal Rampolla dirigiría a los representantes pontificios en América Latina.<sup>68</sup> En la mencionada Circular el Secretario de Estado encarecía la mayor solicitud sobre

*Gran Logia del Perú* (Lima 1895). Un breve resumen de este folleto, en: *El Concilio Sud Americano y la Masonería*, en: «La Semana Religiosa» [Montevideo] 9 (1895) 6571-6573. Aquí se transcribe el siguiente pasaje del informe masónico: "Magnífica oportunidad tendrá Chile, cuyo partido conservador es poderoso, para uncirnos a su carro. [...] Sobre este punto llamamos muy especialmente la atención de la Muy Respetable Gran Logia del Perú porque puede servir de base para promover por intermedio de todas las Grandes Potencias Masónicas de América una lucha *enérgica e implacable* contra las aspiraciones del Pontificado", *l.c.*, 6572; vid. también PICCARDO, págs. 446-450.

66. En un artículo de «El Comercio» [Lima], del 7.1.1895, José (Zuavo) Sevilla escribía lo siguiente: "¿No sería más prudente evitar toda susceptibilidad internacional, y toda consideración política, llevando el Concilio Latino-Americano a Roma, capital del mundo católico, y no a Chile, que pretende imponerse como soberana a sus hermanas las Repúblicas Latino Americanas? ¿Qué mejor oportunidad que la presente, para hacer que los latino-americanos lleven a los pies del Santo Padre, por medio de sus pastores, el torrente de sus afectos que llenen su alma del consuelo y las dulzuras que le produciría el palpar la sumisión de su Iglesia Americana y la unión cordial de esos pueblos que forman una familia?", cit. PICCARDO, pág. 117.

67. Cfr. *ibid.*, pág. 177.

68. Vid. el texto completo del borrador de dicha carta, en su original italiano, en: *ibid.*, págs. 441-445. Allí aparece en nota a pie página el siguiente texto tachado, que no fue incluido en la carta finalmente enviada: "Habiéndose dignado ahora la misma Santidad dispondría que el así dicho Concilio plenario *sea en un futuro próximo celebrado aquí en Roma*, el suscrito Cardenal Secretario de Estado en obsequio a las órdenes que el S. Padre se ha apresurado a encomendarme el estudio preparatorio a una especial consulta"; la trad. y el subrayado son nuestros.

tres temas que afectarían directamente a la confección de los decretos del Concilio: 1º) la liturgia eclesiástica, en relación con aquella de la Iglesia Romana; 2º) la disciplina del clero; y 3º) la condición moral de la población.<sup>69</sup>

En la reunión del 1º de diciembre de 1898, la comisión de cardenales trató como primer tema la ubicación de la sede del Concilio. El cardenal Vannutelli manifestó que, en vista de los recelos de las repúblicas americanas y la incertidumbre de la paz, convenía realizar el Concilio en Roma, en el Colegio Pío Latino Americano. El cardenal Rampolla se mostró de acuerdo, pero destacó la necesidad de evitar la idea de que fuera un Concilio romano. Para eso propuso la realización de reuniones episcopales en cada país, a las cuales se debería enviar un ejemplar impreso con las observaciones episcopales y las correspondientes anotaciones de los consultores al *Schema*. Los obispos estudiarían esos documentos, y luego elegirían un representante que junto con el metropolitano debía acudir a Roma llevando el voto del episcopado de la provincia. En caso de que el metropolitano no pudiera ir a Roma, el cardenal Rampolla propone que acuda otro obispo según el orden de antigüedad episcopal. Aunque la idea original era reunir a *todos* los obispos, se consideró más razonable no exigirlo, ya que de esa manera, según hizo notar el cardenal Vannutelli, se aligerarían mucho las dificultades financieras.<sup>70</sup>

### **6. Las Observaciones Episcoporum de 1898 y 1899**

Con fecha 12 de julio de 1897 el cardenal Rampolla envió a los arzobispos de América Latina una nueva Circular, solicitándoles que expresaran su parecer acerca del *Schema Decretorum* que se les adjuntaba. Les rogaba también que dieran su opinión acerca del lugar más oportuno para la rápida y tranquila celebración del Concilio.<sup>71</sup> En esta oportunidad, la mayoría de los metropolitanos elegiría como sede a Roma.<sup>72</sup>

69. Sobre los informes de los Delegados Apostólicos en respuesta a la circular del cardenal Rampolla, vid. PICCARDO, págs. 122-126.

70. Cfr. *ibid.*, págs. 183-186.

71. Sobre el envío y recepción de la circular del 12.7.1897 y de los *Schemata Decretorum*, vid. *ibid.*, págs. 142-156.

72. Vid. *ibid.*, págs. 178-180.

Según la Circular, las observaciones que se hicieran al *Schema*, había que anotarlas al margen de la página, pero si eran muy extensas, se deberían adjuntar en hojas separadas. El trabajo se tenía que realizar con la mayor celeridad posible: las observaciones debían ser transmitidas a la Santa Sede en un plazo no mayor de dos meses a partir del día en que fuera recibido el *Schema*.<sup>73</sup> No es nuestro objetivo desarrollar cómo fue la recepción de los *Schemata*, ni la labor realizada por los prelados latinoamericanos.<sup>74</sup> Simplemente hacemos notar que, como en Uruguay las dos diócesis sufragáneas de Salto y Melo estaban vacantes, Mons. Soler enviaría cuatro observaciones al *Schema*.<sup>75</sup>

En noviembre de 1898, con las respuestas que enviaron los prelados, fue publicado un detallado volumen titulado *Observationes Episcoporum*.<sup>76</sup> En la *Introducción* a dicho volumen se destaca que no se habían efectuado modificaciones sustanciales al *Schema*. Las observaciones realizadas se podían agrupar en cuatro categorías: a) modificaciones que si bien eran útiles, no parecían necesarias, excepto algún agregado o nueva versión a introducirse con motivo de decretos de la Santa Sede emanados posteriormente a la impresión del *Schema*, como por ejemplo el relativo a la incardinación; b) modificaciones que no parecían ni necesarias ni útiles, y que alguna vez podían resultar inoportunas; c) sugerencias que, o bien eran simples deseos que no podían ser incluidos en el *Schema* porque importaban especiales privilegios que sólo el Romano Pontífice podía conceder, o bien porque importaban manifiestas derogaciones o violaciones a los decretos de la Santa Sede; d) finalmente, se manifestó que no parecía con-

73. Cfr. *ibid.*, págs. 146-148.

74. Sobre este tema, vid. *ibid.*, págs. 148-156.

75. Cfr. *ibid.*, pág. 153. No sabemos si Mons. Soler consultó esas observaciones con sus obispos auxiliares, Mons. Ricardo Isasa y Mons. Pío Stella. Estos no llegaron a ser designados como obispos titulares de las diócesis de Salto y Melo, debido al asesinato del presidente uruguayo Juan Idiarte Borda el 25.8.1897, y la subida al poder del anticlerical Juan Lindolfo Cuestas, vid. PEDRO GAUDIANO, *Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latinoamericano*, Tesis Doctoral, Promanuscrito, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1997), págs. 111-123.

76. SCAAEESS, *Observationes Episcoporum in Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae. Notanda in Observationes, Novembris 1898*, en: AA.EE.SS, *America, Anno 1898-1899*, Pos. 95, Fasc. 68.

veniente que un Concilio Plenario tratara sobre usos o abusos meramente locales; era mejor que éstos fueran tratados por sínodos diocesanos o provinciales.<sup>77</sup>

Con el examen de las observaciones del episcopado y de las respectivas anotaciones de los consultores, se consideraban ultimados los preámbulos del Concilio. La comisión encargada de definir los detalles finales estaba integrada por los mismos preladados que habían sido designados por León XIII en 1894: los cardenales Serafín Vannutelli, Angel Di Pietro y Mariano Rampolla. El secretario era Mons. Félix Cavagnis. Se reunieron los días 1, 4, 11, 18 y 26 de diciembre de 1898, y 2, 8 y 18 de enero de 1899.<sup>78</sup>

Las resoluciones más importantes que tomó aquella comisión fueron las siguientes: aprobar las correcciones al *Schema*; elegir a Roma como sede del Concilio; rogar a León XIII el envío de una encíclica para convocar a los prelados; asumir la propuesta del cardenal Di Pietro de celebrar el Concilio para fines de mayo o principios de junio de 1899. Además se decidió enviar a los obispos americanos otro ejemplar impreso con las observaciones y las correspondientes anotaciones de los consultores.<sup>79</sup> Con respecto a esto, se dispuso lo siguiente: "En la nueva impresión de las observaciones de los Obispos, y de las respuestas, será necesario omitir no sólo los nombres de los Obispos y de sus regiones, sino también todo aquello que pudiese dar a conocer los autores o su nacionalidad; por tanto se introducirán las modificaciones oportunas a tal fin".<sup>80</sup>

77. Cfr. *ibid.*, págs. IV-V; PICCARDO, págs. 175-176.

78. Vid. PICCARDO, págs. 181-194.

79. Vid. SCAAEISS, *Observationes Episcoporum in Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae. Notanda Consultoris* (Romae 1899), en: AA.EE.SS., *America*, Anno 1898-1899, Pos. 96, Fasc. 69; también se halla en: Cidoc-2215.

80. AA.EE.SS., *America*, Anno 1898-1899, Pos. 95, Fasc. 67, fol. 44r, cit. en su original italiano en: PICCARDO, pág. 192, nota 116.

## 7. Los documentos de la convocación al CPLA

### 7.1. Las Letras Apostólicas *Cum Diuturnum*

El 25 de diciembre de 1898 León XIII firmó las Letras Apostólicas *Cum Diuturnum* por las cuales convocó a los obispos al CPLA.<sup>81</sup>

En la reunión del 11 de diciembre de 1898, se había puesto a decisión de la comisión cardenalicia, entre otros temas, el de la futura encíclica convocatoria. De los dos textos borradores, se eligió el más breve, y se le hicieron algunas modificaciones. El documento no sería finalmente una *Encíclica* –como había solicitado la comisión a León XIII–, sino que llevaría la forma de *Letras Apostólicas*. Luego de ser traducido al latín, fue enviado a los preladados latinoamericanos.

En el borrador del documento, y para que no hubiera ningún riesgo de confusión, se propuso que se aclarara explícitamente que la convocación se dirigía a los obispos “*de las Repúblicas de América Latina* antes que simplemente de *América Latina*, porque ésta abraza también los dos Obispos de *Trinidad*, Colonia inglesa, dependiente de la Propaganda, y las dos sedes de *Martínica* y *Guadalupe*, colonias francesas, dependientes de *Bordeaux*, y las tres sedes, ya colonias españolas, de *Cuba* y de *Puerto Rico*, ahora más o menos dependientes de los Estados Unidos del Norte”.<sup>82</sup>

Luego de recordar su dedicación para consolidar o extender el reinado de Cristo en las naciones latinoamericanas, León XIII afirma:

“Hoy, empero, realizando lo que hace tiempo deseábamos con ansia, queremos daros una prueba de Nuestro amor hacia vosotros. Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo. Lo que juzgamos más a propósito fue que os reunieseis a conferenciar entre

81. Vid. el texto en: *Actas cit.*, págs. XXI-XXIII.

82. AA.EE.SS., *America*, Anno 1898-1899, Pos. 95, Fasc. 67, fol. 61r, reproducido en su original italiano en: PICCARDO, pág. 195, nota 120.

vosotros con Nuestra autoridad y a Nuestro llamado, todos los Obispos de esas Repúblicas. Comprendíamos, en efecto, que comunicándoos mutuamente vuestros pareceres, y juntando aquellos frutos de exquisita prudencia, que ha hecho germinar en cada uno de vosotros una larga experiencia, vosotros mismos, podrías dictar las disposiciones más aptas para que, en esas naciones, que la identidad, o por lo menos, la afinidad de raza debería tener estrechamente coligadas, se mantenga incólume la unidad de la eclesiástica disciplina, resplandezca la moral católica y florezca públicamente la Iglesia, merced a los esfuerzos unánimes de todos los hombres de buena voluntad".<sup>83</sup>

El Papa manifiesta que la elección de Roma había partido de los mismos prelados, y pide disculpas porque dado las circunstancias, no podría acogerlos con la hospitalidad que hubiera querido. A continuación agrega que había dispuesto que la Sagrada Congregación del Concilio enviara "la convocatoria para el Concilio de todos los Obispos de las Repúblicas de la América Latina, que ha de reunirse en Roma el año próximo, y que dicte con oportunidad el reglamento a que debe sujetarse". Finalmente, envía su Bendición Apostólica.

Estas Letras Apostólicas fueron enviadas a los obispos de América Latina el 31 de diciembre de 1898.<sup>84</sup> El 4 de febrero de 1899 eran publicadas en el periódico montevideano «La Semana Religiosa».<sup>85</sup>

## 7.2. *La Circular de la S. C. del Concilio*

El 7 de enero de 1899 el cardenal Ángel Di Pietro, prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, firmó una Circular dirigida a los prelados ordinarios de toda la América Latina.<sup>86</sup> En ella se determinan con precisión las normas generales que debían conocer los obispos antes de llegar a Roma.

1º El Concilio se celebraría en el Colegio Pío Latino Americano, y su primera sesión sería el domingo 28 de mayo, fiesta de la Santísima Trinidad. 2º Deberían asistir al Concilio: en primer lugar

83. *Actas cit.*, págs. XXI-XXII.

84. Cfr. PICCARDO, pág. 204.

85. Vid. «La Semana Religiosa» [Montevideo] 13 (1899) 9474.

86. Vid. el texto de la misma en: *Actas cit.*, págs. XXIV-XXVI.

los arzobispos, y si alguno por impedimento legítimo no pudiera, debería nombrar un obispo que lo represente y comunicarlo a la Santa Sede. 3º Además tenían que asistir aquellos obispos que eran únicos en una República, o sea los de: San José de Costa Rica, Comayagua (Honduras), Nicaragua, San Salvador (de Centroamérica) y Paraguay. 4º Al resto de los obispos no se les impone la obligación de asistir, ya que no parecía conveniente que durante el Concilio toda América se quedara sin pastores. Sin embargo León XIII dispuso que cada metropolitano se reuniera con sus sufragáneos, quienes “elegirán para que los represente en el Sínodo *a uno o a varios* de sus Venerables Hermanos de la misma Provincia”. 5º En dichas reuniones provinciales, los obispos debían “examinar con sumo cuidado las observaciones que cada Prelado hubiere juzgado conveniente hacer al *Schema* propuesto desde el principio, y que van adjuntas a estas letras; y manifestarán su opinión y sentir acerca de todos sus puntos, para que el Obispo u Obispos delegados puedan exponerlas y declararlas en el Concilio”.<sup>87</sup> 6º Si por causa legítima algún obispo no pudiese concurrir a esta reunión provincial, debería “mandar por escrito al Arzobispo su voto, tanto acerca de las susodichas observaciones, como acerca del Obispo u Obispos que se han de delegar para el Concilio, con el fin de que pueda tomarse de ello la debida razón”.<sup>88</sup>

Finalmente se señala que el cumplimiento de todas estas disposiciones “mucho interesa a la gloria de Dios y al bien de las almas”, para que “con la ayuda de Dios, produzca en abundancia este Concilio Plenario, los saludables frutos que deseamos”. Y luego de la firma del cardenal prefecto y su secretario, se lee: “Advertencia. Se servirán los Arzobispos y Obispos que vengan al Concilio, traer consigo el *Schema* de los Decretos”.<sup>89</sup>

Esta Circular, al ser enviada con el impreso de las *Observationes Episcoporum*, recién partiría hacia América el 26 de enero de 1899. La intención de la comisión de cardenales era enviar también el *Apéndice* con los documentos que ayudarían a comprender mejor los artículos del *Schema*.<sup>90</sup> Pero como la impresión de

87. *Ibid.*, pág. XXV.

88. *Ibid.*, págs. XXV-XXVI.

89. *Ibid.*, pág. XXVI.

90. Vid. *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae Romae celebratum Anno Domini MDCCCXCIX* (Romae MDCCCC).

dicho *Apéndice* se demoró, los prelados recién lo recibieron cuando llegaron a Roma.

Como el tiempo era muy escaso y había mucho trabajo para realizar, el cardenal Rampolla, el mismo 26 de enero, envió un telegrama en clave a los representantes pontificios en América Latina, reproduciendo los términos de la Circular convocatoria del 7 de ese mes.<sup>91</sup> A Mons. Mariano Soler, que tendría a su cargo el discurso inaugural del Concilio, el Secretario de Estado le envió el telegrama en forma directa.<sup>92</sup> En Montevideo la Circular fue publicada el día 11 de marzo en «La Semana Religiosa».<sup>93</sup>

### ***A modo de conclusión***

A través de una carta fechada el 25 de octubre de 1888, Mons. Mariano Casanova, arzobispo de Santiago de Chile, propuso a León XIII la celebración de lo que sería el CPLA. Aquella primera propuesta oficial fue discutida y asumida en la Sesión 619 de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios,

91. En el telegrama en clave que el 26.1.1899 dirigió a Mons. Nicolás Averardi, visitador apostólico en México, el cardenal Rampolla le indicaba que los metropolitanos debían reunirse con sus sufragáneos y examinar el *Schema* y las *Observationes*. "No queriéndose -indicaba Rampolla- privar América de todos los Obispos durante el Concilio, los Metropolitanos deberán, antes de ponerse en viaje, reunir Sufragáneos, para que elijan alguno de ellos para representar con el Metropolitano Provincia en el Concilio. Hoy se han enviado por correo de Metropolitanos reunidas las observaciones de todos los Obispos al Esquema, para que en conferencia sean examinadas. Avisarse reservadamente Metropolitanos, para que en tiempo oportuno intimen conferencia. Los Obispos impedidos de andar conferencia expresen en escrito su voto al Metropolitano", RÓMULO E. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899)*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregoriana (Roma 1986), pág. 54. Al día siguiente, 27 de enero, el cardenal Rampolla enviaría otra carta, concretando aún más los detalles ya brindados por la circular. Con respecto al tema económico, aclara que los gastos correrían a cargo de cada uno de los obispos, vid. *ibid.*, págs 55-56.

92. En el boletín eclesiástico oficial de Montevideo, en su número del 28.1.1899, se lee lo siguiente: "...Su Santidad León XIII, estimando las diversas opiniones, ha resuelto definitivamente que dicho Concilio se reúna en Roma, fijando la primera sesión para el día de la Santísima Trinidad, 28 de Mayo próximo. Así lo ha comunicado telegráficamente el Excmo. Cardenal Rampolla, Secretario de Estado de Su Santidad a nuestro Metropolitano", «La Semana Religiosa» [Montevideo] 13 (1899) 9434.

93. Vid. *ibid.*, 13 (1899) 9550-9551.

celebrada el 31 de enero de 1889. A partir de entonces comenzó el proceso de preparación del Concilio Plenario, proceso que, según hemos ido analizando, prácticamente duró una década.

Algunos hechos llaman especialmente la atención:

1) El arduo trabajo que tuvo la primera comisión cardenalicia, que se reunió por primera vez el 20 de setiembre de 1894. Sobre todo durante 1895 y 1896, esta comisión realizó un análisis exhaustivo de los capítulos redactados por los consultores en base al *Schema* propuesto por el P. Llevaneras. Ese análisis quedó de manifiesto en una serie de observaciones que fueron impresas en fascículos.

2) La rapidez del trabajo de revisión y composición del *Schema Decretorum*. La nueva comisión especial encargada de esa tarea se reunió los días 10, 12 y 13 de marzo de 1897, y en julio de ese año ya se había editado, en latín, el texto que serviría de base para los trabajos de los obispos latinoamericanos.

3) Pero quizá el hecho más sorprendente fue la rapidez con que se llevó a cabo la última fase preparatoria del CPLA. En efecto, en noviembre de 1898 fue editado el texto con las *Observationes Episcoporum* y las *Notanda Consultoris*. La comisión cardenalicia encargada de definir los detalles finales del Concilio inició sus reuniones el 1º de diciembre de aquel mismo año y las finalizó el 18 de enero siguiente. El 31 de diciembre ya partían hacia América Latina las Letras Apostólicas de León XIII convocando el Concilio y el 26 de enero partía la Circular junto con el nuevo texto de las *Observationes Episcoporum* y las *Notanda Consultoris* impreso en 1899.

La comisión cardenalicia encargada de preparar el Concilio Plenario desplegó una gran actividad y fue muy efectiva. Pero quizá no tuvo en cuenta que dejaba un plazo demasiado reducido para el trabajo que tenían que realizar los prelados latinoamericanos antes de acudir a la celebración del Concilio.<sup>94</sup> Se les exigió una gran celeridad, ya que en poco más de un mes deberían estudiar las *Observationes* y partir hacia Roma. Y si alguno no tenía conocimiento del *Schema*, debía estudiarlo, reunirse, nombrar representantes, dar sugerencias, etc.

94. Sobre las reuniones preparatorias en las provincias eclesiásticas de México, vid. RÓMULO E. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *o.c.*, págs. 56-67; sobre lo sucedido en otras provincias eclesiásticas de América Latina, vid. PICCARDO, págs. 208-217.

Tal vez hubiera sido más adecuado que los prelados latinoamericanos hubieran dispuesto de un mayor lapso de tiempo para realizar todos los trabajos que se les exigió. Según Piccardo, “podría parecer que con sólo darse un mes más de plazo, las cosas podrían haberse hecho mucho mejor, ya que –aunque sólo sea por la distancia y las cuestiones de correo– en América las cosas no podían ir al mismo ritmo de Europa”.<sup>96</sup>

*Pedro Gaudiano*

95. PICCARDO, pág. 183. Sobre la recepción de la convocatoria para el Concilio y la realización de reuniones preparatorias en algunos países, vid. *ibid.*, págs. 204-217.

## EL "SENSUS POPULI". LA LEGITIMIDAD DE UNA TEOLOGÍA DESDE EL PUEBLO

En ciertos ámbitos eclesiásticos suele establecerse una distinción de niveles: los "formados" (sacerdotes, teólogos, laicos "comprometidos", personas "catequizadas"), y los que padecerían la llamada "ignorancia religiosa". A estos últimos quiero dirigir mi atención en este artículo.

Es cierto que el conocimiento de la Verdad revelada es un patrimonio del cual la Iglesia se considera depositaria, de modo que nunca renuncia a ser "maestra de la verdad". Sin embargo, hoy el Papa invita a reconocer pecados en el uso de "métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad". En este orden, el Santo Padre considera que es un "principio de oro" el que estableció el Concilio: "La verdad se impone por la fuerza de la misma verdad, que penetra en las almas con firmeza y suavidad a la vez".<sup>1</sup> Pero quizás la mayor dificultad, todavía hoy, es la de pretender reducir el acceso a la verdad a una sola modalidad, la del conocimiento ilustrado, reflejo, explicado, sistemático. Y este reduccionismo es justamente el que hace subsistir una conciencia de élite en algunos "dueños" de la Verdad revelada: laicos "formados", sacerdotes, teólogos, exégetas, etc.

Luego de presentar breves consideraciones aportadas por la filosofía reciente, nos detendremos a reflexionar desde la visión de dos doctores de la Iglesia, Santo Tomás y San Buenaventura, acerca de una vía alternativa de acceso a la Verdad que permite superar la hermenéutica elitista.

1. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 35; cfr. CONCILIO VAT. II, *Dignitatis humanae* 1.

### ***1. Conocer por experiencia***

Las verdades sobre la vida, sobre el “saber vivir”, e incluso las que son parte de la moral evangélica, tienen una riqueza y una complejidad tal, una multitud de consecuencias prácticas y derivaciones existenciales, que suena obvio decir que a esas verdades uno puede acercarse desde diferentes perspectivas, a partir de distintas vías de acceso. A las profundidades de la vida ninguno de nosotros llega sólo por libros, ni por la especulación, sino también a partir de determinadas experiencias. Mi experiencia de la vida me permite captar mejor que otros ciertas verdades, mientras los demás tienen mejor acceso a otros aspectos de la verdad a través de su “contacto” particular con la realidad. Una experiencia determinada de la vida despierta ciertas categorías mentales que no se poseían antes de esa experiencia, y así se abre un nuevo camino de conocimiento. Por eso, las vías de acceso al conocimiento de la realidad son muy variadas: una situación de pobreza solidaria, el éxtasis artístico, un acto generoso de servicio, una enfermedad, dar a luz a un niño, etc.

Todo esto ha sido ampliamente valorado por G. Gadamer en su obra “Wahrheit und Methode”, y continuado por G. Ebeling. Para Gadamer “la comprensión no se entiende tanto como acción de un sujeto, cuanto como el insertarse en la vida de un proceso de transmisión histórica, en el que pasado y presente se sintetizan”. De ese modo, cuando uno lee una obra escrita hace veinte siglos, no es indispensable prescindir de todo lo que se ha pensado en esos 2.000 años, ni de la propia experiencia de la vida, como si uno tuviera que saltar un abismo, ya que ese tiempo “no es ante todo un abismo que debemos saltar porque nos separa y aleja sino que, muy por el contrario, es el fundamento que hace posible el acceso, en el que el presente hunde sus raíces... Esta distancia es la plenitud de una continuada transmisión y de la tradición, en cuya luz se nos muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica”.<sup>2</sup>

Desde esta concepción, lo que uno ha recibido, vivido y pensado no son prejuicios de los que haya que liberarse, para hacer una “tabula rasa” que permita conocer objetivamente algo. Más

2. GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, Milán 1972, pp. 340 y 347.

bien, todos esos "prejuicios existenciales" son la posibilidad que tengo para acceder a la verdad desde un punto de vista único e irrepetible, vedado a otros que no han vivido de la misma manera.

En este mismo sentido, puesto que conocemos a Dios por analogía, una determinada experiencia de la vida permite enriquecer un analogía determinada y conocer mejor que otros alguno de los atributos de Dios, algún aspecto de la riqueza infinita de su Ser, aunque no se haya recibido una instrucción religiosa.

Varios años atrás Marcuse profería su queja contra el positivismo, que pretendía monopolizar el acceso a la verdad estableciendo un solo modo válido de conocer:

El adoctrinamiento que llevan a cabo se convierte en un modo de vida. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional, en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de ese universo... Pero el filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad, con el material transmitido y utilizado por esa sociedad, y así habla y piensa dentro de un universo común.<sup>3</sup>

Valdría la pena leer atentamente en "El hombre unidimensional" su irónica descripción sobre el pretendido objetivismo positivista, que establece a priori lo que es la experiencia y lo que es la ciencia, y desde allí determina las acotadas posibilidades y los límites del pensamiento. Concretamente, su queja se concentra en el rechazo a la unificación del pensamiento en función del mundo de la utilidad inmediata, como si fuese la única perspectiva desde la que se pueda pensar con seriedad. Pero podemos encontrar un "reduccionismo gnoseológico" también en ciertos sectores de la Iglesia que ignoran la riqueza de la experiencia popular como una verdadera "capacidad cultural" impregnada por la fe, y consideran que la cultura popular es una suerte de prejuicio negativo que debe ser sustituido por la intervención evangelizadora de los "sabios":

La tendencia sacral se mantiene en el hecho de que otorga a la institución sagrada de la Iglesia la competencia de crear una cultura secular, no por cierto a través de la intervención directa del poder

3. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona 1993, pp. 42 y 246.

religioso en el ámbito del poder político, sino mediante la creación de instituciones paralelas a las culturales. Ello daría lugar a la sustitución de la cultura propia de un pueblo por una especie de cultura "católica", que no es lo mismo que una cultura inspirada por la fe católica. De este modo no queda subestimada la cultura como dimensión secular, pero sí la capacidad cultural de los pueblos, su capacidad de realizar una cultura coherente con su fe.<sup>4</sup>

Recientemente volvemos a encontrarnos con encendidas defensas de las distintas vías de acceso al conocimiento de la verdad, poniendo el acento en la empatía vital, en el contacto existencial con la realidad:

No puedo soportar que los llamados pensadores presuman no sólo de saber cosas mejor que los demás seres humanos, sino que los sitúen en un nivel de existencia inferior... Así, Spinoza creía que Dios habló a los profetas en imágenes porque no eran lo suficientemente inteligentes para entender su verdadero mensaje, pero que los filósofos sí lo son... Un conocimiento objetivo y desprovisto de toda emoción, que puede expresarse, sin excepción, en enunciados precisos, no es el único tipo de conocimiento, ni siquiera en las ciencias, ya que un experimentador debe estar familiarizado con el equipo que utiliza. Este "conocimiento tácito" como lo denomina M. Polanyi, es fruto de una larga experiencia, y sólo en raras ocasiones es explícito.

El conocimiento "objetivo", exento de elementos afectivos, no es más que "una" forma de conocimiento, y no la más importante... Para complacer a los objetivistas, la empatía podría considerarse como una operación especial, análoga al uso del microscopio, que favorece puntos de vista especiales.<sup>5</sup>

También el Magisterio ha reafirmado la legitimidad de una incorporación de los aspectos vitales en la reflexión teológica al considerar como una contribución muy positiva las reflexiones teológicas desarrolladas "a partir de una particular *experiencia*", experiencia que permite evidenciar mejor aspectos de la Revelación descuidados por la reflexión anterior.<sup>6</sup>

4. GERA, L., *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, en GERA, BÜNTIG, CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Bs. As. 1974, 60.

5. FEYERABEND, P., *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid 1991, pp. 85-86, 88-89, 93.

6. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia*,

## 2. El magisterio de los simples

Según Buenaventura, el acceso a la Verdad revelada no es exclusivo de quienes tengan un determinado nivel intelectual o hayan podido estudiar. La verdad revelada, de un modo u otro llega a todo entendimiento, se adecua a los distintos modos de entender:

El que escucha esta doctrina no pertenece a un género determinado, sino a cualquiera; y como es necesario que todos conozcan algo de esta doctrina, ella tiene una multiforme inteligencia, para captar todo intelecto, condescendiendo a toda inteligencia.<sup>7</sup>

### 2.1. Los no ilustrados

Pero constata también Buenaventura que hay quienes, habiendo estudiado poco y no teniendo siquiera libros, han llegado a captar la verdad de un modo admirable.<sup>8</sup>

Por una obra misteriosa de Dios en el alma del pobre, cuya sabiduría no depende de la ilustración, los cristianos más simples pueden alcanzar las verdades más altas, a las cuales no siempre llegan los ilustrados.<sup>9</sup> Esto es perfectamente comprensible dentro de la visión del hombre de Buenaventura, para quien no son el estudio ni la agudeza intelectual los únicos ni los mejores caminos para alcanzar la verdad, ya que el hombre, que por la acción

1986, n. 70. Vale la pena citar también el reconocimiento dado por Pío XII a este modo de conocer: "Nunca en efecto, negó la filosofía cristiana la utilidad y eficacia de las buenas disposiciones del alma entera para conocer y abrazar plenamente las verdades religiosas y morales... Y hasta piensa el Doctor Común que el entendimiento puede de algún modo percibir los bienes más altos que pertenecen al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el alma cierta "*connaturalidad*" *afectiva* con los mismos bienes, ya natural, ya añadida por el don de la gracia; y es evidente de cual grande auxilio pueda ser aún este mismo semioscuro conocimiento para las investigaciones de la razón": *Humani generis* (Dz 2324).

7. S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prolog., 4, 3.

8. *In Hex.* 20, 7-8: "Qué es lo que no ven quienes todo lo ven? El alma de San Benito fue contemplativa, porque vio todo el mundo en un rayo de sol. Estudió poco y ni siquiera tenía libros, porque a los trece años dejó el mundo y vivía en los montes entre las bestias... Pero el rayo que contiene toda disposición y representa todas las teorías, entra en el alma, y el alma es absorbida en él por la transformación de la mente en Dios".

9. *III Sent.*, 24, 2, 3, ad 4.

de la gracia puede amar, adquiere una capacidad especial en el orden cognoscitivo, captando por "contacto" las realidades sobrenaturales que estudia la Teología:

Más noble es el modo de aprehender a la manera de contacto y abrazo (*tactus et amplexus*).<sup>10</sup>

Donde falla el intelecto avanza el afecto.<sup>11</sup>

El afecto sube más alto que la razón.<sup>12</sup>

El conocimiento experimental de la suavidad divina amplifica el conocimiento especulativo de la verdad divina.<sup>13</sup>

Por el amor, el hombre toma contacto con la presencia divina.<sup>14</sup> Pero esta experiencia propia del amor es fundamentalmente don divino, de modo que produce un conocimiento de las realidades sobrenaturales al que no llega el hombre por sí solo con su esfuerzo intelectual, sino por un influjo superior que excede todo lo humano.<sup>15</sup>

Y la caridad es el signo de que alguien tiene "impresa" en su alma la verdad, como un sello, porque el alma que ama se difunde en el Bien y así está inmersa en él, captando por "contacto" todo lo que se refiera a él:

Es necesario que el signo de la verdad se difunda en el alma. El primer signo es el vínculo indisoluble de la caridad... Segundo, el don del amor divino para amar todo lo que Dios ama... Así el alma se difunde para amar todo bien.<sup>16</sup>

La caridad es el efecto excelentísimo de la presencia divina, por el cual se cointuye la presencia de Dios, de modo que se produce así un conocimiento de Dios con un grado de certeza que, según Buenaventura, es mayor que el del conocimiento que se tiene de las criaturas visibles.<sup>17</sup>

10. *Ibíd.*, 27, 2, 1, ad 6.

11. *Ibíd.*, 23, 1, 3, ad 5; cfr. *II Sent.*, 23, 2, 3, ad 4.

12. *III Sent.*, 23, 1, 3, ad 5.

13. *III Sent.*, 34, p. 1, 2, ad 2.

14. *De triplici Via*, 1, 16: "Por el amor se posee la misma Presencia máximamente deseable..." *In Hex.* 2, 31: "El afecto llega hasta lo más profundo de Cristo".

15. *In Hex.* 2, 30: "Este amor trasciende todo intelecto y ciencia... A esta sabiduría sólo se llega por la gracia".

16. *In Hex.*, 3, 11.

17. *I Sent.*, 17, dub. 2.

Todo esto no significa que este don divino no requiera en modo alguno la cooperación humana. "Iuvat industria", dice Buenaventura;<sup>18</sup> pero esa cooperación humana no es necesariamente el estudio o el esfuerzo intelectual, y ni siquiera la lectura. La cooperación con la gracia, por la cual Dios infunde en el pobre la sabiduría, puede ser también del orden "vital": una vida acorde con la verdad. Por eso dice Buenaventura que cuando uno pone en práctica la Palabra, es entonces cuando verdaderamente la comprende.<sup>19</sup>

## 2.2. Los pobres

Ahora nos detendremos particularmente en los pobres, porque podemos constatar en los pobres algunos valores profundamente cristianos: una espontánea atención al otro, una capacidad de dedicar tiempo a los demás y de acudir a socorrer a otro sin cálculos de tiempo ni de sacrificios, mientras los ilustrados, con una vida más organizada, difícilmente conceden a otros tiempo, atención y renunciadas de un modo espontáneo, gustoso y desinteresado. Y ya constataba San Ambrosio que, además de tener mejores sentimientos y ser más capaces de comprender y de compadecerse, pueden ser más agradecidos a Dios por sus dones cotidianos, ya que "sienten más genuinamente el placer y disfrutan más de la comida".<sup>20</sup> También podríamos decir que, al no poder poner demasiado la confianza en sus bienes, en su poder, en sus títulos o en su apellido, pueden más fácilmente confiar en Dios, aunque no lo expresen tanto en una asistencia frecuente al culto sino con otras expresiones, sinceras y sumamente espontáneas:

Hay que tener en cuenta que la pobreza y dificultades de la vida en los medios populares puede suscitar un recurso, tantas veces callado, de sólo levantar los ojos frecuentemente a Dios.<sup>21</sup>

18. *In Hex.*, 2, 30 y 22, 39.

19. *De decem Praeceptis*, 1, 8: "Cuando alguien la lleva a la experiencia, obrando bien, entonces la entiende".

20. SAN AMBROSIO, *Nabot*, VI, 29 y 40 (PL 14, 739 y 743).

21. TELLO, R., *El cristianismo popular según las virtudes teológicas*, inédito, p. 31, punto 50.

Buenaventura advierte que este hombre que vive piadosamente, aunque no haya tenido posibilidades de estudiar o de reflexionar sobre las verdades de fe, es “enseñado” por Dios:

La piedad sirve primeramente para conocer las cosas dones verdaderas y saludables... Dios da sus dones a cualquier criatura, pero el conocimiento de la verdad sólo lo da a quien obra piadosamente.<sup>22</sup>

Pero también explicita claramente cuáles son las obras de piedad que permiten alcanzar más fácilmente la sabiduría: son las obras del amor fraterno, las obras de misericordia:

La mayor sabiduría que puede existir consiste en difundir fructuosamente lo que uno tiene para dar, lo que se le ha dado precisamente para que lo dispense... Por eso, así como *la misericordia es amiga de la sabiduría*, la avaricia es su enemiga.<sup>23</sup>

Entre todas las obras fructíferas, las más fecundas son las obras de misericordia.<sup>24</sup>

Por eso, nadie llega a la contemplación si no se ejercita en el amor al prójimo.<sup>25</sup> Las obras de amor son los “sapientialia exercitia”,<sup>26</sup> ya que en el ejercicio de la misericordia el hombre entra en contacto con el amor divino y así se dispone mejor para poder captar como por connaturalidad las verdades de la Teología, como quien habla de algo que conoce por experiencia:

Hay una actividad que al unirse a la contemplación no la impide, sino que la facilita, como las obras de misericordia y piedad.<sup>27</sup>

Vemos así que no es el estudio, ni el ejercicio de la capacidad argumentativa el medio indispensable, o el mejor medio para alcanzar la sabiduría. Pero además notemos cómo, en este pensamiento, está ausente la dicotomía exterior-interior. Para Buenaventura la contemplación manifiesta su mayor perfección justamente cuando el hombre puede descubrir en el mundo exte-

22. S. BUENAVENTURA, *De septem Donis*, 3, 17.

23. *Ibíd*, 9, 15.

24. *Ibíd*, 9, 14.

25. *III Sent.*, 27, 2, 4.

26. *De Regno Dei*, 34.

27. *IV Sent.*, 37, 1, 3, ad 6.

rior algo que lo trasciende, y no cuando escapa del mundo para poder contemplar a Dios:

La contemplación es más eminente... cuando mejor se puede descubrir a Dios *en las criaturas exteriores*.<sup>28</sup>

Por eso mismo, no decimos que se encuentra a Dios "a través" de los hermanos, sino "en" ellos. Y Buenaventura pone como modelo a su padre Francisco, quien "gustaba" a Dios en los demás:

Con una devoción inaudita de su afecto, degustaba en las criaturas, como si fueran ríos, la misma Bondad fontal.<sup>29</sup>

Por otra parte Buenaventura no da lugar a que se pueda juzgar sobre la mayor o menor perfección de la fe a partir de su grado de "ilustración", puesto que establece un primado de la "fides qua" por sobre la "fides quae".<sup>30</sup> La adhesión a determinadas explicitaciones de la Revelación en realidad es expresión de una adhesión más radical a las mismas "realidades" sobrenaturales; es decir: el "movimiento" (*inclinetur*) hacia la realidad que se cree es el aspecto formal de la fe, mientras la "ilustración" de la inteligencia (*quod intellectus instruat*) es sólo su aspecto material.<sup>31</sup>

Además, aunque constatemos en algunos una "ignorancia" con respecto a los artículos de fe, Buenaventura sostiene que, si bien es necesario creer en todos ellos, no es indispensable que se los crea "explícitamente":

Et praeterea concedendum est quod licet opportunum sit omnibus non solum credere omnes articulos implicite, sed etiam quosdam explicite *post adventum Christi*, non tamen est necessarium omnibus, maxime *simplicibus*, credere omnes *explicite*.<sup>32</sup>

28. *II Sent.*, 23, 2, 3.

29. *Legenda Maior*, 9, 1. Esto fue profundamente valorado por Von Balthasar en su presentación del pensamiento de Buenaventura: "El éxtasis no significa para Buenaventura, ni en sus aspectos areopagíticos, sobrevolar o abandonar el mundo, sino la apertura del mundo a Dios y, más precisamente, la manifestación del mundo prendado y tocado por Dios": VON BALTHASAR, H. U., *Gloria II. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, p. 267.

30. *III Sent.*, 23, 1, 2.

31. *III Sent.*, 23, 2, 2.

32. *Ibíd.*, 25, 1, 3; cfr. ad 1 y art. 2, 1.

Notemos cómo Buenaventura refiere esta posibilidad de la fe implícita especialmente a los cristianos “simples” (*simplicibus*). A estos no les falta la fe, sino sólo la “instructio”.<sup>33</sup>

Esta fe implícita puede explicitarse por la “explicitio”,<sup>34</sup> pero la fe implícita y la fe explícita son, en su esencia, la misma fe: *Explicitio accidit fidei nec mutat essentiam fidei*.<sup>35</sup>

Siendo esto así, no puede juzgarse a los “simples” por su poca erudición en la fe, y su sabiduría no se mide por la “explicitación” de las verdades de la fe, ya que pueden poseer, junto a una escasa explicitación, esa sabiduría que no se adquiere con el solo estudio ni con la “ilustración” de la mente.

Buenaventura acude al ejemplo de Egidio de Asís, a quien los sabios despreciaban por la pobreza de su expresión (*simplici sermone*), lo cual en realidad no implicaba que fuese pobre en conocimiento (*scientia*).<sup>36</sup> Es sólo en la palabra (*sermo*), en la “expresión” de lo que se sabe donde Buenaventura ve la diferencia entre los eruditos y los simples; es decir, sólo en este nivel de la “expresión” puede decirse con alguna seguridad que el erudito sabe más que el simple:

Algunos, simples y rudos, dan frutos sólo en su vida, mientras otros fructifican en la vida y en la palabra, pero los excusan los méritos de su vida, aunque carezcan de la expresión doctrinal (*verba doctrina*).<sup>37</sup>

Interesa notar cómo Buenaventura evita decir que hay una diferencia en cuanto a la sabiduría, e insiste en que esa diferencia se da sólo en el nivel de la expresión (*verba*). Hay en los pobres una sabiduría que les viene de la vida, aun cuando no piensen siempre explícitamente en Dios, porque su obrar está informado por la caridad:

*Ipsa caritas prompta vel aliqua alia virtus caritate informata ad ipsum bonum opus inclinat... etiamsi nihil de Deo cogitet*.<sup>38</sup>

33. *Ibid*, 25, 2, 1, ad 6.

34. *Ibid*, concl.

35. *Ibid*, 24, 1, 3.

36. *Commentarius in Ev. Sti. Lucae*, 9, 48; vers. 27.

37. *Apologia Pauperum* 12, 16.

38. *II Sent.*, 41, 1, 3, ad 6.

Esta es la sabiduría de los pobres, que procede de la gracia operante en ellos, con la cual cooperan especialmente, como ya dijimos, las obras de misericordia y piedad, la vivencia de la fraternidad solidaria, la humildad, e incluso la pobreza misma, aunque estas situaciones no siempre se vivan como una ofrenda a Dios: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?"<sup>39</sup>

Buenaventura atribuye a la pobreza un auténtico valor salvífico: "expía las culpas cometidas", "purga", "elimina los vicios"; y esto Buenaventura lo refiere especialmente a aquella pobreza material, que "corpus per penuriam exterius affligit".<sup>40</sup> Finalmente, acude en su argumentación a la opinión de S. Gregorio, quien consideraba que podía decirse que, detrás de las "maldades" o faltas del pobre, puede estar operante la salvación, el poder purgativo de la pobreza misma:

Gregorio, en su homilía sobre Lázaro y el rico, decía que *Lázaro purgaba sus males en el fuego de la escasez material*. La pobreza lo afligía y oprimía... Por eso, aunque algunos pobres cometan algunas cosas reprobables, no los desprecies, no los rechaces.<sup>41</sup>

### 2.3. La asociación kenótica

Esta idea del valor purgativo de la pobreza, que Buenaventura halla en Gregorio, es retomada también en otros pasajes de su *Apología Pauperum*: "In camino paupertatis... penuria purgatur a crimine".<sup>42</sup> También vuelve a acudir al testimonio evangélico sobre Lázaro, considerando que el motivo que señala el Evangelio como fundamento de la salvación de Lázaro no es sino la misma penuria de su pobreza, fuente de mérito.<sup>43</sup>

Por eso Buenaventura gusta citar también otros textos de los Padres, en los cuales se declara bienaventurados a los mismos mendigos, lo cual implica la presencia del poder salvífico de Dios operante en ellos, que llega al punto de hacerlos instrumentos de

39. *San Mateo* 25, 37.

40. *Apología Pauperum* 9, 14.

41. *Ibíd.*

42. *Ibíd.*, 12, 27.

43. *Ibíd.*, 12, 26: "In personis miserabilibus et egenis, annexum habens poenalem cruciatum, cum merito".

gracia para los demás; con lo cual el pobre demuestra ser más rico y más benéfico para la humanidad que los que, de su riqueza material, reparten dinero.<sup>44</sup>

Esta es la obra misteriosa de Dios en los pobres, obra que produce una también misteriosa sabiduría que no siempre responde a los cánones de los "ilustrados". Pero hay una razón cristológica que explica esta realidad: una especial asociación del pobre al Misterio de la Encarnación y, especialmente, al Misterio de la Cruz.

En la Encarnación se revela la sublime humildad divina: el Dios eterno se abaja humildemente (*humiliter se inclinans*) cuando eleva la arcilla de nuestra naturaleza a la unidad con su Persona; y para realizar mejor esta misteriosa "humillación", prefiere asumir en la encarnación al hombre mortal antes que al espíritu angélico.<sup>45</sup> Por eso, esta humildad de Dios que se revela en la Encarnación deja sin posibilidades de comprensión a la razón humana, realizando la paradoja de la unión gloria-humillación:

Profunditas Dei humanati, scilicet humilitas, tanta est, quod ratio deficit.<sup>46</sup>

Pero esta paradoja de la pobreza divina se hace mayor todavía en la Cruz, porque allí se consume la kénosis:

Pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in cruce.<sup>47</sup>

El pobre, imitando, representando objetivamente la pobreza y la pasión de Cristo, se asocia de un modo especial a este misterio kenótico del Señor, y así participa silenciosamente de la vida de su gracia, por la cual accede misteriosamente a la sabiduría divina. Permitámonos un instante establecer una relación con el pen-

44. *Ibíd.*, 12, 31: "Evangelicus textus, qui secundum Chrysostomum habet in greco: Beati mendici, quoniam ipsorum est regnum caelorum, ubi latinus habet: Beati pauperes spiritu. Quibus etiam concordat sacer Ambrosius, dicens: Pauper, etsi non habet unde reddat pecuniam, reddit gratiam. In quo certum est, quod plus reddat, quam vero nunquam exinanitur... Ex quibus est evidens, quod praedicta veritatis auctoritas contra evangelicos pauperes intorqueri non potest".

45. *In Nativitate Domini, sermo 2* (Quarracchi IX, 106b); *III Sent.*, 2, 1, 2, concl. y ad 1; cfr. fund. 2.

46. *In Hex.* 8, 5.

47. *Vitis Mystica*, 2, 3.

samiento de Santo Tomás, que de algún modo confirma el valor salvífico de esta identificación "objetiva" con el Misterio del Verbo encarnado. Para Tomás es mejor fuente de gracia el martirio que el Bautismo sacramental, ya que no sólo representa simbólicamente la pasión de Cristo, sino que imita la obra de la pasión:

El bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. Pero aunque ambas causas actúan en cualquiera de los bautismos, ejercen mayor eficacia en el bautismo de sangre. Y es que la pasión de Cristo opera en el bautismo de agua en cuanto se halla representada (*repraesentationem*) en éste de una forma simbólica... pero en el de sangre, por imitación (*per imitationem operis*) de la pasión.<sup>48</sup>

Digamos entonces que en el pobre no sólo se simboliza la pobreza de Cristo y su pasión, sino que se las imita objetivamente, y de ese modo la gracia puede trabajar en él con una eficacia misteriosa y particular, más allá de las intenciones explícitas. De hecho, esta misma convicción es la que subyace en la Liturgia de los santos inocentes, en el Misal romano:

Los santos inocentes proclamaron tu alabanza, *no con palabras* sino con el martirio... (colecta).  
... estos misterios por los cuales *justificas* también a los que *te desconocen* (sobre las ofrendas).  
Por el nacimiento de tu Hijo obtuvieron la recompensa celestial, aun antes de haberlo confesado con palabras (después de la comunión).

Convencido de esto, Buenaventura ve una lógica sobrenatural en el obrar divino: la resurrección de Cristo será la conclusión de una premisa puesta en la creación; pero a esta conclusión sólo se puede llegar por la "assumptio minoris" en la cruz. *Haec est logica nostra*, concluye Buenaventura, explicitando así lo paradójico de la Revelación, que se realiza plenamente gracias a la Cruz.<sup>49</sup> En ella se produce la más perfecta comunicación de la verdad: *omnia in cruce manifestantur*;<sup>50</sup> y por eso ella es el "libro de la sabiduría".<sup>51</sup>

48. S. TOMÁS, *Summa Th.*, IIIa., 66, 12.

49. S. BUENAVENTURA, *In Hex.*, 1, 30.

50. *De triplici Via*, 3, 3.

51. *In Parasceve, sermo 2* (Quarracchi IX, 265b).

La conclusión será entonces que, quien está asociado por la pobreza al misterio de la pobreza divina en la cruz, está máximamente capacitado para tomar contacto con las verdades reveladas:

Contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate; et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate.<sup>52</sup>

Pero es evidente que Buenaventura no se refiere a una pobreza meramente espiritual, sino a la experiencia concreta de las "incomodidades" de una vida pobre.<sup>53</sup>

Aunque, más que una exaltación del sufrimiento por sí mismo, lo que Buenaventura contempla en el pobre es *su asociación al Hijo de Dios anonadado*, sumergido en los límites, en el anonimato, en el desprecio del mundo; la pobreza real del que no tiene un lugar de dominio en la sociedad y no puede poner su seguridad en nada de esta tierra. Por eso puede producirse más fácilmente en su corazón una apertura confiada a lo sobrenatural y una actitud de sincera solidaridad con el hermano.

Resulta difícil para el rico aceptar que los pobres posean una riqueza mayor que la suya, como resulta difícil a los ilustrados aceptar que los pobres sean sabios. El ilustrado desprecia al pobre, ignorando su profunda y misteriosa sabiduría; porque la abundancia de sus razonamientos, fruto de la curiosidad, fomenta su vanidad, y así se energece frente a la sabiduría más profunda de quienes, en su pobreza, no saben expresarse en argumentos deslumbrantes:

Cuando el hombre se deleita en el estudio sólo por la curiosidad, únicamente quiere saber por saber, y de allí nace la elevación de la vanidad que *lo lleva a despreciar a otros*.<sup>54</sup>

La sabiduría del pobre sólo puede ser descubierta por quien ha buscado la verdad de tal modo que la ha transformado en santidad, participando así de la mirada de Dios. El santo, tras las

52. *In Hex.*, 20, 30.

53. *Apol. Pauperum*, 12, 38: "Supra declaratum est per sanctorum auctoritates de laude paupertatis... Nullus sane intelligens dubitare queat, quin penuria purget, erubescencia humiliet..., configuret ad Christum, qui, cum dives esset, amore nostrae salutis effici voluit egenus et pauper... verum etiam propter experientiam incommodorum, quae pauperes comitantur...".

54. *In Hex.*, 18, 3.

aparentes paradojas, descubre la insondable sabiduría de Dios infundida especialmente a los pobres. "Haec est logica nostra"; es la lógica incomprensible para los soberbios, que se esconde en el misterio del Dios hecho pobre.

El hombre preocupado por el cuidado de la riqueza "aufert se ipsum sibi, impedit debita communionem proximi",<sup>55</sup> lo cual es la negación de la piedad de la fe. Brota así espontáneamente la conclusión: el rico puede captar la verdad más difícilmente por su dedicación a los bienes y por el encierro en sí mismo que esto frecuentemente provoca. De ahí que la relación entre sabiduría y avaricia se pueda describir como "enemistad":

Sicut misericordia amica est sapientia, sic avaritia est inimica.<sup>56</sup>

Y lo mismo podemos decir acerca del cuidado de la apariencia:

Nunquam qui vult apparere potest venire ad contemplationem.<sup>57</sup>

Podemos afirmar entonces que el pobre, por la acción misteriosa de la gracia en su vida, y por su mayor libertad con respecto a la apariencia, al poder y a las riquezas, puede vivir una experiencia de solidaridad, de generosidad y de confianza en Dios que le permiten crecer en la vida de la gracia y la caridad y así adquirir el conocimiento "por contacto". En su vida despojada, la caridad produce espontáneamente una particular sabiduría, y así se realiza en él la finalidad última de la Revelación, aunque no posea un conocimiento "ilustrado" de esa Revelación:

Y este es el fruto de todas las ciencias, que se produce *por la caridad*, hacia la cual se inclina todo el movimiento de la Sagrada Escritura, y por consiguiente toda iluminación que desciende de lo alto, y sin la cual todo conocimiento es vano.<sup>58</sup>

Por esta orientación de todo lo sobrenatural a la caridad, todo ámbito de la vida moral podría ser "separable" de la acción del Espíritu, menos el amor, que debe estar siempre presente, de alguna manera, en el obrar humano:

55. *Dominica II post Pentec.*, 4 (Quarracchi IX, 364-365a).

56. *De septem Donis*, 9, 15.

57. *In Hex.*, 20, 19.

58. *De reductione artium in Theol.*, 26.

El Espíritu Santo es amor, y aunque se derrame con sus dones, no hay don del cual no pueda ser separado sino del don del amor. Por eso, aunque algunas virtudes puedan ser comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es propio sólo de los buenos y santos. Sólo la caridad santifica... Nunca la caridad se separa de la gracia, aunque puedan separarse de ella los demás dones gratuitos.<sup>59</sup>

Y esto vale también para aquellos que, aunque amen, tengan dificultades en la operación de otras virtudes, ya que, insiste Buenaventura, “non omnes omnia possunt”,<sup>60</sup> y amando se cumple toda la ley:

El que ama al prójimo cumple toda la ley... por eso es fácil cumplir toda la ley. De ahí que Agustín dijera “ama y haz lo que quieras”.<sup>61</sup>

Hablamos entonces de un conocimiento que sólo posee el que de algún modo está tocado por el amor, y así alcanza una experiencia difícilmente expresable, pero más real que cualquier otro conocimiento:

A los que dicen que nadie se convierte en sabio por el solo hecho de amar, sino por algún conocimiento ulterior, digamos que eso es cierto en cuanto amando se une al gusto un conocimiento, que es el modo óptimo de conocer a Dios, por la experiencia de su dulzura, lo cual es mucho más noble, excelente y sabroso que la investigación y los argumentos.<sup>62</sup>

#### 2.4. *El conocimiento ilustrado*

Si la acción de la gracia es tan decisiva para el conocimiento, entonces nadie puede ser mejor teólogo que aquél que se abre humildemente a la acción benéfica de Dios: “Humiles sunt maxime dispositi ad gratiam contemplationis”.<sup>63</sup>

Pero sucede además que el solo hecho de ponerse a estudiar no asegura la adquisición de una auténtica sabiduría, y puede llevar

59. *De septem Donis*, 6, 8; cfr. *III Sent.*, 27, 1, 3, ad 2.

60. *De sex Al. Seraphim*, 3, 8-9.

61. *Coll. in Circumcisione Domini*, 2 (Quarracchi IX, 138b).

62. *III Sent.*, 35, 1, ad 5; cfr. *In Hex.*, 2, 29-31.

63. *Dominica II post Pascha, sermo 4* (Quarracchi IX, 303a)

sólo a una simple ciencia de ciertas nociones que, aunque estén en la mente, no están *de modo que transformen la vida del hombre*: "Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam".<sup>64</sup>

Para que el paso hacia la sabiduría se realice y el teólogo no se quede en la pura ciencia, Buenaventura cree que hay que poner un medio: "Oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem".<sup>65</sup>

Sin embargo nada asegura que el estudio lleve a la santidad. Por eso es importante tener desde el comienzo la disposición adecuada, que consiste en despertar, más que la soberbia de la pura ciencia, el deseo de la contemplación:

Nadie tiene esta visión si no es un hombre de deseos, ni puede alcanzarla sino por un inmenso deseo.<sup>66</sup>

Y Buenaventura indica también cómo el teólogo puede hacer nacer este deseo: orando. El primer paso en el estudio debería ser siempre inflamar el deseo de las realidades sobrenaturales por medio de la oración que expresa el gemido del corazón: "rugi-re facit a gemitu cordis".<sup>67</sup> Este gemido impide que el estudioso adopte de entrada una actitud de pura curiosidad. Así se erradica toda especulación que no provoque la admiración por las realidades misteriosas, toda adoración de los propios razonamientos, toda confianza puesta sólo en el poder de la propia inteligencia sin reconocer la necesidad de la gracia y la inspiración de Dios también en la investigación teológica:

Antes que nada te invito, lector, al gemido de la oración por Cristo crucificado, por el cual nos purificamos de los sórdidos vicios. Para que no creas que te basta la lectura sin la unción, la especulación sin el gozo exultante, el esfuerzo sin la piedad, la ciencia sin el amor, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la divina gracia, el brillo del saber sin la sabiduría divinamente inspirada.<sup>68</sup>

En su visión despectiva del "ilustrado", Buenaventura no está despreciando la invalorable labor del teólogo que, amando, desea

64. *In Hex.*, 19, 3.

65. *Ibid.*

66. *In Hex.*, 20, 1. Cfr. *In Hex.* 22, 29: "Non enim est contemplativa anima sine desiderio vivaci". *In Hex.*, 20, 12: "Nunquam venit in contemplatione rarius splendoris quin etiam sit inflammans".

67. *Itinerarium*, prolog., 3.

68. *Ibid.*, 4a.

tener razones; deseo que no está ausente en los perfectos, que se deleitan entendiendo lo que creen y aman.<sup>69</sup>

El ilustrado, entonces, puede participar de la nobleza de ese modo de conocimiento propio del pobre si cultiva, por la gracia, la actitud de deseo contemplativo ante la realidad que siempre lo supera, pero en la cual ha comenzado a sumergirse; actitud que al mismo tiempo se traduce en una disposición ética de comunión con el otro. En esta situación óptima, la tarea especulativa permite explicitar las riquezas de la sabiduría popular de modo que se hacen más accesibles a la mentalidad ilustrada, y así se produce una suerte de “trasposición especulativa” de la sabiduría popular que brinda a la reflexión teológica un estilo particularísimo, en comunión con el Pueblo y no en su contra:

El lógos de la sabiduría popular, aun cuando lo consideremos *en su trasposición especulativa*, se caracteriza por una doble relación. Por un lado, tiene relación intrínseca con la interpolación ética del absoluto en y a través del cara a cara en el nosotros y, por otro lado, ese lógos tiene también una relación intrínseca de tensión irreductible con el símbolo y su inagotable potencial hermenéutico, de modo que está referido intrínsecamente a la dimensión numinosa del estar. Es un lógos pero religado; universal pero situado. Su reserva de sentido y su pertenencia raigal lo abren siempre a nuevas situaciones históricas y geoculturales, a nuevas manifestaciones de lo sagrado.<sup>70</sup>

Siendo fieles al pensamiento de Buenaventura sobre el primado del amor y sobre su poder cognoscitivo, tenemos que pensar que se abre un acceso a este tipo de conocimiento en todo hombre que, sin pasar por la experiencia de la pobreza, vive la realidad suprema del amor, de la donación de sí, de la comunión con lo sagrado en el amor a través de experiencias vitales: la entrega a ideales de servicio, la identificación oblativa con un ser amado, etc.

En esta experiencia oscura y luminosa al mismo tiempo, el ilustrado se acerca a lo que el pobre “sabe”, y esto le abre un camino de acceso que le permite redescubrir al pobre e iniciar “desde el silencio religioso del pobre” un nuevo camino sapiencial:

69. *I Sent.*, proem., 2, concl. y ad 6.

70. SCANNONE, J. C., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Bs. As., 1984, 63.

Este *modo de conocer* sólo es entendido por el que lo experimenta, y sólo lo experimenta el que está arraigado y cimentado en el amor... en el cual consiste la experimental y verdadera sabiduría, para cuya *expresión* son más aptas las *negaciones* o los superlativos que las afirmaciones positivas, y para cuya experiencia es mejor *el silencio interior* que la palabra exterior. Por lo tanto, allí está el fin de la palabra.<sup>71</sup>

De otro modo, el conjunto de conocimientos que pudiere alcanzarse por el estudio de la Teología, buscado por mera curiosidad y expuesto con alarde, será sólo como una claridad puramente exterior (*speculum exterius propositum*), pero no propiamente una claridad de la propia alma (*mentis nostrae*); esto significaría que, tras una aparente claridad intelectual se pueda esconder una honda oscuridad (*foveam tenebrarum*).<sup>72</sup>

Pero si el estudio no reúne las condiciones antedichas, puede llevar a un conocimiento sólo aparente y engañoso, de modo que "qui plus credit scire, frequenter minus scit".<sup>73</sup>

Para Buenaventura el conocimiento "exterior", en cuanto a las realidades sobrenaturales, más que algo conveniente es un obstáculo, una especie de oscuridad que no permite captar la verdad porque no se vive de ella.<sup>74</sup>

Pero, si se estudia con la debida actitud, todo conocimiento de la Revelación mueve al amor. De este modo, bajo la acción de la gracia, el conocimiento "exterior" se ordena al "interior",<sup>75</sup> y cumple así su finalidad natural; porque todo conocimiento teológico se ordena a la caridad, como lógica consecuencia de que toda la Revelación se ordena a la caridad.<sup>76</sup>

La caridad logra llegar así donde la pura ciencia "exterior" no puede llegar, porque las realidades sobrenaturales superan lo que la inteligencia puede concebir en esta vida.<sup>77</sup>

71. S. BUENAVENTURA, *De Scientia Christi*, 7, ad 19-21; *Itinerarium*, 7, 5.

72. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, prol., 4b.

73. *De septem Donis*, 8, 5.

74. *In Hex.*, 17, 27: "Qui enim tantum quaerit notitiam gustat de ligno scientiae boni et mali".

75. *Ibid.*, 17, 26.

76. Cfr. Cita 58. Ver también CEC 25: la finalidad de la doctrina y la enseñanza debe ser el amor.

77. *De triplici Via*, 3, 17.

Por todo esto, el conocimiento por "contacto" manifiesta ser más perfecto que el conocimiento por especulación propio de los ilustrados, ya que en el conocimiento por "contacto" se realiza más inmediatamente el fin del hombre y de la ciencia, mientras que partiendo del conocimiento por especulación es necesario un proceso de conversión para alcanzar la misma finalidad superior. Ni siquiera la fe llega a estos niveles de conocimiento ya que la fe es sólo una "primera elevación" (*primam elevationem*). La caridad es una elevación "summam et completam",<sup>78</sup> porque nos refiere más perfectamente al Creador como a principio de movimiento, como a forma ejemplar y como a fin aquietante;<sup>79</sup> es el poder unitivo del amor lo que nos hace deiformes.<sup>80</sup> Por eso mismo de la medida de la caridad depende la medida del mérito.<sup>81</sup>

Si la Revelación y, por lo tanto, la Teología, se ordenan a la caridad operante, entonces lo esencial para el hombre no es tanto que se haga capaz de desarrollar o entender muchos argumentos, sino que aprenda a amar con toda la vida. Por eso el hombre sólo conoce plenamente una verdad revelada cuando esa verdad "pasa a la operación": "Non solum audiendo sed observando fit homo sapiens".<sup>82</sup> Y sólo puede decirse que se ha comprendido una verdad cuando se vive de acuerdo a ella, cuando crea un estilo de vida:

Cuando el hombre escucha la Palabra de Dios puede parecerle que la entiende bien, pero frecuentemente se equivoca. En cambio, cuando la pone en práctica, obrando bien, entonces sí la entiende.<sup>83</sup>

En realidad sólo los piadosos alcanzan el conocimiento de la verdad,<sup>84</sup> porque son las obras de piedad las que facilitan la contemplación de la verdad.<sup>85</sup> Y por esto mismo, Buenaventura des-

78. *III Sent.*, 27, 2, 1, ad 4.

79. *Ibid.*, concl.

80. *Ibid.*, 2, 1, concl.: "Ratio autem quare caritas excellentior est aliis, est quia maxime nos efficit deiformes". *Ibid.*, ad 6: "Caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus eius maxime facit homines deiformes".

81. *Ibid.*, ad 1.

82. *III Sent.*, 23, 1, 2.

83. *De decem Praeceptis*, 1, 8.

84. *De septem Donis*, 3, 17; *III Sent.*, 27, 2, 4.

85. *IV Sent.*, 37, 1, 3, ad 6.

cribe la Teología como "doctrina conforme a la piedad (*secundum pietatem*)".<sup>86</sup>

Pero cuando Buenaventura utiliza el argumento "ex pietate" en la Teología, toma en consideración una realidad muy concreta: la piedad "de los fieles", y especialmente la piedad del pobre:

Piae etiam mentes et humiles huic positioni consentiunt... Patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus... quae nunc manifestae sunt christianis *simplicibus*.<sup>87</sup>

La misma experiencia particular de la vida y del amor que hace el pobre es como un "humus" fecundo que posibilita mejor el acceso a las verdades más profundas:

Hay un pacto secreto, una complicidad latente entre el Evangelio y el mundo de los pequeños y los pobres. Francisco de Asís percibió este vínculo con agudeza y de una manera vital... Ellos están abiertos espontáneamente a una espera, a un cambio... No sueñan ni en grandezas ni en poderío; aspiran a una sociedad más libre, más fraternal... Por ello son la voz profunda del mundo, y son, sin saberlo, los profetas de una realidad que los sobrepasa y la única que puede colmar su espera.<sup>88</sup>

Esto implica entonces "que la acción de la Iglesia no debe estar orientada hacia el Pueblo, sino también, y principalmente, *desde* el Pueblo mismo",<sup>89</sup> fundando sus opciones ante todo en la vida del Pueblo y en una reflexión teológica que la explicita, más que en una razón ilustrada que se yergue dominante por encima de la vida del Pueblo. Pero tenemos que reconocer cómo esta actitud despótica puede encontrarse incluso en algunos teólogos que sustentan una Teología de "liberación popular". Veamos un ejemplo:

En el marco global de la formación capitalista dependiente, en los sectores populares tradicionalmente explotados, con escasa o nula conciencia histórica o política, con débil o ninguna participación activa en la transformación del sistema dominante, la práctica religiosa constituye un factor alienante. Y en la medida en que contribuye a mantener una conciencia mítica, ahistórica,

86, *Breviloquium* 1, 2, 3-4; *De septem Donis*, 3, 17.

87. *II Sent.*, 26, art. un., 2; *III Sent.*, 24, 2, 3, ad 4.

88. LECLERC, E., *Francisco de Asís*, Oñati (España) 1993, 82-83.

89. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documento de San Miguel*, 1969, n. 57.

apolítica, sacraliza el orden establecido y lo legitima... El resurgimiento religioso no sería más que la última mistificación del sistema dominante... Es importante descubrir el sujeto histórico que practica este tipo de religiosidad. En América Latina no son ciertamente los sectores más lúcidos...<sup>90</sup>

Afirmaciones de este tipo evidentemente no favorecen diálogo alguno, ya que descalifican de raíz al Pueblo sencillo. Quizás este autor no advierte que su visión del Pueblo pobre coincide exactamente con la de los explotadores y con la extrema derecha: el Pueblo es visto como la multitud ignorante que tenemos que educar y dirigir (manipular) según nuestros fines. No advierte que ese Pueblo, entonces, no puede ser verdaderamente el sujeto de una lucha, porque en realidad, según su visión, no tiene lucidez para opinar, a no ser que comience a pensar como él. Ni siquiera puede tener su propia religiosidad ni opción religiosa alguna, porque su práctica religiosa no sería "inteligente", sino mítica y alienante.

Pero en los últimos años podemos reconocer una actitud diferente. El contacto con los pobres ha permitido a muchos teólogos un replanteo de su visión sobre la cultura religiosa popular. Veamos sólo un ejemplo:

Si la razón moderna ilustrada es esencialmente instrumental y lógica y, por lo tanto, deja poco espacio a lo cultural, América Latina no puede reducirse a este tipo de razón, condenándose a ser un mero apéndice de la modernidad del Norte y mutilando su riqueza humana y cultural, su propia identidad. Ello nos obliga a buscar otra lógica, una razón diferente de la razón ilustrada, sea marxista o capitalista. Esta nueva razón, que podríamos llamar "simbólica", es la que ha prevalecido en el tercer Mundo, en pueblos indígenas, en el Oriente, en el llamado "Sur". Es difícil definir esta razón simbólica, porque pertenece al ámbito de lo supralógico, lo cordial, lo imaginativo, lo vital, lo místico, lo poético, y enlaza con las raíces últimas del ser humano y del Pueblo. Se trata de una aptitud para captar sapiencialmente lo último y defini-

90. VIDALES, R., *Carismas y acción política*, en *Concilium* 129, Madrid 1977, 362-365. DUSSEL comparte esta visión negativa, pero la atempera en algo al considerar la experiencia espiritual carismática en la "conversión social" de Bartolomé de las Casas: *Diferenciación de los carismas*, en *Concilium* 129, Madrid 1977, 332-334.

tivo de la vida, el ser y el estar frente al tener o aparecer. Posee una dimensión de integralidad y totalidad holística que supera toda dicotomía entre cuerpo y espíritu, sujeto y comunidad, pasado y presente, historia y futuro. Sabe integrar simbólicamente lo que ha sido separado, a veces diabólicamente. Es una postura tierna, entrañable ante la vida y compasiva ante el dolor ajeno, que tiende a la solidaridad... Descubre en la realidad un plus de sentido que va más allá del realismo chato o cuantitativo, sin caer en idealismos desligados de la vida.<sup>91</sup>

### ***3. Un contacto que se proyecta al infinito***

También Santo Tomás concede a la obra de la gracia, y particularmente a la actividad de la caridad, un especial poder cognoscitivo en el orden moral, y sobre todo con respecto a las realidades sobrenaturales, de manera que no considera a la especulación ni al culto externo como los caminos más directos para alcanzar el conocimiento de esas realidades.

#### ***3.1. La sabiduría de la ley nueva***

El primado en la vida cristiana lo tiene la misericordia, los actos en que se busca enriquecer al prójimo y hacerle bien:

La suma de la religión cristiana consiste en la misericordia en cuanto a las obras exteriores.<sup>92</sup>

No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, antes quiere que se los ofrezcamos por devoción y para la utilidad del prójimo. Por lo tanto, la misericordia que socorre los defectos ajenos y los ayuda más de cerca, es un sacrificio que le agrada más.<sup>93</sup>

Por eso, los actos de amor al prójimo son una exigencia previa para la contemplación y la favorecen.<sup>94</sup>

91. CODINA, V., *Creo en el Espíritu Santo*, Santander 1994, 176-177.

92. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 30, 4, ad 2.

93. *Ibíd.*, ad 1.

94. *Ibíd.*, 182, 3-4.

Este amor me permite reconocer *espontáneamente* la grandeza, la dimensión sagrada del otro, de manera que no puede no interesarme lo que pueda hacer para enriquecerlo todavía más. Y esto sucede en definitiva porque el amor es el primer fruto, el resultado más inmediato de la gracia de Dios cuando toca el corazón humano. Para Tomás la caridad es la nueva ley, que no ordena cosas desde fuera, sino que impulsa desde dentro, provocando un espontáneo y no calculado acto de amor. Por eso el amor sólo puede ser libre:

La principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu, manifestada en la fe que obra por la caridad... como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien y nos hace ejecutar libremente lo que conviene.<sup>96</sup>

Y amando espontáneamente por obra de la gracia, se va dando en el hombre un crecimiento en el orden del conocimiento, ya que junto con el amor va creciendo la sabiduría del Espíritu que le es inseparable, el llamado “conocimiento por connaturalidad”:

Si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia; por eso se lee que “la unción les enseñará todo”.<sup>96</sup>

Juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito... Esta “compasión o connaturalidad” (*compassio sive connaturalitatem*) con las cosas divinas, se realiza *por la caridad* que nos une con Dios.<sup>97</sup>

La sabiduría causa rectitud de juicio sobre las cosas divinas y también sobre las demás cosas, por cierta *connaturalidad o unión* (*connaturalitatem seu unio*) con lo divino, lo cual se realiza *por la caridad*.<sup>98</sup>

Pero, si bien “la causa de este conocimiento está en la caridad”, es un verdadero conocimiento que reside en el entendimiento, ya que “su acto es juzgar rectamente” (ibíd). Y este conocimiento es más perfecto que los demás modos de alcanzar la

95. Ibíd, I-IIae., 108, 1, concl. y ad 2.

96. Ibíd, II-IIae., 45, 5.

97. Ibíd, 45, 2.

98. Ibíd, 45, 4.

verdad, ya que "alcanza más de cerca a Dios (*magis de propinquo Deum attingens*) por cierta unión del alma con Él, y *dirige tanto la contemplación como la acción*".<sup>99</sup> No sólo "se extiende a los ocultos misterios", sino que también "socorre efectivamente los defectos del prójimo".<sup>100</sup> Vemos así cómo vuelve a cerrarse el círculo y se reafirma la admirable interacción misericordia-sabiduría.

Cabe precisar que el conocimiento por connaturalidad no es la misma connaturalidad, sino un efecto de ella. La connaturalidad, de hecho, es identificada con la "unión" con lo divino ("connaturalitatem seu unio") que se produce por el amor. Santo Tomás continúa así una larga tradición que atribuye primordialmente al amor el poder unitivo. Pero a través del amor el hombre entero hace la experiencia de Dios, y esta unión termina fecundando también la inteligencia. Así surge el nuevo modo de conocimiento que puede darse sin suficientes elementos de especulación o explicitación, cuando el que goza de la experiencia unitiva del amor no estaba previamente ejercitado en la dinámica del pensamiento teológico ilustrado o no había recibido una explicitación catequística.

La expresión "compassio", que también usa S. Tomás como sinónimo de connaturalidad, no se refiere evidentemente a las pasiones sensibles, sino a lo que llamamos "participación de la naturaleza divina", que, siendo del orden entitativo, tiene consecuencias en el obrar, de modo que la acción de la gracia santificante nos permite amar a Dios como Él mismo se ama, y amar con Él. La caridad es así la raíz dinámica de nuestra unión con lo sobrenatural. Pero puesto que el amor, en Dios, está unido al conocimiento de Sí, ese amor participado en la criatura amante no es completamente ciego, no excluye a la inteligencia, y redundante en ella provocando el conocimiento sobrenatural que procede de la "compassio" del amor.

Pero podemos decir más que esto, ya que Dios no es sólo una Esencia que se conoce y se ama a Si misma, sino tres Personas, de manera que tenemos que referir particularmente al Espíritu Santo, como término, la experiencia del amor, y al Hijo la experiencia de la sabiduría.<sup>101</sup> Así, *en el conocimiento por connaturali-*

99. *Ibid.*, 45, 3, ad 1.

100. *Ibid.*, 45, 5, ad 1 y 3.

101. *I Sent.*, 30, 1, 2; 15, 4, 2; *Summa Th.*, Ia., 43, 5, ad 2.

*dad se realiza una verdadera prolongación en nuestras vidas del mismo dinamismo de la Trinidad.* El conocimiento misterioso e inexpressable que procede de la unión del amor, tiene como término una realidad infinita, la Persona misma del Verbo, *cosa que no sucede en las demás formas de conocimiento, ni siquiera en la fe.* Sólo el don de sabiduría, que procede de la unión de la caridad, es a su vez causa de un acrecentamiento del amor, y por eso se refiere terminativamente a la Persona del Hijo, que es “*Verbum spirans amorem*” (ibíd).

### 3.2. *Perfección y límites de la fe y las virtudes*

Decimos con Santo Tomás que la sabiduría implicada en la experiencia de la gracia no supone una explicitación ni una elaboración reflexiva de los datos de fe. Tomás rescata la división tradicional de las tres modalidades en el acto de fe,<sup>102</sup> que puede manifestarse más o menos en una u otra de ellas. El “*credere Deum*” es un aspecto más intelectual, referido al objeto material, a las cosas que se proponen para que el hombre asienta a ellas. Este aspecto material, por el cual se ha llegado a torturar y a matar, y por el cual hoy la Iglesia debe incluso pedir perdón,<sup>103</sup> no es ciertamente el aspecto más importante de la fe. Por eso, ni el conocimiento, ni la explicación, ni la confesión exterior de los artículos de fe son lo que constituye la fe como tal. Decimos más bien que el acto de fe no termina en el enunciado, sino en la realidad creída.<sup>104</sup> Pero además sabemos que toda expresión, por más precisa y acabada que parezca, siempre será insuficiente y pobre con relación al misterio que la desborda (ibíd). Según Tomás, la fe “*no capta a Dios como es en sí mismo*”,<sup>105</sup> y de Él en realidad no podemos conocer propiamente “*lo que es*”.<sup>106</sup> Por eso, siempre puede buscarse un lenguaje más comprensible,<sup>107</sup> sabiendo que

102. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 2, 2.

103. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 35.

104. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 2, ad 2.

105. Ibíd, II-IIae., 1, 2, ad 3. Cfr. Ia., 13, 1.3.5.

106. Ibíd, Ia., 1, 7, ad 1; cfr. q. 3, proem. Según el Concilio de Letrán “*la semejanza es mayor que la semejanza*” (Dz 432).

107. CONC. VAT. II, *Unitatis redintegratio* 11; *Dei Verbum* 8 y 11; JUAN PABLO II, *Ut unum sint*; S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 10, ad 2.

los enunciados fragmentarios son simplemente el balbuceo del que intenta llegar por distintos caminos y palabras variadas a una realidad armoniosa, no dicotomizada y fragmentaria como sus formulaciones parciales;<sup>108</sup> todo esto sin ignorar además que hay una "jerarquía de verdades",<sup>109</sup> junto con una legítima variedad de fórmulas "complementarias entre sí".<sup>110</sup> Por eso, podemos decir que, además de las necesarias formulaciones oficiales, hay una transmisión de la fe propia del "sensus fidelium":

La misma fe de la Iglesia es la que el pueblo transmite al transmitir su cultura. Por eso "el pueblo evangeliza al pueblo"... Vemos que en los ámbitos no populares la formulación de la fe dota al hombre de un sistema racional para interpretar su vida... En cambio, en el cristianismo popular la fe es la convicción de que Dios no es ajeno a la propia vida, toma parte en ella y, en las profundas experiencias que la llenan, se lo halla a Él.<sup>111</sup>

Hay un segundo aspecto, propiamente formal de la fe, llamado "credere Deo", que es la disposición a creerle a Dios, a escucharlo, a buscar su luz, a mirar como Él mira; es la apertura para recibir una Verdad que no tenemos. Para S. Tomás este aspecto formal, principal de la fe, puede darse en alguien que no alcanzó un conocimiento expreso y un asentimiento explícito a todas las verdades del cristianismo.<sup>112</sup>

Finalmente, el aspecto más volitivo de la fe, llamado "credere in Deum", tiene un sentido tendencial, en cuanto el deseo y el querer de la voluntad nos inclinan a la Verdad suprema como fin. En algunas personas, particularmente en los más pobres, o en los apasionados por un ideal que los toma por entero, el aspecto intelectual de la fe puede estar empañado, mientras este aspecto del deseo y del querer, oscuro y poco objetivable, puede estar desarrollado de tal manera que su fe supera a la de los "maestros":

108. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 2; 4, 6. 120. CONC. VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 11.

109. CONC. VAT. II, *Unitatis redintegratio* 11.

110. *Ibíd.*, 17; cfr. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 38.

111. TELLO, R., *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, inédito, p. 5, puntos 31-34.

112. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 5, 3; 5, 4, ad 1.

Las verdades que se proponen como materia de fe son muchas, y pueden ser creídas más o menos explícitamente... Puede que en uno la fe sea mayor por parte del entendimiento, a causa de una mayor certidumbre y firmeza, pero también puede ser *mayor por parte de la voluntad*, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.<sup>113</sup>

De ahí que la ciencia sobre las cosas de este mundo tenga mayor claridad que el conocimiento de fe, aunque podamos decir que la perfección de la fe es mayor “en cuanto a la *adhesión*”,<sup>114</sup> aun cuando en el razonamiento expreso haya “errores”.<sup>115</sup> Y aquí vemos lo paradójico de la gracia que, haciéndonos partícipes de la vida íntima de Dios, no suprime la desproporción, de modo que el hombre sigue pensando con sus mecanismos habituales, sus condicionamientos, y siempre de un modo mediado o analógico. La fe, en definitiva, “nos mueve a buscar al Dios ausente”,<sup>116</sup> y nos permite salir del horizonte de este mundo sólo tendencialmente, “sin captar la Verdad primera como es en sí misma”.<sup>117</sup> El ingreso al ámbito divino y el conocimiento “por contacto” son prerrogativas del amor.

Pero, además de decir que la sabiduría por connaturalidad puede coexistir con imperfecciones en la fe, digamos con Tomás que puede coexistir también con defectos en las virtudes, ya que es cierto que algunos santos “parecen no tener algunas virtudes”, en cuanto, debido a disposiciones contrarias, “tienen dificultades en las operaciones de esas virtudes”.<sup>118</sup> Vemos así que Tomás ya comprendía lo que con tanta claridad expresa hoy el Catecismo:

La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas, *e incluso suprimidas*, a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales.<sup>119</sup>

113. *Ibíd.*, 5, 4, resp.

114. *Ibíd.*, 4, 8, ad 3.

115. *Ibíd.*, 1, 3, ad 3; 2, 6, ad 2; cfr. SAGRADA CONGR. PARA LA DOCTR. DE LA FE, *La vocación eclesial del teólogo*, 35.

116. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 5, 1, ad 1.

117. *Ibíd.*, 1, 2, ad 3; Ia., 12, 13, vid. 1 y ad 1.

118. *Ibíd.*, I-IIae., 65, 3, ad 2-3.

119. CEC 1735.

... ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que disminuyen y hasta reducen al mínimo la culpabilidad moral.<sup>120</sup>

Pero mencionemos también otro aporte valioso de Santo Tomás que nos ayuda a ampliar nuestra visión sobre el conocimiento humano: su clara valoración del uso de las metáforas en la teología.<sup>121</sup> Porque es justamente la expresión metafórica la que mejor se adapta al misterioso conocimiento por connaturalidad.

### 3.3. *El Pueblo y la conciencia ilustrada*

Digamos finalmente que en la concepción integral sobre la vida humana que nos presenta Tomás, donde la inteligencia recibe una particular valoración, el ideal no es el conocimiento por connaturalidad o el don de la sabiduría sin explicitación alguna. Es más, en algún sentido la enseñanza de la Teología es para Tomás la actividad más perfecta, puesto que consiste en comunicar al hermano lo que se ha contemplado con conciencia explícita.<sup>122</sup> En la más auténtica Teología el trabajo inquisitivo es un modo de enriquecer el conocimiento sapiencial que brinda la caridad, engalanándolo con las razones que puede hallar la inteligencia fecundada por esa misma caridad. La Teología es una participación de la ciencia de Dios y de los bienaventurados.<sup>123</sup>

Podríamos decir entonces que lo esencial es la vida en gracia y el conocimiento particular que ella brinda, y que este nivel esencial es lo que determina la perfección del sujeto, pero que este núcleo puede llegar a una mayor plenitud en sus manifestaciones, alcanzando al hombre también en su capacidad especulativa. No obstante, hay que aclarar que esta explicitación especulativa no determina una mayor perfección del sujeto sino que es la explicitación de la riqueza que ya se posee por la gracia. Es decir, no hay plenitud sin lo esencial. La explicitación y la conciencia ilustrada sin el núcleo esencial no son plenitud de na-

120. *Ibíd.*, 2352b.

121. S. TOMÁS, *Summa Th.*, Ia., 1, 9.

122. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 173, 4.

123. *Ibíd.*, Ia., 1, 2.

da, y pueden incluso alejarnos de la plenitud cuando producen una actitud de superioridad y un elitismo que no armoniza con la caridad cristiana.

Por otra parte, no podemos decir que al Pueblo cristiano le falta la plenitud de la "consciencia" porque le falte una consciencia de tipo ilustrada. El Pueblo cristiano no puede identificarse sin más con los creyentes de otras religiones que no han recibido el Evangelio. No pueden aplicarse a nuestro Pueblo las expresiones del documento *Ad Gentes* que invitan a evangelizar a los no cristianos para llevarlos "gradualmente a un acceso más amplio hacia Dios",<sup>124</sup> para que reciban "plena y conscientemente la obra salvadora de Dios".<sup>125</sup> Porque nuestro Pueblo, fecundado por la experiencia del cristianismo, ha producido una explicitación propia de lo que "sabe", y esa explicitación es una "cultura" diferente que implica un modo no ilustrado de consciencia cristiana.

Por eso, me parece que hablar de un "sensus populi" es más rico que llamarle "sensus fidelium". El sujeto del "sensus fidelium" podría ser simplemente la suma de individuos que creen las mismas verdades. En cambio, el "sensus populi" tiene un sujeto comunitario, el Pueblo, que a partir de su común experiencia cristiana se expresa produciendo una cultura propia y peculiar que brinda a otros un acceso a esa misma experiencia: "el Pueblo evangeliza al Pueblo". Porque la Iglesia evangeliza cuando "trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres".<sup>126</sup>

El ilustrado no está necesariamente al margen de este proceso. Pero en todo caso, entre el creyente ilustrado y la sabiduría popular cristiana debería darse una relación de *diálogo*, una comunicación enriquecedora entre *dos modos diferentes de explicitar* lo que se sabe:

Una sería la actitud del agente pastoral que dice: "yo me apodero del destinatario y le doy, le doy catequesis..." O bien la actitud cambia, y yo frente a ese hombre que es el Pueblo me pongo en la actitud de auscultar: éste es bautizado, tiene una verdad, no la dice pero la está viviendo, ¿cuál es y cómo la reformulo, cómo se la

124. CONC. VATICANO II, *Ad gentes* 12d.

125. *Ibid.*, 7c.

126. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* 18.

entrego? ¿me la acepta como se la doy? Entonces me la devuelve y me obliga a reformularla. O sea, nos pone en una especie de diálogo de una vida y de una palabra.<sup>127</sup>

Pero en este diálogo, lo más valioso que el Teólogo puede aportar al Pueblo es una reflexión que le permita ahondar el núcleo esencial, que es la fe que se hace activa por el amor:

La fe es como una especie de núcleo fundamental, y a partir de allí vienen como dos caminos de desarrollo, o de perfeccionamiento. Uno que sería en base al acto de catequesis, lo que sería una cierta maduración de la fe. Pero el problema es que este crecimiento o desarrollo de la fe puede pensarse de un modo muy iluminista, muy intelectualista. Se pasa de la fe al saber de la fe, a la ciencia, como si por más ciencia hubiera más fe. Y eso es lo falso. Hay que romperlo, porque puede tener más fe una viejita que no sabe nada que yo que sé mucho de la fe. Yo creo que aquí estaría el error de una catequesis que buscara entregar contenidos intelectuales para saber acerca de la fe, a título de una ilustración iluminista. Hay que integrarlo, pero no por una inmediatez, sino por una mediación... Entonces yo creo que la fe puede desarrollarse por un ahondamiento de su raíz. A través del amor. La fe se hace no inteligencia, no saber, si no se hace vida, acción, modo de ser. O sea, no se traduce a conceptos, sino a manera de vivir, a actitud amorosa en el vivir; por lo tanto, a justicia. Y aquí se da la madurez fundamental de la fe, que es hermandad, que es fraternidad. Yo creo que eso es la maduración fundamental de la fe. La fe madura fundamentalmente arraigando en su raíz, que es el amor, y entonces se hace grande... De suerte que diría que la catequesis debería insistir en que el cristiano viva, ame, en hacerle practicar la justicia y la paz.<sup>128</sup>

#### 4. Conclusión

Culminemos diciendo que hay un "cielo escondido": los que se dejan tomar secretamente por la Vida divina, y se entregan, aman, dan la vida haciéndose fecundos para los demás. Así, pro-

127. GERA, L., versión magnetofónica del *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 1971, 107.

128. *Ibíd.*, 111-112. Cfr. GALLI, C., *Aproximación al "pensar" teológico de Lucio Gera*, en FERRARA-GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires 1997, 86-87.

longando misteriosamente el dinamismo autotrascendente de la Trinidad, de la Creación y de la Encarnación, entablan una lucha oculta contra la soberbia de los pretendidos dueños del saber:

Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres. Por la fe ellos saben que son objeto del amor infinito de Dios... Esta participación en el conocimiento de Dios es su emancipación ante las pretensiones de dominio por parte de los detentores del saber: "Ustedes conocen todas las cosas y no tienen necesidad de que nadie les enseñe" (1 Jn. 2, 20). Son así conscientes de tener parte en el conocimiento más alto al que está llamada la humanidad.<sup>129</sup>

Tomar contacto con ese paraíso misterioso escuchándolos, conociéndolos, tratándolos, es acceder a nuevos caminos de sabiduría, es alcanzar nuevos puntos de vista, nuevos enfoques vitales que impiden que nos encerremos en una sola "parcela" de la verdad, creyendo que la conocemos enteramente. Y si al mismo tiempo alimentamos la confianza en la acción secreta de la gracia, invocándola y cooperando con ella por la actividad amante, entonces fecundamos desde la raíz nuestra inteligencia para que pueda acceder al más hondo de los conocimientos, a ese contacto vital, propio del pobre, con la Verdad que nos trasciende.

*Víctor Manuel Fernández*

129. SAGRADA CONGR. PARA LA DOCTR. DE LA FE, *Libertatis conscientia* 21.

## CRÓNICA 1998

### ***Inauguración del Año Académico***

El 9 de marzo se inauguró el Año Académico 1998, con una Misa concelebrada presidida por el nuevo Arzobispo de Buenos Aires, S. E. R. Mons. Jorge Mario Bergoglio, quien a continuación bendijo las nuevas instalaciones metálicas de la Biblioteca. El discurso de apertura del acto académico estuvo a cargo del Sr. Decano, Mons. Dr. Ricardo Ferrara. Acto seguido el Vicedecano, Pbro. Dr. Carlos Galli, dió algunos datos informativos acerca del año anterior y del ciclo que comenzaba.

### ***Cursos y conferencias organizados por la Facultad de Teología.***

- En abril, mayo y junio se realizó el curso "*Caminando hacia el Tercer Milenio III*". El segundo año preparatorio al Gran Jubileo del 2000, dedicado al Espíritu Santo, brindó a la Facultad de Teología la oportunidad de profundizar nuestra fe en la Tercera Persona Divina y en su obra en la historia de la salvación. Asumiendo ese desafío pastoral desde su servicio formativo específico, la Facultad "ofreció una catequesis teológica" en 10 encuentros semanales, para los distintos miembros del Pueblo de Dios que peregrina mientras se aproxima el tercer milenio.

Fueron todos sus expositores profesores de la Facultad de Teología: Mons. Dr. Lucio Gera, Mons. Lic. Luis Rivas, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Pbro. Dr. Carlos Galli, Mons. Dr. Antonio Marino, Mons. Dr. Alfredo Zecca, Pbro. Lic. Esteban Casella, Pbro. Dr. Fernando Ortega, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández y Dra. Virginia Azcuy. El curso se realizó con un total de 369 participantes.

- El 25 de agosto en la Facultad de Teología y el 26/8 en la UCA (Puerto Madero), el Pbro. Dr. Mario Rojas Sánchez, filósofo y teólogo mexicano, dió una conferencia sobre *Lectura de la imagen de Guadalupe*.

- Consignamos, además, la conferencia de S. E. R. Mons. Dr. Estanislao Karlic, Profesor Emérito de la Facultad de Teología, organizada por la Universidad Católica Argentina, la que tuvo lugar en la sede de esta (Puerto Madero), el 5/5/98, y que versó sobre *El Sínodo de los obispos de América*.

#### ***IV Encuentro de Teología Pastoral***

Durante los días 17 y 18 de agosto, organizado por la Cátedra de Teología Pastoral de la Facultad de Teología, conjuntamente con la Sociedad Argentina de Teología (SAT) y la Organización de Seminarios de la Argentina (OSAR), contando con el apoyo de la Comisión Episcopal de Ministerios (CEMIN), se realizó el IV Encuentro de Teología Pastoral titulado *El Espíritu Santo protagonista de la Nueva Evangelización, con el objetivo de reflexionar sobre la acción del Espíritu en la Iglesia del Tercer Milenio*.

El Encuentro se realizó, con un total de 33 participantes, en la sede de las Esclavas del Sagrado Corazón (Cap. Fed.) y se trataron los siguientes temas: *El Espíritu Santo abre nuevos caminos a la evangelización. La perspectiva de Lucas*, por Mons. Lic. Luis Rivas; *Nueva Evangelización, nuevo Adviento, nuevo Pentecostés. Desafío para la misión y la formación pastoral*, panel a cargo del Pbro. Carlos Deguisti, R. P. Luis Casalá, Hna. Ana María Donato, Sra. Beatriz Vedoya de Berazategui, Fernanda Rodríguez Games; *El Espíritu es el agente principal de la Nueva Evangelización, ¿qué implicancias tiene para la formación pastoral?*, trabajo en grupos; *La Virgen de Guadalupe, estrella luminosa de la primera y de la nueva evangelización*, por el Pbro. Mario Rojas Sánchez.

#### ***IV Jornadas de Historia de la Iglesia***

En los días 5 y 6 de octubre se desarrollaron las IV Jornadas de Historia de la Iglesia organizadas por la Cátedra de Historia

de la Iglesia, de la Facultad de Teología, las que se llevaron a cabo en la UCA (Puerto Madero).

Se eligió como tema: *Iglesia y Edad Moderna - Siglos XVI y XVII. Historia Latinoamericana y Argentina*. La apertura estuvo a cargo del Sr. Rector de la UCA, R. P. Dr. Domingo Basso op. A continuación los expositores desarrollaron los siguientes temas: *In capite et in membris. La reforma de la Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, por el Pbro. Dr. Fernando Gil; *El magisterio de fray Luis de León en la Universidad de Salamanca*, por la Lic. Teresa Herraiz de Tresca; *El espíritu del barroco musical europeo*, por la Lic. Clara Cortázar; *El mundo de las imágenes de los siglos XVI y XVII*, por la Lic. Laura Molina; y *La Congregación Propaganda Fide: espíritu y proyección misionera*, por Mons. Dr. Juan Guillermo Durán. Estas Jornadas finalizaron con comunicaciones y trabajos por comisiones.

## **II Jornada de "Fe y Ciencias"**

La Comisión Ejecutiva de "Fe y Ciencias" del Consejo Superior de la UCA organizó en 1998 la II Jornada sobre Fe y Ciencias titulada *Ética, Ciencias y Fe*, que tuvo lugar el 29 de octubre en la sede de Puerto Madero.

Fueron designados por esta Comisión cinco teólogos y un filósofo del plantel docente de la Facultad de Teología, para integrar en tal carácter cinco de los nueve paneles interdisciplinarios en donde se abordaron los siguientes temas, abiertos al diálogo con todos los participantes: *Ética y Ecología; Hambre; producción y distribución de alimentos; El Ethos de la fecundidad; Distribución del ingreso, justicia y caridad; Ética y Poder Judicial; Ética, docencia y formación profesional; Derecho a la verdad; Problemas ético-políticos argentinos a la luz de la "Veritatis Splendor"; Ética y estética.*

La Comisión de "Fe y Ciencias" de la Facultad de Teología colaboró, asimismo, en esta Jornada recopilando una selección de textos de la Santa Sede como un instrumento de reflexión.

### ***Instituto de Investigaciones Teológicas***

Entre las actividades desarrolladas en 1998 por el ININTE, cuya dirección está a cargo de Mons. Dr. Lucio Gera destacamos:

- *III Seminario Intercátedras*: dedicado en esta oportunidad a: “*El Espíritu Santo. Dimensiones trinitarias y antropológicas*”. Se desarrolló en 8 sesiones, 7 de ellas con exposiciones, limitándose el ámbito del estudio del tema Espíritu Santo, por su importancia, a sólo algunas de sus dimensiones trinitarias y antropológicas. Metodológicamente mejoró mucho comparándolo con el del año anterior, ya que fue aumentando el tiempo dedicado al diálogo y al debate, buscándose profundizar las diversas cuestiones planteadas.

Fueron expositores: Mons. Dr. Héctor Mandrioni, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Pbro. Dr. Carlos Galli, Pbro. Dr. Marcelo González, Mons. Lic. Luis Rivas, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández y Mons. Dr. Eduardo Briancesco.

- *Seminario de Teología y Literatura*: realizado en 7 sesiones, destacándose el mayor diálogo entre filosofía y teología vinculadas al ámbito de la literatura, y el interés de todos sus participantes, quienes propusieron continuar en 1999, abordando diversos autores y temas literarios. Su objetivo es reconocer la situación actual del diálogo entre ambas disciplinas buscando, asimismo, explicitar una metodología interdisciplinar.

### ***Encuentros Regionales***

Nuestra Facultad participó en dos Encuentros Regionales que ayudan al intercambio teológico:

- *El II Encuentro de Facultades Latinoamericanas de Teología Católica que editan Revistas Teológicas*, realizado del 10 al 12 de marzo, en la Facultad de Teología de San Miguel (Prov. Bs. As.), sobre *La Nueva Evangelización en el umbral del 3er. milenio*. Asistieron por la Facultad: el Vicedecano Pbro. Dr. Carlos María Galli y Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Director de nuestra Revista.

• El *II Encuentro de Sociedades e Institutos de Teología del Cono Sur*, realizado en octubre, en Porto Alegre (Brasil), sobre *La Teología ante los desafíos de la globalización*. Participaron en este Encuentro 11 teólogos argentinos, entre ellos nuestro Vice-decano Pbro. Dr. Carlos María Galli. La experiencia resultó muy positiva y todos los participantes ratificaron la conveniencia de mantener este ámbito regional de diálogo teológico, e incluso se propuso realizar el III Encuentro en el 2001 eligiendo como sede a Santiago de Chile.

### ***Fallecimientos***

La Facultad de Teología, en 1998, tuvo que lamentar la pérdida de tres personas que estuvieron estrechamente vinculadas a ella: el Cardenal Eduardo Pironio, quien fuera, en la primera mitad del año sesenta, profesor y "Presidente" de la Facultad; el Cardenal Antonio Quarracino, Gran Canciller y Presidente de la Comisión Episcopal para la UCA, y Presidente de la Fundación de apoyo a la Facultad de Teología, que lleva su nombre; y el Pbro. Francisco Bergant, quien colaboró como profesor durante 20 años ininterrumpidamente, en la Cátedra de Sagrada Escritura.

Remitimos al lector al discurso pronunciado por el Decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara, en el día de la inauguración del año académico 1998, publicado en este mismo número, cuyas palabras iniciales expresan el sentir de la Facultad y destaca los vínculos que los unía a ella.

### ***Promoción de Profesores***

En 1998 se han promovido a la categoría de *Profesores Interinos Adjuntos*, con fecha 23/03, a 18 profesores: Lic. Cecilia Avenatti, Dra. Virginia Azcuy, Lic. Luis María Baliña, Mons. Lic. Jorge Biturro, Pbro. Lic. Sergio Briglia, Pbro. Lic. Carlos Castro, R.P. Lic. Ricardo Corleto, Pbro. Lic. Felipe Doldan, Lic. Pablo Etchebere, Pbro. Lic. Alberto Gravier, Pbro. Dr. Marcelo Labeque, Pbro. Lic. Enrique Lapadula, Pbro. Lic. Víctor Pinto, Pbro. Lic. Mario Poli, Lic. Silvia Rodríguez Quiroga, Pbro. Lic. Ricardo Román, Pbro. Lic. Ernesto Salvia, Pbro. Lic. Gustavo Vietti.

A la categoría de *Profesores Ordinarios Titulares*, con fecha 06/08: Mons. Dr. Antonio Marino y Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca.

### ***Profesores con Dedicación Especial***

Teniendo en cuenta el desempeño positivo, durante 1997, de los profesores con Dedicación Especial, en el ejercicio de la docencia, en la tarea de investigación y en el servicio a la Facultad, fueron renovados en sus cargos, por el término de 1 año (marzo 1998-febrero 1999), los siguientes profesores: • *Tiempo completo*: Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Mons. Dr. Lucio Gera, Mons. Dr. Antonio Marino, Mons. Lic. Luis Heriberto Rivas, Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca. • *Medio Tiempo*: Lic. Luis María Baliña, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, Pbro. Dr. Fernando Gil, Pbro. Dr. Fernando Ortega.

### ***Publicaciones***

Con el apoyo económico de la "Fundación Cardenal Antonio Quarracino", la Facultad ha publicado en 1998 dos libros:

• *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, fruto del Curso "Caminando hacia el Tercer Milenio", dictado por profesores de la Facultad de Teología, cuyos nombres figuran en el rubro "Cursos y conferencias organizados por la Facultad de Teología". Este libro editado conjuntamente con la Editorial Paulinas, fue presentado por el Decano, Mons. Ferrara, el 6 de noviembre, en la sede de la Facultad, en un acto organizado al efecto, al que asistió S. E. R. Mons. Jorge Mario Bergoglio, Gran Canciller de la UCA y Presidente de la "Fundación Cardenal Antonio. Quarracino", quien cerró el acto con palabras alusivas.

• *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján. 1866-1875*, libro cuyo autor es Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Profesor Ordinario Titular de la Cátedra de Historia de la Iglesia. La presentación del mismo se realizó el 26 de noviembre en el Auditorio "Santa Cecilia" de la UCA (Puerto Madero).

### ***Nuevos Planes de Estudio***

• *Bachillerato en Teología*: El Plan de Estudio de 6 años, que rige desde 1996, cumplió en 1998 el tercer año de su aplicación. El motivo que llevó a elaborar, aprobar y proponer uno nuevo fue el perfeccionamiento, la ampliación y la actualización del que estaba vigente desde 1983, conforme a la Constitución *Sapientia Christiana*, oportunamente aprobado por el Consejo Superior de la UCA y por el Ministerio. Con él se busca una mayor excelencia en la formación teológica académica.

• *Profesorado en Teología*: En 1998 comenzó a dictarse el nuevo Plan de Estudio del Profesorado en Teología, de 4 años. Los motivos de su elaboración son los mismos que llevaron a proponer el del Bachillerato, es decir, perfeccionar, ampliar y profundizar el plan vigente para el Profesorado desde 1983, oportunamente aprobado por el Consejo Superior de la UCA y por el Ministerio, con el fin de lograr una mayor excelencia en la formación de profesores en teología, para todos los niveles del sistema educativo argentino.

### ***Nombramiento***

El Pbro. Dr. Fernando Ortega, Encargado de la Cátedra de Teología Moral de la Facultad de Teología y Profesor de Dedicación Especial de medio tiempo, ha sido designado por el Consejo Superior de la UCA, Director de su Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral, por un período reglamentario (desde el 17/07/98 al 30/06/2002.)

### ***Colación de Grados UCA***

El 7 de julio de 1998 tuvo lugar la trigésima sexta Colación de Grados Académicos de la UCA, en la que fue distinguido con Medalla de Oro, Guillermo María Diehl, alumno de la Facultad de Teología.

### ***Nuevo Doctor en Teología***

El Pbro. Carlos Urrea Viera, quien cursara el doctorado en la Facultad de Teología y defendiera en ella su tesis doctoral, al cumplir con el requisito de la publicación de la misma ha sido proclamado Doctor en Teología, el 10/06/98.

### ***Licenciados en Teología***

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología, en el año 1998: Ana María Quiñones, Claudia Beatriz Mendoza, Manuel Prieto García, Martín Ricur, Hugo Luis Pereyra, Ricardo Crisólogo Fiat, Carlos Alberto White, Eduardo María Adrogué, Javier Osvaldo Buere, José María Vallarino.

### ***Instituto para el Matrimonio y la Familia***

El Instituto para el Matrimonio y la Familia entró, en 1988, en su cuarto año de actividades. El Plan de Estudios abarca 2 años, dividido en 4 cuatrimestres, comprendiendo un total de 16 asignaturas y dictándose clases semanales los martes de 18 a 20 hs., en la subse de la Facultad de Teología, en Puerto Madero. Cumplido el curso se obtiene el "Diploma en Pastoral Familiar" de validez exclusivamente eclesial. El R. P. Dr. Juan Carlos Meinvielle fue renovado en su cargo de Director del Instituto para el año 1998.

El Instituto, además, dictó un curso intensivo de cuatro días en las Diócesis de Gualaguaychú y Posadas, a solicitud de sus respectivos Obispos, Mons. Luis Guillermo Eichhorn y Mons. Alfonso Delgado, y con el apoyo de la Comisión Episcopal de Pastoral.

- Al realizado en Posadas asistieron, además de Mons. Delgado, Mons. Cándido Rubiolo, Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral, Mons. Eichhorn y el Obispo de la Diócesis de Encarnación (Paraguay). Participaron de este curso 150 personas de las Diócesis de Posadas y de Diócesis vecinas. Las clases fueron dictadas por un equipo de profesores del Instituto: el R. P. Meinvielle, el Pbro. Dr. Carlos Scarponi, el Prof. Juan León y la Prof. Susana V. de Salazar, dictándose los temas en base al mismo

plan que en Gualeguaychú, y estuvieron a cargo de docentes del Instituto: el R.P. Meinvielle, Prof. León, Prof. Salazar Gauna y el Vicedecano de la Facultad de teología Gauna. Los temas que se trataron respondieron a un plan que abarcaba: Pastoral Familiar, Filosofía de la Familia, Moral Especial, Antropología Teológica.

- El curso realizado en Gualeguaychú, al que asistió el Obispo de la Diócesis, contó con 60 participantes, dictándose los temas en base al mismo plan que en Gualeguaychú, y estuvieron a cargo de docentes del Instituto: el R. P. Meinvielle, Prof. León, Prof. Salazar Gauna y el Vicedecano de la Facultad de Teología Pbro. Dr. Carlos Galli.

Además de estos dos cursos:

- 1) En la Diócesis de Rafaela, a pedido del Sr. Obispo Mons. Héctor Gambino Romero, se organizó un breve curso de dos jornadas, a cargo del R. P. Meinvielle y el Prof. León, en base al plan elaborado para las otras Diócesis, pero adaptando los temas en clases más breves.

- 2) El R. P. Meinvielle colaboró con el Instituto Schoenstatt, dándole –a solicitud de este– el apoyo del Instituto para el Matrimonio y la Familia, en el dictado, en este año, de un curso de Orientadores Familiares.

### ***Biblioteca***

- En el presente año la Biblioteca enfocó su política de compras a las ediciones críticas de los autores más importantes de la teología y de la filosofía. Entre estas ediciones se puede contar ya con las obras de Nicolás de Cusa (ed. de Heidelberg); Enrique de Gante (ed. dirigida por R. Macken cfm); Guillermo de Ockham (ed. del Instituto Franciscano de la Universidad San Buenaventura de EE.UU.); la edición crítica de las obras en latín y alemán de Meister Eckhart (editado en la casa Kohlhammer); las obras de Edith Stein (ed. Herder).

En cuanto a los filósofos: se adquirieron las obras de Malebranche (ed. Robinet en 22 tomos); la obra filosófica de G. W. Leibniz (ed. Gerhardt en 7 tomos); las obras de John Locke (ed. Oxford); la *Gesammelte Werke* de G. W. Hegel (ed. de la Rheinisch-Westfaelische Akademie der Wissenschaften, 15 tomos) junto con las *Vorlesungen* (ed. por Meiner Verlag, en 12 tomos); *Gesammelte Schriften* de W. Dilthey (ed. Vandenhoeck & Ruprecht, 21 tomos); *Gesammelte Werke* de Max Scheler (ed. Franck Verlag y Bouvier Verlag, 15 tomos); y la *Gesammelte Werke* de H-G. Gadamer (ed. Mohr Verlag, 10 tomos).

- Se ampliaron los salones abriendo una nueva sala denominada "Cardenal Antonio Quarracino". El nuevo espacio con sus estanterías metálicas alberga, ahora, el material bibliográfico, tanto de libros como de publicaciones periódicas de nuestra Biblioteca. También se están realizando los trabajos de climatización de una sala para los volúmenes del siglo XVI, XVII y XVIII, los cuales suman alrededor de 3.000. (Anticuariato).

- Asimismo se han realizado trabajos en la puesta a punto de un sistema informatizado de Biblioteca. Por etapas se ha ingresado tanto el patrimonio del Seminario como el de la Facultad de Teología.

### ***Institutos Afiliados***

Solicitaron la renovación de la afiliación a la Facultad de Teología tres Institutos Afiliados: Instituto Santo Domingo (Dominicos-Cap. Fed.); Instituto Teológico del Seminario Diocesano de San Isidro; e Instituto Teológico del Seminario Arquidiocesano de Paraná. Al respecto se siguen los correspondientes trámites.

Los Institutos Afiliados restantes son: Instituto San José (Seminario de Morón); Studium Theologicum (Seminario de la Arquidiócesis de Córdoba); Instituto Superior de Teología de la Universidad Católica de Asunción (Paraguay); Instituto Teológico del Seminario Arquidiocesano San Carlos de Borromeo (Rosario).

Además, se ha constituido, con fecha 17/06/98, una Comisión para la atención de dichos Institutos, integrada por. Mons. Dr.

Ricardo Ferrara, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Pbro. Dr. Carlos Galli, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, Mons. Lic. Luis Heriberto Rivas y Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca.

### ***CEFAT***

Teniendo en cuenta las inquietudes de un grupo de estudiantes, las autoridades de la Facultad resolvieron, de acuerdo al art. 42 de los Estatutos de la Facultad y a la Ordenanza VII, art. 1, de la Universidad Católica Argentina, establecer nuevamente despues de varios años, el Centro de Estudiantes de la Facultad de Teología (CEFAT).

Para las elecciones, de las que participaron 130 alumnos, se presentaron tres listas, obteniendo más votos la lista CEFAT. Fueron electos los siguientes alumnos: Presidente: Pablo Ponce, Vicepresidenta: María Luján Manzotti y Secretaria: María de las Mercedes Alonso.

Según los arts. 42 y 16, 4 de los Estatutos de la Facultad, los alumnos pueden participar, asociarse y tener representantes ante el Decanato y la Comisión de Asuntos Estudiantiles y, eventualmente, ante el Consejo Académico de la Facultad, cuando se traten temas que les incumban, conforme a la reglamentación del art. 16, 4 que fuera aprobada en 1983.

Son objetivos del CEFAT a cumplir a breve plazo: 1) elaborar un nuevo Estatuto para el Centro; 2) ser instrumento de comunicación entre los alumnos y entre estos y la Facultad; 3) prestar a la Facultad pequeños servicios, como la colaboración dispensada para organizar el despacho por correo de la revista **TEOLOGÍA**. Dejamos constancia, a través de estas líneas, de nuestro agradecimiento por esta generosa colaboración.

### ***Fundación Cardenal Antonio Quarracino***

Dicha Fundación ha prestado su decidido apoyo a las siguientes iniciativas llevadas a cabo por la Facultad en 1998:

- *Investigación*: contribución económica para la publicación del libro de Mons. Dr. Juan Guillermo Durán : *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva (1866-1875)*.

- *Enseñanza* (préstamos de honor): en 1998 no hizo falta conceder becas a los alumnos de licenciatura como en año anterior, porque la UCA cubrió todas las becas concedidas en los ciclos de la Facultad, pero la Fundación resolvió apoyar a alumnos que necesitaran financiamiento para sus pagos, concediendo préstamos de honor.

- *Publicaciones*: la Fundación dió un decidido apoyo a la nueva política editorial de la Facultad y a sus coediciones con la Editorial Paulinas. En 1998 prestó ayuda para la edición del libro "El Sopló de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo", como asimismo, para la edición del libro "El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva", ya mencionado en esta crónica.

- *Biblioteca*: la Fundación apoyó la remodelación del antiguo anticuario y el equipamiento de la nueva sala "Cardenal Antonio Quarracino" que duplica las posibilidades de depósito y de consulta de libros y revistas.

La Fundación ha llevado, además, un plan de difusión de su obra, y ha realizado diversas reuniones con profesores, alumnos, exalumnos y párrocos, lo que ha generado nuevos donantes que la apoyan en el logro de sus objetivos.

\* \* \*

### ***Discurso del Sr. Decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara en la apertura del Año Académico 1998***

0.1. En el inicio de este acto académico quiero evocar a tres personas muy queridas, diversamente vinculadas con esta Facultad, las cuales en el lapso de tres semanas acaban de irse a la casa del Padre celestial a reunirse con Cristo.

Comenzaré por la menos notoria pero la más cercana y familiar para todos nosotros. Me refiero al Padre Francisco Bergant,

fallecido en Bariloche. Desde hace veinte años colaboró ininterrumpidamente con la cátedra de Sagrada Escritura como profesor de cursos de exégesis del Nuevo Testamento. De su paso por esta Facultad quisiera rescatar la modestia y sobriedad de su persona, la seriedad en su actividad docente, el empeño puesto en sus investigaciones y agradecerle su entrega generosa.

Las otras dos brillan como astros en el firmamento eclesial y público. Las evocamos en pareja porque compartieron una fecunda vida sacerdotal desde su juventud hasta su ancianidad y porque la muerte no pudo interponer entre ellos sus distancias sino por apenas un par de semanas. Me refiero a los Cardenales Eduardo Pironio y Antonio Quarracino. Lo que debo agradecerles por lo que han hecho en esta Facultad escapa a la crónica oficial y no busca superar ni completar cuanto de bueno se ha dicho de ellos en estos días.

En la primera mitad de los años sesenta el entonces Monseñor Pironio, designado Rector del Seminario Arquidiocesano, fue, a la vez, profesor de teología dogmática y "presidente" de esta Facultad. Este vocablo, que correspondía a una institución todavía dependiente de la Compañía de Jesús permite ver en Monseñor Pironio la figura a la que le tocó iniciar el proceso de integración de nuestra Facultad en la Universidad Católica cuando esta es erigida por la Santa Sede como Pontificia. Si de su actividad docente recordamos especialmente sus cursos sobre Dios uno y Trino, de cuño especulativo y místico, de su gobierno de esta Facultad destacamos la consolidación de una comunidad de profesores y alumnos que marcó una época, y la fundación de nuestra revista cuyo nombre, "Teología", se debe a él, como puede atestiguar quien les habla, en esa época "Prefecto de Estudios", otro vocablo de las facultades jesuíticas.

El Cardenal Quarracino se vinculó con nuestra Facultad sólo recientemente, en su condición de Gran Canciller y Presidente de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica. En él es fácil reconocer al hombre de gobierno y de cultura que supo apreciar la actividad académica de sus profesores, no sólo con títulos honoríficos sino con hechos, proveyendo a su misma infraestructura económica. Durante su gobierno se operó la plena integra-

ción económica de la Facultad de Teología en la Universidad Católica, integración que permitió que la totalidad del cuerpo docente accediera a los beneficios sociales y a una mejor remuneración. En segundo lugar, al respaldar la adjudicación de un cupo de dedicaciones especiales, sentó las bases de una nueva etapa de la investigación en nuestra Facultad a la que luego he de referirme. En tercer lugar hizo realidad la vieja propuesta de una Fundación de apoyo a la Facultad de Teología, Fundación que lleva su nombre y cuyas actividades comenzamos a desplegar el año pasado. Finalmente contribuyó generosamente al equipamiento informático de nuestra Biblioteca. Es este tipo de gestión menos conocida la que quiero rescatar del olvido.

Ante la reciente muerte del Padre Bergant y de los Cardenales Pironio y Quarracino nuestra Facultad está de duelo y se consuela con la esperanza de un futuro reencuentro en el Señor; pero madura como el joven que experimenta la muerte de sus mayores y que, para afianzar el legado que aquellos nos dejaron, se pone en marcha para continuar bregando en sus tareas.

0.2. Para dar cuenta de estas tareas, tanto las realizadas el año pasado como las que nos aguardan en el presente año empleamos como esquema la triple finalidad (investigación, docencia, servicio) que asume la teología cuando, de simple *cogitatio fidei*, pensar inherente a la fe misma, se convierte en *scientia fidei*, ciencia de la fe, institucionalizada en una Facultad, integrada en una Universidad.

0.2.1. Para entender este proceso partimos de la clásica definición de la fe: "*Credere est cum assensione cogitare*", que San Agustín proponía y justificaba así; "creer es pensar asintiendo ya que, aun cuando no todo pensante crea... todo creyente piensa".<sup>1</sup> Creer es pensar en el seno de un asentimiento, de una adhesión a Dios y a su palabra. De estos dos polos y vectores de la fe la teología, entendida como *cogitatio fidei*, prolonga el primero sin por ello abandonar el segundo. En cuanto *cogitare* el pensar teológico es un *coagitare*, un agitar dentro de nuestra mente, sin disolver

1. AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, I, 2.

ni reducir ni dispersar aquellos aspectos del misterio divino que deben ser compaginados, ajustados y reunidos en aquella "conexión de los misterios de la fe entre sí y con el fin último del hombre" de la que habla el Concilio Vaticano I.<sup>2</sup> Pero al cultivar el pensar la teología no debe abandonar el polo del adherir a Dios y asentir a su palabra. El trabajo del pensar y la entrega de la devoción deben ir tan unidos en la vida del teólogo como el juego de palabras *culto y cultura* permitido por nuestra lengua latina, o como el juego entre pensar y devoción (*Denken y Andacht*) permitido en la lengua alemana.<sup>3</sup> En efecto, la teología no es sólo cultura sino culto y servicio a la verdad, verdad amada, verdad buscada "con piedad, perseverancia y sobriedad", verdad encontrada y poseída en el gozo, en el *gaudium de veritate*, como premio de tantas fatigas. Pero esta Verdad cultivada por el teólogo no es, en último análisis, fruto de una conquista sino don de Dios que se nos ha manifestado a través de Jesucristo, Verdad que nos revela al Padre y nos pone en el Camino del Padre (cf. Jn. 14, 6). En esta Verdad Dios nos da a conocer su misterio trinitario, misterio de unidad, de comunión y de amor, misterio frente al cual el teólogo se arrodilla en oración y adoración. De aquí la Instrucción *Donum Veritatis* deduce que el teólogo está llamado "a intensificar su vida de fe y a *unir siempre la investigación científica y la oración*".<sup>4</sup>

0.2.2. Esta nueva palabra que acabo de subrayar "investigación científica" pertenece al estatuto de una teología que, vivida como *cogitatio fidei* en el monasterio o en el seminario ha pasado a constituirse como *scientia fidei* institucionalizada, integrada como Facultad en una Universidad. Con ello no abandonamos la *cogitatio fidei* pero ahora su *coagitatio* pasa a reunir una mayor complejidad de elementos. Precisamente la investigación científica, la docencia y formación de profesionales, el servicio a la comunidad eclesial y civil son los fines y las tareas que definen to-

2. CONCILIO VATICANO I, *Constitución "Dei Filius"*, sesión III, cap.4 DS 3016.

3. Cf. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión I* (Madrid 1984) 110.

4. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum veritatis* (24 mayo 1990) n° 8. Cfr. JUAN PABLO II, Discurso con ocasión de la entrega del "premio internacional Pablo VI" al profesor Hans Urs von Balthasar, 23 de junio de 1984: *L'Osservatore Romano*, 22/7/1984.

da universidad, fines y tareas que definen tanto a las Facultades eclesíásticas<sup>5</sup> como a las Universidades Católicas las cuales deben impregnarlos con “la inspiración y la luz del mensaje cristiano”, como lo recuerda la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*.<sup>6</sup> Por esto la Facultad de Teología y la Universidad Católica se reclaman y se conectan intrínsecamente, como lo reconoce la misma Constitución Apostólica.

La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de **una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón**. [...] Considerada la **importancia específica** de la teología entre las disciplinas académicas, toda Universidad católica deberá tener una facultad o, al menos, una cátedra de teología (ECE n° 19).

Dado que **somos** la Facultad de Teología de la Universidad Católica y no de un convento o de un seminario presentamos nuestro informe sobre las tareas que venimos realizando a la luz de este estatuto peculiar que distingue a la teología en cuanto pensar institucionalizado en una Facultad de una Universidad.

1. Comenzamos por la **investigación**, no sólo porque es lo primordial y fundante de toda tarea universitaria, sino porque ya en esta raíz misma del quehacer universitario se revela con mayor urgencia aquel mutuo reclamo. Así lo entendió la Constitución Apostólica para las Universidades Católicas, *Ex corde Ecclesiae* cuando sostuvo que

en una Universidad Católica la **investigación** abarca necesariamente: a) la integración del saber; b) el diálogo entre la fe y la razón; c) una preocupación ética y d) una perspectiva teológica (ECE n° 15).

Comentamos este principio cuando asumimos nuestro Decanato en agosto de 1996 y lo habíamos hecho antes en un escrito, presentado a la Comisión *UCA Siglo XXI* y acogido por esta Comisión en el documento presentado a mediados de 1996. Del desarrollo de este principio este documento deducía, como conse-

5. JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* art., 3.

6. JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (sigla ECE) n° 12, 14 y 15.

cuencias, por un lado, “la presencia y la promoción de la Facultad de Teología en la tarea de investigación de la Universidad Católica” y, por el otro, “la asunción prioritaria de la investigación interdisciplinaria y la promoción de proyectos de investigación que se propongan en esta área. Lo cual no entraña descuidar otros proyectos de investigación en áreas propias de cada disciplina y en áreas de servicio a la sociedad (ECE n° 32)”.<sup>7</sup> Pues bien, queremos mostrar cómo, a partir de entonces, tanto la Universidad Católica como, particularmente, su Facultad de Teología han ido avanzando firmemente en la ejecución de las consignas teóricas enunciadas en estas dos consecuencias.

En efecto, durante la segunda mitad de ese mismo año la Universidad procedió a crear dos Comisiones que, desde diversos ángulos, convergen en este tipo de investigación interdisciplinaria específico de una Universidad Católica. Se trata de la *Comisión de investigaciones* y de la *Comisión de Fe y Ciencias*. En ambas ha quedado representada la Facultad de Teología a través de su Decano y con ambas han colaborado y siguen colaborando varios profesores de nuestra Facultad.

1.1. La *Comisión de Investigaciones* promocionó sus actividades iniciales organizando una Jornada el 10 de abril del año pasado, con una excelente respuesta del profesorado que participó en los diversos paneles y que, en los plenarios, colmó el auditorio Santa Cecilia. En esa Jornada nuestra Facultad compartió un panel con las de Filosofía y de Derecho Canónico, destacándose el aporte del Mons. Gera, relativo al concepto de investigación y de método teológico, y a la necesidad de crear bases para la investigación. Además, junto a estos actos públicos debemos destacar el apoyo prestado por el Rectorado y sus dos Consejos a proyectos semestrales de investigación presentados por sus profesores, de acuerdo a pautas elaboradas por la Comisión de investigaciones. Para el presente año académico en nuestra Facultad han sido aprobados tres proyectos de jóvenes profesores nuestros.

7. COMISIÓN UCA Siglo XXI, Informe final.

Esta nueva promoción institucional de la investigación, sumada a la que venían desarrollando ya las “Dedicaciones especiales” de tiempo completo y de medio tiempo,<sup>8</sup> configura la base sobre la cual se ha fundado la iniciativa de este Decanato de erigir en nuestra Facultad un *Instituto de investigaciones teológicas*, (ININTE) cuyo primer y actual director es Mons. Dr. Lucio Gera. Con esto se pretendía sumar, a la investigación que los profesores llevan a cabo con sus alumnos de los ciclos de licenciatura y doctorado, una investigación compartida con otros profesores de la misma Facultad y, eventualmente, de la Universidad, en un seminario “intercátedras” con proyección “interdisciplinar”. A los seminarios sobre “Hermenéutica” y sobre “Cristianismo y religiones” llevados a cabo en los años anteriores seguirán, en este año preparatorio al Tercer Milenio, un Seminario “intercátedras” sobre algunos aspectos de la teología del Espíritu Santo y otro “interdisciplinar”, con gente de la carrera de Letras, sobre “Teología y Literatura”. Sobre sus objetivos y modalidades el Director del ININTE dará mayor información. Queremos recordar que, además de promover este tipo de investigación, corresponde al ININTE el coordinar los demás proyectos de investigación llevados a cabo por un profesor o por una cátedra de la Facultad. De este modo se espera ir consolidando paulatinamente una tradición que sirva de base para futuras publicaciones de estos seminarios, como la que se está preparando sobre “Cristianismo y religiones”. Estas publicaciones adoptarán la forma de números especiales de nuestra revista.

1.2. Con una finalidad muy parecida a la del *Instituto de Integración del Saber* la *Comisión de Fe y Ciencias*, fue erigida en agosto de 1996 “en el ámbito del Rectorado”, aunque luego se redujo a una Comisión Ejecutiva del Consejo Superior. También ella promocionó sus actividades organizando el pasado 8 de octubre una Jornada con un éxito similar al de la Comisión de Investigaciones. La Facultad de Teología contribuyó para esta jornada con dos formas de colaboración: su respectiva Subcomisión presentó una selección de textos normativos sobre la investigación inter-

8. Cf. *Estatutos y normas de la Universidad*, Ordenanza IV artículo 25 en *Anuario 1997* p. 56 s.

disciplinar, y un grupo de sus profesores presentó ponencias o comunicaciones de en ocho de los diez paneles previstos. Estos trabajos forman parte de una próxima publicación de la Universidad.<sup>9</sup> Para el presente año la Comisión de Fe y Ciencias ha previsto proseguir con este tipo de jornadas aunque incorporando nuevas modalidades, como la de entablar un diálogo periódico entre las unidades académicas y las correspondientes Comisiones de la Conferencia Episcopal Argentina. Por este diálogo la Universidad espera hacer más notorio el servicio prestado a la Iglesia. Por otra parte, y en coordinación con la Comisión de investigaciones, se procura que en la investigación interdisciplinar se otorgue una prioridad a proyectos de investigación orientados a analizar aspectos de la relación entre fe y ciencias.

1.3. Este nuevo clima de estímulo a la investigación de los profesores, a la promoción de los postgrados y a la reglamentación del ciclo de doctorado, ha permitido que a fines del año pasado, tras insistentes gestiones de este Decanato, el Consejo Superior reconociera y aprobara la remuneración del tiempo de trabajo insumido por los directores y los jurados de tesis de doctorado y de *tesinas* de licenciatura.<sup>10</sup>

1.4. Fruto de esta nueva etapa de promoción de la investigación, las publicaciones de la Facultad han entrado también en una nueva fase que, con economía de medios, apela a un mayor trabajo de nuestro personal docente y administrativo en una silenciosa tarea editorial y requiere el concurso de fondos que actualmente provienen del presupuesto de la Facultad y de la Fundación *Cardenal Quarracino*. Tal como lo expresa el encabezado del artículo 2 de sus Estatutos "el objeto de la Fundación es *colaborar* con la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en el *mejor* cumplimiento de su *misión*." Este mejor cumplimiento consiste en promover o en apoyar la *excelencia* en la investigación (alentando publicaciones, apoyando a la Biblioteca), en la formación académica (otorgando becas a licenciandos) o

9. *Fe y Ciencias. Jornada del 8 de octubre de 1997*, EDUCA, Buenos Aires, 1998.  
10. Cf. UCA CONSEJO SUPERIOR, *Sesión del 19/12/1997*, cf. Acta n° 875 hoja 3.

en los servicios (apoyando jornadas o encuentros),<sup>11</sup> quedando a cargo de la Facultad o de la Universidad el cubrir lo que es básico en el logro de esos fines. Más allá de esta delimitación jurídica, es política económica de la Fundación no asumir la totalidad de la inversión sino tan sólo una parte. Así ha procedido en el rubro de las publicaciones (el *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, el Libro de Homenaje a Mons. Gera *Presente y futuro de la teología en Argentina*) y del equipamiento de la biblioteca (las nuevas instalaciones metálicas que acabamos de inaugurar). Finalmente para que el modesto capital de la Fundación no se agote rápidamente por estos egresos sino que se mantenga con nuevos ingresos, la Comisión de Recursos de la Fundación ha ideado y puesto en marcha una estrategia para recaudar fondos (parroquias, profesores, alumnos y ex-alumnos de la Facultad). Es una iniciativa que merece nuestro más caluroso apoyo.

En conexión con las publicaciones y como herramienta fundamental de la investigación teológica se halla nuestra *Biblioteca* cuyos 60.000 volúmenes (entre libros y revistas) han llevado a la obra de remodelación que acaba de bendecir nuestro Arzobispo. A esto podemos sumar un par de informaciones sobre los progresos en su equipamiento e informatización. Por lo que atañe a su equipamiento con nuevas fuentes y colecciones este ha provenido tanto del presupuesto de la Facultad como, en forma excepcional, de otras donaciones (*Adveniat*, Embajada alemana) que nos place agradecer en esta circunstancia. En cuanto a los progresos en la informatización por ahora estos se han logrado exclusivamente con recursos propios y con el ingenio del Pbro. Fernando Gil; para otros progresos más importantes no descartamos, en un futuro próximo, eventuales aportes de otras instituciones con las que ya hemos entrado en contacto.

Hasta aquí tanto lo que hay de nuevo como lo que hay de permanente, discreto y silencioso en el rubro investigación. Sobre otros aspectos que tienen una mayor tradición, como las tesis de licenciatura y de doctorado hablará luego el Sr. Vicedecano.

11. Cf. *Estatutos de la Fundación*, art 2.

2. Las tareas de **docencia** y de **formación** académica son más notorias que las del rubro anterior porque conciernen a la totalidad del cuerpo docente y del alumnado. Entran, por así decirlo, en la rutina diaria, pero por lo mismo entrañan una infraestructura menos visible que requiere la mayor parte del tiempo insumido por el personal directivo y el personal administrativo de la Facultad.

2.1. En efecto, detrás de la estructura visible de las clases dictadas de lunes a viernes se halla una infraestructura invisible que implica tanto reuniones de cátedra como el planeamiento, la organización y el control de varias *carreras* (bachillerato, profesorado, licenciatura especializada y doctorado en teología), y de varios *cursos*, tanto de formación (el año pastoral, los dos años de pastoral familiar) como de extensión (*Caminando hacia el tercer milenio III*). En el caso del *bachillerato* coexiste el plan antiguo de 5 años con la implementación del plan nuevo de 6 años para satisfacer las demandas de una mejor formación filosófico-teológica de los aspirantes al sacerdocio. Este plan, que se viene aplicando desde 1996 y que ahora entra en su 3er. año, el primero de corte específicamente teológico, demanda horas de reuniones de coordinación de profesores en cuanto a la preparación y dictado de asignaturas antiguas y nuevas. En el caso del *profesorado universitario en teología* inauguramos un plan nuevo que lo reduce a cuatro años para facilitar a religiosas y laicos la obtención de un título universitario. Omitiendo algunas disciplinas auxiliares (lenguas) y horas consagradas a proseminarios y lecturas de textos, este plan no disminuye las horas consagradas a las disciplinas principales de la teología y la filosofía. Por cierto, debemos insistir ante los aspirantes e ingresantes que tomen conciencia de que el aliciente de una carrera universitaria más corta entraña una dedicación mayor y total por el mayor número de horas semanales que demanda el cursado de aquellas disciplinas.

Hemos iniciado a fines del año pasado una campaña de difusión de estas carreras y nuevos planes en un material de propaganda dirigido a obispos, seminarios, familias religiosas, parroquias, asociaciones laicales, medios de comunicación. A través de esta mayor diversificación en la oferta esperamos lograr un aumento en la matriculación de los alumnos, de cuyo "número insu-

ficiente” depende en parte el déficit de esta Facultad, como se aclarará en la pasada inauguración del año académico. Acerca de los resultados obtenidos hasta el día de hoy dejo que el Sr. Vice-decano se encargue de disipar el suspenso.

2.2. A los alumnos y especialmente a los ingresantes los convocamos para que asuman con toda entrega y seriedad un estudio de la teología que les permita pensar la fe sin dejar de afianzarse cada vez más en una mayor adhesión a Dios y a su Iglesia. Los exhortamos a prepararse esmeradamente para una profesión que los integre en la vida universitaria y que los oriente al servicio de la Iglesia y de su misión evangelizadora. A ellos van dirigidas estas expresiones de la Constitución *Ex Corde Ecclesiae*

Mediante la investigación y la enseñanza los estudiantes deberán ser **formados** en las diversas disciplinas de manera que lleguen a ser verdaderamente **competentes** en el campo específico al que se dedicarán en servicio de la sociedad y de Iglesia; pero, al mismo tiempo, deberán ser **preparados** para **dar testimonio de su fe ante el mundo** (ECE n° 20).

A esta finalidad se orienta el duro ejercicio del aprendizaje sistemático, que trueca el interés pasajero y la curiosidad del dileitante por la concentración, la dedicación y la perseverancia en el estudio metódico y en la meditación. Pero sepan también que este trabajo no los aísla sino que debe integrarlos en una comunidad académica en la que –como oportunamente recordara a un grupo de Uds.– nuestros Estatutos les reconocen el derecho a la participación, a la asociación y a la representación.<sup>12</sup>

2.3. A los profesores y docentes de esta Facultad los exhortamos a entregar a los alumnos lo mejor de sus conocimientos, de su experiencia y de su sabiduría. Sean teólogos o filósofos no deben nunca olvidar que van a ser, para estos alumnos, maestros en la fe, por su saber y por su vivir. A Uds. en primer lugar se aplica lo que la Constitución *Ex Corde Ecclesiae* espera de los docentes cristianos de la Universidad Católica, quienes están llamados a ser

12. *Estatutos de la Facultad* art. 42.

testigos y educadores de una auténtica vida cristiana, que manifieste la lograda integración entre fe y cultura, entre competencia profesional y sabiduría cristiana (ECE 22).

A los antes llamados *Asistentes*, con títulos académicos equivalentes –si no superiores– a los de muchos profesores adjuntos y hasta titulares de la Universidad quiero recordarles que, habiendo atendido a su desventaja económica logrando que fueran reconocidos y remunerados según una categoría denominada “homologado adjunto”, finalmente pudimos encontrarle una solución desventaja académica gracias a una nueva reglamentación del art. 32/1 de nuestros Estatutos en los que se introduce la figura de “*profesor interino adjunto*” para cuya promoción basta el grado académico de la Licenciatura en Teología. En virtud de esta modificación, el Consejo Superior de la Universidad ha aprobado una lista de nuevos profesores adjuntos interinos que luego leerá nuestro Vicedecano. También aquí hemos cumplido con la justicia.

3. Finalmente, en cuanto a **servicios** prestados a la Iglesia, particular y universal, queremos destacar, dentro de su multiplicidad y sólo a título de ejemplo, la colaboración permanente de varios de nuestros profesores en la preparación del Sínodo de obispos para América: los aportes se hicieron durante todas las fases que revistió la redacción de su documento base, sea bajo la forma de los *Lineamenta*, sea bajo la forma del *Instrumentum laboris*, sea finalmente, durante la celebración del Sínodo.

Quiero finalizar este discurso invitando a profesores y alumnos a entregarse con entusiasmo al cultivo de esta disciplina en este momento que –a juicio de los entendidos–

será reconocido por los historiadores como uno de los más ricos y fascinantes de la vida de la Iglesia, particularmente desde el punto de vista del pensamiento. Creo que nada tiene que envidiar a los siglos de oro de la patrística (siglos IV-V) ni a los tiempos extraordinarios de la Universidad medieval en el siglo XIII.<sup>13</sup>

13. G. LAFONT *Histoire théologique de l'Église Catholique. Itineraire et formes de la théologie* (Cogitatio fidei 179) Cerf, Paris 1994, p. 11.

En el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y bajo la protección maternal de María Inmaculada, sede de la Sabiduría, iniciamos el nuevo año de trabajo y de servicio académico invocando al Espíritu de Verdad y Espíritu Creador para que, durante este año que le está consagrado en preparación del Jubileo del Tercer Milenio, Él ilumine nuestras mentes y encienda nuestros corazones con el fuego de su amor.

*Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Decano*  
Buenos Aires 9/3/98

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

**Kenny, Anthony: *Aristotle On the Perfect Life.***

Clarendon Press. Oxford, 1995, 173 páginas.

Esta reseña no pretende juzgar el texto de un "scholar" oxoniense que llega a editar sus propias variantes del texto griego de las dos éticas consideradas aristotélicas (*Ética a Nicómaco* (EN) y *Ética a Eudemo* (EE), Apéndice 3) sino simplemente exponer su contenido y realizar algunas acotaciones personales sobre el mismo.

La rica tradición de habla inglesa permite un tratamiento científico de un texto a veces considerado como meramente propedéutico, en particular los Libros I y II. La tradición analítica permite una comparación estadística entre EN y EE. Obsérvese que Magna Moralia, hoy por hoy, no figura en el Corpus. Los resultados tienden a confirmar los trabajos previos de Kenny: hablar de una Ética Aristotélica común a EN y EE.

Las dos éticas tienen el mismo objeto: la felicidad. Sin embargo, poseen distintas estructuras, lo que no significa que existan doctrinas aristotélicas diversas para "la ética". Por el contrario, EN y EE son caminos paralelos que conducen a un mismo fin. Son las

vías del tren de la ética aristotélica, cuya última estación es el bien supremo del hombre. A tal punto esto es así para Kenny, que afirma que los capítulos 5, 6 y 7 de la EN pertenecen en realidad a la EE, ética posterior y más completa, aunque poco conocida. Para fundamentar este maravilloso aporte a la filosofía clásica A. Kenny revisa de cerca las dos éticas con exhaustivo detalle.

Es interesante destacar la explicación de Kenny sobre la sutil diferencia entre los conceptos de felicidad de las dos éticas y las consecuencias que ello acarrea. En efecto, en la EN se la define como "*la actividad del alma de acuerdo con la más alta virtud*", siendo así este fin el "*dominante*", mientras que en la EE la felicidad es "*la actividad de la vida perfecta de acuerdo con la perfecta virtud*". Según Kenny, "perfecta" aquí está dicha en su acepción de "completa" (*per-fectum: per = a través de, hasta el final, completamente; y factum «facere» = hacer; hacer completamente, terminado, completo*). Por lo tanto, aquí el fin es "inclusivo", no ya dominante. La virtud que persigue el fin del hombre en la EE es en realidad el conjunto de las distintas virtudes que poseen las partes del alma.

¿El fin del hombre, debe ser noble o placentero? ¿Puede ser noble y placentero? Las reflexiones sobre la solución aristotélica a estas preguntas (en ambas éticas) están bien desarrolladas en esta obra de Kenny. La importancia del concepto *Kalós Kagathós* (persona buena y noble) está bien explicada aunque no en forma muy sencilla. Otra explicación de importancia –y aquí sí más sencillamente– es la que realiza sobre la jerarquía de bienes en el conjunto ético del estagirita y el punto supremo de su escala: la *eudaimonía*.

En el capítulo III, Felicidad y Autosuficiencia, el análisis de 1097 b 16-20 aporta elementos a los problemas: 1) ¿el hombre feliz es autosuficiente? 2) ¿"x" es en sí misma suficiente para ser feliz?

Nos llama la atención la equiparación tomada de Martha Nussbaum entre *eudaimonía* y *makariotes* que Anthony Kenny discute desde 1101 a 14-21. Nos parece enriquecedor el aporte de Nussbaum sobre la vulnerabilidad del hombre feliz, que abre la pregunta del capítulo 4: Amistad y Amor de sí.

Para concluir, hay que resaltar que la actualidad del planteo de "The Perfect Life" lleva a la reflexión del filósofo actual. Además, el lector podrá sentirse libre para disentir sobre las afirmaciones del autor Kenny, que con alta honestidad intelectual señala las posturas de sus principales oponentes (aristotélicos también, claro está).

Para aquel que quiera profundizar sobre la ética aristotélica como para el que desee iluminar su espíritu con el estudio profundo del pensamiento clásico para aplicar-

lo a nuestro mundo posmoderno, esta obra resulta altamente recomendable.

Luis Baliña  
Augusto Zampini Davies

**Markus, Robert. *La fine della cristianità antica*. Roma, Borla, 1996, 296 págs.**

Es conocida la afirmación de Gregorio I: "el mundo envejece" como expresión personal y profunda de la crisis que afectaba a la Cristiandad en el siglo VI. Los cristianos de los siglos anteriores habían asistido al "triunfo del cristianismo" bajo emperadores como Constantino y Teodosio pero también a las invasiones de los pueblos germanos, a la pérdida de Roma como sede del poder político y a las profundas transformaciones económicas, sociales y culturales que habían sacudido al Imperio en esos dos siglos que Marrou denominara la *Antigüedad tardía*.

Robert Markus, docente en Princeton, catedrático emérito de la Universidad de Nottingham e integrante de la British Academy, –conocido por su *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1988– asumió la compleja tarea de tratar de resaltar –con visión histórica– los aspectos más significativos de ese profundo –y doloroso– proceso de transformación del cristianismo naciente en la Cristiandad "medieval".

A través de trescientas páginas, el autor acompaña a aquella pequeña comunidad apostólica a través de su crecimiento interno y

sus difíciles relaciones con el poder imperial romano. Markus demuestra su manejo de las fuentes, especialmente san Agustín, pero ello no le impide interesarse en el surgimiento del culto a los mártires o dedicar varias interesantes páginas a los movimientos ascéticos (ciudad o desierto como modelo de comunidad?).

Coincidente con una importante corriente historiográfica actual que resalta el papel del espacio y del tiempo sagrados, el autor se ocupa de la "cristianización del tiempo" o de los "lugares santos".

Markus no duda de que su trabajo, en síntesis, analiza el pasaje de una cultura laica antigua –cristianizada– a una nueva cultura, ahora religiosa. Más allá de nuestras diferencias con cierto matiz peyorativo frente a la religiosidad pre-cristiana, anacrónicamente llamada paganismo, el libro aporta interesantes enfoques e ideas para quienes se interesan en los primeros siglos del desarrollo del cristianismo.

Una amplia y esmerada bibliografía y una importante lista detallada de fuentes, completan el libro y facilitan futuras lecturas e investigaciones.

*Florencio Hubeñák*

**Stegemann, Hartmut. *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*. Madrid, Trotta, 1996, 315 págs.**

Claro representante de la erudición alemana, el autor es doctor en Teología del Antiguo Testamento, doctor en Filosofía con especialización en Ciencias Semíticas y

en Historia de las Religiones y se desempeña como profesor en la Universidad Gerg August de Gotinga, donde es director del Departamento de Investigaciones de *Qumrán*, tema sobre el cual ha escrito casi medio centenar de trabajos.

El libro que nos ocupa –y que forma parte de la serie de importantes publicaciones sobre la temática judeo-cristiana encarada por la editorial Trotta– es una especie de coronación –y síntesis– de sus escritos especializados.

No es intención de esta reseña reiterar las características de los hallazgos de Khirbet *Qumrán* ni las largas luchas intelectuales por su desciframiento e interpretación. Hemos dedicado otras reseñas a ello y para "refrescar las memorias" baste recurrir al importante aporte de Betz y Riesenr (Jesús, *Qumrán* y el Vaticano. Herder, 1994). Este texto, en cambio, sin omitir algunas consideraciones preliminares sobre los descubrimientos, nos introduce –con gran nivel– en los aspectos históricos vinculados a los hallazgos.

Cinco importantes capítulos conforman la esencia del trabajo y se refieren a puntos claves de la temática analizada: la comunidad esenia, Juan el bautista, Jesús de Nazareth, la primitiva comunidad cristiana y el judaísmo rabínico.

En el primer caso, el autor comienza por rastrear las fuentes antiguas sobre los esenios, antes de referirse a la valoración actual de los mismos. El capítulo tiene una clara y detallada forma histórica que nos permite seguir cuidadosamente su desarrollo, como también las características de su estructura directiva y comunitaria

ria, sin desmerecer su importante vida comunitaria y ritual. Una mención especial merece el acápite de las “doctrinas de los esenios”.

En segundo lugar Stegemann se interroga sobre la vinculación de los esenios con Juan el bautista. En este controvertido tema el autor, con la seriedad que ya señaláramos, bucea en la restante documentación coetánea, para tratar de precisar “históricamente” la figura del Bautista, antes de relacionarlo con la comunidad esenia. En este aspecto confirma la inconsistencia de la teoría que lo identificaba con el “Maestro de Justicia” para luego ratificar que “no fue un esenio ni su alumno espiritual” (p. 250), sin perjuicio de que el conocimiento de estos nos revelara aspectos dudosos de su actividad y de su figura.

Para nosotros reviste un relevante interés el capítulo dedicado a “Jesús” –y su posible y últimamente exagerada relación con los esenios–. El autor señala –y merece reiterarse– la cantidad de “escandalosos y poco serios” escritos recientes sobre esta temática. A manera de muestra menciona el popularizado libro de Baigent y Leigh. *El escándalo de los rollos del mar Muerto*, que –nos constamotivara una interesante puesta al día de monseñor Rivas. Stegemann valora que “algunas frases incompletas y palabras sueltas desligadas de sus contextos reales, y con bastante frecuencia interpretadas desde la ignorancia,

sugieren en semejantes obras chacuceras conexiones que históricamente nunca existieron” (p. 253). Ello no obsta a un importante análisis de temas –especialmente rituales o proféticos– y cuestiones afines, vinculadas con el judaísmo de la época. El autor resalta la particularidad y especificidad de Jesús de Nazareth y su prédica.

Estas aseveraciones previas le permiten, al interrogarse sobre el cristianismo primitivo, negar taxativamente la existencia de relaciones directas con la comunidad esenia, sin perjuicio de que “los esenios habían influenciado de forma persistente el judaísmo de Palestina, y sin duda también más allá de Judea. Además, la mayor parte de lo que nosotros hemos conocido ahora por vez primera por los textos de *Qumrán* no era en absoluto entonces específicamente esenio, sino patrimonio común del judaísmo palestinese” (p. 286).

El autor afirma en el capítulo final que “los hallazgos de *Qumrán* son revolucionarios no para el Nuevo Testamento, sino para la imagen vigente hasta ahora del judaísmo antiguo” (p. 293).

A manera de conclusión de su importante estudio, Stegemann observa que “los esenios dejaron en el Nuevo Testamento y entre los rabinos huellas vigorosas” (p. 296). Precisamente el análisis de las mismas es el objetivo de este valioso aporte intelectual.

*Florencio Hubeňák*