



revista TEOLOGÍA

Tomo LV • N° 127 • Diciembre 2018

n° 127: Nota del Director • JORGE R. SEIBOLD: La pastoral popular y la mística de las Bienaventuranzas. Un nuevo desafío del Papa Francisco para nuestros tiempos después de Medellín • PATRICIA ANDREA CINER: En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14,2). El camino hacia la Sabiduría en la escatología de Orígenes • HERNÁN GIÚDICE: Eucaristía cotidiana para el perdón de los pecados • LUIS LIBERTI SVD - PABLO PASTRONE: Medellín, paso del Señor por el continente latinoamericano. Escenarios y horizontes • JUAN GUILLERMO DURÁN: La obra misionera con los indígenas y la constitución nacional (1870-1873) • CARLOS MARÍA GALLI: La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución *Veritatis gaudium* • CLAUDIA CANULLO: De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur (I) • CECILIA AVENATTI DE PALUMBO: Hospedar la gloria del amor como fenómeno originario. De la estética teológica a la fenomenología del don • JUAN BAUTISTA DUHAU: Carisma e institución en las nuevas realidades carismáticas. Crecimiento y crisis en los movimientos eclesiales y nuevas comunidades • Notas Bibliográficas •



revista **TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LV • N° 127 • Diciembre 2018

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

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

TEOLOGÍA

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

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

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

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

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

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

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)

Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO (†)

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)

Responsable de la colección “Teología en camino”.

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)

Pro-secretario académico.

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

Juan G. DURÁN (Arg.)

Ex director de la Revista “Teología”.

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

Hernán M. GIÚDICE (Arg.)

Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenzia (Italia)* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro (Brasil)* - Fernando M. GIL, *Colón (Uruguay)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Salvador PIÉ NINOT, *Barcelona (España)* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Giles ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel (Argentina)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

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

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 600	\$arg 120
Argentina (sin envío postal)	\$arg 420	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:

Banco: Santander Río S.A.

Denominación de la Cuenta:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. Nº: 425-0-02058/382-0-002058/3

CBU: 0720425220000000205836

Sucursal: 425

CUIT: 30-53621658-4

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

Suscripciones en el extranjero:

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

TEOLOGÍA

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

Tomo LV • Nº 127 • Diciembre 2018

SUMARIO

Nota del Director 7

Jorge R. Seibold

La pastoral popular y la mística de las Bienaventuranzas
Un nuevo desafío del Papa Francisco
para nuestros tiempos después de Medellín 9

Patricia Andrea Ciner

En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14,2)
El camino hacia la Sabiduría en la escatología de Orígenes .. 31

Hernán Giúdice

Eucaristía cotidiana para el perdón de los pecados 51

Luis Liberti svd - Pablo Pastrone

Medellín, paso del Señor por el continente
latinoamericano. Escenarios y horizontes 67

Juan Guillermo Durán

La obra misionera con los indígenas
y la constitución nacional (1870-1873) 93

Carlos María Galli

La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera Una primera recepción de la Constitución <i>Veritatis gaudium</i>	121
---	-----

Claudia Canullo

De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur (I)	159
--	-----

Cecilia Avenatti de Palumbo

Hospedar la gloria del amor como fenómeno originario. De la estética teológica a la fenomenología del don	177
--	-----

Juan Bautista Dubau

Carisma e institución en las nuevas realidades carismáticas. Crecimiento y crisis en los movimientos eclesiales y nuevas comunidades	189
---	-----

<i>Notas Bibliográficas</i>	213
-----------------------------------	-----

Nota del Director

La teología es una forma de interpretar la historia. Dialoga con otras: el mito, la filosofía, las crónicas, el lenguaje, las ciencias en general. Esta forma de interpretar la historia que llamamos teología se caracteriza por desarrollarse en la tensión de diálogos que se encuentran. Por un lado el diálogo abierto por Dios hacia el hombre. Un Dios que no vive solo en su eternidad, sino que es eterno encuentro y comunión y quiere serlo también en la finitud del distinto. El hombre es su imagen. Y es “otro”. Por eso este diálogo se radicalizará en la encarnación, donde Dios se hace su distinto para asemejarlo definitivamente a sí mismo.

Por otro lado, el diálogo de los hombres entre sí, que buscan, confrontan, se hermanan y se enfrentan. Caminan en la historia conociendo y conociéndose. La teología surge de la tensión entre estos diálogos: su fuente es Dios, pero su lenguaje es humano. Si la palabra se encarna, lo hace también en pensamiento. Luego de la encarnación no podemos concebir la verdad como algo abstracto que se resguarda de los procesos. Con la encarnación se revela también que la verdad es proceso, esto significa: develamiento progresivo, misterio, renuncia a la evidencia inmediata. En este sentido cerramos en este número nuestro aporte a la actualización de Medellín con una investigación realizada para nuestra Revista, desde el Departamento de Historia de la Iglesia de la Facultad, por los profesores Luis Liberti y Pablo Pastrone.

Nuestra Revista en este número 127 quiere dar cuenta de esto a partir de una serie de ricas colaboraciones que pulsan este sonoro acor-

de de la teología que suena en clave sapiencial y bíblica, patrística, en la recepción del magisterio, en la contemplación de las comunidades históricas concretas, en la toma de conciencia de que interpretar no es acoger en mi comprensión aislada, sino navegar en una nave desde la que se ven cosas diversas en un rumbo común.

La pastoral popular y la mística de las Bienaventuranzas

Un nuevo desafío del Papa Francisco para nuestros tiempos después de Medellín

RESUMEN

Esta colaboración recorre el pensamiento del papa Francisco mostrando la evangelización en medio de nuestro pueblo desde la perspectiva de la vida de las Bienaventuranzas. Trata de proponer la vida interior profundamente penetrada por una transformante experiencia mística, que conduce al Pueblo de Dios y no sólo a unos pocos elegidos, a llevar esa existencia a ámbitos de adoración a Dios y de verdadero compromiso con las más variadas experiencias sociales de la humanidad y que tienen que ver con el Amor, la Justicia, la Paz y el Bien común.

Palabras clave: Pastoral; Pueblo; Medellín; Mística

The popular Pastoral and the Mystique of the Beatitudes

A new Challenge of Pope Francis for our Times after Medellin

ABSTRACT

This collaboration goes through the thoughts of Pope Francis showing evangelization in the midst of our people from the perspective of the life of the Beatitudes. It tries to propose the interior life deeply penetrated by a transforming mystical experience, which leads the People of God and not only to a chosen few, to bring that existence to areas of adoration to God and of true commitment to the most varied social experiences of the humanity and that have to do with Love, Justice, Peace and the Common Good.

Key Words: Pastoral; People; Medellín; Mysticism

Ya es muy conocido y estudiado el proceso que arrancó formalmente desde la Segunda Conferencia de Medellín en agosto de 1968, en la perspectiva de la Pastoral Popular en sus diversas fisonomías, y que ha llegado a nuestros días. Ya antes, en la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en 1956 realizado en Río de Janeiro, los intereses de la pastoral se dirigían primordialmente a atender a las poblaciones del ámbito rural Latinoamericano, ya que carecían de atención adecuada dada la extensión de esos territorios y la carencia y preparación de sacerdotes para esos ministerios. A partir de esos tiempos se percibe un cambio notable impulsado por el Concilio Vaticano II, entre 1962 y 1965, que van a incidir decisivamente por sus textos y otros documentos papales, en la problemática vital de cambio social que ya se desplegaba por sus propios medios en América Latina. Fue así que el segundo Encuentro de Medellín en 1968 arrancó en el momento preciso, donde ya se hablaba de religiosidad popular, de la opción por los pobres y de una incipiente e inquietante teología de la liberación que se nutría de una reflexión teológica donde junto a la Palabra se incluían los angustiosos tiempos que surgían en nuestros países latinoamericanos y en otros países de Europa como fueron los acontecimientos de mayo del 68 en París y Francia y los revolucionarios ocurridos en Praga, situada en ese entonces dentro de la Cortina de Hierro impuesta por la Unión Soviética, en la así llamada “Primavera de Praga”. Eran otros tiempos y la pastoral no podía quedar ausente o escondida en sus propios recovecos, tal como lo muestran diversos documentos papales, como la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI del 8 de diciembre de 1975, donde ya se notan claras influencias del surgente pensamiento pastoral latinoamericano. Y así en América Latina, incluido el Caribe, se sucederán las Conferencias Episcopales de Puebla en 1979, de Santo Domingo en 1992, y la última, la de Aparecida, en Brasil, en el 2007. Allí serán tratadas otras muchas problemáticas de la pastoral popular como, por ejemplo, la piedad popular, que en estos tiempos se sitúa y se muestra no sólo en lo rural, sino en las grandes ciudades del continente, que recogen actualmente casi el 80 por ciento de su población total. En este contexto es donde se tratan otras numerosas problemáticas pastorales, como son las de la pobreza, la educación, el trabajo, la desocupación, la violencia y las injusticias sociales, etc. Es en ese contexto que emerge también la problemática

de la “Mística popular”, explícitamente tratada en *Aparecida* y que luego será retomada a nivel pontificio por el pensamiento del Papa Francisco en diversos documentos, como son, por ejemplo, *Evangelii Gaudium* (2013), *Amoris Laetitia* (2016), y en la significativa obra titulada *Laudato Si* del 24 de mayo de 2015. Por último no podemos dejar de citar su Exhortación apostólica, *Gaudete et Exsultate, sobre el llamado a la santidad del mundo actual* del 19 de marzo de 2018. A esta última obra nos referiremos particularmente en este ensayo y que ahora pasamos a tratar

Nuestra intención no es hacer un estudio completo del documento, sino poner de manifiesto su “espiritualidad”, que tiene que ver con la “santidad” del Pueblo de Dios, no reducida al cumplimiento de esquematismos externos, de orden jurídico o, incluso, morales. Aquí se trata de alcanzar una vida interior profundamente penetrada por una transformante experiencia mística, que conduce al Pueblo de Dios y no sólo a unos pocos elegidos, a llevar esa experiencia a ámbitos de adoración a Dios y de verdadero compromiso con las más variadas experiencias sociales de la humanidad y que tienen que ver con el Amor, la Justicia, la Paz y el Bien común.

1. Introducción

Al inicio mismo de la Exhortación (n.1) el Papa Francisco nos dice que la expresión que abre el documento “Alegraos y regocíjao” está sacada del Evangelio de San Mateo 5,12. El Papa, y nosotros, seguiremos de cerca el texto de las “*Bienaventuranzas*” proclamadas en este capítulo 5 de San Mateo, pero sin dejar de referirnos a otros textos de la Sagrada Escritura tal como el mismo Papa lo hace. Enseñada nos pide que seamos “santos” (n.1), otra de las expresiones fundamentales de esta Exhortación. Dios en su “Misterio”, de aquí proviene la palabra “mística”, no quiere que llevemos una “*existencia mediocre, aguada, licuada*” (n.1) alejada de él. De aquí que la Iglesia debe implementar una pastoral popular que vaya a las profundidades mismas del ser humano y de los pueblos, y transforme lo humano en divino. De hecho esta intencionalidad, este “*llamado a la santidad*” ya está presente “*desde las primeras páginas de la Biblia*” (n.1). Sin

embargo ya sabemos por la misma Biblia y por otros acontecimientos a lo largo de los siglos que esto todavía no se ha cumplido y es una materia pendiente que espera su cumplimiento para que el Reino de Dios llegue a ser pleno y verdadero según el designio divino.

En el n.2 Francisco expresa la intencionalidad de este escrito que no es presentar “*un tratado sobre la santidad*”, con innumerables “*definiciones y distinciones*”, importantes sí, pero no imprescindibles para un acercamiento pastoral como él lo propone en este documento. Así lo manifiesta él mismo “*Mi humilde objetivo es hacer resonar una vez más el llamado a la santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual, con sus riesgos, desafíos y oportunidades*” (n.2) Y termina el párrafo citando a Sn Pablo que en su carta a los Efesios nos dice que el Señor nos eligió “*para que fuésemos santos e irreprochables ante él por el amor*” (Ef.1,4).

A partir de este momento la Exhortación se despliega en 5 capítulos, como son el capítulo 1 (nn.3-34) dedicado al “*Llamado a la Santidad*”. El segundo nos da una fina y rápida presentación de los “*Los dos sutiles enemigos de la Santidad*” (nn.35-62), que son dos tendencias, el “*Gnosticismo*” y el “*Pelagianismo*”, que se han desplegado en diferentes formas desde la antigüedad a nuestros días. El capítulo tercero se titula “*A la luz del Maestro*” (nn.63-109), que para nosotros será central, ya que allí Francisco analiza de frente las “*Bienaventuranzas*” del Reino tal como las presenta el Evangelio de San Mateo. En el capítulo cuarto Francisco señala “*Algunas notas de la santidad en el mundo actual*” (nn.110-157) muy interesante para ver como la “*santidad*”, se extiende por todo el mundo y no queda enclaustrada en los conventos o en algunos elegidos. En el Capítulo quinto (nn.158-175) titulado “*Combate, Vigilancia y Discernimiento*”, Francisco como buen jesuita introduce el “*discernimiento espiritual*” como una instancia capital para preservar y enriquecer la vigencia de las Bienaventuranzas en nuestras vidas. Finalmente el documento concluye con una invocación a la Virgen María (n.176) que “*vivió como nadie las bienaventuranzas de Jesús*”. Nosotros comenzaremos nuestro análisis siguiendo este orden, pero haciendo más hincapié en algunos textos que nos parecen capitales para renovar nuestra Pastoral popular a cincuenta años de Medellín y siguiendo las nuevas perspectivas que nos abre la Mística de las Bienaventuranzas.

2. El llamado a la santidad

En este primer capítulo de la “Exhortación” el Papa Francisco nos introduce directamente en una nueva comprensión de la “santidad”. En este Misterio de la santidad, de la que gozan en su plenitud ya muchos bienaventurados, podemos estar también nosotros que caminamos nuestra vida en esta tierra. Los que nos estimulan a ello son no solamente aquellos que ya gozan de la vida eterna, sino también pueden serlo *“nuestra propia madre, una abuela u otra personas cercanas”* (cfr. segunda carta a Timoteo, cap.1, 5). Es verdad, lo recuerda Francisco (n.4), que *“La muchedumbre de los santos de Dios me protege, me sostiene y me conduce”*, tal como lo dijo Benedicto XVI, pero también es verdad que intervienen en ella muchas circunstancias y personas humanas que se adentran en nuestra historia. La misma Iglesia, tiene en cuenta en los procesos de beatificación y canonización *“los ejercicios de heroicidad en el ejercicio de las virtudes, la entrega de la vida en el martirio y también los casos en que se haya verificado un ofrecimiento de la propia vida por los demás, sostenido hasta la muerte”* (n.5). Pero Francisco nos hace mirar también *“a otro lado”* y nos dice que también atendamos a otros todavía no beatificados o canonizados. Nos invita a ver a *“los santos de la puerta de al lado”* (nn.6 y ss.), aquellos que todavía nos han sido oficialmente beatificados o santificados por la Iglesia, pero que todavía caminan por el mundo, alentados e iluminados por el Espíritu Santo: *“El Espíritu Santo derrama santidad por todas partes, en el santo pueblo de Dios, porque fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente”* (n.6). Y Francisco terminará el número 6 afirmando: *“Dios quiso entrar en una dinámica popular, en la dinámica de un pueblo”*. Y aquí el Papa Francisco se abre a su propia experiencia al afirmar *“Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían con tanto amor a sus hijos, en esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo”* (n.7). Francisco ve la santidad de la Iglesia *“en esa constancia para seguir adelante día a día”* y que es una *“Iglesia militante”* (n.7). Esta es la santidad *“de la puerta de al lado”*, de aquellos que *“viven cerca de nosotros, y son un ejemplo de la presencia de Dios...”* (n.7). Los que

llevan los signos de esa santidad: *“son los más humildes miembros del pueblo...que además de ejercer la función profética de Cristo...difunden su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad”* (n.8). Aquí ya está expresada todo lo que significa para Francisco en su profundidad, la *“Piedad popular”*, en incluso la *“Mística popular”*, al citar a Santa Teresa Benedicta de la Cruz al decir que en este aparecer de la santidad en los humildes *“sin embargo la corriente vivificante de la vida mística permanece invisible”* aunque un día *“todo lo oculto será revelado”* (n.8). A continuación Francisco subraya que *“La santidad es el rostro más bello de la Iglesia”* (n.9). Pero, agrega, que esa santidad no está acotada a sólo la Iglesia Católica, sino que también se extiende a otros ámbitos donde los signos del Espíritu se hacen presentes y que se extienden, citando al Papa San Juan Pablo II a los *“ortodoxos, anglicanos y protestantes”* (n.9) más allá de cualquier división doctrinal. Incluso esta invitación a la Santidad se extiende a toda la humanidad, bien lo dice Francisco al agregar que el llamado a la santidad es el llamado que *“el Señor hace a cada uno de nosotros, ese llamado que te dirige también a ti: ‘Sed santos, porque yo soy santo’ (Lc 11,45; cf. 1 P 1,16)”* (n.10). Esto no significa que cualquier camino conduzca a la meta prevista del mismo modo: *“lo que interesa es que cada creyente discierna su propio camino”*, como lo enseña el místico San Juan de la Cruz en su *“Cántico Espiritual”* al decir: *“Porque la vida divina se comunica a unos en una manera y a otros en otra”* (n.11). Pero el Papa además señala que dentro de esas variadas formas de ir y vivir esa Santidad las mujeres por ser mujeres tienen sus *“estilos femeninos de santidad, indispensables para reflejar la santidad de Dios en este mundo”* (n.12). Y Francisco cita a varias mujeres que en la historia de la Iglesia han dejado marcada su santidad con su propia personalidad, como Teresa de Ávila, Santa Teresita de Lisieux y otras más. Pero Francisco agrega sabiamente por su propia experiencia popular que también merece recordarse a *“muchas mujeres desconocidas u olvidadas quienes, cada una a su modo, han sostenido y transformado familias y comunidades con la potencia de su testimonio”* (n.12). Este es el proyecto de Dios concebido desde la eternidad que nos debería entusiasmar para procurarlo y hacerlo nuestro, recordando ese texto de la Sagrada Escritura que nos dice *“Antes de formarte en el vientre, te elegí, antes de que salieras del seno materno, te consagré”* (Jr 1,5). También agrega Francisco que para ser santos no es *“necesario ser obis-*

pos, sacerdotes, religiosas o religiosos” (14). Se cree también erróneamente que la santidad está reservada solo para aquellos que disponen mucho tiempo para su oración solitaria y no están absorbidos por los compromisos de la vida diaria: “¿Eres consagrado? Sé santo viviendo con alegría tu entrega. ¿Estás casado? Sé santo amando y ocupándote de tu marido o esposa, como Cristo lo hizo con la Iglesia. ¿Eres un trabajador? Sé santo cumpliendo con honradez tu trabajo al servicio de los hermanos. ¿Eres padre, abuela, abuelo? Sé santo enseñando con paciencia a los niños a seguir a Jesús. ¿Tienes autoridad? Sé santo luchando por el bien común y renunciando a tus intereses personales” (n.14). Francisco exhorta a que todos los pueblos se abran a la presencia del Espíritu Santo ya que “la santidad, en el fondo, es el fruto del Espíritu Santo en tu vida” (cfr. Ga 5, 22-23) (n.15). En este proceso el pecado y la debilidad no estarán ausentes, sin embargo la misericordia del Señor es más grande y atenderá nuestras súplicas en la tentación e incluso en la caída con innumerables medios como son la Palabra de Dios, los Sacramentos, los Santuarios, las Comunidades y otros muchos más. Francisco también acude a ejemplos de la vida cotidiana en los que se construye la santidad tal como lo hace en los números 16, 17 y 18 de la Exhortación.

Francisco finaliza este primer capítulo de la Exhortación haciendo un llamado a la Misión pero concebida “como un camino de santidad, porque esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación” (1Ts. 4,3) (n.19). Pero esa misión no se queda en externalidades, sino que alcanza “su sentido pleno en Cristo y todo se entiende desde él. En el fondo la santidad es vivir en unión con él los misterios de su vida” (n.20). Y un poco más adelante hace suyas las palabras de Benedicto XVI cuando dice “la santidad se mide por la estatura que Cristo alcanza en nosotros, por el grado como, con la fuerza del Espíritu Santo, modelamos todo nuestra vida según la suya” (n.21). Y Francisco no deja de exhortarnos una y otra vez Pero esto no significa que los santos no tengan errores y caídas “no todo lo que hace es auténtico o perfecto. Lo que hay que contemplar es el conjunto de su vida, su camino entero de santificación” (n.22). Pero para ello es necesario que aquél que ha caído no abandone “el camino del amor y esté siempre abierto a su acción sobrenatural que purifica e ilumina” (n.24). En la última parte de este primer capítulo de la Exhortación Francisco insiste en que la santidad no es un acontecimiento meramente interior, sino que se expande hacia afuera en orden a

construir el Reino de Dios, tal como lo dice San Mateo 6, 33: “*Buscad sobre todo el Reino de Dios y su justicia*” (n.25). La identificación con Cristo “*implica el empeño por construir, con él, ese reino de amor, justicia y paz para todos*” (n.25). Por eso dirá Francisco en el número siguiente “*Somos llamados a vivir la contemplación también en medio de la acción, y nos santificamos en el ejercicio responsable y generoso de la propia misión*” (n. 26). Aquí aparece en Francisco toda esta problemática tan rica, como es la de ser “contemplativo en la acción”, extraída de su espiritualidad ignaciana, que bebió desde su juventud en la Compañía de Jesús y que luego reafirmará en sus documentos pontificios, como él mismo lo confiesa: “*En Evangelii Gaudium quise concluir con una espiritualidad de la misión, en Laudato si’ con una espiritualidad ecológica y en Amoris laetitia con una espiritualidad de la vida familiar*” (n.28). El mundo en que vivimos con sus múltiples exigencias nos saca de la vida interior y nos vuelca frenéticamente en el mundo diario donde se dan las “*constantes novedades de los recursos tecnológicos, el atractivo de los viajes, las innumerables ofertas para el consumo, a veces no dejan espacios vacíos donde resuene la voz de Dios*” (n.29). Y Francisco nos exhorta a detener esta carrera descabellada que nos lleva a la perdición y por eso dirá “*Eso desnaturaliza la experiencia espiritual ¿Puede ser sano un fervor espiritual que conviva con una acedia en la acción evangelizadora o en el servicio a los otros?*” (n.30). Y Francisco nos responde “*Nos hace falta un espíritu de santidad que impregne tanto la soledad como el servicio, tanto la intimidad como la tarea evangelizadora,, de manera que cada instante sea expresión de amor entregado bajo la mirada del Señor*” (n.31). Para finalizar el capítulo Francisco nos exhorta y nos dice “*No tengas miedo de la santidad. No te quitará fuerzas, vida o alegría*” tal como lo mostró la santa africana Josefina Bakhita. (n.32). Y vuelve a repetir Francisco en el último número del capítulo primero: “*No tengas miedo de apuntar más alto, de dejarte amar y liberar por Dios. No tengas miedo de dejarte guiar por el Espíritu Santo. La santidad no te hace menos humano, porque es el encuentro de tu debilidad con la fuerza de la gracia. En el fondo, como decía León Bloy, en la vida ‘existe una sola tristeza, la de no ser santos’*” (n.34 y fin del capítulo primero).

He aquí ya preparado todo el terreno para entrar finalmente en lo más hondo de nuestra búsqueda como es dilucidar el misterio de las Bienaventuranzas en relación con la santidad, que será nuestro próxi-

mo objetivo. Pero antes de hacerlo el papa Francisco le dedica un segundo capítulo a señalar “*Dos sutiles enemigos de la Santidad*” (nn.35-62). Allí Francisco quiere “*llamar la atención de dos falsificaciones de la santidad que podrían desviarnos del camino: el ‘gnosticismo’ y el ‘pelagianismo’*” (n.35). Estas denominaciones responden a doctrinas muy antiguas, incluso precristianas, pero que a lo largo de los siglos fueron tomando diversas formulaciones que llegan hasta nuestro tiempo. Nosotros aquí no vamos a introducirnos en estas problemáticas que giran alrededor de la diferencia y primacía de una de las dos facultades del ser humano como son la “inteligencia” en su capacidad de “saber” (“Gnosis”) y de la “voluntad”, cuyo rol fue sobreestimado por Pelagio, monje cristiano del siglo IV y V, de nuestra era, de ahí la expresión de “pelagianismo”, con la que se llama a esta tendencia, que descrece de la necesidad de la Gracia y del valor de la muerte de Cristo para alcanzar la salvación, ya que para él es suficiente el “*libre albedrío*”, que todo ser humano tiene a su disposición. Analizar en detalle estas interpretaciones nos llevaría demasiado lejos y no podríamos desarrollarlo adecuadamente dado el límite de este trabajo. Sin embargo bien se lo puede leer en el texto mismo que nos trae Francisco en el capítulo segundo, donde acentúa con preferencia el análisis del *gnosticismo actual* (nn.36-46) y el *pelagianismo actual* (nn.47-62). Ambas tendencias por caminos diversos intentan disolver el Misterio de Dios centrado en el Amor de Cristo y exaltar el poder humano, hasta hacer desaparecer el poder divino. El Capítulo segundo termina con estas proféticas palabras del Papa Francisco: “*Que el Señor libere a la Iglesia de las nuevas formas de gnosticismo y de pelagianismo, que la detienen en su camino hacia la santidad!*” (n.62). Dada esta justificación entremos sin más en el capítulo tercero de la Exhortación que nos parece el principal para nuestro objetivo.

3. Santidad y bienaventuranzas

El tercer capítulo de la Exhortación del Papa Francisco se denomina “*A la luz del Maestro*”, y va desde el número 63 hasta el 109. Los recorreremos en detalle dado que aquí se condensa a nuestro parecer lo central de su mensaje. Desde el principio expresa que

hay muchas “*explicaciones y distinciones*” sobre lo que es la santidad, pero para Francisco “*nada es más iluminador que volver a las palabras de Jesús y recoger su modo de transmitir la verdad*” (n.63). Ahora se trata de descifrar qué es la santidad y es aquí donde entran las bienaventuranzas. Y continua Francisco: “*Jesús explicó con toda sencillez que es ser santos, y lo hizo cuando nos dejó las bienaventuranzas (Mt 5,3-12, Lc 6.20-23). Son como el carnet de identidad del cristiano*” (n.63). En estas bienaventuranzas “*se dibuja el rostro del Maestro, que estamos llamados a transparentar en lo cotidiano de nuestra vida*” (n.63). En estas primeras frases ya se insinúan los rasgos místicos de nuestra unión con el Señor y que luego explicitará Francisco en relación con la Santidad. Por eso inmediatamente Francisco dirá que la palabra “*‘feliz’ o ‘bienaventurado’ pasa a ser sinónimo de ‘santo’, porque expresa que la persona que es fiel a Dios, y vive su Palabra alcanza, en la entrega de sí, la verdadera dicha*” (n.64). Pero esto no es un logro meramente humano, pues “*las bienaventuranzas de ninguna manera son algo liviano y superficial, al contrario, ya que solo podemos vivirlas si el Espíritu Santo nos invade con toda su potencia y nos libera de la debilidad del egoísmo, de la comodidad, del orgullo*” (n.65). A continuación el Papa Francisco nos invita a introducirnos en las bienaventuranzas “*en la versión del evangelio de Mateo (cfr. Mt 5 ,3-12)*” (n.66). Pero quiere que el Maestro “*nos golpee con sus palabras, que nos desafíe, que nos interpele a un cambio real de vida. De otro modo, la santidad será solo palabras*” (n.66). En este Espíritu pasemos ahora acompañados de Francisco a introducirnos en cada una de las bienaventuranzas. Serán ocho y serán culminados con un Protocolo que sintetiza todo el recorrido, para luego terminar el capítulo con otras consideraciones de orden práctico. Comencemos por la Primera Bienaventuranza

3.1. “*Felices los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cie-* los” (nn. 67-70)

Esta bienaventuranza nos invita a examinar donde colocamos nuestros valores, donde está “*la verdad de nuestro corazón*” (n.67). Normalmente el rico pone su seguridad y preferencias en sus riquezas. Pero Jesús no lo cree así. Y agrega Francisco: “*Las riquezas no te ase-*

guran nada...Por eso Jesús llaman felices a los pobres de espíritu, que tienen el corazón pobre, donde puede entrar el Señor con su constante novedad" (n.68). Francisco la compara con la "indiferencia ignaciana" en que el espíritu humano tiene que estar totalmente disponible de tal manera que de nuestra parte no "*queramos más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás*" (n.69). San Lucas no habla de "pobreza de espíritu", sino simplemente de "*pobres a secas*" (Cf. Lc 6,20), Y así "*nos invita a una existencia austera y despojada*", lo cual nos "*convoca a compartir la vida de los más necesitados, la vida que llevaron los Apóstoles y en definitiva a configurarnos con Jesús, que 'siendo rico se hizo pobre (2 Co 8,9)'*". Se nos ofrece aquí, en definitiva, la posibilidad de vivir una íntima unión mística no solo con los demás, que serían nuestros hermanos, sino también con Cristo. Y Francisco finaliza esta primera bienaventuranza con una frase que luego repetirá adaptada al finalizar la exposición de cada una de las siguientes: "*Ser pobre en el corazón, esto es santidad*" (n.70). Con estas palabras ya se puede comprender lo infundado de las acusaciones que ha sufrido Francisco al acusárselo de defensor del "*pobrismo*". La pobreza que predica Francisco, siguiendo a Jesús, es una pobreza de dignidad y que de ningún modo admite convertirse en la injusticia de este mundo, del cual verdaderamente hoy padecemos tanto.

3.2 "*Felices los mansos, porque heredarán la tierra*" (nn.71-74)

Esta segunda bienaventuranza de la "mansedumbre" se eleva hoy, igual que ayer y en otros tiempos del pasado, como un signo ansiado por los hombres, pero no alcanzado lamentablemente por las violencias y las injusticias de todo género, que impiden la convivencia social y amigable en esta tierra que habitamos. De ahí la importancia que Jesús le concede en este Sermón de la Montaña. Así lo dice Francisco: "*Sin embargo, aunque parezca imposible, Jesús propone otro estilo: la mansedumbre*", que el mismo Jesús practicó. Al entrar en Jerusalén no lo hizo sentado en un corcel considerándose un príncipe, sino montado en una humilde borrica como un pobre. (Cf n. 71). Y el mismo Jesús lo enseñó al decir: "*Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas*" (Mt 11,29)" (n. 72). Y Fran-

cisco finaliza este número citando a Santa Teresita de Lisieux que decía “*La caridad perfecta consiste en soportar los defectos de los demás, en no escandalizarse de sus debilidades*” (n.72). Y esto no es fruto de un mero esfuerzo humano. Ya “*Pablo menciona la mansedumbre como un fruto del Espíritu Santo*” (cf. Ga 5,23) (n.73). Por eso para San Pablo toda la vida del cristiano tiene que ser caracterizada por el “*espíritu de mansedumbre*” (Ga 6,1). Y Francisco agrega que “*La mansedumbre es otra expresión de la pobreza interior, de quien deposita su confianza solo en Dios. De hecho, en la Biblia suele usarse la misma palabra ‘anawin’ para referirse a los pobres y a los mansos*” (n.74). Ya se ve aquí como Francisco une las bienaventuranzas en una unidad mística que no se puede separar u oponer. Vivir y cumplir esta bienaventuranza nos hace poseer la tierra y el reino de Dios, es decir, “*verán cumplidas en sus vidas las promesas de Dios*” (n.74). De aquí que Francisco, como conclusión de esta segunda bienaventuranza dirá: “*Reaccionar con humilde mansedumbre, esto es santidad*” (n.74).

3.3. “*Felices los que lloran, porque ellos serán consolados*” (nn.75-76)

Esta tercera bienaventuranza viene a contrariar abiertamente lo que hoy se considera habitualmente como signo de la felicidad humana, como es el “*entretenimiento, el disfrute, la distracción, la diversión*” (n.75). Y muchas veces el mundo no quiere ver el dolor, “*el mundo no quiere llorar, prefiere ignorar las situaciones dolorosas, cubrirlas, esconderlas*” (n.75). Pero en realidad esto es imposible porque el dolor es un constituyente de la situación humana, como el mismo Jesús lo sufrió. Y el dolor no es solo una manifestación que afecta a la carne en su exterioridad, sino que alcanza hasta las hondas profundidades del alma humana. Así lo vivió Jesús según el Evangelio, lo que hace que sus discípulos inspirados por su ejemplo puedan también comprender su propio dolor y el ajeno. El mismo Francisco lo dice: “*Así de este modo encuentra que la vida tiene sentido socorriendo al otro en su dolor, comprendiendo la angustia ajena, aliviando a los demás. Esta persona siente que el otro es carne de su carne, no teme acercarse hasta tocar su herida, se compadece hasta experimentar que las distancias se borran. Así es posible acoger aquella exhortación de San Pablo: ‘Llorad con los que lloran’ (Rm. 12,15)*” (n. 76). Palabras

místicas de Francisco que brotan de su propia experiencia y que nos enseñan a comprender que este camino del dolor es también un camino de salvación y santificación. Y termina esta tercera bienaventuranza con estas sus palabras “*Saber llorar con los demás, esto es santidad*” (n.76 fin).

3.4 “*Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos quedarán saciados*” (nn.77-79)

En el mundo actual no solo se levantan gritos de angustia y dolor por las injusticias humanas, sino también y al mismo tiempo, con la misma intensidad y aún más, se escuchan múltiples expresiones, que claman por recuperar sus derechos y así poder satisfacer su “hambre y sed de justicia”. El Papa Francisco dedica esta cuarta bienaventuranza a explicitar su sentido en vinculación con las anteriores. Francisco inicia su camino señalando que “*‘Hambre y sed’ son experiencias muy intensas, porque responden a necesidades primarias y tienen que ver con el instinto de sobrevivir*” (n.77). Pero este sobrevivir va más allá de lo físico y natural. Sin negar estas necesidades materiales, más agudas son todavía las necesidades del espíritu, que amenazan a la dignidad del ser humano, como son sus derechos y libertades. Y agrega Francisco: “*Jesús dice que serán saciados, ya que tarde o temprano la justicia llega, y nosotros podremos colaborar, para que sea posible, aunque no siempre veamos los resultados de este empeño*” (n.77). Pero Francisco agrega a continuación que esa “*justicia*” de la que Jesús habla no es la de este mundo “*tantas veces manchada por los intereses mezquinos, manipulada para un lado y para otro*” (n.78). Francisco describe varias de estas situaciones tan trágicas y terminales y luego finaliza diciendo “*Eso no tiene nada que ver con el hambre y la sed de justicia que Jesús elogia*” (n.78). Y a continuación explicita en breves palabras cuál es la justicia de Jesús: “*Tal justicia empieza por hacerse realidad en la vida de cada uno siendo justo en las propias decisiones, y luego se expresa buscando la justicia para los pobres y débiles*” (n.79). Es cierto que la palabra “*justicia*” puede ser entendida como “*sinónimo de fidelidad a la voluntad de Dios con toda nuestra vida*” (79). Pero esto no debe hacernos olvidar la importancia que tiene esta bienaventuranza con los más pobres y desamparados. Por esto Francisco fina-

liza la exposición de esta bienaventuranza citando al Profeta Isaías que nos dice: ‘*Buscad la justicia, socorred al oprimido, proteged el derecho de los huérfanos, defended a la viuda (Is 1,17)*’ (n.79). Y al final agrega su consabida frase, adaptada al sentido que él le da a esta bienaventuranza: “*Buscar la justicia con hambre y sed, esto es santidad*” (n-79 fin). Aquí vemos la vinculación de esta bienaventuranza con la “santidad”. No podemos alcanzar la “santidad” con meras intenciones, pero que desaparecen al menor inconveniente. Es preciso jugarse entero por un justicia que venga de Dios, pero que se incruste fuertemente en el corazón y en el obrar humano y muy especialmente cuando esas acciones tienen que ver con los pobres, los mansos y los que lloran, como nos lo dicen las primeras bienaventuranzas. Y nosotros podríamos decir que esta nueva bienaventuranza expresa una santidad que es verdaderamente mística.

3.5 “*Felices los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia*” (nn. 80-82)

Y así llegamos a la quinta bienaventuranza, que para Francisco, sería como la más importante y central de las Bienaventuranzas del Monte. Francisco inicia su exposición sobre las dos entrañas que conforman a la misericordia. Así lo expresa: “*La misericordia tiene dos aspectos: es dar, ayudar, servir, y también perdonar, comprender. Mateo lo resume en una regla de oro ‘Todo lo que queráis que haga la gente con vosotros, hacedlo vosotros con ella’ (Mt 7,12)*” (n.80). En el número siguiente vincula esta virtud con Dios: “*Dar y perdonar es intentar reproducir en nuestras vidas un pequeño reflejo de la perfección de Dios, que da y perdona sobreabundantemente*” (n.81). No se puede hablar de mística cristiana si primero el Señor no nos introduce en su Misterio de Amor. Ahí encontraremos, al menos, ese “reflejo” divino que brota de él y que nos cura. El mismo San Lucas lo dice con sus palabras, que no hablan de ser “perfectos” (Mt 5,48), sino que nos exhorta a ser “*misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso; no juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis y no serán condenados; perdonad y seréis perdonados; dad, y se os dará (Lc 6,36-38)*” (n.81). Y Francisco nos recuerda que la ley que apliquemos de dar y perdonar se nos aplicará a nosotros (Cf n.81). El mismo Jesús no dice “*Felices los que planean venganzas,*

sino que llama felices a aquellos que perdonan y lo hacen 'setenta veces siete' (Mt.18,22)" (n. 82). Y Francisco nos recuerda que nosotros mismos somos un "ejército de perdonados" y esto nos invita a ser misericordiosos con todos, con los pobres, con los mansos, con los que lloran, con lo que buscan la justicia, ya que también han sido pecadores en algún momento de su vida y en general con todos aquellos que han tenido un corazón endurecido por la inmisericordia. Por eso Francisco cierra este párrafo con otra propiedad de la santidad al decirnos "*Mirar y actuar con misericordia, esto es santidad*" (n.82 fin).

3.6 "*Felices los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios*" (nn.83-86)

Francisco lo dice desde el comienzo: "*Esta bienaventuranza se refiere a quienes tienen un corazón sencillo, puro, sin suciedad, porque un corazón que sabe amar no deja entrar en su vida algo que atente contra ese amor, algo que lo debilite o lo ponga en riesgo*" (n.83). Siguiendo la Biblia Francisco muestra la centralidad del corazón al caracterizar al creyente, ya que Dios fija su atención especialmente en el corazón, que simboliza lo más profundo del hombre, por eso entre los innumerables textos de la Biblia que nos hablan del corazón podemos decir con el Profeta Ezequiel "*quiere darnos un corazón nuevo*" (Ez 36,26) (n.83). Pero no hay que olvidar que el corazón está también indisolublemente unido a las obras, por eso Francisco agrega que "*esta bienaventuranza nos recuerda que el Señor espera una entrega al hermano que brote del corazón, ya que si repartiera todos mis bienes entre los necesitados, si entregara mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me serviría*" (1 Co 13,3)" (n.85). La recta intencionalidad del corazón es capital, como lo dice Francisco casi al terminar su exposición: "*Cuando el corazón ama a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,36-40), cuando esa es su intención verdadera y no palabras vacías, entonces ese corazón es puro y puede ver a Dios*" (n.86). Es aquí donde se produce la unión mística entre lo sensorial, lo espiritual y lo más profundo del Misterio de Dios que es su Amor. Como dice San Pablo, en definitiva, ahora vemos como en un espejo "*pero en la medida que reine de verdad el amor, nos volveremos capaces de ver 'cara a cara'*" (Ibid)". Por eso Francisco agrega: "*Jesús promete que los de corazón puro 'verán a Dios'*" (n.86). Y concluye la exposición de esta bienaventuranza vinculándola a la santidad con estas sig-

nificativas palabras “*Mantener el corazón limpio de todo lo que mancha el amor, eso es santidad*” (n.86 fin).

3.7 “*Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios*” (nn.87-89)

Ya a esta altura de las bienaventuranzas puede verse con claridad que las bienaventuranzas no son simples reglas de buen comportamiento. Entre ellas se explicita en lo posible el Misterio, la íntima realidad mística, que une a Dios con la humanidad, es decir con su Reino. Por eso aquí en esta séptima bienaventuranza se reafirma el valor de la Paz que debe caracterizar el Reino de Jesús con sus criaturas, con el universo todo. En particular se refiere a los múltiples conflictos que enfrentan a los seres humanos entre sí, como son las guerras y otros acontecimientos que degradan a los pueblos. Y en particular Francisco se refiere a situaciones, que él mismo ha vivido y que le han hecho muchos mal a través del mundo mediático, que tergiversa la verdad, como es “*el mundo de las habladurías, hecho por gentes que se dedica a criticar y a destruir, no construye la paz. Esa gente más bien es enemiga de la paz y de ningún modo bienaventurada*” (n.87). Esta afirmación toca de frente a muchos pueblos y lamentablemente también a la Iglesia. Francisco dirá: “*Los pacíficos son fuente de paz, construyen paz y amistad social*” (n.88). A ellos “*Jesús les hace una promesa hermosa “Ellos serán llamados hijos de Dios’ (Mt 5,9)”*(n.88). Y así Jesús la hace paradigma de su Reino por eso la inculca a sus discípulos a que la vivan entre sí y la anuncien en su apostolado al aconsejarles que cuando lleguen a alguna casa lo primero que digan es: ‘*Paz a esta casa*’” (Lc 19,5) (n.88). Y esto no es una mera señal de cortesía, sino el deseo más íntimo de que el “*fruto de la justicia se siembra en la paz para quienes trabajan por la paz (St 3,16)*” (n.88). Vemos aquí como la Justicia está nuevamente vinculada con la Paz. Y si hay dificultades para lograrlo no nos desanimemos, dirá Francisco, porque la “*unidad es superior al conflicto*” (n.88). Termina Francisco diciendo que: “*No es fácil construir esa paz evangélica que no excluye a nadie sino que integra también a los que son algo extraños, a las personas difíciles y complicadas, a los que reclaman atención, a los que son diferentes, a quienes están muy golpeados por la vida, a los que tienen otros intereses. Es duro y requiere una gran amplitud de mente y de*

corazón, ya que no se trata de ‘un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz, ni de un proyecto de unos pocos para unos pocos’(n.89). Y después de hacer referencia a otras alternativas Francisco nos exhorta a “*ser artesanos de la paz, porque construir la paz es un arte que requiere serenidad, creatividad, sensibilidad y destreza*” (n. 89). Palabras que casi sintetizan las anteriores bienaventuranzas y que lo llevan a concluir humildemente: “*Sembrar paz a nuestro alrededor, esto es santidad*” (n. 89).

3.8. “*Felices los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos*” (nn.90-94)

Francisco al comenzar la exposición de esta bienaventuranza se refiere antes que nada a la experiencia y enseñanza que Jesús nos deja sobre esta problemática que él vivió y comprendió en su propia carne como ninguno. Esto le permite recordarnos: “*cuánta gente es perseguida y ha sido perseguida sencillamente por haber luchado por la justicia, por haber vivido sus compromisos con Dios y con los demás*” (n.90). En este mundo, muchas veces enredado en una “*trama política, mediática, económica, cultural e incluso religiosa que impide un auténtico desarrollo humano y social, se vuelve difícil vivir las bienaventuranzas, llegando incluso a ser algo mal visto, sospechado, ridiculizado*” (n. 91). No dejemos pasar por alto en esta cita que Francisco incluye en este listado de tramas a la “*trama religiosa*”, a la que vive desde adentro. Pero ante estos contratiempos no debemos achicarnos porque “*los cansancios y los dolores que soportamos por vivir el mandamiento del amor y el camino de la justicia, es fuente de maduración y de santificación*” (n.92). Las persecuciones son situaciones de vida que ponen en juego el fundamento de nuestro existir. Y dirá Francisco: “*Un santo no es alguien raro, lejano, que se vuelve insoportable por su vanidad, su negatividad y sus resentimientos. No eran así los Apóstoles de Cristo*” (n.93), que en general gozaban del aprecio del pueblo, a pesar de que en algunas ocasiones las autoridades de turno los acosaban y perseguían. Francisco reconoce, y quizás, por su propia experiencia, que hoy las persecuciones no han cesado, “*a través de calumnias y falsedades. Jesús dice que habrá felicidad cuando los calumnien de cualquier modo por mi causa’ (Mt 5,11)*” (n.94). Con estos comen-

tarios finaliza Francisco esta bienaventuranza diciéndonos: “*Aceptar cada día el Camino del Evangelio aunque nos traiga problemas, esto es santidad*” (n.94 fin).

3.9.- *El gran protocolo (n.95-96)*

Al finalizar la exposición de las Bienaventuranzas Francisco acude al Evangelio de San Mateo (25,31-46) para sintetizar de un modo simbólico lo esencial de esta enseñanza, en un “protocolo” o “modo de actuar” que tendría Dios al final de los tiempos, no ya en el “Monte de las bienaventuranzas”, sino en el “Juicio final” donde declarará felices a los misericordiosos y así lo dice: “*Si buscamos una santidad que agrada a los ojos de Dios, en este texto hallaremos precisamente un protocolo sobre el cual seremos juzgados: ‘Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme’ (25,35-36)*” (n.95). Y esta es la mística verdadera la que se pone de manifiesto y así lo recalca Francisco: “*Por lo tanto, ser santo no significa blanquear los ojos en un supuesto éxtasis*” (n.96) y un poco más adelante lo vuelve a repetir: “*El texto de Mateo 25, 35-36 no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo*” (n.96). “*En ese llamado a reconocerlo en los pobres y sufrientes se revela el mismo corazón de Cristo, sus sentimientos y sus opciones más profundas, con las cuales todo santo intenta configurarse*” (n.96). Y esto es mística porque en este misterio de Amor se revela lo más profundo de la unión y transformación que se da entre Cristo y los integrantes de su Reino.

4.- **Hacia una nueva Pastoral Popular de las Bienaventuranzas**

En los restantes números de este tercer capítulo de la Exhortación, Francisco se dedica a puntualizar diversos aspectos de esta doctrina a fin de no reducirla a un simple intimismo entre Dios y el ser humano, pero que no alcance al mundo entero en sus más diversas estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, porque esta Mística alcanzará su forma definitiva cuando se instituya el Reino de los Cielos al final de

los tiempos. Para terminar el capítulo nosotros haremos alusión a algunos de ellos. El primero se refiere a la *dignidad* que tiene cualquier ser humano como lo dice Francisco, sacado posiblemente de su propia experiencia: “*Cuando encuentro a una persona durmiendo a la intemperie, en un noche fría, puedo sentir que ese bulto es un imprevisto que me interrumpe, un delincuente ocioso, un estorbo en mi camino, un aguijón molesto para mi conciencia, un problema que deben resolver los políticos, y hasta una basura que ensucia el espacio público. O puedo reaccionar desde la fe y la caridad y reconocer en él a un ser humano con mi misma dignidad, a una creatura infinitamente amada por el Padre, a una imagen de Dios, a un hermano redimido por Jesucristo: ¡Eso es ser cristiano! ¿O acaso puede entenderse la santidad al margen de este reconocimiento vivo de la dignidad de todo ser humano?*” (n-98). Pero luchar por esta dignidad no se reduce a las buenas acciones que cada uno puede hacer en favor del prójimo, sino también se necesita instaurar “*sistemas sociales y económicos justos, para que ya no pudiera haber exclusión*” (n.99). Francisco lamenta la existencia de dos ideologías muy nocivas para llevar adelante esta mística. Una es la de los cristianos que separan del Señor estas acciones, de este modo “*el cristianismo es una especie de ONG, quitándole una mística luminosa, que también vivieron y manifestaron san Francisco de Asís, san Vicente de Paul, santa Teresa de Calcuta y otros muchos*” (n.100). Aquí el mismo Papa Francisco explicita la expresión “*mística luminosa*” para caracterizar a esa mística que nunca separa la acción humana, aunque sea buena, del Misterio divino que la inviste, la acompaña y la hace posible. También es falsa la opinión de aquellos que “*viven sospechando del compromiso social de los demás, considerándolo algo superficial, mundano, secularista, inmanentista, comunista, populista*” (n. 101) y se quedan encerrados en sus elucubraciones sin hacer nada por la vida que está por nacer y por los pobres de este mundo y hoy especialmente por los “*migrantes*” (nn.102-103) en su ardua y compleja problemática. Esta problemática es también un “*camino de iluminación espiritual que nos presentaba el profeta Isaías cuando se preguntaba qué es lo que agrada a Dios: ‘Partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, cubrir a quien ves desnudo y no desentenderte de los tuyos. Entonces surgirá tu luz como la aurora’*” (58,7-8)”. De nuevo aparece en el decir de Francisco la “*iluminación espiritual*”, otro modo de expresar la “*experiencia mística*” como íntima

unión de Amor de Dios, con los pobres y con aquellos que se sienten llamados a tenderles una mano. Por esta razón Francisco vuelve a las bienaventuranzas para decirnos que el mejor criterio para evaluar nuestra existencia cristiana es *“mirar en qué medida nuestra vida se va transformando a la luz de la misericordia”* (n.105) y un poco más adelante agregará: *“Quiero remarcar una vez más que, si bien la misericordia no excluye la justicia y la verdad, ‘ante todo tenemos que decir que la misericordia es la plenitud de la justicia y la manifestación más luminosa de la verdad de Dios’. ‘Ella es la luz del cielo’* (n.105). Esta será también la doctrina de Santo Tomás de Aquino (cf.n.106). Por eso no duda Francisco en confesar: *“Quien de verdad quiera dar gloria a Dios con su vida, quien realmente anhele santificarse para que su existencia glorifique al Santo, está llamado a obsesionarse, desgastarse y cansarse intentando vivir las obras de misericordia”* (n. 107). Francisco alaba a Santa Teresa de Calcuta a la que ve como modelo de esta misericordia vivida y nos advierte y aconseja a que en esta vida no nos dejemos absorber por el *“consumismo”* y nos invita a practicar una *“cierta austeridad”* que nos ponga a salvo de los inmoderados deseos materiales e *“informáticos”* que no dejan de acecharnos (cf. n. 108). Francisco finaliza su reflexión con un hermoso texto que resume su mensaje de este tercer capítulo de su Exhortación y que es una verdadera Portada para llevar adelante después de estos cincuenta años de Medellín, a fin de que esta nueva Pastoral popular no se quede en una catequesis primera y elemental, sino que avance hasta el mismo Misterio divino que habita en lo más profundo del corazón de nuestros pueblos y que nos invita a salir para comunicar este Evangelio de Amor a toda la Humanidad. He aquí el texto:

“La fuerza del testimonio de los santos está en vivir las bienaventuranzas y el protocolo del juicio final. Son pocas palabras, sencillas, pero prácticas y válidas para todos, porque el cristianismo es principalmente para ser practicado, y si es también objeto de reflexión, eso solo es válido cuando nos ayuda a vivir el Evangelio en la vida cotidiana. Recomendando vivamente releer con frecuencia estos grandes textos bíblicos, recordarlos, orar con ellos, intentar hacerlos carne. Nos harán bien, nos harán genuinamente felices” (n.109 final).

Los dos últimos capítulos de esta Exhortación se refieren a diversas problemáticas que deberá enfrentar esta nueva pastoral popular. El capítulo cuarto (nn.110-157) se propone presentar *“Algunas notas de la santidad en el mundo actual”* a fin de asegurar ese nuevo estilo de vida

que piden las bienaventuranzas en el día de hoy (cf. n.110). Lo hará en “*cinco grandes manifestaciones del amor a Dios y al prójimo, que considero de particular importancia, debido a algunos riesgos y límites de la cultura de hoy*” (n. 111). El capítulo quinto (nn.158-175) se refiere a poner en evidencia los desafíos actuales que se le presentan a esta espiritualidad mística que quiere enraizarse en el mundo para transformarlo por la acción del Espíritu Santo, en conjunción con el Padre y su Hijo Jesucristo, muy unido a su Madre, los Ángeles y todos los Santos, a fin de conformar en su plenitud el Reino de Dios. Es aquí donde Francisco acentúa la importancia, en esta Pastoral popular de las bienaventuranzas, del “*discernimiento espiritual*” (Cf. nn.166-175), que debe enfrentar el combate que nos presenta no sólo el mundo con sus tentaciones, sino también el Maligno y las potencias del mal, que no dejan de actuar. Todo un nuevo desafío que hoy se nos propone en estos tiempos en que celebramos los cincuenta años después de Medellín y que ahora no podemos explicitar por los límites que nos impone este trabajo. Así como en aquel entonces se abrieron nuevos horizontes, que luego fueron asumidos con el correr del tiempo y se reflejaron en las Asambleas Episcopales para América Latina de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), no dudamos que por la Misericordia de Dios se darán ahora y en los próximos años nuevas oportunidades y respuestas a esta nueva Pastoral popular de las Bienaventuranzas, que esta Exhortación del Papa Francisco ha lanzado. Así lo esperamos en el Señor y con la ayuda de María que es “*la santa entre los santos, la más bendita, la que nos enseña el camino de la santidad y nos acompaña*” (n. 176).

JORGE R. SEIBOLD S.J.·

jorge.seibold@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE SAN MIGUEL

Recibido 11.10.2018/ Aprobado 09.11.2018

• El autor es Doctor en Filosofía con una amplia trayectoria en el estudio de la cultura popular, la religiosidad y la mística del pueblo. Luego de haber sido decano de la Facultad de Filosofía de San Miguel (1981-1997), así mismo como profesor durante décadas, en la actualidad se dedica a investigar y escribir

Bibliografía

FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si, Sobre el cuidado de la casa común*,
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate, Sobre el llamado a la santidad en el mundo contemporáneo
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

Exhortación Apostólica Amoris Laetitia, Sobre el amor en la familia
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14,2)

El camino hacia la Sabiduría en la escatología de Orígenes

RESUMEN

En este artículo que hoy presentamos y utilizando el método de estudio interdisciplinario que caracterizó al gran teólogo alejandrino, analizaremos las implicancias que el versículo joánico *En la casa de mi Padre hay muchas moradas* tenía para Orígenes, buscando mostrar su posición escatológica acerca del problema de la vida después de la muerte y su vinculación con el camino de la Sabiduría.

Palabras clave: Morada; escatología; vida; sabiduría

In my Father's House there are many Dwellings (Jn 14,2)

The Path to Wisdom in the Eschatology of Origen

ABSTRACT

In this article that we present today and using the method of interdisciplinary study that characterized the great Alexandrian theologian, we will analyze the implications that the Johannine verse *In my Father's house there are many abodes* for Origen, seeking to show his eschatological position about the problem of the life after death and its connection with the path of Wisdom.

Key Words: Dwellings; Eschatology; Lifetime; Wisdom

1. Introducción

La vida humana puede ser caracterizada como una búsqueda incesante de respuestas, acerca de los fundamentos mismos de la exis-

tencia. Preguntas tales como, ¿qué es la vida? ¿de dónde venimos al nacer, hacia donde vamos después de morir?¹, han sido formuladas por las más diversas culturas, desde hace milenios. Y han sido los grandes sabios, los que sin dejarse paralizar por la duda y el miedo ante la muerte física, han abierto caminos de luz y esperanza, brindando confianza y certezas a esa intuición de eternidad, que habita en la profundidad de la conciencia humana. Dentro de esta gran tradición de Maestros de Sabiduría es necesario incluir, sin duda, a Orígenes de Alejandría. Refiriéndose a su vida y a su convulsionada posteridad, el especialista griego P. Tzamalikos ha afirmado que: «el alejandrino le parece el mayor trágico de todos los estudiosos cristianos, y quizás también de toda la historia cristiana». Y ha enfatizado su comentario, añadiendo que: «trágico en el sentido original del término que hace alusión a una noble persona, cuya grandeza, en este caso su inmensa sabiduría, ha sido a la vez la causa de su misma desgracia.² A esta justa caracterización, podríamos añadir que el compromiso de Orígenes con la Verdad ha sido tan grande, que no temió reflexionar sobre cuestiones tan complejas, como el problema de la trascendencia o no del alma después de la muerte física, desde un paradigma al que hoy llamaríamos «de la interdisciplinariedad». En efecto, tanto su propio método de estudio, como el que aplicaba en su escuela, permitían, en el marco de referencia que le proporcionaba la exégesis bíblica, el diálogo entre disciplinas tales como la teología, la fisiología, la astronomía, la física, la historia de las religiones comparadas, etc.³

En este artículo que hoy presentamos y utilizando su mismo método de estudio, analizaremos las implicancias que el versículo joánico *En la casa de mi Padre hay muchas moradas* tenía para el alejandrino, buscando mostrar su posición escatológica acerca del problema de la vida después de la muerte y su vinculación con el camino de la Sabiduría. Los supuestos en los que Orígenes sostendrá su concepción escatológica serán los siguientes: 1- la universalidad de la persistencia

1. Cf. E. ALEXANDER, *El mapa del cielo*, Barcelona, 2014, 14. El prestigioso neurocirujano afirma una idea semejante, al escribir que: «Los seres humanos hemos existido en nuestra forma moderna por casi cien mil años. Durante la mayor parte de este tiempo, tres preguntas han sido intensamente importantes para nosotros: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?».

2. Op. cit. P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2007, prefacio.

3. P. CINER, "Pensar y escribir desde un paradigma de la racionalidad: *El Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes*", *Adamantius*, 2017, 405-420.

del alma después de la muerte, 2- la existencia de variadas dimensiones, diferentes a la material, en las cuáles el alma luego de dejar su cuerpo mortal, podrá acceder según sus méritos en la vida física. 3- la existencia de diversos cuerpos: el cuerpo etéreo de la preexistencia, el cuerpo físico y el cuerpo de resurrección 3- la decisiva importancia que tiene la práctica de la virtud y el progreso espiritual como condición indispensable para permitir el paso a estos lugares celestiales y alcanzar la Sabiduría plena.

A fin de desarrollar brevemente estos supuestos, nuestro trabajo estará organizado del siguiente modo:

- Cristología y Escatología: breves consideraciones acerca de la ἐπίνοια Sabiduría.
- Los diferentes planos o dimensiones por los que el alma atraviesa luego de la muerte física.
- El cuerpo etéreo de la preexistencia: sus transformaciones y su relación con las diversas cualidades de la materia.
- Los lugares celestiales y el encuentro con la Sabiduría plena.
- La recuperación de los conocimientos de Orígenes a la luz de las Neurociencias contemporáneas.

2. Cristología y Escatología: breves consideraciones acerca de la ἐπίνοια Sabiduría

A.Orbe ha afirmado que “la teoría verdadera de las *Epinoias* eclesiásticas hace su aparición en Orígenes, y constituye una de las claves de su Cristología”. En efecto, el lenguaje de Orígenes ofrece distintas expresiones para nombrar al Hijo.⁴ Los libros I y II se centran en el análisis de las denominaciones o aspectos (ἐπίνοια) de Cristo como Sabiduría, Logos, Verdad, Justicia, Redención, etc, que se encuentran tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Evidentemente las dos ἐπίνοια más importantes para comprender su cristología son la de Λόγος y la de Σοφία. Ambas ἐπίνοια sintetizan la

4. “Hijo” en *Diccionario de Orígenes*, por D. PAZZINI, Burgos, 2003, 412-425.

esencia misma del Hijo, pero no como entidades diferentes, sino como momentos ontológicos del Hijo. La Sabiduría está mucho más “en sí”, el *Logos* más vuelto hacia las criaturas. La función del *Logos* es esencialmente la de mensajero y en ese sentido revela a toda criatura los misterios contenidos en la Sabiduría. La misma realidad es llamada “Sabiduría” según su esencia, que es estar unida a Dios y «Logos» en tanto ella se inclina hacia las criaturas⁵. Así Orígenes lo afirma,⁶ al escribir que:

«La sabiduría es considerada en la formación del pensamiento que ha organizado a todas las cosas y en la de sus nociones, y el Logos en la comunicación de las consideraciones de este pensamiento a los seres dotados de logos».⁷

Como es posible advertir en esta definición del alejandrino, su cristología está esencialmente vinculada al origen y destino final de los seres humanos o como él los llama, a los seres dotados de logos (τὰ λογικά). La naturaleza humana es para el alejandrino, una realidad abierta y conectada con la eternidad incoada o germinal del principio y con la eternidad plenificada del final y en ese sentido la clave hermenéutica para comprenderla, será la posibilidad del progreso espiritual.⁸ Básicamente esa apertura constitutiva de la naturaleza humana con y hacia la eternidad, se evidencia para Orígenes en las controvertidas y

5. cfr. A. ORBE, *En los Albores de la Exegesis Iohannea*, Roma, 1955, 104-105: “Análoga idea, con mayor claridad, aparece en otros Apologistas. Pero quién la impuso fuertemente en la teología trinitaria fue Tertuliano, con su *Adv. Praxeian*. Según él Dios, que alguna vez no fue Padre, comenzó a serlo al decidirse a concebir en su mente la disposición y economía que gratuitamente deseaba manifestar al exterior. Fruto de esta interna concepción mental fue *Sophia*, la Sabiduría personal, segunda persona distinta del Padre. En *Sophia* concibió el Padre al principio personal de todos los seres creados, por cuyo medio iba a crear el mundo”.

6. Frase difícil, para la cual existen varias traducciones posibles: H. CROUZEL “Pues se comprende la sabiduría en función de la organización de la visión (divina) del universo y de los elementos de pensamiento que la constituyen”; M. HADOT: “según la realidad substancial que posee la visión ideal de la universalidad de las cosas y de las nociones que se relacionan con ella”. A. Orbe: “por sabiduría se entiende la composición de la teoría (general) y de las ideas (particulares) sobre el universo (*Gregorianun* XLIX, 1968, fasc. II, 375); M.P. NAUTIN: “la noción de sabiduría evoca la existencia de la contemplación y de las Ideas relativas al universo”. M. P. E. MENNARD por su parte, traduce *sústasis* por “realidad substancial”, “consistencia” y *zeoría* por “visión” (*Rev. des Sciences rel. De Strasbourg*).- Como se lo ve, las principales divergencias conciernen a las palabras *sústasis* (formación, organización, realidad substancial) y *zeoría* (pensamiento, visión).

7. *Clo*, I, XIX, 111.

8. Orígenes utiliza el término griego προκοπή, para explicar la categoría antropológica de progreso espiritual.

mal comprendidas doctrinas de la preexistencia⁹ y de la apocatástasis.¹⁰ Es decir: la doctrina origeniana sobre un estado preexistente de todas las criaturas intelectuales, en el que tuvo lugar un proceso de diversificación a raíz de la decisión voluntaria de las mismas de disminuir el amor hacia lo divino, tiene su correlato en la doctrina de un retorno universal y salvífico de todos y cada uno de los seres, en la unidad. En ese sentido, los seres dotados de logos están vinculados esencialmente tanto a la primera creación o preexistencia, como a la apocatástasis.

Concluiremos este apartado afirmando que, desde una consideración ontológica y teológica, la Sabiduría como hipóstasis que vincula al Padre con el Hijo, es el aspecto primero y más antiguo del Hijo y de las criaturas intelectuales (voές) en la preexistencia, pero desde una consideración escatológica es el último aspecto en ser vivenciado con total plenitud en la apocatástasis. Por esta razón, el progreso espiritual, no sólo será indispensable en la vida terrena, sino que continuará luego de la

9. En artículos anteriores hemos sostenido que, desde nuestra perspectiva, la doctrina de la preexistencia, no es como la sostuvo H. CROUZEL, "la hipótesis favorita de Orígenes y al mismo tiempo la más extraña de su teología". Por el contrario, hemos afirmado que es un pilar fundamental de su doctrina, sin la cual toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos se derrumba por completo. Por tal razón, hemos intentado también clarificar y resignificar la palabra preexistencia, (en latín *praexistentia*). Es indispensable destacar al respecto que, el verbo utilizado en el texto de las Condenas del Concilio de Constantinopla fue προϋπάρχω, que es también el verbo que Orígenes utiliza en el *Clo* (II, XVIII, 129) al referirse al Logos que está desde el principio en el alma. Este verbo está formado por las preposiciones π ό y π ό, que significan antes y debajo de respectivamente y el verbo ἄρχω que entre sus múltiples significaciones puede ser traducido como dar origen, comenzar, preceder, ser la causa de, etc. Si unimos todos los matices de este complejo y hermoso verbo y lo aplicamos a la obra de Orígenes, en donde lo que "da origen" hace alusión a la sabiduría eterna de Dios y de su Hijo, creemos que debería ser entendido "como la eternidad del principio que está antes del tiempo y subyace en él". Por esta razón consideramos que, la clarificación del término preexistencia permitirá comprender el objetivo del maestro alejandrino que está dirigido a mostrar la continuidad de la eternidad en el tiempo y cómo esta eternidad del principio convive con la dimensión material que está sujeta al tiempo y al espacio. En otros términos: que las criaturas intelectuales (voές) jamás pierden la herencia espiritual proporcionada por Dios a través de la imagen inscrita en ellas. Esta imagen les otorga la capacidad de devenir y asemejarse a Dios a través del progreso espiritual.

10. En griego: ἀποκατάστασις. Con claridad y contundencia, Emanuela Prinzivalli, ha afirmado que: «en todo el arco de tiempo y en todos los géneros literarios de la producción origeniana se encuentra confirmación de esta doctrina¹⁶». Esto tendrá lugar en un momento bien determinado, al término de una sucesión ininterrumpida de siglos o mundos, en el momento del fin último, según lo expresado por Pablo en 1 Co 15,23-28. La interpretación de este último texto, constituye sin duda, la base de la noción de apocatástasis origeniana. I. Ramelli ha señalado también, que la tensión existente entre la providencia divina y la libertad de las criaturas, alcanza para Orígenes su reconciliación en la apocatástasis. En ese sentido, Orígenes siempre sostendrá la sinergia entre la gracia divina y la libertad humana.

muerte física. En la teología de Orígenes, por tanto, el ascenso hacia «las diferentes mansiones de la casa del Padre» será dinámico y gradual.

3. Los diferentes planos o dimensiones por los que el alma atraviesa luego de la muerte física

Orígenes representa el modelo de teólogo culto del siglo III, que no se escandaliza al encontrar puntos de coincidencias y de encuentro, entre el cristianismo con el que estaba totalmente comprometido y otras tradiciones espirituales. Así, al referirse a la universalidad de la supervivencia del alma con respecto a la muerte física y a su posibilidad de desplazarse en diferentes dimensiones o planos, afirma que:

“Pero además no sólo entre cristianos y judíos, sino también entre muchos de los griegos y bárbaros se cree que el alma humana vive y persiste después de separarse del cuerpo y se establece que la razón demuestra que el alma pura y no agravada con el plomo de la maldad se levanta sobre los aires camino de los lugares de los cuerpos puros y etéreos, dejando los gruesos cuerpos de acá abajo”.¹¹

En otro bello fragmento del Libro XIX del *Clo* menciona también la existencia de otro mundo diferente al físico, en el cuál las almas que han progresado espiritualmente, contemplarán a Dios. Lo expresa en estos términos:

“Además del mundo visible y sensible que consta de cielo y tierra, o de cielos y tierra (γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος,) hay otro mundo en el que viven los seres que no se ven; y todo ello es mundo invisible, mundo que no se ve y mundo inteligible (καὶ νοητὸς κόσμος). Con su vista y hermosura gozarán los limpios de corazón, preparados mediante su contemplación para entrar a contemplar a Dios, como Dios puede ser contemplado”.¹²

P. Tzamalikos ha afirmado con justa razón que la exégesis que Orígenes hacía del término lugares en plural *tópois* no era metafórica, sino que justamente hacía alusión a los variados planos o dimensiones reales por las que el alma pasaba en su viaje hacia la liberación.¹³ En ese sentido el espe-

11. CC VII,5.

12. *Clo* XIX,XXI, 146

13. P. TZAMALIKOS, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Netherlands, 2007, 148-149.

cialista griego muestra que Orígenes tampoco leía en forma metafórica la expresión paulina: “muchos cielos”,¹⁴ También lamenta que, con el maestro alejandrino se hubiera cerrado esta línea de interpretación, ya que la posteridad sólo consideró la realidad de la materialidad física y un lugar excelso, pero inespecífico llamado cielo. En esta línea de interpretación, está incardinada la reflexión de Orígenes acerca del versículo joánico *En la casa de mi padre hay muchas moradas*.¹⁵ Es necesario aquí, hacer una breve referencia al término griego *μονέ* que puede ser traducido por moradas, estaciones o estancias y que ya en los primeros siglos, fue objeto de gran debate. Tal como lo explica R. Brown, existen dos líneas básicas de interpretación: 1-la que siguió Orígenes y también los gnósticos, al interpretar que este término hacía referencia a las diversas etapas, por las que atraviesa el alma, al purificarse gradualmente de todo lo material y 2-la que relaciona *μονέ* con el verbo *αἰνέω- μένειν*, frecuentemente usado en Juan en conexión con la idea de estar, permanecer o morar con Jesús y con el Padre. La primera línea de exégesis es claramente afirmada por Orígenes, en las *Homilías de los Números*. Allí sostiene explícitamente, la existencia de diferentes planos o dimensiones en donde habitan los seres, según los méritos que hayan alcanzado en la vida física.

«Yo todavía intuyo algo más de misterio en este libro de los *Números*. La distribución de las tribus y la diferencia de los rangos, la agrupación de familias y toda la ordenación del campamento, me ofrecen indicios de grandes misterios y es el Apóstol Pablo el que nos esparce las semillas del entendimiento espiritual.

14. Ef 4,10

15. Cf. R. BROWN *El Evangelio según San Juan, XIII-XXI*, Madrid, 1970, 940. El gran especialista en temas joánicos ha escrito que: «Se discute el significado del término griego *mone*. Muchos creen que representa el arameo *wn*, término que podría referirse al albergue que encuentra el viajero en su camino para pasar la noche. *Mone* tiene un significado parecido en el griego popular; Orígenes, *De Principiis* II,9,6, lo entendió en el sentido de las estaciones en el camino hacia Dios. Puede también que así lo entendieran los latinos que tradujeron *mone* por *mansio*, «albergue». Esta interpretación habría convenido también a la teoría gnóstica de que el alma, en su ascensión pasa por diversas etapas en las que se va purificando gradualmente de todo lo material. Westcott, 200, acepta estaciones como significado del término; sin embargo, cf. la fuerte oposición de T. S. Berry, “The Expositor”, 2ª serie, 3 (1882) 397-400. Estaría mucho más de acuerdo con el pensamiento joánico relacionar *mone* con el verbo *αἰνέω- μένειν*, frecuentemente usado en Juan en conexión con la idea de estar, permanecer o morar con Jesús y con el Padre. J. C. James, ET 27 (1915-16) 427-29, alude a una inscripción nabatea de comienzos de la era cristiana en que se usa *wn* en oposición a “tumba”, con el significado de lugar de descanso o morada de paz después de las luchas de la vida. También Juan, al utilizar *mone*, podría referirse a unos lugares (o situaciones) en que los discípulos podrán vivir en paz permaneciendo junto al Padre (cf. 14,23). En un texto tardío (2 Hn 41,2) hay un interesante paralelo: “En el mundo futuro... hay muchos aposentos preparados para los hombres, buenos para los buenos, malos para los malos”

¡pues bien! Veamos qué contiene de entendimientos místico todo este cálculo de números y la diversidad de rangos.

Cierta es para nosotros la espera de la resurrección de los muertos, cuando los que viven, los que han quedado, *no precederán en la venida de Cristo a los que se durmieron*, sino que, juntos y asociados a ellos, *serán arrebatados en las nubes, al encuentro de Cristo, en el aire*: o sea, abandonando la corrupción de este lugar terreno y el domicilio de la muerte, de modo que todos, como da a entender Pablo, *permanezcan en el aire*, o bien que algunos hayan de ser trasladados también al paraíso o a cualquier otro lugar de las muchas mansiones que hay junto al Padre. La diversidad, pues, del traslado y de la gloria, dependerá sin duda de los méritos y de los hechos de cada uno, y cada cual se encontrará en aquel rango que le hayan procurado los méritos de sus obras, como atestigua el mismo Pablo, diciendo acerca de los que resucitan: *Cada uno, sin embargo, en su rango*.¹⁶

Explícitamente hemos considerado esta obra tardía del alejandrino, a fin de mostrar que en su vida y en su obra hubo siempre una continuidad temática en lo que se refiere a la cuestión escatológica. Esa continuidad, a la que hemos denominado bíblica-filosófica, implica desde nuestra perspectiva que no es correcto afirmar, como lo han hecho algunos prestigiosos especialistas, que el alejandrino sostuvo esta doctrina en su juventud y luego se ajustó a una ortodoxia menos especulativa y más rígida en su estancia en Cesarea.¹⁷

16. Hn I, 3,2

17. Cf. R. HEINE, *Origen Scholarship in the Service of the Church*, New York, Oxford University Press, 2010, preface, vii, viii: "I have made a serious attempt in this book to treat Origen's Alexandrian works and his Caesarean works separately, without throwing their contents into one bowl and stirring them together to give an homogenized view of his thought. It is in this rigorous separation of his works into their two settings with their unique contexts that this study differs from preceding books on Origen. This separation also distinguishes, consequently, between the thought of the young Origen and the old Origen. Neither of these distinctions has been taken very seriously in studies of Origen. He has, in fact, often been presented as having developed a system of thought in his early period in Alexandria and never deviated from it. This approach is partly the result of the focus on his Alexandrian work, *On First Principles*, as the most important of his works, and certainly the most convenient way into his thought. The argument in this book is that new situations brought new problems for Origen, and these new problems caused him to turn his attention in new directions, and sometimes, even to rethink old positions".¹⁷ J. O'LEARY *Origen Between Athens and Jerusalem*, 2016, 4: «The first chapters of *First Principles* reveal Origen's speculative attitude in its first mature expression. To see how the values and methods of this theology are reinvested in scriptural commentary we examine the first books of the *Commentary on the Gospel of John*. When he left Alexandria for the Holy Land, Origen focused more on biblical realities than on speculative questions. The only work in his later career that deals with philosophy in a comparable way to the early Alexandrian masterpieces is the *Contra Celsum*, with its sober, reflected judgment on the contribution of Greek philosophy and its limits».

Siguiendo este criterio de continuidad temática, podemos entonces describir a través del bello texto de juventud del *Tratado de los Principios*, las condiciones y características que vivirán los bienaventurados. En efecto, éstos serán aquellos que teniendo como único alimento la contemplación, conocerán directamente a Dios mismo. Así lo explica el alejandrino explica con lujo de detalles, al afirmar que:

“Algo así hay que decir también sobre el lugar del aire. En efecto creo que todos los santos, al partir de esta vida, permanecerán en algún lugar de la tierra, al que la Escritura divina llama ‘Paraíso’, como en un lugar de instrucción y, como si dijera, en una sala de audiencia, o escuela de almas, en que serán adoctrinados en todo aquello, que han visto sobre la tierra, y recibirán también algunos vestigios o señales, de lo que va a tener lugar después o en el futuro, como cuando estando en esta vida, recibieron vestigios de las cosas futuras, aunque en *un espejo y enigma* y conocieron *de un modo parcial*, lo que ha sido revelado con mayor evidencia y claridad en sus lugares y tiempos. Si alguno fuere *limpio de corazón*, más puro de mente y de entendimiento más adiestrado, al partir con mayor rapidez, subirá pronto al lugar del aire y llegará al reino de los cielos, como si dijera, a través de las moradas de cada lugar, que los griegos designaron *sfairás*, esto es esferas, y la Escritura divina llama *cielos*; en cada uno de los cuales verá en primer lugar lo que allí se lleva a cabo y después conocerá también la razón de por qué se lleva a cabo: y así por orden recorrerá cada lugar, siguiendo al que *entró* en los cielos, *Jesús el Hijo de Dios*, que decía: *Quiero que donde yo estoy, estén también éstos conmigo*. Pero señala también la diversidad de lugares, cuando dice: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones*”.¹⁸

La lectura de este último texto permite advertir lo siguiente:

a-Las implicancias del término “santos”: este término corresponde sin duda, a la expresión griega τῶν ἁγίων, que también había sido utilizada en *Clo* I, XVIII, 97. Allí, y de una manera magnífica, el alejandrino describía el estado de la preexistencia previo a la caída de las criaturas espirituales, al explicar que:

«Es necesario preguntarse, si mientras que los santos llevaban en la beatitud una vida totalmente inmaterial e incorpórea, el que recibe el nombre de dragón no merece ser el primero en estar vinculado a la materia y a un cuerpo, ya que él cayó de la vida pura”.¹⁹

18. *Prin* II, 11.7

19. *Clo* I, XVII, 97. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ αὐλον πάντη καὶ ἀσώματον ζῶν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γενέσθαι, ἀποπεσῶν (ἀποπίπτω) τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγῃ «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ».

Podemos entonces afirmar que, el término ἄγιος será el equivalente a voēs o mentes perfeccionadas. Así lo expresará nuevamente Orígenes en *Prin* III.11.7, al afirmar que la Sabiduría como comprensión del sentido de la obra de Dios, será alcanzado plenamente en el estado de la bienaventuranza.

b- La doctrina astronómica de las esferas celestes:

Esta doctrina era sin duda muy conocida entre los intelectuales de la Antigüedad Tardía y Orígenes, por su supuesto, no era una excepción. F. García Bazán ha resumido esta doctrina de una manera magnífica:

«El origen, por consiguiente, del alma es supra- celeste y su descenso en vistas de un cuerpo físico determinado reconoce tres pasajes principales en relación con las esferas del universo: a través del círculo de las fijas en donde recibe como envoltura el rojo del empíreo, a través de las esferas planetarias desde donde la envuelve el pneuma luminoso y a través de la región sublunar, en cuya bajada combinada con el aire pierde su esfericidad y toma la figura alargada del hombre, transformación del cuerpo etéreo que le permite seguir relacionada con su punto de partida supraceleste. De este modo el alma que era punto se envuelve en un vehículo adquirido que es progresivamente, dentro de la tradición pitagorizante, línea, superficie, volumen y cuerpo listo para configurar el cuerpo orgánico que surge de la unión natural de los cuerpos. Queda de este modo rodeada por líneas y superficies que la encubren como una red en la zona planetaria y más tarde como una túnica membranosa y fibriforme en el mundo sublunar».²⁰

4. El cuerpo etéreo de la preexistencia: sus transformaciones y su relación con las diversas cualidades de la materia.

También F. García Bazán, en el libro anteriormente mencionado, ha afirmado que:

“En el siglo III la concepción será representada por el cristianismo más culto del tiempo, por Orígenes, quien en el *Contra Celso* explicará que el cuerpo resucitado, el de la aparición a Tomás en el Evangelio de Juan 20, 25-27, debe entenderse como: «el alma que subsiste en el llamado cuerpo brillante (*augo-*

20. F. GARCÍA BAZÁN, *El Cuerpo Astral*, Barcelona 1993, 30

eidés soma)», siendo una especie de «estado fronterizo entre la solidez del cuerpo antes de la pasión y la aparición de un alma desnuda del cuerpo».²¹

A esta contundente afirmación, podríamos añadir que Orígenes conocía perfectamente la tradición según la cual, los cuerpos podían adoptar diferentes grados de materialidad. Esto lo confirma Jerónimo, quien sostenía que el maestro alejandrino había afirmado en el *Tratado de los Principios* que:

“Orígenes dice que todas las criaturas dotadas de razón incorpóreas e invisibles, si son excesivamente negligentes, caen poco a poco hacia las regiones inferiores y de acuerdo con la calidad de los lugares hacia los que se deslizan adoptan cuerpos, por ejemplo, primero cuerpos de éter, después cuerpos de aire y cuando han llegado a la vecindad de la tierra son envueltas por cuerpos más espesos, para finalmente ser atadas a la carne de los hombres”.²²

Jerónimo no se equivocaba en su afirmación, ya que Orígenes lo menciona explícitamente en el *Comentario al Evangelio de Mateo* al escribir que:

“los que son juzgados dignos de la resurrección de los muertos devienen como ángeles en el cielo, porque los cuerpos transfigurados devienen semejantes a los cuerpos de los ángeles que son etéreos y de una luz centelleante”.²³

Estos textos nos permiten advertir que la existencia de los diferentes cuerpos, nos remite a la cuestión de las transformaciones de la materia. En el libro VII de *Contra Celso* y de una manera formidable, Orígenes vuelve a equilibrar sus dotes de teólogo eminentemente cristiano, con su método de investigador en religiones comparadas.

«Y así Platón, en el diálogo sobre el alma, dice que fantasmas como sombras se les han aparecido a algunos en torno a las tumbas (Plat., *Phaid.* 81D). Ahora bien, esas apariciones que se dan en torno a los sepulcros proceden de algo que subsiste, del alma que subsiste en el llamado cuerpo esplendoroso (ἐν τῷ καλουμένῳ αὐγοειδεῖ σώματι ψυχὴν)». ²⁴

21. GARCÍA BAZÁN, op. cit. En esta cita se hace referencia a CCII, 61 en donde Orígenes explica la aparición de Jesús al apóstol Tomás, del siguiente modo: «Por lo demás, después de su resurrección se hallaba Jesús en una especie de estado fronterizo entre la solidez del cuerpo antes de la pasión y la aparición de un alma desnuda del cuerpo»..

22. Cf. *Tratado contra Juan de Jerusalén*, dr.27. Cfr. Igualmente J. Daniélou, op. cit., 273-275.

23. *CMt* XVII,30

24. *CC II*, 59.

Orígenes utiliza en este fragmento, el término técnico αὐγοειδὲς σῶματι, que proviene directamente del platonismo. Esta expresión asociada al término ὄχημα, que puede ser traducido como carro o vehículo, evidencia el profundo conocimiento que Orígenes tenía de esta tradición. Pero como el alejandrino, no es un simple repetido o continuador de la tradición helenista y conoce perfectamente las diferencias entre los paradigmas griegos y cristianos, amplía la cuestión de los diferentes cuerpos o envolturas que el alma necesita para desplazarse en lugares más etéreos, a la luz de la doctrina paulina de la resurrección. Y así afirma, en otro fragmento del *Contra Celso* que:

"El tema de la resurrección (τῆς ἀναστάσεως λόγον) es largo y difícil de explicar, y pide, como ningún otro de los dogmas, un hombre sabio y hasta muy adelantando en sabiduría, para demostrar cuán digno de Dios y cuán magnífico es un dogma según el cual tiene alguna razón de germen el que las Escrituras llaman tabernáculo o tienda del alma (σκήνος τῆς ψυχῆς) en que están los justos gimiendo, agravados, porque no quieren despojarse de él, sino sobrevestirse ἐκδύσασθαι. Nada de eso entendió Celso por haberlo oído de gentes ignorantes, incapaces de demostrar nada por razonamiento, y por eso se burla de nuestra doctrina. Será, pues, provechoso añadir a lo que anteriormente hemos dicho siquiera una observación de pasada sobre este punto, y es que nosotros no hablamos de la resurrección por haber malentendido, como cree Celso, las teorías sobre la transmigración de las almas (τῆς μετεσσωματώσεως). No, nosotros, sabemos que el alma, incorpórea e invisible por su naturaleza (φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχῇ), en cualquier lugar corporal que se hallare necesita de un cuerpo acomodado a la naturaleza de aquel lugar. Ese cuerpo lo lleva a veces después de despojarse del anterior, necesario antes, pero superfluo ahora en un estado posterior; otras, sobrevistiéndose sobre el que antes tenía, pues necesita de más excelente vestidura para lugares más puros, etéreos y celestes (εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους). Así, al venir a nacer en esta tierra, se despojó de la envoltura que le fue útil para la plasmación (διάπλασιν) en el seno de la mujer embarazada, mientras estuvo en él; pero se revistió luego de la envoltura que era necesaria para quien iba a vivir en este mundo".²⁵

En este fragmento es posible advertir que en el complejo tema de la resurrección, el alejandrino seguirá especialmente a 1Co 15,12-58, en donde Pablo se refiere a la comparación de la planta con la semilla. La clave para entender las relaciones entre los tres cuerpos que podemos distinguir en la concepción origeniana- cuerpo etéreo, el

25. CC VII, 32

cuerpo físico y el cuerpo de resurrección- es su identidad y al mismo tiempo su alteridad. Muchos autores se han preguntado en qué clave hermenéutica leía Orígenes a Pablo y se han barajado las teorías más diversas. Orígenes sin embargo es muy claro al enseñar que estos tres cuerpos deben ser comprendidos como envolturas o vestidos que son utilizados a modos de vehículos, desde la preexistencia, hasta la apocatástasis. Esto implica que así como existe una envoltura o membrana física, también existen envolturas o membranas etéreas que se activan según las necesidades de los voés primero y luego de las almas, en las que por supuesto siguen presente éstos últimos. Esto se puede entender claramente cuando Orígenes expresa que:

“Y todos los que admitimos la providencia demostramos que la materia subyacente es capaz de recibir las cualidades (ποιότητες) que quiera darle el Creador y por voluntad de Dios, esta materia tiene ahora tal cualidad y luego otra, digamos mejor y más excelente”.²⁶

Esta transformación que puede adoptar la materia es la clave para la comprensión del pensamiento del alejandrino. La materia para Orígenes, es una especie de substrato amorfo, capaz de recibir cualidades (ποιότητες) diversas y de cambiarlas, pues no se compromete definitivamente con ninguna: no obstante no puede subsistir sin estar informada por cualidades. Pero, a diferencia de los platónicos, Orígenes se niega a admitir que dicha materia sea increada o mala, pues todo ha sido hecho por Dios a partir de la nada. Esta concepción de la materia con la cualidad que la informa, explica no solamente los cambios que se producen en la naturaleza, sino también la identidad y la alteridad que existen entre el cuerpo etéreo de la preexistencia y el cuerpo terrestre y asimismo entre el cuerpo terrestre y el cuerpo glorioso de la resurrección. En efecto, en la resurrección, la identidad primera de los bienaventurados permanecerá la misma, pero cambiará la cualidad permitiendo que de etérea, devenga terrenal y que luego de varias transformaciones y a lo largo de varias etapas, pueda devenir cuerpo de resurrección. Es importante señalar, que estos cuerpos más que cuerpos yuxtapuestos y totalmente diferentes, deben ser comprendidos como envolturas que pueden ser activados o no por el alma que los

26. CC IV,57

gobierna. Vemos pues que para Orígenes, será necesario un largo viaje a través de varios planos más o menos etéreos hasta llegar a la resurrección final, y que esto se producirá a través de varios ciclos de vidas o según otra interpretación, a través de varias etapas dentro de un gran eón de tiempo o ciclo cósmico (este es un tema muy complejo de definir por la pérdida de obras cruciales de Orígenes). De todos modos, la activación del cuerpo etéreo será la clave para llegar al destino final, debiendo esta activación ser producida en la vida física a través de la práctica de la virtud. Esta última conclusión nos ayuda a presentar una hipótesis arriesgada, pero con mucha base de sustento: ¿no será necesario leer el *Comentario al Cantar de los Cantares* como un texto de educación y perfeccionamiento del vehículo astral? Decimos esto, en función de que la posteridad interpretó por ejemplo, la cuestión de los sentidos espirituales solamente como una metáfora, que permitiría describir estados místicos. Esto es: que los sentidos espirituales no tenían realidad material alguna.²⁷ Sin embargo y otorgándole el peso que la doctrina del cuerpo etéreo de la preexistencia y sus transformaciones tiene en toda la teología de Orígenes, nosotros pensamos que lo que aquí se estaba explicando en forma absolutamente esotérica y reservada sólo para las almas que estaban iniciadas, era la activación de este cuerpo en vistas a resurrección final.²⁸ En esta clave también habría que entender las categorías de doncella y esposa perfecta, las primeras como las almas que están aprendiendo a activar sus cuerpos etéreos y la segunda como el alma perfecta (quizás después del ciclo de varias vidas o estadios en un gran eón de tiempo), que ha logrado hacerse completamente luz incandescente. Orígenes es plenamente consciente de que este viaje es largo y que requiere del progreso en la virtud. Por esta razón, escribe en las *Homilías sobre los números* que:

“fíjate cuántas cosas te han de pasar, cuántas habrás de soportar, cuántos progresos, tentaciones, batallas habrás de librar y cuántos deberás vencer para que puedas formar parte del divino número, de modo que se te incluya en algún cómputo ante Dios y seas juzgado digno de ser acogido entre las santas tribus, para que puedas ser inspeccionado e inscripto en las listas de los números por los sacerdotes de Dios, Aarón y Moisés”.

27. Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico: Estudio Comparado*, Madrid, 1999, 377-378.

28. *ComCant*, 1,4,10-16

Pero toda esta activación del proceso de perfeccionamiento del cuerpo etéreo de la preexistencia, tendrá su premio para aquellos, que hayan alcanzado la bienaventuranza. El premio no será otro, que la Sabiduría plena, de la cual los perfectos habían empezado a gustar en la vida física,²⁹ ya que ésta era como bien lo afirma, en el *Comentario al Evangelio de Juan*, su único alimento. Así entonces, y a través de la bella explicación que el mismo Orígenes nos proporciona, podremos comprender las características de esta dimensión final.

5. Los lugares celestiales y el encuentro con la Sabiduría plena

Sin duda, S. Fernández sintetiza con precisión el pensamiento de Orígenes, al colocar como subtítulo del párrafo III.11.7 lo siguiente: *Nuevos progresos de la revelación en la ascensión final*.

En efecto, Orígenes afirma que:

«Luego, cuando los santos hayan llegado-por ejemplo- a los lugares celestiales, entonces ya distinguirán totalmente el sentido de cada uno de los astros y comprenderán si son seres animados o algo diverso. Además, entenderán las razones de ser (logoi) de las demás obras de Dios, las que Él mismo le revelará. En efecto, ya como a hijos, les mostrará las causas de las cosas y la dinámica de su creación, y les enseñará por qué aquella estrella está situada en aquel lugar del cielo y por qué está alejada de otra una determinada distancia de separación, qué hubiera sucedido si, por ejemplo, hubiera estado más cerca, y qué hubiera pasado si hubiera estado más lejos, o si aquella estrella hubiera sido mayor que la otra, de qué modo el universo no se mantendrá semejante a sí mismo, sino que todas las cosas cambiarían a alguna otra forma. Así, entonces, habiendo recorrido todo lo que está contenido en la doctrina de los astros y en las órbitas que están en el cielo, llegarán también a “las realidades que no se ven”, a aquellas realidades de las que ahora solo hemos escuchado el nombre, y a “las realidades invisibles”, las que el apóstol Pablo enseñó que sin duda son muchas, pero qué son y cuál es la diferencia que tienen, no lo podemos conjeturar ni siquiera con una mínima comprensión. Y así, la naturaleza racional, creciendo paso a paso, no como crecía en esta vida, en la carne, en el cuerpo o en el alma, sino que, ampliada en el pensamiento y en la inteligencia, y ya como mente perfeccionada, es conducida al conocimiento perfecto, ya de ningún modo entorpecida más por estos sentidos carnales, sino que, ampliada por crecimientos intelectuales, examinando siem-

29. Cf. *Clo XIII*

pre, sin mezcla y, por decir así “cara a cara” las causas, alcanza la perfección: primero aquella hacia la cual asciende y después aquella en la que permanece, teniendo como alimentos para nutrirse la contemplación y comprensión de las cosas, y los significados de las causas”.³⁰

En este magnífico texto podemos observar claramente, la circularidad de la doctrina origeniana, en la cual el principio de la preexistencia, corresponde al final plenificado de la apocatástasis.

6. La recuperación de los conocimientos de Orígenes a la luz de las Neurociencias contemporáneas.

En el año 1919, George Mead, escribió un excelente libro titulado *The doctrine of the subtle body in western tradition*. Allí y luego de un estudio verdaderamente exhaustivo acerca de esta cuestión en la antigüedad clásica y en la antigüedad tardía en general, expresaba su optimismo con respecto a que las diversas ciencias de su época, estaban preparadas para volver a estudiar la cuestión referida al cuerpo sutil. Mead se expresaba en estos términos:

“Y, de hecho, el momento parece maduro para una revisión favorable de esta antigua hipótesis. Ya hay muchas señales de que, tanto los movimientos de pensamiento idealistas como los realistas más recientes, están comenzando a aproximarse más estrechamente entre sí en varios puntos importantes.

Se está empezando a ver en todos lados que lo físico, lo biológico y las actividades psicológicas del hombre como realidad unitaria están tan íntimamente mezcladas, que ninguna selección arbitraria de ninguno de estos puntos de vista puede proporcionar una solución satisfactoria de la naturaleza del todo concreto que presenta la personalidad humana. El materialismo pasado de moda, que alcanzó su etapa culminante en la segunda mitad del siglo pasado, ahora está generalmente desacreditado, si no muerto y enterrado. El análisis cada vez más sutil de la materia está revelando perspectivas casi ilimitadas de posibilidades hasta ahora inimaginables encerradas en el seno de la naturaleza, modos de energía cada vez más sutiles y potentes que pueden estar disponibles para nuestro uso. Ahora hay una persuasión general en los círculos científicos que la concepción estática de la materia, que una vez reinó de manera suprema, no explica nada”.

Sin embargo el optimismo de Mead acerca de una recuperación de

30. Prin II, 11,7

esta tradición, tuvo que esperar más de 80 años para comenzar a ser legitimado en los ambientes académicos, ya que el materialismo siguió siendo fuerte y autoritario. Entre las líneas que comenzaron a afirmar que la conciencia no era un subproducto del cerebro y que la antigua doctrina del alma, no tenía por qué oponerse a los descubrimientos de las neurociencias, merecen mencionarse al movimiento de la ciencia postmaterialista, del que forman parte especialistas tales como Mario Beauregard, G. Schwartz y L. Miller³¹, o neurocientíficos como A. Wallace³² o Eben Alexander³³. Todos ellos y a partir de estos últimos 10 años han publicado estudios muy serios, en los que han mostrado investigaciones que confirman la existencia de vida después de la muerte clínica o la posibilidad de experiencias místicas extracerebrales. Y lo más notorio de todo y porque no, lo más reconfortante de todo, es que los científicos contemporáneos han vuelto a recordar el nombre de Orígenes de Alejandría.³⁴ En ese sentido, las palabras de Gregorio de Nacianzo acerca de que “Orígenes es la piedra que nos afila a todos” siguen teniendo total vigencia.

7. Conclusiones

Quisiéramos brevemente recordar que, las críticas a la tradición del cuerpo etéreo de la preexistencia y sus transformaciones, tuvo su origen en las condenas del Concilio de Constantinopla en el año 553, en donde a partir de la promulgación de quince durísimos anatemas se condenó la obra de Orígenes de Alejandría. Sólo a modo de apretada síntesis escuchemos las dos primeras tesis condenadas:

1-“Si alguno sostiene la fabulosa preexistencia de las almas y la monstruosa apocatástasis que la sigue, ¡que sea anatema!

2- Si alguno dice que el conjunto de todos los seres razonables eran intelectos incorpóreos e inmateriales, sin ningún número ni nombre, de suerte que ellos

31. M. BEAUREGARD, G. SCHWARTZ, L. MILLER, L. DOSSEY, A. MOREIRA-ALMEIDA, M. SCHLITZ, R. SHELDRAKE R, C. TART. *Manifiesto for a Post-Materialist Science; Explore* 10 (2014) 272-274.

32. A. WALLACE, *La Ciencia de la Mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran*, Barcelona, 2008.

33. E. ALEXANDER, *La prueba del cielo, La prueba del cielo. El viaje de un neurocirujano a la vida después de la vida*, Barcelona, 2012; *El mapa del cielo*, Barcelona 2017, Planeta, 2017.

34. Cf. WALLACE, op. cit.. 275: « Dando un salto hasta la primitiva era cristiana, Orígenes (185-254), el teólogo cristiano más destacado después de Pablo y Agustín, creía en las prácticas contemplativas que podían guiar al alma por un ascenso gradual hacia Dios, de vida en vida».

formaban todos una *hénada* por la identidad de esencia, de potencia y de energía y por la unión al Dios Verbo y de su conocimiento; que ellos habiéndose hartado de la contemplación divina, se inclinaron hacia lo peor, cada una en proporción de su inclinación hacia él, tomando cuerpos más sutiles o más espesos y han recibido un nombre, teniendo en cuenta que las potencias de lo alto tienen diferencias de nombres como también de cuerpos y que de ellos han devenido y han tomado nombre: los unos querubines, los otros serafines, los otros principados, potencias, dominaciones, tronos, ángeles y todos los órdenes celestes que existen, ¡que sea anatema!”.³⁵

No se puede menos que reaccionar ante la desmesura de los términos de este documento y la primera pregunta que surge es la siguiente: ¿cuáles fueron las razones que llevaron a tal acción? Sólo a modo de una respuesta muy sintética, quisiéramos concluir este trabajo, afirmando que la condena del cuerpo brillante de la preexistencia, no fue sólo la condena al supuesto platonismo de Orígenes, sino también a la pretensión de ocultamiento de la esencia misma de la mística, que es la posibilidad de regreso del alma humana a la divinidad. Sin embargo y recordando siempre la dimensión del genuino ocultamiento que esta doctrina tiene para la liberación humana, podemos afirmar que nunca fue posible destruirla o acallarla. En ese sentido quisiéramos concluir esta ponencia con la conclusión a la que arriba el Francisco García Bazán, en el libro anteriormente citado:

“Efectivamente la fuerza de la creencia en el cuerpo astral y su capacidad de adaptación ante circunstancias adversas es admirable. Marginada, condenada e incluso considerada como expresión diabólica por el cristianismo ortodoxo, no por eso dejará el campo de la cultura libre de su creencia”.³⁶

PATRICIA ANDREA CINER
patriciaciner@yahoo.com.ar

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN-
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CUYO

Recibido 02.10.2018/Aprobado 09.11.2018

35. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' D'Evagre Le Pontique. Et L'histoire de L'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris, 1962, 140-147.

36. GARCÍA BAZÁN, op. cit., 71.

· La autora es Vicepresidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos.

Bibliografía

- E. ALEXANDER, *La prueba del cielo. El viaje de un neurocirujano a la vida después de la vida*, Barcelona, 2012.
- F. GARCÍA BAZÁN, *El Cuerpo Astral*, Barcelona, 1993.
- A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' D'Evagre Le Pontique. Et L'histoire de L'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris, 1962,
- A. Orbe, *En los Albores de la Exegesis Iohannea*, Roma, 1955.
- P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden, 2007
- A. WALLACE, *La Ciencia de la Mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran*, Barcelona, 2008.

Eucaristía cotidiana para el perdón de los pecados

RESUMEN

Que la Eucaristía no sea “un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles” tiene “consecuencias pastorales que estamos llamados a considerar con prudencia y audacia” (*Evangelii Gaudium* 47). La doctrina eucarística de San Ambrosio ayuda a articular estas actitudes dentro de la dimensión eclesial y del *ordo* del dinamismo sacramental cuando con una paradoja al mismo tiempo que exalta la eucaristía como perdón de los pecados, exige para recibirla el perdón.

Palabras clave: Eucaristía; pecado; perdón; Ambrosio

Everyday Eucharist for the Forgiveness of Sins

ABSTRACT

The fact that the Eucharist “is not a prize for the perfect but a powerful medicine and nourishment for the weak” has “pastoral consequences that we are called to consider with prudence and boldness” (*Evangelii Gaudium* 47). Saint Ambrose’s Eucharistic doctrine contributes to articulate these attitudes within the ecclesiastical dimension and the *ordo* of the sacramental dynamism when, by means of a paradox, praises the Eucharist as the forgiveness of sins while at the same time demands forgiveness in order to receive it.

Key Words: Eucharist; Sin; Forgiveness; Ambrose

La fuerza que tiene la Eucaristía para perdonar los pecados, de la cual la Iglesia antigua estaba persuadida, no siempre se explicó y transmitió en los últimos años en la predicación y en la catequesis. Sin embargo esta verdad, que la Iglesia propuso a través de sus doctores y

de su magisterio,¹ contiene una riqueza tan grande que siempre vale la pena profundizar. Por otra parte no conviene dejar de enseñar la necesidad de prepararse para recibir la comunión por medio de la reconciliación sacramental si se tiene conciencia de pecado grave, como también la Iglesia ha indicado.²

En la eucaristía está el perdón de los pecados

“Tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si pecco continuamente, he de tener siempre un *remedio*”.³ Estas palabras de San Ambrosio junto con: “el que coma de este cuerpo obtendrá el perdón de sus pecados”⁴ acompañan la primera exhortación apostólica del papa Francisco cuando dice: “La Eucaristía, si bien constituye la plenitud de la vida sacramental, no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles”.⁵ Estos textos patrísticos recién citados pertenecen a unas catequesis mistagógicas dirigidas a los recién bautizados.

El primero de ellos en su contexto más amplio comenta a san Pablo y deriva en consecuencias prácticas:

“¿Qué dice, por tanto el Apóstol, cada vez que comulgamos? Cada vez que recibimos el Cuerpo de Cristo anunciamos la muerte del Señor (cf. 1Co 11, 26). Y si anunciamos su muerte, anunciamos también la remisión de los pecados. Si cada vez que se derrama la sangre es para la remisión de los pecados, entonces tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si pecco continuamente, he de tener siempre un remedio (*semper debeo habere medicinam*)”.⁶

1. TOMÁS DE AQUINO, STh, III, q. 79, a. 3-4; CONCILIO DE TRENTO, Sesión XXII, *Doctrina de ss. Missae sacrificio* cap. 2; JUAN PABLO II, Catequesis 18 abril 1984 1-2; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA 1393-1395.

2. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII, 7; can. 11; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 20; Discurso a los obispos de Abruzzo y Molise en visita *ad limina*, 4 diciembre 1981 AAS 74 (1982) 220-221; *Ecclesiae de Eucaristia* 36; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA 1385; CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, can. 916; CÓDIGO DE LOS CÁNONES DE LAS IGLESIAS ORIENTALES, can. 711.

3. *De Sacramentis* IV 6, 28

4. *De Sacramentis* IV 5, 24

5. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 47

6. *De Sacramentis* IV, 6, 28

El segundo, cuando invita a no dudar del poder de la palabra de Cristo para transformar el pan y el vino en su cuerpo y sangre,⁷ destaca la superioridad del cuerpo de Cristo con respecto al maná:

“¿Qué es más: el maná del cielo o el cuerpo de Cristo? El cuerpo de Cristo, por supuesto, que es creador del cielo. Luego el que comió el maná murió; pero al que come este cuerpo le serán perdonados sus pecados y no morirá jamás (cf. Jn 6, 49.59)”⁸

Y propongo prolongar nuestra atención sobre este Padre de la Iglesia porque son muchos más los lugares donde Ambrosio expresa su convicción profunda acerca del poder perdonador de la Eucaristía.⁹ Más adelante en esta misma obra, al comentar el Padrenuestro, también invita a los fieles a la comunión frecuente diciendo:

“oyes que cada día se ofrece un sacrificio (*quotienscumque offertur sacrificium*): la muerte del Señor, la resurrección del Señor, la ascensión del Señor, que significa la remisión de los pecados, y ¿no recibes cada día (*cottidianus*) este pan de vida? El que está herido necesita medicina. La herida (*vulnus*) es el yugo del pecado, la medicina celestial es el sacramento venerable”.¹⁰

En otra obra, el comentario al salmo 118, dirigido no ya a neófitos sino a cristianos de su entorno, predica en veintidós sermones la *lectio* continua del salmo más extenso del salterio que hace el elogio de la Ley de Dios. Allí también dice que en el cuerpo del Señor Jesús “se contiene el perdón de los pecados”,¹¹ que la Eucaristía embriaga el corazón de los fieles para llenarlos de alegría por el perdón de los pecados.¹² Siguiendo la tradición origeniana otorga a Cristo los títulos de

7. Cf. *De Sacramentis* IV 5, 23

8. *De Sacramentis* IV 5, 24

9. Las obras de este Padre de la Iglesia se encuentran en la colección J.P. Migne PL 16-17; hay también edición de su *opera omnia* con el texto crítico y traducción italiana en SAEMO Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1979ss; están en castellano el comentario al evangelio de Lucas en BAC y muchas obras, aunque no todas, en las colecciones: Fuentes Patristicas y Biblioteca Patristica, Ciudad Nueva, Madrid.

10. *De Sacramentis* V 4, 25. Además, este texto y otros más dan testimonio de la frecuencia eucarística en Milán en el siglo IV en tiempos de Ambrosio. Sobre la celebración cotidiana de la Eucaristía y la comunión diaria: cf. R. JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* (Théologie Historique 9), Paris, Beauchesne, 1968, 73-83.

11. *Expositio psalmi CXVIII* 8, 48: *in quo remissio est peccatorum*

12. Cf. *Expositio psalmi CXVIII* 15, 28: *ut ... venias ad cibum Christi, ad cibum corporis domini ... ut laetitiam induat de remissione peccati, curas huius saeculi, metu mortis sollicitudinesque deponat*

“pan”, “fuente”, “luz” y también “perdón de los pecados (*remissio peccatorum*)”;¹³ por eso invita a acercarse a Cristo que se nos ofrece cada día¹⁴ porque libera y absuelve.¹⁵

En el tratado sobre la Penitencia contra los rigoristas novacianos, al concluir el comentario a la parábola del hijo pródigo, una vez más señala: “tomamos el sacramento de su cuerpo para que por su sangre se perdonen los pecados”.¹⁶

Son pues numerosos los textos de este Doctor de la Iglesia del siglo IV que muestran el efecto perdonador presente en la Eucaristía. Y con palabras más directas, si cabe decir aún, se expresa así: “Este pan es el perdón de los pecados”.¹⁷

Hay que destacar asimismo que no es solo nuestro autor quien habla de ese modo en la antigüedad cristiana sino que, además de la mención de Ignacio de Antioquía en la primera década del siglo II sobre la comunión como remedio y antídoto,¹⁸ también en diversas regiones entre la primera mitad del siglo III y la segunda del V encontramos relacionada la Eucaristía con el perdón de los pecados en las catequesis de las comunidades cristianas.¹⁹ Lo mismo hay que decir del testimonio de la liturgia primitiva. En la primera mitad del siglo XX, en pleno movimiento litúrgico, se estudiaron los principales sacramentarios latinos concluyendo que la Iglesia romana desde el siglo IV al IX tomó conciencia de la relación eucaristía-pecado y lo plasmó en sus ritos.²⁰ Y recientemente se ha revisado un elenco casi exhaustivo de

13. *Expositio psalmi CXVIII*, 18, 28. Su contemplación de la misericordia divina encarnada en Cristo lo lleva en el mismo comentario al salmo a abundar en apelativos: *remissor peccatorum et criminum, fons indulgentiae, auctor redemptionis* (cf. *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 43).

14. Cf. *Expositio psalmi CXVIII* 18, 26: *Christus mihi cotidie ministratur*; 18, 29: *qui nos liberat cotidie*

15. *Expositio psalmi CXVIII* 18, 28: *accedit ad eum et absolvimini, quia remissio peccatorum est*

16. *De Paenitentia* II 3, 18

17. *De Patriarchis* 9, 39: *Panis hic remissio peccatorum est*.

18. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep a los Efesios* 20, 2: *fármaco de inmortalidad, antídoto para no morir*.

19. Cf. M.G. MARA, “Sangue eucarístico e remissione dei peccati. Interpretazioni patristiche”, en F. VATTIONI (ed.) *Sangue e antropologia nella Liturgia*, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, (1984) 1267-1279. Esta contribución presenta textos donde el trasfondo escriturístico “sangre derramada para el perdón de los pecados” está comentado en los Hechos de Tomás, en Orígenes, Cipriano, en las Constituciones Apostólicas, en Basilio, Ambrosiaster, Ambrosio, Teodoro de Mopsuestia, Agustín, Casiano, Pedro Crisólogo y León Magno.

20. E. JANOT, “L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux”, *RcSR* 17 (1927) 5-24.

antiguas liturgias tomando en consideración ciento treinta y ocho anáforas de Oriente y Occidente y se han constatado numerosos y complementarios términos-clave útiles para comprender la finalidad de la institución eucarística.²¹ La expresión que predomina absolutamente, enriquecida con numerosas variantes, es “para la remisión de los pecados (*in remissionem peccatorum/ debitorum/ iniquitatum/ criminum/ culparum/ prevaricationum/ transgressionum*)”.

Ahora bien, ¿por qué esta insistencia? Por de pronto podemos advertir la conciencia grande de que la celebración eucarística es la actualización (*repraesentatio*) del sacrificio redentor del Señor. Es sacramento del cuerpo y la sangre entregado *pro nobis*. Las palabras de la cena en Mt 26, 28 sobre la “sangre de la alianza que se derrama por muchos para la remisión de los pecados”, colocadas en contexto litúrgico desde sus orígenes,²² dan luz a la Iglesia para considerar la relación Eucaristía, alianza, sacrificio de Cristo y perdón de los pecados.

Hay que prepararse y purificarse para recibir la eucaristía

Asimismo hay que destacar que Ambrosio, según lo recibió también de la tradición anterior fundamentada en san Pablo (1Co 11, 27-29),²³ nos recuerda insistentemente la necesaria preparación y puri-

21. C. GIRAUDO, “L'Eucaristia, premio per i sani o alimento per i malati. Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore d'Oriente e d'Occidente”, en Spadaro (ed.) *La famiglia, ospedale da campo. Dibattito biblico, teologico e pastorale sul matrimonio nei contributi degli scrittori* de la Civiltà Cattolica, Brescia, Queriniana, 2015, 209-214. Hay muchos vocablos que dan cuenta de esta relación, tales como *remissio, vita, liberatio, venia, absolutio, purgatio, expiatio, satisfactio, salus, sanctificatio, indulgentia, redemptio, medicina, ablutio*. También cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, 397-406.

22. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Roma – Brescia, Eds. Gregoriana – Morcelliana, 1989, 236. Es llamativo que, mientras en la tradición neotestamentaria la fórmula está atestiguada solo en referencia al cáliz en Mt 26, 28, en la tradición anafórica es adoptada de manera prácticamente unánime en referencia al cáliz y frecuentemente también en referencia al pan.

23. DIDACHÉ 9, 5: “Ninguno coma o beba de su Eucaristía sino los bautizados en el nombre del Señor. Pues al respecto dijo el Señor: *Lo que es santo no hay que darlo a los perros* (Mt 7, 6)”; 10, 6: “El que es santo que venga, el que no lo es se convierta”; JUSTINO, *Apología* I 66, 1: “Este alimento es llamado por nosotros Eucaristía y a ninguno es lícito participar de ella, sino a quien cree verdaderas nuestras enseñanzas, se ha purificado con el baño de la regeneración para la remisión de los pecados y vive así como Cristo ha enseñado”; CIPRIANO, *De dominica oratione* 18: “este es el pan que pedimos nos sea dado cada día, para que quienes estamos en Cristo y recibimos diariamente la Eucaristía como alimento de salvación, no quedemos separados del Cuerpo de Cristo por

ficación para acercarse a este sacramento. Purificación otorgada por el bautismo y eventualmente por la penitencia, ya que son dos las aguas que nos purifican, las del baño de generación y las lágrimas de la penitencia.

Esto se debe, precisamente a que se debe seguir un orden. “Los sacramentos del altar no preceden al bautismo”.²⁴

“Nadie recibe el alimento de Cristo si antes no ha sido curado (*nisi fuerit ante sanatus*), y aquellos que son llamados a la cena son antes curados por la misma llamada (cf. Lc 14, 21). ... En todas partes se observa un orden del misterio (*mysterii ordo*); primero (*prius*) la remisión de los pecados lleva el remedio a las heridas, luego (*postea*) el alimento de la mesa celestial se multiplica ...”.²⁵

La llamada a participar de la cena aludida por Lc 14, 21 es una palabra que otorga la conversión y sana por la palabra, conversión vinculada a la Iglesia que nos hace seguir un *ordo*. Hablando a los recién bautizados les dice:

“... *me acercaré al altar de Dios* (Sal 42, 4). Depusiste la vejez de tus pecados; asumiste la juventud de la gracia. Esto te otorgaron los sacramentos celestiales”.²⁶

Y también:

“Viniste al altar. El Señor Jesús te llama ... Te ve que estás limpio de todo pecado, poque tus culpas han sido lavadas. Por eso te juzga digno de los sacramentos celestiales y por eso te invita al banquete”.²⁷

Esta purificación solicitada para recibir la Eucaristía ha sido proclamada de muchas maneras. *Ad Christi altaria* hay que acercarse con paz y caridad. “No todos tienen que acercarse si se los ha invitado:

algún pecado grave y, separados y sin comunión, se nos niegue el pan celestial (*aliquo graviore delicto, dum abstenti et non comunicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur*); JUAN CRISÓSTOMO, *In Is* 6, 3: “También yo alzo la voz, suplico, ruego y exhorto encarecidamente a no sentarse a esta sagrada Mesa con una conciencia manchada y corrompida. Hacer esto, en efecto, nunca jamás podrá llamarse comunión, por más que toquemos mil veces el cuerpo del Señor, sino condena, tormento y mayor castigo”. Entre otros testimonios anteriores también cf. ORÍGENES, *Com Mt* 11, 14; CIPRIANO, *Ep* 15, 1; 16, 2; 57, 1-2.

24. *Expositio Evangelii secundum Lucam* X, 135: *quia non ante altaris sacramenta quam baptismum*

25. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 70-71

26. *De Sacramentis* IV 2, 7

27. *De Sacramentis* V 2, 5-6

hay que tener el traje nupcial, esto es: tener la fe y la caridad”.²⁸ Si no se verifican las condiciones requeridas hay que disuadir de acercarse, pero no para alejar definitivamente del sacramento sino para animar a la conversión: “Alejemos de los altares de Cristo todo aquel que está impuro, para que se purifique y se corrija de sus faltas de manera que merezca volver a los sacramentos de Cristo”.²⁹ Al clero le pide también que celebren con corazón purificado cuando comenta Ex 19,10: “Si se prohíbe al pueblo acercar su ofrenda sin purificación, tú, impuro de alma y cuerpo, ¿te atreves a suplicar por otros, a ofrecer el sacrificio por los otros”?³⁰

Vemos entonces que se pide el bautismo para recibir la Eucaristía y eventualmente, para los *peccata graviora* o *mortalia*,³¹ la penitencia canónica. Para el perdón de los *peccata leviora* se invita a la comunión cotidiana a causa de los pecados que por debilidad se cometen a diario. Pero siempre es necesaria una preparación; así, al decir que el cuerpo del Señor contiene el perdón de los pecados, no deja de dirigirse a sus fieles: “debes estar presente y preparado para alimentarte”; de ese modo se recibe el *munimentum* y la *postulatio* de la reconciliación divina y de la protección eterna.³²

Por eso, aunque el sacrificio de Cristo en la cruz representado sacramentalmente en la Eucaristía basta para redimir al mundo entero, hay que decir también que la cruz no puede salvar a quien no se convierte y no acepta el don de la salvación. El sacramento eucarístico no perdona los pecados de modo automático, sino según las disposiciones

28. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 204

29. *De Helia et ieiuno* 22, 82. Cf. *De Paenitentia* II 3, 14: *a sacris altaribus separatus*; R. GRAYSON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968, p. 280. En *De Paenitentia* II 9, 87 critica también a los que “piden la penitencia queriendo que les sea dada inmediatamente la comunión” y aplica Mt 7, 6 diciendo que “a los manchados con impurezas no se ha de conceder participación en la sagrada comunión”.

30. *De Officiis ministrorum* I 249

31. Sobre la distinción de pecados *leviora* y *graviora* y sobre la no repetición de la penitencia institucional: cf. *De Paenitentia* II 10, 95. Hay que hacer penitencia *cotidie* de los *delictorum leviorum*; de los *graviorum* solo hay una única penitencia (*quia sicut unum baptisma, ita una paenitentia*). En la obra de Ambrosio no se encuentran textos que permitan establecer exactamente el objeto de la penitencia pública y es inútil querer aplicar cabalmente a nuestras categorías de pecados mortales y veniales las de nuestro autor sobre *peccata graviora* y *leviora*. Sobre la institucionalización penitencial que precede a la Eucaristía (ss. III-V): cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas* T. III, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 77-82.

32. *Expositio psalmi CXVIII* 8, 48

de los fieles y su libre correspondencia a la gracia. El Dios Verbo que toca a la puerta y llama (cf. Ap 3, 20) no fuerza a nadie.³³ Y, recordando el milagro de la multiplicación de los panes, declara que el Señor distribuye el alimento a los que permanecen con Él y para ello hay que extender la mano.³⁴

Asimismo, si bien Ambrosio pone de manifiesto el fruto expiatorio de la Eucaristía cuando indica: “tomamos el sacramento de su cuerpo para que se perdonen los pecados”,³⁵ hay que colocar estas palabras de su tratado *De Paenitentia* en el contexto antirrigorista dirigidas a aquellos que no querían el perdón para los bautizados. Por eso explica la parábola del hijo pródigo relacionando todos los motivos eucarísticos que contiene la aplicación del texto bíblico al pecador que hace penitencia. Refiere que al festejar con la inmolación del ternero cebado se “representa la pasión del Señor por la que se ha dado el sacramento celestial”.³⁶ Pero “cuando se dice que se marchó a un país extranjero” lo aplica “al que se encuentra separado del altar”.³⁷ Al mostrar al hijo hambriento que se decide a ir a la casa de su Padre, Ambrosio dice: “¿No se dan cuenta que esto ha sido dicho para nosotros, para que seamos impulsados a implorar la gracia del sacramento?”³⁸ Al relatar el perdón y el banquete aplica las imágenes del vestido, del calzado y de la inmolación del animal a la Eucaristía. Y entonces concluye: “cuantas veces se perdonan los pecados, tomamos el sacramento de su cuerpo, para que por su sangre se perdonen los pecados”.³⁹ Se comprende, por lo tanto, que todo comporta un proceso e implica un camino penitencial.

La paradoja

Estas dos afirmaciones ambrosianas aparentemente contradicto-

33. Cf. *Expositio psalmi CXVIII* 12, 13: “Cristo quedará afuera si tu cierras la puerta de tu espíritu. Aunque tenga la posibilidad de entrar, no quiere irrumpir siendo inoportuno”.

34. Cf. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 76

35. Cf. *De Paenitentia* II 3, 18

36. *De Paenitentia* II 3, 13

37. *De Paenitentia* II 3, 14

38. Cf. *De Paenitentia* II 3, 16

39. *De Paenitentia* II 3, 18

rias -al mismo tiempo que se exalta la eucaristía como perdón, se exige para recibirla el perdón de los pecados- se comprenden cuando entra en juego la distinción subrayada por Ambrosio entre *peccata graviora* y *leviora*.⁴⁰ Cuando propone la comunión diaria por el hecho de que siempre pecamos, es obvio que se refiere a los pecados que no requieren penitencia pública, aquellos pecados leves que también se llaman cotidianos. De ahí que invite a la eucaristía cotidiana a los que acaban de ser bautizados aprovechando la explicación de la petición del Padrenuestro sobre el pan de cada día.

“Si el pan es cotidiano, ¿por qué lo recibes a distancia de un año como lo suelen hacer los griegos en Oriente? Recibe cada año lo que cada año te ayuda: vive de tal manera para que merezcas recibirlo cada día (*sic vive, ut cottidie merearis accipere*). Quien no es digno de recibirlo cada día, no es digno de recibirlo al año”.⁴¹

Si bien les pide a los nuevos cristianos que se esfuercen en vivir como tales (*sic vive*), Ambrosio conociendo que “la humana fragilidad es tal que no es posible al hombre vivir sin pecado”,⁴² les ofrece la medicina de Cristo Médico para esa debilidad que se experimenta en la vida diaria.

“oyes que cada día que se ofrece un sacrificio se significa la muerte del Señor, la resurrección del Señor, la ascensión del Señor y la remisión de los pecados. ¿Y no recibes cada día este pan de vida? El que tiene una herida (*vulnus*) necesita medicina. La herida está porque estamos bajo el yugo del pecado (*sub peccato*), la medicina celestial es el sacramento venerable”.⁴³

También al comentar el salmo 37 retoma el argumento tratado en su escrito sobre la Penitencia y recuerda que es útil pedir perdón por los pecados todos los días.⁴⁴ Y para mostrar un lugar privilegiado

40. Aunque las categorías de *peccata graviora* y *leviora* no son trasladables tal cual a nuestra actual distinción de pecados graves y leves, sin embargo hay que ver en ello un anticipo de lo que la doctrina de la Iglesia desarrolló después. Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA 1854-1864

41. *De Sacramentis* V, 4, 25

42. *De apologia prophetarum David* I 6, 24

43. *De Sacramentis* V, 4, 25. En su predicación sobre los seis días de la creación, a las cuales probablemente asistió san Agustín, habla también del perdón que se nos ofrece cotidianamente. *Exameron* Dies 5, (*Sermo* VIII) 24, 90: “Se apresure la pasión del Señor Jesús, que cotidianamente (*cottidie*) perdona nuestros culpas (*delicta*) y obra [en nosotros] el don (*munus*) del perdón”.

44. Cf. *Explanatio psalmi* 37, 1

de ese perdón cotidiano propone la Eucaristía como el sacramento de la conversión renovada: “Nosotros, que procuramos adherir al cuerpo de Cristo, celebramos la remisión y el perdón cotidiano de los pecados”. Lo hace distinguiendo a los que luchan con sus pecados cotidianos de los que se mantienen en ellos por medio de un lenguaje un tanto apocalíptico.⁴⁵

Pero la eucaristía tiene poder también para remitir todos los pecados ya que se ofrece por la salvación del mundo entero -de esto nuestro autor tiene gran conciencia: “el cáliz del Señor es remisión de los pecados, porque brota la sangre que redime los pecados de todo el mundo”⁴⁶- y por eso no cabría la distinción de pecados; por lo tanto, el supuesto contrasentido de la eucaristía como perdón y el perdón anticipado para recibirla según San Ambrosio fue objeto de estudio en varias ocasiones y se propusieron algunas soluciones:

a) el perdón de los pecados se comprende como la conclusión de un proceso de conversión obrado por Cristo -ya en el Bautismo, ya en la Penitencia- que tiene en la Eucaristía, por así decir, su sello capaz de prolongarse en el tiempo como alimento que da fuerza, remedio que fortalece la ruptura con el pecado realizada en la contrición.⁴⁷

b) La Eucaristía es capaz de perdonar todos los pecados como la cruz, de la cual ella es el sacramento. Sin embargo, requiere de nosotros una actividad que nos haga miembros vivos de la Iglesia a través del bautismo o de la penitencia. Por ello estos sacramentos ordenan a la Eucaristía y de ella toman su fuerza, pues constituye la plenitud de la vida sacramental.⁴⁸

c) En sentido general la Eucaristía es sacramento del perdón de

45. *Explanatio psalmi* 37, 9: “Como los santos son el cuerpo y los miembros de Cristo, así son los pecadores que no abandonan el pecado, sino que se mantienen en él, son el cuerpo y los miembros del dragón. Nosotros celebramos el banquete del cuerpo de Cristo, ellos celebran al cuerpo del dragón. Nosotros, que procuramos adherir al cuerpo de Cristo, celebramos la remisión y el perdón cotidiano de los pecados, ellos, que diariamente atan pecado con pecados, celebran banquetes con la continuidad de atrocidades y crímenes”.

46. *Expositio psalmi* CXVIII 19, 4

47. Cf. G. LAZZATI, “Motivi eucaristici nell’opera di S. Ambrogio”, en *Convivium Dominicum. Studi sull’eucaristia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica*, Catania 1959, 99-131, esp. 117.

48. R. JOHANNY, *L’eucharistie centre de l’histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* (Théologie Historique 9), Paris, Beauchesne, 1968, 204-205.

los pecados en cuanto sacramento que contiene la acción redentora de Cristo. Específicamente la Eucaristía perdona los pecados leves pero, en sentido más amplio y profundo, se encuadra en la concepción según la cual en esta vida el hombre no está nunca del todo puro e impecable. Por eso la participación eucarística lo llama a este esfuerzo continuo de purificación que no se hace solo sino con el remedio divino que ella nos ofrece.⁴⁹ Y para animar a esta conversión Ambrosio sostiene que quien sabe pedir perdón a Cristo por sus faltas no se extravía, expresando con un *hapax* que tiene a su disposición una *perpetua remissio peccatorum*.⁵⁰

En esta paradoja hay que recordar que dos textos del Nuevo Testamento -Mt 26, 28 y 1Co 11, 27-29- llamaron la atención de la Tradición viva de la Iglesia y provocaron en ella la admiración por el valor redentor de la Eucaristía. El texto de Mateo subraya el papel de la Eucaristía en el perdón de los pecados; el de San Pablo destaca la necesidad de purificación para recibirla. Ambos textos, como bien analiza Tillard, consideran la relación Eucaristía-pecado en perspectiva eclesial.⁵¹

De la consideración del texto de Mateo, como ya señalamos más arriba, el propio Ambrosio remarcaba las consecuencias, así como otros Padres y también la liturgia primitiva.⁵²

Sobre el texto paulino acerca de la necesidad de “examinarse a sí mismo” surge espontánea la pregunta: ¿cuál es la materia del examen de conciencia? Y se responde: “discernir el cuerpo del Señor”. Discernir que no es pan ordinario sino el cuerpo de Cristo y por lo tanto se

49. B. STUDER, “L'eucaristia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano”, en S. Felici (ed.) *Catechesi battesimale e Riconciliazione nei Padri del IV secolo*, Roma, LAS, 1984, 65-79, esp. 72-78.

50. *Expositio psalmi CXVIII* 4, 26. La Iglesia, sin invalidar el valor purificador eucarístico, al avanzar en la profundización del dinamismo sacramental, recomendó el uso de la confesión frecuente de los pecados veniales. Pío XII, dirigiéndose al episcopado, decía: “Ciertamente que, como bien sabéis, venerables hermanos, estos pecados veniales se pueden expiar de muchas y muy loables maneras; mas para progresar cada día con mayor fervor en el camino de la virtud, queremos recomendar con mucho encarecimiento el piadoso uso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo: con él se aumenta el justo conocimiento propio, crece la humildad cristiana, se hace frente a la tibieza e indolencia espiritual, se purifica la conciencia, se robustece la voluntad, se lleva a cabo la saludable dirección de las conciencias y aumenta la gracia en virtud del sacramento mismo (*Mystici corporis* 39)”; también: CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA 1458.

51. J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris, Cerf, 1964, 108-116.

52. Cf. Notas anteriores 18-21

requiere la fe; discernir también que el cuerpo del Señor se entrega por nosotros y por eso se reclama la caridad para poder alimentarla. Ambas faltas de discernimiento ocurrían en la asamblea de Corinto.⁵³ Y cambiando el contexto de la comunidad de Corinto, los Padres de la Iglesia leyeron ese pasaje entendiendo que para recibir la eucaristía además de la fe es preciso perseverar en la caridad, permaneciendo en la Iglesia con el cuerpo y el corazón;⁵⁴ o con palabras de Ambrosio: queda excluido de la cena “quien no tuviere el traje nupcial (Mt 22, 11-12), es decir, el manto de la caridad y el velo de la gracia (*amictum caritatis, velamen gratiae*)”.⁵⁵ Por ello la conciencia de pecado grave, que destruye la caridad por la cual podemos amar a Dios y al prójimo, pide recuperar esa vida perdida para poder luego alimentarla y fortalecerla. La Iglesia fue concretando la exhortación paulina al afirmar que para recibir dignamente la Eucaristía “debe preceder la confesión de los pecados, cuando uno es consciente de pecado mortal”.⁵⁶

Podemos entonces aclarar esta paradoja de este doble modo. Por un lado el misterio eucarístico requiere una dimensión eclesial y por otro no hay que olvidar que este misterio está inserto en un *ordo* sacramental que tiene su propio dinamismo.

La dimensión eclesial en esta recepción verdadera y fructuosa de la Eucaristía es necesaria. La Iglesia colabora para que el fiel adquiriera la vida divina que luego necesita ser alimentada. Confiere esa vida con la predicación de la fe y el Bautismo. Y la devuelve a los que la han perdido por medio de la Penitencia. Por voluntad del Señor ella juzga sobre las condiciones requeridas para recibir el perdón de los pecados graves a través de las diversas fases de la penitencia: acusación, satisfacción y absolución. En este proceso el papel de la Iglesia consiste en acompañar el camino del penitente orando, llorando y lavando las faltas del culpable.⁵⁷ Por eso no es correcto decir que los penitentes en

53. J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris, Cerf, 1964, 114-116.

54. Cf. AGUSTÍN, *De Baptismo contra Donatistas*, V 28, 39. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 14.

55. *De Paenitentia* I 7, 30

56. Cf. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7 et can. 11; JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* 36

57. Cf. *De Paenitentia* I 15, 80: “el que es redimido del pecado por las oraciones y lágrimas de los fieles, es cambiado en un hombre interior. Pues redimir a uno por todos fue un don de Cristo a su Iglesia”.

época de Ambrosio quedaban excluidos; es mejor decir que eran puestos aparte, no solo a la vista de los demás sino sobre todo en el corazón de la Iglesia que por ellos llora y colabora en la comunión plena con Cristo y con la comunidad.⁵⁸

El *ordo* sacramental en el que está inserto el misterio eucarístico permite que estos dos aspectos -el perdón que hay en la eucaristía y la necesidad de recibirlo para acercarse a ella- se comprendan también en el marco de todo el dinamismo de los sacramentos que implica un camino y necesita que los diversos aspectos del misterio convivan y no se desplacen. Solo entonces se logra una visión orgánica de toda la economía sacramental de la reconciliación que articula lo específico del Bautismo, de la Penitencia y de la Eucaristía.

Con ello se pueden relacionar las palabras del Papa Francisco: “estas convicciones también tienen consecuencias pastorales que estamos llamados a considerar con prudencia y audacia”.⁵⁹ La Iglesia tiene que acompañar y hacerse cargo de sus hijos sin laxismos ni rigormismos. La prudencia invita a seguir la tradición viva de la fe sin demoler las disposiciones de la Iglesia, con una catequesis perseverante y paciente que presente la fe celebrada que necesita vivirse; audacia para acompañar en un discernimiento responsable que ayude a una participación fructuosa. Por lo tanto, teniendo en cuenta el marco eclesial donde se pide la previa confesión en caso de pecado grave, hay que evitar la transmisión de una concepción estática del estado de gracia; al contrario, las enseñanzas ambrosianas ayudan a vivir el dinamismo que pone de relieve la *sequela Christi* y la condición de discípulo que tenemos todos los fieles cristianos.

Esta verdad tan consoladora de la eucaristía para la remisión de los pecados, expuesta admirablemente por San Ambrosio y por la Tradición, presente en Santo Tomás, en el Concilio de Trento y en el Catecismo de la Iglesia Católica parecería haber estado bastante descuidada en la catequesis y práctica de nuestros fieles. Sería oportuno

58. Cf. *De Paenitentia* II 10, 92: “¡Ojalá llore por ti tu madre Iglesia y limpie tu pecado con sus lágrimas! ¡Ojalá te vea Cristo entristecido y diga: *Bienaventurados los tristes porque se alegrarán!* Le agrada a Él que muchos rueguen por uno. En el Evangelio, movido por las lágrimas de la viuda, pues muchos lloraban por ella, resucitó a su hijo”.

59. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 47

imitar la sencillez con la cual el autor analizado transmite estas cosas, incluso a los recién bautizados, proponiendo el remedio eucarístico para el perdón de los pecados y las heridas que nos provocan. La vivencia confiada de esta dimensión eucarística llevará a que la vida cambie y se transforme. La catequesis moral y sacramental ayudará a caminar en el seguimiento de Cristo contando siempre con la ayuda de la reconciliación sacramental y de la Eucaristía. Ambrosio, sin omitir la necesidad de preparación para recibir la comunión, al explicar en sus catequesis las palabras de la institución, no solo pone el acento en aquellas que nos hacen considerar la presencia real -“esto es mi cuerpo”,⁶⁰ “este es el cáliz de mi sangre”- sino también en esas otras que subrayan la finalidad de la institución eucarística -“para el perdón de los pecados”-.⁶¹

HERNÁN GIÚDICE

hernanmgiudice@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA

Recibido 23.09.2018/ Aprobado 02.11.2018

Bibliografía

Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera (SAEMO), Milano-Roma, Città Nuova, 1979-2004

A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966

C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Roma – Brescia, Eds. Gregoriana – Morcelliana, 1989

C. GIRAUDO, “L'Eucaristia, premio per i sani o alimento per i malati.

60. *De Sacramentis* IV 5, 21-23

61. *De Sacramentis* IV 6, 28; IV 5, 24. Cf. nota 51 de *Evangelii gaudium*.

* El autor es Doctor en Patristica, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos.

Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore d'Oriente e d'Occidente", en Spadaro (ed.) *La familia, ospedale da campo. Dibattito biblico, teologico e pastorale sul matrimonio nei contributi degli scrittori de la Civiltà Cattolica*, Brescia, Queriniana, 2015, 209-214

R. GRYSON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968

E. JANOT, "L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux", *RcSR* 17 (1927) 5-24

R. JOHANNY, *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* (Théologie Historique 9), Paris, Beauchesne, 1968

G. LAZZATI, "Motivi eucaristici nell'opera di S. Ambrogio", en *Convivium Dominicum. Studi sull'eucaristia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica*, Catania 1959, 99-131

M.G. MARA, "Sangue eucaristico e remissione dei peccati. Interpretazioni patristiche", en F. VATTIONI (ed.) *Sangue e antropologia nella Liturgia*, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, (1984) 1267-1279

B. STUDER, "L'eucaristia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano", en S. Felici (ed.) *Catechesi battesimale e Riconciliazione nei Padri del IV secolo*, Roma, LAS, 1984, 65-79

J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris, Cerf, 1964

Medellín, paso del Señor por el continente latinoamericano

Escenarios y horizontes

RESUMEN

Los autores reconstruyen en estas páginas el *Sitz im Lebem* de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, ofreciendo algunas pistas de interpretación y estudio según el eje temático "situación/signo de los tiempos-reforma-profecía". Para aproximarnos a dichos objetivos, profundizan, a su vez, en los testimonios del cardenal Eduardo Pironio, relevamiento de fuente directa de tan importante acontecimiento.

Palabras clave: II Conferencia del Episcopado Latinoamericano; Medellín; signos de los tiempos en América Latina; Eduardo Pironio

Medellín, step of the Lord for the Latin American Continent

Scenarios and Horizons

ABSTRACT

The authors reconstruct in these pages the *Sitz im Lebem* of the Second General Conference of the Latin American Episcopate, offering some clues of interpretation and study according to the thematic axis "situation / sign of the times-reform-prophecy". In order to approach these objectives, they deepen, in turn, the testimonies of Cardinal Eduardo Pironio, a direct source of such event.

Key words: II Conference of the Latin American Episcopate; Medellín; Sign of the Times in Latin American; Eduardo Pironio.

1. “Medellín, una respuesta de la Iglesia desde la fuerza del Evangelio a los pueblos latinoamericanos”

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,¹ celebrada en Medellín, en 1968, se sitúa en un mundo de transformación cada vez más vertiginosa en todo nivel. América Latina busca respuestas y líneas de acción frente a esta acuciante realidad. Al respecto, Marcos Mc Grath² (1924 – 2000), gran promotor del Concilio Vaticano II en nuestro continente, indicaba en Medellín:

“Siempre hay cambio. ‘Vivir es cambiar’, decía Newman y ‘vivir mucho es haber cambiado a menudo’. Pero nunca han sido tan rápidos y radicales los cambios como lo son hoy (...) y podemos suponer que este período recién comienza; que los cambios por venir serán más extraordinarios que todo lo que hemos ya visto”.³

Estas palabras fueron pronunciadas en la ponencia introductoria de la asamblea, a cargo del entonces obispo de Veraguas, que sirvió como influjo inspirador de toda la Conferencia basado en el concepto de los “signos de los tiempos” en América Latina. En este sentido, la Iglesia, encarnada en la historia del continente, debía prestar especial atención a la situación concreta del pueblo. Estamos, pues, ante una Iglesia que pretendiendo ser fiel a la Palabra de su Fundador intentó, más allá de los resultados tangibles, estar a la altura de las circunstan-

1. Para una visión de conjunto de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de los Documentos Finales de Medellín, véase: AA.VV, *Esperanza en Contraviento. Medellín 40 años*, Bogotá, Fundación Amerindia, 2008; H. BORRAT, “Las Iglesias y la metrópoli”, en Id. y A. BÜNTIG, *El imperio y las iglesias*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973, 11-68; A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, *Medellín* 19 (1993) 173-196; T. CABESTRERO, “En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 46 (1999) 59-73; J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 806-829; J. COSTADOAT, “Pacto de las catacumbas. La ‘más latinoamericana’ de las teologías”, en X. PIKAZA y J. ANTUNES DA SILVA (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, Estella, Verbo Divino, 2015, 231-251; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Perspectivas, CEP, Lima, 1971, 99-175; M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 15 (1989) 152-179; I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, *Criterio* 1957/8 (1988) 719-734; C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53; A. SILEY, “Medellín 1968. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, *CIAS*, 175/6 (1968) 5-16.

2. Obispo de Veraguas (1964 - 1969), luego arzobispo de Panamá (1969 - 1994).

3. M. MC GRATH, “Los signos de los tiempos en América Latina”, en CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Secretariado General del CELAM, Bogotá, 1969, 79.

cias. Medellín se convirtió en un gran grito profético de transformación y reforma.

En la presente contribución⁴ indicaremos algunas de las manifestaciones del cambio social, político, religioso y eclesial antecedentes y contextuales de la II Conferencia, en torno a los años 1960-1968. Mostraremos, a su vez, las líneas sustanciales de los Documentos Finales que concuerdan de alguna manera con el esquema que planteamos: situación/signo de los tiempos-reforma-profecía. Y, por último, seleccionaremos algunas consideraciones al respecto, de parte de uno de los protagonistas de Medellín, el recordado monseñor Eduardo Pironio, a cuya voz también pertenecen tanto el título como los subtítulos que hemos elegido para hilar nuestro artículo. Su valioso testimonio nos ayudará a comprender mejor este acontecimiento de la vida de la Iglesia en nuestra región. Lo iniciado hace ya cincuenta años merece cosechar su hermenéutica de cara al futuro.

2. *“La Iglesia fue sintiendo agudamente el dolor de los pueblos”*

En el campo social y económico,⁵ hallamos que “en el lustro del 55 al 60 irrumpe en América Latina la cuestión del desarrollo como perspectiva de solución a sus crecientes problemas. Esta perspectiva está apoyada por la Comisión Económica para América Latina CEPAL dependiente de la ONU”.⁶ La corriente desarrollista, tal como se la denominó, sostenía a grandes rasgos que los países de América Latina –y en general los señalados bajo el nombre del Tercer Mundo– estaban sumergidos en un atraso en el tiempo del proceso que habían logrado los países desarrollados del Primer Mundo.

Entre las causas del subdesarrollo se observaban por ejemplo las carencias tecnológicas y de capital; la falta de capacitación de los recursos humanos; la injusticia en la propiedad de la tierra y los gravámenes impositivos abusivos, entre otras. Se creyó que con la ayuda de las

4. Este trabajo se realiza por pedido e iniciativa del sacerdote historiador Juan Guillermo Durán en el 50 aniversario de Medellín (1968 – 2018) con el propósito de reconstruir el contexto histórico en que se celebró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

5. Cf. C. MOYANO LLERENA, “Los supuestos económicos de Medellín”, *Criterio* 1578 (1969) 562-569.

6. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 179.

naciones desarrolladas y apenas unos toques reformistas: básicamente la reforma agraria e impositiva, la alfabetización y capacitación humana, el ingreso de la América Latina subdesarrollada a la modernización y al desarrollo habría sido inevitable.⁷ Esta era la idea latente en la denominada “Alianza para el Progreso” (1961 – 1970), impulsada principalmente por John Kennedy, presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, bajo el slogan “mejorar la vida de todos los habitantes del continente latinoamericano”, entre otras cosas, por medio de proyectos de ayudas económicas, establecimiento de la democracia en los distintos países, estabilidad de los precios, alfabetización y diversos planes sociales.

Entre fines de la década de los cincuenta y los años sesenta, la propuesta modernizadora y reformista fue aplicada con distintos matices por algunos gobiernos democráticos de Latinoamérica como el caso de Frondizi e Illia en Argentina; Kubitschek en Brasil; Frei en Chile; Belaúnde Terry en Perú; y otros. El análisis del desarrollismo en su perspectiva económica, arroja un resultado desfavorable en la relación centro o países desarrollados y periferia o países subdesarrollados. Pero en definitiva, el problema de la economía no puede resolverse simplemente con paliativos pecuniarios, ya que su raíz revela una profunda desigualdad e injusticias muchas veces estructurales. Por ello, como constata el teólogo e historiador Álvaro Cadavid lentamente iba asomando la necesidad de

“que lo económico se hace impenetrable sin asumir la cuestión social, ya que ésta presenta obstáculos al desarrollo. Se hacen estudios sociológicos que alcanzan niveles insospechados de investigación de la problemática Latinoamericana, los cuales llevan a la conclusión de la necesidad de una profunda reforma social”.⁸

Ante esta realidad, fue ganando terreno en todo el continente la teoría de la dependencia, que observa al subdesarrollo de América Latina y de los países pobres no como un fenómeno natural,

“de mero atraso en el tiempo y del proceso de modernización, sino el resultado de la dependencia, la dominación, la explotación y el neocolonialismo que los

7. Cf. I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, 720.

8. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 179.

países desarrollados ejercen sobre los subdesarrollados. El desarrollo de aquéllos depende del subdesarrollo de éstos: lo necesitan como el aire para respirar. La alternativa no es desarrollo versus subdesarrollo, sino dependencia o liberación”.⁹

Estas propuestas comienzan a divulgarse de un modo más comprometido a mediados de la década del sesenta.

A esta altura de la década, la realidad social del continente se tornó aún más difícil. El Papa Pablo VI, refiriéndose a esta situación, advirtió:

“hay que hacer notar que mientras la masa de la población adquiere siempre mayor conciencia de sus malas condiciones de vida y cultiva un deseo insuprimible y bien justificado de cambios satisfactorios, manifestando a veces violentamente una creciente intolerancia que podría constituir una amenaza para las mismas estructuras fundamentales de una sociedad bien organizada, no faltan tampoco, desgraciadamente, los que permanecen cerrados al sople renovador de los tiempos y que se muestran privados no sólo de sensibilidad humana, sino también de una visión cristiana de los problemas que se suscitan a su alrededor”.¹⁰

Visibilicemos con algunos datos concretos aquella delicada coyuntura: por aquellos años, América Latina contaba con 268 millones de habitantes; con un crecimiento económico de 6 dólares al año per cápita, mientras que en Europa era de 60 y en los EE.UU. de 150. Había 150 millones de personas subalimentadas, 50 millones de analfabetos y 15 millones de familias sin techo. Son momentos de grandes migraciones del campo rural a las ciudades por las transformaciones económicas que se propugnan y favorecen, con el consecuente asentamiento de grandes cinturones de poblaciones alrededor de las ciudades más industrializadas.

En estrecha relación a las variables socio-económicas señaladas, se perfilan las del mundo político. Es preciso indicar un relevante fenómeno que se instala en el continente: la Revolución Cubana, lograda en 1959, que con el aval de la Unión Soviética se dedicó a irradiar su revolución de inspiración marxista-leninista a diversos países de América Latina. “La variante cubana –explica Palacio Videla– de la

9. I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, 720.

10. PABLO VI, “Al Episcopado de América Latina”, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua castellana, Buenos Aires, Año XV, N° 687, pág. 1ss.

lucha por la ‘liberación’, adquirirá un nombre técnico: foquismo revolucionario; usaba un método específico: la guerrilla rural; tenía sus teóricos: el Che Guevara y Régis Debray”.¹¹

Si el asesinato de John Kennedy en 1963 acabó con la propuesta de la Alianza para el Progreso –puesto que sus continuadores se limitaron a una simple ayuda financiera–, en cambio, la muerte del Che Guevara en 1967 no terminó con la guerrilla en el continente, que como realidad política se instaló tanto en el campo como en las ciudades de Latinoamérica. A partir de la revolución cubana, de alguna manera, el conflicto Este-Oeste penetró en la vida continental.

Junto con la situación tan novedosa que se suscita en Cuba, en general, podemos observar, por otra parte, que las políticas en América Latina continuaban dependiendo de los modelos que transmitían las grandes potencias mundiales, de los EE.UU. y Europa. El pueblo latinoamericano vivía una marginalidad virtual de la esfera política, manifestada en la escasa participación de las masas en las decisiones del bien común.

Este hecho se vio acrecentado por la decepción, en el pueblo, a causa de la deficiente actuación de la clase dirigente y, a la vez, por una hipertrofia de lo político. En líneas generales, se vivía una democracia más formal que real, donde faltaba, en ocasiones, una auténtica libertad de organización. Por su parte, los sistemas políticos estaban caracterizados por distintas formas de oligarquía y había una faltante considerable de grupos intermedios que facilitaran la participación y la integración en la vida nacional, tales como sindicatos, organizaciones campesinas y otras. Esto conducía naturalmente a que grupos pequeños gobernasen sin un debido o adecuado contrapeso. El estado, a su vez, exageró su misión y tendía a monopolizar toda la actividad humana. En muchos países, el grupo militar constituyó entonces un poderoso grupo de presión que, pronto, pasó a ser decisivo en el escenario político de nuestros pueblos.

Se inicia de este modo una sucesión frecuente de gobiernos-dictaduras militares o cívico-militares (1964 en Brasil y hasta aproximadamente 1976 en Argentina) que fueron desplazando una y otra vez a

11. I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, 720.

las frágiles democracias del continente. Estos gobiernos autoritarios se inspiraron en la denominada Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) que Estados Unidos alentó en el contexto de la Guerra Fría bajo el supuesto de combatir todo tipo de insurgencia en cualquier lugar del mundo que pudiera provenir de su potencia contrincante: Rusia y el comunismo. Este plan se aplicó como una “defensa continental frente a la ‘agresión marxista-leninista’ que, según esta doctrina militar, se manifestaba ahora también al interior de cada país con el uso de medios militares, ideológicos y culturales”.¹² Fue también un control defensivo y represivo del recrudecimiento de la guerrilla revolucionaria y armada urbana y rural, y del avance de la ideología marxista, de un modo particular entre los estudiantes universitarios y algunos sectores de clases obreras. Esta doctrina fue dejando “sus secuelas de desaparecidos, exiliados, torturas y violación de los derechos humanos más elementales”¹³ a lo largo y ancho de Latinoamérica. Es preciso tener en cuenta, sin entrar en falsas dialécticas, que en aquellos tiempos, con frecuencia, todo tipo de compromiso con los pobres se convirtió en causa de persecución y hasta de muerte. De hecho, tal fue el caso de numerosos cristianos acusados de comunistas por sus opciones en favor de los más pobres y marginados.

El año 1968¹⁴ marcó con algunos hechos importantes, momentos de grandes “significados y mensajes en el mundo entero y también en América Latina”:¹⁵ en el mes de mayo, las manifestaciones juveniles-estudiantiles en París y en agosto la violencia desatada en el contexto de la Convención Demócrata en Chicago en que el pueblo irrumpió queriendo acabar con la guerra de Vietnam. A la luz de los cambios y transformaciones socio-económicas y políticas, se acentuaba en el continente la toma de conciencia cada vez mayor de un sentido internacional que desplazaría los regionalismos y nacionalismos cerrados. América Latina no podía sustraerse al enfoque

12. *Ibid.* 727.

13. B. SPOLETINI, *Comunicación social e Iglesia*, Bogotá, Paulinas, 1985, XIX.

14. N. BAKKER, “Mayo de 1968: El sueño que no se hizo realidad”, *VERBUM SVD* 59 (2018) 25-34; F. VILLANUEVA, “La década del ’60 – La respuesta estaba en el viento”, *VERBUM SVD* 59 (2018) 124-144.

15. J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, 818. *Las traducciones son nuestras*. Cf. M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 163.

mundial que conlleva a la creciente interdependencia de todos los hombres y de los pueblos.

Hasta aquí hemos consignado fundamentalmente los emergentes económicos y políticos. Sintetizamos ahora panorámicamente las transformaciones que acontecieron en el terreno cultural y religioso. En la época, se observa en América Latina, a grandes rasgos, el cambio de una cultura predominantemente tradicional hacia una sociedad moderna cuyos tópicos podemos puntualizar de la siguiente manera: consolidación de grandes conglomerados urbanos; industrialización de la economía; democratización de las relaciones sociales (familia, educación, etc.); especialización de la división de trabajos, ante el avance tecnológico; entre otros. Este pluralismo se desarrolla en el contexto del proceso de secularización que desplaza el centro de gravedad que otrora ocupaba el pensamiento religioso. Dicho proceso, fruto de una mayor racionalización que se venía operando en la sociedad, ocasiona la pérdida de muchos símbolos, la abolición de lo mágico y la puesta del hombre en el centro de todo interés más que en Dios. La secularización produjo un resquebrajamiento entre la creencia religiosa y su práctica. También debilitó las formas tradicionales de transmisión del mensaje cristiano en la familia, escuela o grupos de amistades y, de este modo, la religiosidad pierde valor en la vida familiar y social. Se acentúa, especialmente entre los jóvenes, el crecimiento del ateísmo y la indiferencia religiosa

Por último, como fenómeno de gran repercusión hay que destacar en ese tiempo el “despertar del gigante” de los medios de comunicación social, formadores de opinión. Al respecto, ya estaba en boga el pensamiento de Marshall McLuhan (1911-1980), literato, filósofo y científico canadiense, considerado por muchos como ‘el profeta de los mass media’. Autor de obras y ensayos famosos relativos a la materia entre los que se señalan: *La galaxia Gutemberg* (1962) y *La comprensión de los medios como extensiones del hombre* (1964), que “contribuyeron a revolucionar el estudio de la comunicación social”.¹⁶ El pensador vaticinaba una “aldea global” generada por la tecnología y la comunicación a gran escala que se estaba gestando. Los planteamien-

16. B. SPOLETINI, *Comunicación social e Iglesia*, XVII (nota 7). Cf. H. FISCHER, *El choque digital*, Tres de Febrero, Editorial de la Universidad de Tres de Febrero, 2002; ID. *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, Tres de Febrero, Editorial de la Universidad de Tres de Febrero, 2004.

tos de McLuhan han sido discutidos, particularmente en lo que se refiere a su identificación del medio con el mensaje y a su concepción de la cultura que revela una suerte de determinismo tecnológico hacia el cual camina el hombre evolutivamente.

3. “Una Iglesia, servidora de Dios y de los hombres”

Entre el Primer Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y el inicio del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962), la Iglesia vive un período de profunda renovación tanto en el plano regional del continente cuanto en el universal, focalizado principalmente en los aportes de la Nouvelle Théologie y de los movimientos bíblico, litúrgico y catequético, además del surgimiento de diversos núcleos de apostolado laico y de concientización social que abrieron caminos hacia la celebración del Concilio.¹⁷

En nuestro continente, la realización de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1955) en la ciudad de Río de Janeiro (Brasil) resultó significativa. Entre cuyos principales aportes se destaca la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1956) con el objetivo “de estudiar los problemas que interesan a la Iglesia en América Latina, coordinar actividades y preparar nuevas conferencias del Episcopado latinoamericano”.¹⁸ Los papas Pío XII y Juan XXIII apoyaron firmemente al CELAM en sus inicios.

Pocos años después, el 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció a los cardenales, en la basílica de San Pablo Extramuros, su propósito de convocar un Concilio Ecuménico a fin de relacionar la doctrina cristiana con el hombre y los tiempos actuales, fruto de situaciones y nuevas formas culturales que exigían a los católicos la búsqueda de novedosos caminos de diálogo con el mundo contemporáneo.

El mismo papa publicó dos encíclicas sociales, una el 15 de julio de 1961, con motivo de los setenta años de la *Rerum Novarum* titulada

17. Cf. G. MARTINA, “El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico”, en R. LATOURELLE, *Vaticano II, balance y perspectivas. Veinticinco años después*, Salamanca, Sígueme, 1989. 25- 64.

18. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 178.

Mater et Magistra sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, en que la Iglesia asumía la problemática del Tercer Mundo con espíritu pastoral y maternal, sin disminuir su contenido doctrinal. El otro documento se dio a conocer el 11 de abril de 1963, entre la primera y la segunda sesión del Concilio Vaticano II, denominado *Pacem in Terris*, sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. “Dadas las posibilidades de democratización del progreso de la humanidad, Juan XXIII testimonia la conciencia cada vez más aguda de los hombres sobre las necesidades de un clima que de hecho posibilite esta democratización”.¹⁹

Observamos que “es importante poner de relieve –afirma Álvaro Cadavid– las profundas intuiciones evangélicas y pastorales del llamado ‘Buen Papa Juan’, pues sin ellas no sería posible entender el desarrollo posterior de la Iglesia, tanto a nivel universal como latinoamericano”.²⁰

Fue así como el 11 de octubre de 1962 se celebra en Roma la apertura del Vaticano II que se clausura el 8 de diciembre de 1965, cuyo resultado fue

“la instauración del perdido diálogo con el mundo y con el hombre, que se había cerrado (...) desde el comienzo de la llamada Modernidad, hacía casi tres siglos. Diálogo que significa el rompimiento con la cristiandad y la apertura concreta al mundo cultural de los hombres de cada época y región. El centro y clave de este nuevo diálogo y deseos de renovación conciliar se expresa en la constitución dogmática *Lumen Gentium* y en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”.²¹

A partir del Concilio, la Iglesia vive un tiempo de profunda renovación en su misma eclesiología, en la celebración del misterio de la fe, en el rol y protagonismo de los laicos, los pastores y consagrados, en la actividad misionera, en las relaciones con otras iglesias y religiones, en una nueva actitud frente a los medios de comunicación social.

En cuanto a una primera repercusión en nuestra Iglesia continental, debemos destacar la profunda vivencia de comunión sinodal

19. G. FARREL, *Doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1991³, 112.

20. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 179.

21. *Ibid.*, 180. Destacados del autor.

alcanzada durante el Concilio entre los mismos obispos latinoamericanos y en contacto con otros pastores de la Iglesia universal, bajo el ánimo expreso y constante de Pablo VI.²² Esta experiencia impulsó a aplicar en las diversas diócesis y en todo el continente el espíritu del Concilio, a fin de realizar la renovación de la Iglesia y de los pueblos de América Latina. Así lo describe el obispo panameño Marcos Mc Grath en el siguiente testimonio:

“Durante el Concilio, Roma fue también el lugar donde nosotros, los latinoamericanos, teniendo la ocasión de vernos día tras día durante las sesiones conciliares, y esto durante cuatro años, llegamos a conocernos bien unos a otros y a sentir como comunes nuestras situaciones y nuestras decisiones, en contraste, pero en comunión con la más extensa Iglesia Universal. El CELAM, creado en 1955, adquirió con el Concilio su forma y su vigor. (...) En resumen: la colegialidad fue enseñada y al mismo tiempo aprendida en el Concilio; y esto, tanto efectiva como afectivamente, con el Santo Padre y todo el Colegio Apostólico. Esto condujo a la formación y al ímpetu del movimiento para la renovación pos-conciliar, en todas partes y, de manera especial, en América Latina”.²³

Cabe señalar que en 1964, cuando el Concilio se hallaba en su segunda mitad, el CELAM propuso la convocatoria de un seminario sobre aquél y sus aplicaciones en el continente. Dicho seminario reunió a expertos del Concilio y a cierto número de sacerdotes de toda América en Viamao (Porto Alegre, Brasil) durante el mes de mayo del mismo año. El encuentro alcanzó éxito dentro de su propósito de información, conversación y reflexión y resultó ser uno de los primeros servicios de colegialidad encarados por el CELAM.²⁴

Paralelamente, el 6 de agosto de 1964, se publicó la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam Suam* sobre los caminos que la Iglesia Católica debía seguir en la actualidad para cumplir su misión en el mundo. En ella, el pontífice trazaba las grandes líneas de su ministerio pastoral; al interno de la Iglesia, una autocomprensión y reforma y hacia afuera una intensificación del diálogo con todos los hombres sin ninguna distinción.

22. Cf. PABLO VI, “Al Episcopado de América Latina”.

23. M. Mc GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 159.

24. Cf. *Ibid.*, 159-160.

Finalizado el Concilio Vaticano II, el CELAM comenzó a patrocinar sesiones de una semana en temas específicos de pastoral: educación, comunicación social, catequesis, acción social.

“La más impactante de estas reuniones tuvo lugar, en noviembre de 1966, en Mar del Plata, Argentina, sobre el tema ‘La Iglesia y el desarrollo e integración de América Latina’. La reunión la organizó el Departamento de Acción Social, pero el CELAM invitó, en una asamblea especial, realizada a continuación, a todos sus miembros”.²⁵

En ella se promovió

“hacer una reflexión teológica sobre el desarrollo en la línea de *Gaudium et spes* y bajo su método (ver-juzgar-actuar), lo que provocará, unos pocos años más tarde, un viraje en el modo tradicional de hacer teología en nuestro subcontinente, pues ya no se aplica ésta a las diversas situaciones, sino que busca pensarse y hacerse dinámicamente en permanente diálogo con la realidad, elemento éste novedoso en el concierto de la teología universal”.²⁶

A propósito del tema del desarrollo, cuando parecía una temática agotada, el papa Pablo VI publicó el 26 de marzo de 1967 la encíclica *Populorum Progressio*, retomando la cuestión de promover el desarrollo de los pueblos. “Fue una exposición lúcida, impetuosa y comprometida de la situación de subdesarrollo y de los desafíos que generaba para los cristianos”.²⁷ Es un texto que el santo padre había escrito para el Tercer Mundo y especialmente para América Latina. Este documento tendrá una especial resonancia en la Conferencia de Medellín que junto a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* serán contextualizados y releídos desde la óptica específica de la realidad de nuestro continente.²⁸

Con este espíritu, la renovación de la Iglesia latinoamericana motivó el compromiso de muchos cristianos frente a los problemas

25. *Ibid.*, 162.

26. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 181-182. Cf. M. Mc GRATH, “Los fundamentos teológicos de la presencia de la iglesia en el desarrollo socio-económico de América Latina”, *Víspera* 1 (1967) 30-37; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La Constitución Gaudium et spes. A los 30 años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995; J. RAMOS, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 1995, 55-80; C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse entre dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de la *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

27. J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, 814.

28. Cf. *Ibid.*, 809.

sociales que enmarcaban la realidad socio-económica y política de Latinoamérica. El Concilio y los documentos magisteriales mencionados favorecieron a que el compromiso cristiano en la acción social no se quedara en un mero desarrollismo, en sentido estrictamente técnico y dirigido de arriba hacia abajo. Por el contrario, “ellos querían la participación y movimientos populares; y (preferían) hablar de ‘liberación’, en su doble dimensión: social y religiosa. En las ‘Conclusiones’ de Medellín, encontraremos, la evidencia de los dos términos: desarrollo y liberación”.²⁹

Ensayando una síntesis, podemos afirmar con Palacio Videla que

“desarrollo y subdesarrollo, dependencia, liberación, marxismo, capitalismo liberal, guerrilla, violencia revolucionaria, pobreza, injusticia, marginación, además de objetos de desarrollos teóricos e ideológicos, son fenómenos y hechos reales, concretos, operantes, históricos-políticos. Son signos de los tiempos latinoamericanos, en vísperas de Medellín, en 1968”.³⁰

Estos son, a grandes rasgos, los escenarios contextuales en que tuvo lugar la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada del 24 de agosto al 6 de setiembre de 1968, en la ciudad de Medellín (Colombia), bajo el tema *La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*.³¹ La Iglesia del continente se disponía a una evaluación de sí misma, mirándose en el espejo del Concilio entonces recientemente concluido.

4. “Medellín ha revelado a la Iglesia Universal que América Latina tiene lo propio que aportar”

Presentamos algunas consideraciones acerca de los Documentos Finales. Como hemos señalado, la Conferencia de Medellín tenía ante sí los dieciséis documentos conciliares, la encíclica *Populorum Progressio* y además las sugerencias de las diversas reuniones especializa-

29. M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 159.

30. I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, 721.

31. Cf. II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos Finales de Medellín*, Buenos Aires, Paulinas, 1972⁶.

das, convocadas por los distintos departamentos del CELAM. El papa Pablo VI inauguró en persona la Conferencia con un discurso de apertura pronunciado en la ciudad de Bogotá, el 24 de agosto de 1968. El santo padre brindó otras alocuciones durante su visita al presidir las celebraciones finales del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional. Por su parte, la asamblea episcopal iba a referir a menudo los mensajes del papa. Una rápida observación de las fuentes que inspiraron a Medellín, demuestra que la *Gaudium et spes* fue citada 191 veces; la *Populorum Progressio*, 27 y los discursos de Pablo VI en Colombia, 25 veces, además de las referencias provenientes de las Sagradas Escrituras y otros documentos.³²

Se puede decir que en esta II Conferencia convergen el sentido del pueblo latinoamericano con el sentir de la Iglesia. De hecho, el papa en su discurso inaugural declaraba que Medellín abriría ‘un nuevo período de la vida eclesial’. “Y así fue. Medellín impactó”.³³ “Allí se (han dado) cita las ilusiones de los pobres y las de la Iglesia. Ambas se unen en el deseo de liberación. La Iglesia (lo) asume y se hace voz de los pobres”.³⁴

La edición definitiva de los Documentos Finales incluye diversos textos. Aparece en primer lugar el Mensaje a los pueblos de América Latina; luego la Introducción y a continuación los dieciséis documentos finales de la Conferencia. Dichos Documentos revelan la “búsqueda sincera de soluciones indicativas del modo cómo debe estar presente la Iglesia Latinoamericana en nuestro continente (...) Hubo sí una verdadera búsqueda en común, que más allá de las particularidades que diferencian a nuestros países, se esforzó por detectar los problemas y soluciones comunes a todos, dentro de un espíritu de solidaridad (eclesial)”,³⁵ tal como afirma el padre Alberto Sily S.J.

Con respecto a los diversos Documentos, “por lo que sabemos —explica el mismo Mc. Grath— la intención original era la de poner todas las conclusiones juntas en el documento final. La presión del tiempo hizo esto imposible, de manera que quedaron como conclusio-

32. Cf. J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, 808-809.

33. *Ibid.*, 806.

34. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 183.

35. A. SILY, “Medellín 1968. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, 15.

nes aisladas, dentro de una triple división: situación, reflexión y recomendaciones para cada caso”.³⁶ Se aplica, de este modo, en cada documento final, como indicamos, el método teológico emanado de la *Gaudium et spes* del ver la situación, juzgarla según una reflexión evangélica y actuar efectiva y pastoralmente para transformarla.

Al mismo tiempo, observamos que las conclusiones de los Documentos de Medellín manifiestan algunas desigualdades: unas son más elaboradas y profundas que otras.

“Pero en muchas de ellas existe una sorprendente riqueza de observación, fuerza en las reflexiones y valentía en las proposiciones. La división en dieciséis conclusiones separadas se ha prestado a que algunos textos se lean y citen con mucha más frecuencia. Esto ha acontecido especialmente con las conclusiones sobre justicia y paz. En cambio, a las otras prácticamente muchos las ignoran”.³⁷

Los Documentos están divididos en tres grandes áreas “sobre las que recae nuestra solicitud pastoral –expresaban los obispos de América Latina–. Han sido abordadas en relación con el proceso de transformación del continente” (Introducción 8b). La primera de las áreas es la *Promoción Humana* del hombre y los pueblos del continente, que brindó profundas visiones sobre la familia, la educación y la juventud; pero su más fuerte impacto lo proporcionó en los documentos sobre la justicia y la paz. En ellos se rechaza la violencia institucionalizada a nivel local, nacional e internacional.

“Las referencias concretas son elocuentes, y los principios morales, claramente establecidos. El análisis de las situaciones fluctúa entre la teoría del desarrollo, anteriormente común a la mayoría de los textos de la Iglesia y la teoría de la dependencia, que pasa a ser cada vez más la visión de muchos en el área de la teología de la liberación”.³⁸

La segunda área trata el tema de la *Evangelización y Crecimiento en la Fe* de los pueblos y sus élites, a través de la catequesis y la liturgia. Se prioriza la Palabra de Dios y el modelo eclesial de las Comuni-

36. M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 165.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, 166

dades Eclesiales de Bases (CEBs) que a partir de Medellín parecieron adaptarse rápidamente a la idiosincrasia de nuestro continente. Asimismo, fueron prontamente extendidas novedosas experiencias de la vida pastoral tales como los delegados de la Palabra, los distintos ministerios laicales y el diaconado permanente de grande aceptación en América Latina.³⁹

En la última área, *Iglesia Visible y sus Estructuras*, se abordaron los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, que demandaban acrecentar su unidad y acción pastoral a través de estructuras visibles, también adecuadas a los nuevos escenarios del continente. Cabe advertir que los siete temas tratados (laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza, pastoral de conjunto y medios de comunicación social) “están sumamente desconectados entre sí, a veces repetidos, y muchas veces no expuestos de manera suficiente”.⁴⁰

Una lectura-síntesis de los Documentos Finales no resulta sencilla. En su desarrollo textual se van agregando y reiterando distintos tópicos y análisis. Sin ánimo de ser exhaustivos, intentaremos ofrecer una mirada panorámica que recapitule sustancialmente los temas que hacen a la unidad de todos los documentos.

En primer lugar, señalamos que la Conferencia de Medellín no fue una simple aplicación del Concilio Vaticano II y otros documentos eclesiales a la realidad del continente, sino una relectura e interpretación contextualizada de los mismos para colocar al hombre latinoamericano y los pobres en particular, como centro del servicio pastoral de la Iglesia. “Esta opción por los pobres y la constitución de los mismos como sujetos y protagonistas de la evangelización fue una de las grandes novedades aportadas por Medellín a la Iglesia universal”.⁴¹

Otro aporte relevante de la II Conferencia radica en que tal escucha del clamor del pueblo pobre condujo a incorporar el proceso de liberación integral como parte del programa evangelizador de la Iglesia. “Medellín quiso enseñar que cuerpo y alma no se separan, que

39. Cf. C. GIAQUINTA, “Instauración del diaconado permanente en América Latina”, *Teología* 13 (1968) 242; ID., “El diaconado: pasado, presente y futuro”, *Criterio* 1393-4 (1961) 922-926.

40. M. Mc GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 166.

41. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 183.

la liberación temporal y la liberación eterna no se separan”.⁴² “La *liberación integral de toda esclavitud*, precisamente por ser integral, *integra* el mensaje escatológico de la salvación final ‘en el Reino’. La Iglesia debe, por lo tanto, trabajar por la liberación integral del hombre y de la comunidad humana de los pueblos”.⁴³ Este proceso de encarnación en el hombre y su historia exige una mirada atenta a los signos de los tiempos para poder interpretarlos y descubrir en ellos el plan divino de salvación.

En una apretada síntesis, podemos afirmar que Medellín quiere ofrecer “una visión global del hombre y de la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo” (Documentos Finales, *Mensaje*, 9). La Iglesia, como parte del ser latinoamericano en medio de sus cambios y transformaciones, está llamada a penetrar e iluminar todo este proceso con los valores del Evangelio (Cf. *Ibíd*).

En este sentido, los Documentos Finales contribuyeron a una genuina renovación de la Iglesia y de la sociedad en el continente. Al mismo tiempo, reconocemos que la desigualdad del texto en sus dieciséis documentos separados suscitó, en muchos casos, interpretaciones o aplicaciones unilaterales de Medellín. De esta manera, por ejemplo, algunas partes serán referidas por los intérpretes a lo religioso-pastoral y otras solamente en relación a lo político o social, a veces de modo excluyente.

“Pero estas y otras contradicciones en el cuerpo documental –según Héctor Borrat– poco importan una vez que tomó forma el Medellín *kerygmático* tras una lectura selectiva, a menudo reducida a consignas y slogans, hecha por las élites católicas, sobre todo las sacerdotales, y algunos periodistas, desmembrando el cuerpo y quedándose con las partes políticamente relevantes para la izquierda. El Medellín ‘kerigmático’ amputó de ambigüedades al Medellín ‘histórico’. Levantó en alto su proclama básica: por la liberación, contra el neocolonialismo y el colonialismo interno. Y se quedó ‘kerygma’ en esa proclama”.⁴⁴

Dada la situación compleja de América Latina que hemos indicado (dependencia económica, dictaduras militares, diferentes ideologías, represiones y violaciones a los derechos humanos, etc.), no fue

42. J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, 812.

43. I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, 722.

44. H. BORRAT, “Las Iglesias y la metrópoli”, 41. Destacados del autor.

siempre sencillo “mantenerse dentro de la ortodoxia a nivel doctrinal ni dentro de la ortopraxis a nivel de las exigencias sociales de la fe”.⁴⁵ En medio de esa coyuntura la reflexión y la praxis pastoral en el post-Medellín se fue polarizando. Realidad que advirtió con claridad el mencionado obispo Mc. Grath en estos términos:

“La controversia ha dado origen a libros, artículos y discursos sobre el tema de la liberación, en pro y en contra, lo cual ha ayudado a ir esclareciendo el tema, y también a debates calurosos. Creo que a través de las problemáticas, se han expuesto posiciones extremas, que en vez de favorecer a una auténtica ‘teología de la liberación’, le hicieron daño, pero ha dado lugar a clarificar ideas claves. Todo esto ayudó también a la preparación de Puebla”.⁴⁶

5. “Sólo mediante una plena efusión del Espíritu de Pentecostés que purifica y transforma puede entenderse un hecho eclesial como el de Medellín”

Luego de haber indicado algunas de las manifestaciones referentes a lo social, político, religioso y eclesial antecedentes y contextuales a la Conferencia de Medellín, nos detendremos en la interpretación e interpelación que realizara un testigo significativo de esta conferencia, tal como hemos anunciado en la introducción del presente artículo. Nos referimos a Mons. Eduardo Pironio, en tanto Secretario General del CELAM y luego Presidente del mismo.⁴⁷ Seleccionaremos algunas de sus palabras y reflexiones pronunciadas entre 1969 y 1974. Quinquenio en el que pudimos reconocer tres entrevistas y dos artículos en los cuales plasmó sus impresiones sobre la situación del continente, la reforma emprendida a partir de Medellín y los desafíos abiertos que debería atender la Iglesia en el continente.

De este modo, continuaremos nuestra propuesta temática sobre el riel “situación/signo de los tiempos-reforma y profecía”, espigando en las expresiones propias de nuestro testigo. Pironio parece asociar la

45. A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, 195.

46. M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, 170.

47. Para mayores datos sobre la fecunda vida del Cardenal Eduardo Francisco Pironio, véase: L. MORENO, “Su vida, su testimonio de amor y fidelidad a Dios”, *Teología* 77 (2001) 43-97.

realidad del continente con la respuesta de Medellín al afirmar que “ha entrado en la Iglesia de América Latina un ‘espíritu nuevo’”.⁴⁸ También lo hace percibiendo a Medellín como un Pentecostés, caracterizándolo “esencialmente (como) un ‘acontecimiento salvífico’”.⁴⁹ Asume el signo de Pentecostés como la fuente de la santificación de los apóstoles y de la creación de una auténtica comunidad misionera.⁵⁰ Análogamente, Medellín “introduce en la Iglesia latinoamericana un ‘espíritu nuevo’”.⁵¹ Más aún, “hubo fundamentalmente un *espíritu nuevo*”,⁵² al que define en tres momentos internos para la Iglesia en el continente: “insatisfacción, purificación y recreación”.⁵³ O bien implicándolo esencialmente en tres hechos teológicos: “conversión, comunión y misión”.⁵⁴

La relación entre Pentecostés y Medellín será constante y aunque la desgranemos en los ítems indicados, constatamos el sentido sincrónico de esta. Acerca de la situación del continente latinoamericano, Pironio reconoce que “la iglesia va sintiendo cada vez más agudamente el dolor de los pueblos y de los hombres oprimidos por la injusticia de muchos y experimenta la necesidad de solidarizarse con su destino para ofrecerles la riqueza de una salvación integral en Jesucristo, el Señor”.⁵⁵ La injusticia se evidencia en el subdesarrollo, la marginación y la dependencia que viven nuestros pueblos.⁵⁶

Para el Siervo de Dios, la propuesta de la Iglesia asociada a la de Cristo será presentar la liberación en el espíritu de las bienaventuranzas.⁵⁷ El espíritu nuevo de Medellín, al modo del de Pentecostés, recla-

48. E. PIRONIO, “Un año después de Medellín”, reportaje de un periodista del diario “El Tiempo” de Bogotá a Mons. Eduardo Pironio, Secretario General del CELAM, 18/VIII/69, *Criterio* 1579 (1969) 625-626. 625.

49. E. PIRONIO, “El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, *Criterio* 1603 (1970) 615-616. 615.

50. Cf. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. E. PIRONIO, “A cinco años de Medellín”, *Actualidad Pastoral* 68 (1974), 4-5.4. Destacados del autor.

53. E. PIRONIO, “Un año después de Medellín”, 625.

54. E. PIRONIO, “El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, 615.

55. E. PIRONIO, “La Iglesia latinoamericana en la década del 70”, según monseñor Pironio” (reportaje de la Cadena televisiva colombiana Toledar del 28 de marzo de 1970), *Criterio* 1594 (1970) 275-276.275.

56. Cf. E. PIRONIO, “A cinco años de Medellín”, 4.

57. Cf. E. PIRONIO, “El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, 616.

ma afrontar “el problema de la ‘justicia’, íntimamente vinculado con el de la ‘paz’ continental”,⁵⁸ para realizar la reforma urgente y decidida de las estructuras injustas. Vinculando “promoción humana” y “evangelización” –unos años antes de *Evangelii nuntiandi*, Pironio señala al respecto, la necesidad de revisar “los métodos pastorales y del compromiso evangélico de todo el Pueblo de Dios”.⁵⁹ Y enumera como un logro positivo de Medellín el esfuerzo por superar el dualismo entre “Iglesia y mundo, fe y vida, naturaleza y gracia, evangelización y promoción humana, construcción del Reino de Dios y edificación de la ciudad terrena”.⁶⁰

“La ‘situación de pecado’ que los mismos Documentos de Medellín han denunciado para todo el Continente”,⁶¹ como consecuencia de estructuras injustas, impiden el desarrollo integral del hombre y de todos los hombres. Frente a ello dicho obispo recuerda que de Medellín surge “una Iglesia auténticamente ‘servidora de la humanidad’ (*Pablo VI*). Una Iglesia profundamente encarnada, preocupada por el hombre pero fundamentalmente centrada en Cristo”.⁶²

Ante la situación latinoamericana marcada por la injusticia, nuestro intérprete recoge las características de la presencia y de la misión de la Iglesia “auténticamente pobre, misionera y pascual” (Documentos Finales 5,15), en las situaciones de cambios y transformaciones aceleradas del continente.

Pironio, ante la “situación de pecado”, reconoce que el “espíritu nuevo” de Medellín entra en la Iglesia “invitando a la renovación y a la urgencia de la tarea”.⁶³ Una tarea comprometida en la historia y la realidad del hombre y de los hombres, porque sobre la miseria y la desesperanza, la tristeza y la resignación, “amaneció una mañana nueva, Cristo ‘Luz de las naciones’ (Lc 2,32)”.⁶⁴ La renovación de la Iglesia tiene su fuente en el “espíritu nuevo” entregado por Cristo en el Misterio pascual donándose gratuitamente por amor al Padre y a los

58. E. PIRONIO, “Un año después de Medellín”, 625.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, 626.

62. E. PIRONIO, “A cinco años de Medellín”, 4. Destacados del autor.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

hombres. “El continente latinoamericano mira a la Iglesia y espera. Y la respuesta de la Iglesia es una sola: Cristo”.⁶⁵

Retomando la expresión de *Lumen gentium* 9, el entonces futuro cardenal señala que la Iglesia de Jesucristo, “no deja de renovarse a sí misma bajo la acción del Espíritu Santo hasta que por la cruz llegue a la luz sin ocaso”. Interpreta que “no se trata de una Iglesia originalmente nueva como si antes hubiera sido infiel al Evangelio”.⁶⁶ Está lejos de cualquier fatalismo evangelizador y confía plenamente en el Espíritu que purifica y renueva a la comunidad eclesial para que formule y consume entre los hombres a Cristo resucitado: “Esto es esencial en 1a Iglesia que surge en Medellín: su identidad con Jesucristo. Lo cual supone la progresiva transformación en Cristo de todos los cristianos”.⁶⁷

En esta gradual asimilación a Cristo, advierte que la Iglesia latinoamericana debe preguntarse qué es ella para el hombre de su tiempo, qué significa su presencia, cómo responde a sus inquietudes y esperanzas, cómo realiza sus aspiraciones más hondas, qué aporta de originalmente novedoso al proceso de transformación y cambio continental.⁶⁸

Ante ello se ocupa consecuentemente de iluminar en qué consiste una “auténtica evangelización”.⁶⁹ Esta, sin rebajar la tarea sacramental o cultural, implica acentuar la función profética, ya que urge iluminar la fe, madurarla y comprometerla con la vida.⁷⁰ A fin de alcanzar “la salvación integral del hombre y la promoción solidaria de los pueblos”,⁷¹ y sin desaprovechar su perspectiva divina y escatológica, así, la Iglesia latinoamericana se inserta en la historia y se encarna en el mencionado proceso de la novedosa transformación del continente. De este modo, para Pironio, la Iglesia siente como propio el compromiso de transformación, bajo acción del mismo Espíritu, en su esencia original.

Aunque la Iglesia latinoamericana alcance asimilar este proceso, el “espíritu nuevo” la lanzará a distintos desafíos y horizontes, que sin menguar la eficacia de la gracia de Dios, le permitirán no quedarse

65. E. PIRONIO, “En el Cristo vivo”, *Vispera* 9 (1969) 29-31.29.

66. E. PIRONIO, “El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, 616.

67. *Ibid.*

68. E. PIRONIO, “En el Cristo vivo”, 31.

69. E. PIRONIO, “El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, 616.

70. Cf. *Ibid.*

71. *Ibid.*

tranquila en sus logros. Cuando se le pregunta sobre las exigencias más urgentes de Medellín, entre otras situaciones destacaba dos perspectivas: Por un lado, la necesidad de vivir la pobreza “para sentirnos necesitados de conversión”⁷² y alejarnos en la tentación de ser “poseedores absolutos de la verdad”.⁷³ Por otro lado, la exigencia de la unidad, a la que califica de fundamental e impostergradable, para que los cristianos “busquemos juntos los caminos del Señor y comprometernos juntos a realizar la voz del Espíritu”.⁷⁴

Retomando la imagen del servicio expresada por el Papa Pablo VI como figura de la Iglesia renovada por el Concilio Vaticano II, Pironio la apropia también a Medellín. Lo hace convocando a los hombres de su tiempo a servir como “sencillos y ocultos servidores de Cristo. En la medida en que Cristo viva plenamente en nosotros”.⁷⁵ Una vez más confirma que la auténtica salvación sólo proviene de Cristo y de su Iglesia en tanto es sacramento de Cristo, el único redentor.⁷⁶

El retorno y el anclaje en el “espíritu nuevo”, fruto del Misterio Pascual, libra a la Iglesia de toda impaciencia o desaliento. Por ello “es una Iglesia que sufre hoy una pasión desconcertante”⁷⁷ de cruz, aunque “envuelta en la gloria de la transfiguración”.⁷⁸ Es la Iglesia a un mismo tiempo santa y necesitada de purificación constante, en búsqueda de renovación y penitencia (Cf. *Lumen gentium* 8).

Por último, mirando hacia adelante, Pironio avizora el peregrinar eclesial latinoamericano desde tres características o dimensiones: la esperanza, el compromiso con la liberación plena del continente y la identidad con Cristo. La primera característica es iluminada desde la Pascua, pues la gloria del Resucitado impide “dar la sensación de pesimismo, tristeza o desaliento”.⁷⁹ La segunda la vincula con la Palabra de Dios y la Pascua: “la misión de la Iglesia, como la de Cristo es ‘quitar el pecado del mundo’ y conducirlo a la plena libertad ‘con la que Cris-

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. Cf. E. PIRONIO, “En el Cristo vivo”, 30.

77. E. PIRONIO, “La Iglesia latinoamericana en la década del 70”, 275.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

to nos liberó' (*Gal* 5,1)".⁸⁰ La última dimensión es fundamentada, según nuestro autor, en el hecho que la Iglesia goza de clara identidad por su sacramentalidad trinitaria. Por lo mismo, "no puede reducirse a una simple institución humana ni medir con categorías exclusivamente sociológicas. La Iglesia es un misterio que puede ser (cabalmente) entendido y aceptado desde la fe".⁸¹

Vamos ya concluyendo nuestra propuesta con el deseo de abrir y continuar nuevos escenarios y horizontes de reflexión acerca de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Como pudimos notar con suma claridad, los testimonios de Pironio sobre Medellín enriquecen profusamente nuestra interpretación de este importante acontecimiento de la historia de la Iglesia en América Latina. Él y sus colegas, protagonistas y testigos de tal evento, han de seguir inspirando a teólogos, historiadores y otros investigadores, como fuente directa para el estudio de este tema; y a laicos y pastores en la tarea evangelizadora – sin anacronismos– en la actualidad latinoamericana. La respuesta de Pironio a la pregunta: *¿América Latina está aportando algo propio y específico a la Iglesia Universal?* puede favorecer una fecunda hermenéutica de Medellín para la toda Iglesia, "sacramento salvífico en Cristo":

"La unidad de la Iglesia universal vive de la riqueza original de las iglesias locales. En ese sentido, Medellín ha revelado a la Iglesia universal que la Iglesia de América Latina tiene algo propio que aportar. Al mismo tiempo, la Iglesia de Latinoamérica ha comprendido su compromiso de interpretar, asumir y promover lo propio. Yo diría que esto propio y específico de la Iglesia en América Latina está en íntima relación con la situación peculiar del hombre latinoamericano que debe ser liberado e íntegramente salvado".⁸²

LUIS LIBERTI SVD - PABLO PASTRONE*

luisliberti@hotmail.com / patronepablo@hotmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 06.05.2018/ Aprobado 07.06.2018

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*

82. E. PIRONIO, "Un año después de Medellín", 626.

* Luis Liberti es Doctor en Teología, Director del Departamento de Pastoral de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Pablo Nazareno Pastrone posee el doctorado en teología, especializado en Historia de la Iglesia, profesor de la Facultad de Teología de la UCA y en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Bibliografía

- II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos Finales de Medellín*, Buenos Aires, Paulinas, 1972⁶.
- AA.VV, *Esperanza en Contraviento. Medellín 40 años*, Bogotá, Fundación Amerindia, 2008;
- N. BAKKER, “Mayo de 1968: El sueño que no se hizo realidad”, *VERBUM SVD* 59 (2018) 25-34;
- H. BORRAT, “Las Iglesias y la metrópoli”, en Id. y Büntig, A., *El imperio y las iglesias*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973, 11-68;
- T. CABESTRERO, “En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 46 (1999) 59-73;
- A. CADAVID, “Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano”, *Medellín* 19 (1993) 173-196;
- J. COMBLIN, “Vinti Anos Depois”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 806-829;
- J. COSTADOAT, “Pacto de las catacumbas. La ‘más latinoamericana’ de las teologías”, en Pikaza, X. y Antunes da Silva, J. (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, Estella, Verbo Divino, 2015, 231-251;
- G. FARREL, *Doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1991³;
- H. FISCHER, *El choque digital*, Tres de Febrero, Editorial de la Universidad de Tres de Febrero, 2002;
- H. FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, Tres de Febrero, Editorial de la Universidad de Tres de Febrero, 2004;
- C. GIAQUINTA, “Instauración del diaconado permanente en América Latina”, *Teología* 13 (1968) 235-242;
- “El diaconado: pasado, presente y futuro”, *Criterio* 1393-4 (1961) 922-926;
- G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Perspectivas, CEP, Lima, 1971, 99-175;
- M. MC GRATH, “Los fundamentos teológicos de la presencia de la

iglesia en el desarrollo socio-económico de América Latina”, *Víspera* 1 (1967) 30-37

“Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 15 (1989) 152-179;

“Los signos de los tiempos en América Latina”, en CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Secretariado General del CELAM, Bogotá, 1969;

G. MARTINA, “El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico”, en R. Latourelle, *Vaticano II, balance y perspectivas. Veinticinco años después*, Salamanca, Sígueme, 1989. 25- 64;

L. MORENO, “Su vida, su testimonio de amor y fidelidad a Dios”, *Teología* 77 (2001) 43-97;

C. MOYANO LLERENA, “Los supuestos económicos de Medellín”, *Criterio* 1578 (1969) 562-569;

PABLO VI, “Al Episcopado de América Latina”, *L’Osservatore Romano*, edición semanal en lengua castellana, Buenos Aires, Año XV, N° 687, pág. 1ss;

I. PALACIOS VIDELA, “El aporte original de América Latina al posconcilio”, *Criterio* 1957/8 (1988) 719-734;

E. PIRONIO, “Un año después de Medellín”, reportaje de un periodista del diario “El Tiempo” de Bogotá a Mons. Eduardo Pironio, Secretario General del CELAM, 18/VIII/69, *Criterio* 1579 (1969) 625-626;

“En el Cristo vivo”, *Víspera* 9 (1969) 29-31;

“El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín”, *Criterio* 1603 (1970) 615-616;

“La Iglesia latinoamericana en la década del 70”, según monseñor Pironio” (reportaje de la Cadena televisiva colombiana Toledar del 28 de marzo de 1970), *Criterio* 1594 (1970) 275-276;

“A cinco años de Medellín”, *Actualidad Pastoral* 68 (1974), 4-5;

- J. RAMOS, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 1995;
- C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53;
- “Una elipse entre dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de la *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109;
- A. SILEY, “Medellín 1968. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, *CIAS*, 175/6 (1968) 5-16;
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La Constitución Gaudium et spes. A los 30 años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995;
- B. SPOLETINI, *Comunicación social e Iglesia*, Bogotá, Paulinas, 1985;
- F. VILLANUEVA, “La década del ’60 – La respuesta estaba en el viento”, *VERBUM SVD* 59 (2018) 124-144.

La obra misionera con los indígenas y la constitución nacional (1870-1873)

RESUMEN

El artículo enfoca la vieja “cuestión de indios y fronteras, que recrudeció en la segunda a mitad del siglo XIX, desde la perspectiva de los proyectos misioneros que se intentaron concretar como alternativa a la simple solución militar del conflicto. Poniendo de manifiesto que la Iglesia ofreció por entonces a la sociedad argentina una muestra elocuente de su firme decisión de acompañar la insegura y problemática suerte de las comunidades indígenas, tendiéndoles una mano fraterna que abriera para ellas un horizonte de vida nueva, donde la fuerza transformadora del cristianismo les permitiera sobrellevar los dolores e infortunios infligidos.

Palabras claves: Aborígenes; Evangelización siglo XIX; Constitución Nacional de 1853. Arzobispo Aneiros; Congregaciones misioneras; Pedro María Pelichi; Marcos Donati; Jorge María Salvaire; Campaña al Desierto de 1879.

Missionary Work with the Indigenous and the National Constitution (1870-1873)

ABSTRACT

This article focuses on the always controverted question about the native indians in Argentina and the conflict around the borders, which became very strong in the second half of the XIX century. The missions wanted to be an alternative to the militar solution of the conflict. The Church had then the firm decision to protect the indians in their struggle against the goverment and to show them a horizon of a new life, in which the transforming strenght of cristianism could help them to carry on with their lives in spite of the suffering they were going through.

Key words: Native indians; Evangelization in the XIX century; 1853 Argentina's con-

stitution; Archbishop Aneiros; Missionary Congregations; Pedro María Pelichi; Marcos Donati; Jorge María Salvaire; Desert Campaign of 1879.

Introducción

Las últimas décadas del siglo XIX constituyeron para la Iglesia tiempos de grandes desafíos pastorales, inéditos por su magnitud y por la complejidad que ponían de manifiesto. Todos se relacionaban con la nueva problemática social y económica que caracterizaban el despertar de la pujante Argentina moderna que a pasos agigantados marchaba hacia la celebración del Centenario de su independencia.¹

El carácter apremiante de los mismos llevaron a que reaccionara de inmediato en busca de respuestas valederas, no siempre fáciles de encontrar y encauzar adecuadamente, que le permitieran salir del letargo en el que la habían sumidos los largos años de la independencia y de la organización nacional, donde apenas pudo sobrevivir a costa de grandes esfuerzos.

Desde 1810 hasta 1853, año en que se promulga la Constitución Nacional, la Iglesia arrastra varios males que lentamente debilitan su vida, a modo de una dolorosa y persistente sangría: está huérfana de obispos, escasa de clero secular competente, sin posibilidades de nuevas vocaciones de remuda, empobrecida de religiosos mendicantes y, sobre todo, carente de medios eficaces para afrontar el desarrollo de la catequesis, la administración de los sacramentos y las apremiantes obras de caridad, cuyas deficiencias se acentúan tanto en los centros urbanos como en la campaña.

A partir de 1860, dichas carencias comienzan a subsanarse lentamente con el restablecimiento del episcopado, la reapertura de los seminarios y el arribo de numerosas congregaciones religiosas europeas (de varones y mujeres), que constituyen un elemento renovador del dinamismo pastoral de la época. Sobre todo en el campo de las misio-

1. Estas páginas recogen el contenido de una conferencia que en su momento pronuncié en la "Cátedra de Pensamiento Cristiano" de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). El lector puede ampliar la información, resumida en esta ocasión, mediante la consulta del siguiente trabajo de mi autoría: *En los Toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1876*, Buenos Aires, Ediciones Facultad de Teología de la UCA, 2002.

nes populares, la fundación de escuelas y colegios, la atención de los hospitales, la creación de parroquias y el socorro de los pobres y necesitados. Se vuelve evidente que el nuevo empuje pastoral se hace presente no solo en las viejas ciudades coloniales, sino también, y de manera particular, en el interior y en los incipientes pueblos que salpican las extensas zonas rurales.

Los mencionados desafíos reconocen varias causas, que se entrecruzan y potencian unas con otras, dando como resultado final la aparición de una problemática de orden político, social y económico, de índole estructural, que dará origen en el futuro inmediato a la conformación de una nueva realidad nacional.

Entre ellas cabe mencionar: el acelerado proceso de modernización de la Argentina, resorte fundamental de todas las acciones gubernativas de la época, según lo propugna el liberalismo europeo de cuño pragmático y positivista; el desarrollo científico y técnico que desplaza los viejos moldes que regían el desenvolvimiento de la sociedad, abriéndose así paso a nuevos enfoques de la problemática humana; la necesidad de incorporar grandes espacios de tierra para la producción agrícola, donde el cultivo intensivo de los cereales, en particular del trigo, asegure a la Argentina competir ventajosamente en el mercado internacional; la inmigración europea masiva, que cambia lentamente la fisionomía de las ciudades y del mismo campo²; y la imperiosa necesidad de ejercer a la brevedad la plena soberanía nacional sobre los desprotegidos territorios patagónicos cuestionados por Chile, preocupación que encontraba una agravante en las relaciones amistosas y en los permanentes intercambios comerciales en base al botín de los malones entre los indígenas de ambos lados de la Cordillera de los Andes.³

La mención de esta secular realidad humana las etnias o pueblos

2. La revolución industrial introduce en la Argentina los grandes descubrimientos del momento: el motor eléctrico y a explosión, el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, el fonógrafo, la iluminación a gas y eléctrica, la fotografía, la fototipia, el hormigón armado, los molinos harineros y las cámaras frigoríficas, las maquinarias agrícolas, etc. Véase, R. CORTÉS CONDE - E. GALLO, *La formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967; y R. GAINARD, *La Pampa Argentina. Ocupación - poblamiento - explotación. De la conquista a la crisis mundial (1550-1930)*, Buenos Aires, Solar, 1998.

3. J. L. ROJAS LAGARDE, *Incidentes Fronterizos con Chile durante la Guerra con el Indio*. Buenos Aires, edición del autor, 1997.

aborígenes de entonces nos permite desarrollar en detalles la temática del presente artículo, que gira en torno a la valiente y creativa actitud que asumió la Iglesia de entonces, al menos en los sectores más representativos de la misma, respecto a la pastoral que debía implementarse para dar respuesta satisfactoria a la integración de este componente poblacional al activo proceso de la definitiva organización del país, según la normativa constitucional de 1853.

1. La cuestión indígena de época

Precisamente los acontecimientos de actualidad mencionados reavivaron el viejo debate sobre la “cuestión de los indios y la frontera”. El detonante principal fue la reanudación de los malones, tras la finalización de la Guerra del Paraguay (1870), sobre las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y San Luis, con sus devastadores efectos sobre rancheríos y estancias, y sus desgraciadas secuelas de muertos y cautivos.⁴ En dichas zonas, la población rural, sin contar con medios defensivos adecuados y permanentes, vivía en permanente zozobra, sabiendo que el peligro de las cruentas invasiones no eran una imagen del pasado, sino una dolorosa realidad del presente, siempre a la espera de ocasión propicia para sembrar la alarma y convulsionar las desprotegidas fronteras.⁵

En esta oportunidad la polémica sacudió con fuerza a la opinión pública, hasta alcanzar ribetes de nerviosismo generalizado entre los habitantes de las campañas; y lógica expectación entre los jefes indígenas que comenzaron a avizorar tiempos difíciles para conservar la precaria paz fronteriza. Incluso despertó comprensibles inquietudes en el

4. En 1870, Juan Cafulcurá lanzó dos grandes malones: en junio, sobre la incipiente población de Tres Arroyos; y en octubre, sobre la zona de Bahía Blanca, alzándose con numerosos cautivos y miles de cabezas de ganado. Y en mayo de 1872 organizó otra invasión que llegó hasta San Carlos de Bolívar, donde fue vencido por las tropas del General Ignacio Rivas. A partir de 1873, su hijo Manuel Namuncurá ofrece la paz. Pero los malónes seguirán asolando poblaciones y estancias (Carhué, Azul, Olavarría, Bragado, etc.). Las lanzas ranquelinas (Mariano Rosas y Baigorrita), en cambio, fueron pacificadas por el tratado de octubre de 1872, que impidió que se desataran grandes malones, aunque se verificaron algunos ataques menores bajo la guía de capitanejos alzados, disconformes con la firma de tal compromiso.

5. Véase, R. POGGI, *Política seguida con el aborígen*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1975; y *Frontera Sur, 1872*, Buenos Aires, Fundación Nuestra Historia, 1998.

seno de la misma Iglesia, deseosa de fomentar la incorporación de la misma población indígena a la vida nacional por los carriles pacíficos de la evangelización y la promoción humana.

Esta preocupación pastoral, de profunda connotación humanitaria que perseguía un objetivo bien preciso, pronto encontró adecuado eco entre algunos obispos y religiosos de la época. Por una parte, advertir a la dirigencia política de los daños irreparables, y hasta traumáticos, desde el punto de vista social, que se seguirían de implementar la pura “solución armada”, mediante el avance del ejército nacional más allá de las fronteras existentes, con la consiguiente ocupación violenta de los territorios en poder de los indígenas; y, por otra, proponer como alternativa válida la urgente creación de espacios misioneros, que con el rápido otorgamiento y titularidad de tierras, vinieran a asegurar los tres pilares fundamentales de dicho proyecto: capilla, escuela y trabajo organizado. En concreto, una versión actualizada de las viejas reducciones jesuíticas de la época colonial.

Fue así que la vieja cuestión se formula ahora en un lenguaje mucho más polémico, contundente y agresivo que en los comienzos de la organización nacional, cuando la recién sancionada Constitución fijaba como competencia del Congreso asegurar la paz de las fronteras interiores y firmar tratados de paz con los indios que permitieran alcanzar su consolidación. Además de prestar apoyo moral y económico a las iniciativas encaminadas a favorecer su conversión al catolicismo (art.67, inc.15).

Este nuevo lenguaje, en boca de amplios sectores de la población (en Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza), del que se hacían eco las columnas de los diarios, constituía una muestra palmaria de que la ocupación militar del territorio pampeano- patagónica se imponía como la solución más adecuada y eficaz para poner punto final a un problema que impedía al estado argentino alcanzar su definitiva consolidación interna, no obstante contarse ya con una constitución aceptada por todas las provincias.

Para muchos, entre los que se contaban notables políticos, pujantes representantes de los intereses económicos del momento, conspicuos intelectuales y militares templados en las pasadas guerras, había llegado al momento de pasar, sin más, de una política “defensi-

va” frente al indio, sostenida desde las diversas líneas de fortines, a la política “ofensiva” mediante el traslado de las fronteras las incursiones rápidas para doblegar la resistencia de las tribus indómitas.⁶

En medio de este mundo humano, impregnado de antinomias y paradojas históricas, donde hubo vencedores y vencidos, la Iglesia mediante capellanes, misioneros y párrocos se hizo presente en fortines, tolderías, pueblos y prisiones con el propósito de proclamar su mensaje religioso y desplegar su obra humanitaria. Y, de este modo, apaciguar los ánimos exaltados, encauzar las fuerzas o intereses encontrados, ayudar a cicatrizar heridas y rencores, promover la firma de tratados de paz, comprometiendo a las partes a respetarlos y fomentar la convivencia pacífica.

En este sentido, debían extremarse por todos los medios posibles los recaudos para que la “cuestión de los indios” se resolviera, tanto desde el punto de vista político como militar, según las exigencias de la justicia y los compromisos contraídos, procurando alcanzar soluciones que en sus efectos fueron lo menos dolorosas y traumáticas posibles para las tribus que tarde o temprano quedarían doblegadas ante el avance colonizador.

Estos motivos llevaron a la Iglesia, sobre todo en la persona del arzobispo Federico León Aneiros, a petitionar ante el gobierno nacional el necesario apoyo moral y económico para establecer misiones estables, dentro o fuera de las fronteras existentes, que hicieran posible la conversión de los indígenas al cristianismo y su progresiva integración por la vía pacífica a la nueva realidad que por entonces vivía el país.

Desgraciadamente estos propósitos, a la vez, religiosos y humanitarios, no se alcanzaron en su mayoría; y los pocos que pudieron concretarse fracasaron por la precariedad de las circunstancias que les habían dado vida. De ello fueron responsables las autoridades nacionales, los jefes de las fronteras y los propios indígenas, cada uno según los alcances de sus propias responsabilidades y decisiones.

6. O. D. GAMBONI, *Adolfo Alsina. Gobernador de la provincia de Buenos Aires y Conquistador del desierto*, La Plata, 1989, 219-279; y A. LEVAGGI, *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, 2000, 378-390.

2. Los destinatarios de posibles misiones

De manera general, puede decirse que los potenciales sujetos de la acción evangelizadora eran las etnias o pueblos de la gran llanura del oeste de Buenos Aires y La Pampa; y los de la extensa Patagonia.⁷ Los cuales guardaban estrecho parentesco con el antiguo pueblo araucano o mapuche que, mediante un largo proceso de emigración desde el sur Chile, ocupó progresivamente una extensa parte del territorio argentino, desde el sur de Santa Fe, Córdoba, San Luís y Mendoza, hasta más allá del Río Negro, imponiendo su lengua y su cultura a las tribus autóctonas con las que entraron en contacto. Dando así lugar al fenómeno de la “araucanización” de nuestra pampa.

En el caso que nos ocupa se trata de tres parcialidades, con cuyos componentes los misioneros entraron en contacto antes o después de la Campaña del Desierto (1879), gozando todavía de libertad o convertidos ya en prisioneros: 1) *puelches* o *gente del este* que ocupaban el sur de la provincia de Buenos Aires: la región limitada al norte por el Río Salado, y al este y sur por el litoral Atlántico. Fueron en época cercana los indios de los caciques Juan y Cipriano Catriel, en la zona de Tapalqué y Azul; 2) *ranqueles* o *ranculches* que ocupaban el norte de la Pampa Central, el sur de San Luís y Córdoba, distinguiéndose las tolдерías de los caciques Mariano Rosas, Manuel Baigorrita, Ramón Platero, Epumer Rosas y Guzmán Llanquetruz, herederos directo de las viejas dinastías de Painé y Pichuin; y 3) *salineros* o *mamiülches* (“gente del monte”), de abolengo cordillerado (chileno, zona del volcán Llaima), que reconocían en el cacique Juan Calfucurá su jefe supremo, cuyos dominios se extendían a una extensa zona boscosa comprendida entre Carhué y el río Chadileufu, y de Naicó al Colorado. En la época de nuestro interés fueron los indios del cacique Manuel Namuncurá, padre del beato Ceferino Namuncurá.

Asimismo, algunas *tribus menores* o al menos, un buen número de sus miembros, mantuvieron contactos con la acción misionera de la época, si bien en cada caso las circunstancias y los resultados fueron diversos. Se trata en concreto de los indios de los caciques José María

7. R. CASAMIQUELA, *¿Qué pueblos indígenas poblaron la Patagonia y La Pampa?*, Puerto Madryn, Fundación Ameghino, 2007; y *Los pueblos indígenas (etnias) del ámbito pampeano-patagónico*, Viedma, Fundación Meter Walas, 2008.

Railef (araucano), con tolderías en la laguna “La Barrancosa” (Bragado-Olascoaga); Ignacio Coliqueo (araucano), en la Tapera de Díaz (Los Toldos-Gral. Viamonte); Martín Rondeau (voroga) y Andrés Raninqueo (voroga), en el Fuerte Mulitas (25 de Mayo); Vicente Catriño Pincen (voroga), en Malal (La Pampa-Dto. Central); Tripailao (voroga) y Manuel Grande (puelche), en Carhué; y, por último, Manuel Pichi Huinca (puelche), en Puán.

Resulta imposible establecer un cálculo poblacional más o menos exacto del área pampeano-patagónica, por la sencilla razón que carecemos de fuentes específicas que transmitan la necesaria información (padrones, censos, registros, etc.). En el mejor de los casos, pueden manejarse cifras simplemente estimativas, del todo aproximadas, en las que hay que suponer los consiguientes márgenes de error. Así, por ejemplo, el Censo Nacional de 1869, en el “Territorio Nacional de la Pampa”, fija el total de la población en unos 22.000 indígenas, con unos 6.500 guerreros. Una estadística razonable y bastante aproximada a la realidad demográfica que comentamos, podría ascender a 30.000 personas, incluidos caciques principales y menores, capitanejos, indios de lanza y familias (mujeres, niños y ancianos).

Antes de terminar el quinquenio 1875-1880, la población aborigen pampeana disminuyó en forma vertiginosa debido a los enfrentamientos armados, a las ejecuciones, el hambre y el cautiverio, que diezmaron las tribus de manera directa. A lo que se sumó, el flagelo de la viruela, la tuberculosis, el alcoholismo y las enfermedades venéreas que hicieron verdaderos estragos en tolderías y centros de detención.

3. El precepto constitucional

El debate sobre la ocupación del desierto” (mediante fuerzas militares y colonos) y la incorporación de sus seculares habitantes a los cánones de la “civilización”, actualizó de inmediato el reclamo de la Iglesia (obispos, superiores religiosos, prefectos de misiones) sobre el cumplimiento por parte del gobierno nacional de sus compromisos con los indígenas, tal como lo prescribía la Constitución de 1853.

En este sentido, las autoridades políticas no debían olvidar que

la carta magna confiaba al Congreso de la Nación una triple competencia en esta materia, que conllevaba, a su vez, obligaciones legislativas concretas: “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios; y promover la conversión de ellos al catolicismo” (art.67, inc.15).

Por lo tanto, desde la perspectiva del patronato, dicha atribución debía ser entendida en términos de estricto “precepto” que obligaba al gobierno nacional a respaldar moral y materialmente la obra misionera mediante la promulgación de leyes que le aseguraran a la Iglesia contar con la asignación regular de aquellos recursos económicos indispensables para inaugurar nuevas corrientes de evangelización más allá de las fronteras militares, incapaces de contener ya las periódicas invasiones provenientes del desierto. Al norte, reclamaba misioneros al Gran Chaco; y en el centro del país, el oeste de Buenos Aires y la inconmensurable Pampa que era el camino a la ignota Patagonia.

Pero desde este punto de vista nada se había hecho desde la promulgación de la Constitución. El “precepto” todavía esperaba la adecuada vía legislativa que lo asumiera para que por medio del cristianismo (método pacífico) la vida civilizada llegara a las lejanas toldarías, facilitando la paulatina integración de los indígenas a la nueva realidad nacional.

En tales circunstancias la opinión pública fue interpelada por la palabra de algunos eclesiásticos, quienes petitionaron del gobierno y de los fieles católicos la generosa colaboración para dar comienzo a nuevos emprendimientos misionales o para sostener los ya existentes.

Desde Salta se escuchó, en 1861, la voz apremiante de fray Pedro María Pelichi, franciscano, reclamando ayuda en favor de las desoladas misiones del Gran Chaco; y desde Buenos Aires, haciéndole eco, se levantó la voz de monseñor León Federico Aneiros, vicario capitular del arzobispado, por muerte del arzobispo Mariano José de Escalada, quien a partir de 1870 solicitará idénticos beneficios para las tribus afincadas en territorio bonaerense y pampeano.

La exhortación fray Pedro María Pelichi, prefecto apostólico de las misiones del Colegio Franciscano de Propaganda Fide de Salta (1864), en favor de los indios del Gran Chaco (tobas, pilagás, abipones,

mocobíes, etc.) reconoce su origen en el estado de extrema miseria y abandono en que se encontraban por aquel tiempo las diversas tribus, a las que se debía evangelizar y civilizar mediante la aplicación del método pacífico, en base a la presencia permanente de misioneros en ese inhóspito medio, dispuestos a testimoniar la fe cristiana mediante la palabra y la vida evangélica.

Para dar cumplimiento a dichas inquietudes apostólicas era indispensable, como lo demostraba la experiencia, contar con un medio idóneo que permitiera alcanzar los recursos humanos y económicos que la obra demandaba. En este sentido nada mejor que promover la creación dentro del ámbito de la Iglesia argentina de un “consejo” o “asociación” con la precisa finalidad de apoyar las misiones indígenas del Chaco tan necesitadas de socorros (las dos existentes y algunas por crear). En este sentido había que pensar con extremo realismo, pues el éxito de la empresa quedaba de suyo supeditado al eco que la propuesta pudiera despertar en las autoridades gubernamentales (locales y de la Confederación) y entre la feligresía católica del país.

4. Se implementa la política ofensiva

La evangelización del Gran Chaco comenzó así a encauzarse gracias a la abnegada presencia, en medio de los indios, de los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Salta y a las ayudas materiales (dinero, ropas, víveres, etc.) aportadas regularmente por los distintos consejos de la “Asociación Católico- Civilizadora”, diseminados por el interior del país a los que se sumaban algunos subsidios provenientes de las autoridades gubernativas (provinciales y nacionales). La suerte de estas misiones parecía por el momento asegurada, aunque fuera en forma precaria.

Ocho años después la misma preocupación se hizo presente en al ámbito de la arquidiócesis de Buenos Aires, en cuya amplísima jurisdicción estaban asentadas numerosas tribus, desde la frontera oeste hasta los umbrales de la Patagonia.

La pregunta era la misma. ¿Cómo evangelizarlas? ¿Cómo salvarlas a tiempo de la disgregación en caso de que el gobierno nacional

apelara a la acción militar directa para acabar con el continuo peligro de los malones? ¿Cómo contar con recursos humanos y económicos suficientes que permitiera a los misioneros llegar a las tolderías? ¿Cómo lograr fundar pueblos o misiones estables donde pudieran instalarse las tribus dispuestas a aceptar el mensaje evangélico?

Para la Iglesia bonaerense la inquietud cobró partícula relieve cuando el Congreso de la Nación aprobó, el 13 de agosto de 1867, el traslado de la frontera sur hasta los ríos Negro y Neuquén (Ley N° 215). ¿Cuál sería la suerte que tal medida acarrearía para los indios? Al respecto la orden de ocupación era terminante: «Se ocupará por fuerzas del ejército de la República la ribera del Río “Nenguen” o “Neuquén” desde su nacimiento en los Andes hasta su confluencia en el Río Negro en el Océano Atlántico, estableciendo la línea en la margen septentrional del expresado río, de cordillera a mar» (art. 1).⁸

Pero, a su vez el gobierno, como contrapartida, se comprometió formalmente ante la opinión pública a concederles a las tribus aquellos recursos naturales y técnicos que en el nuevo espacio creado por el avance civilizador vinieran a asegurarles su propia subsistencia y la convivencia pacífica con los cristianos fronterizos.

En concreto se aludía al otorgamiento de tierras, donde las tolderías serían reubicadas a modo de “colonias” o “reservas”, para que sus moradores se dedicaran a la práctica de la agricultura, la cría del ganado y el desarrollo de las artesanías, medios idóneos para conseguir el fin primordial de poner en paz al convulsionado desierto. Pero esto a condición de abandonar la vida trasumante y renunciar a la inveterada costumbre de malonear sobre estancias y poblaciones: “A las tribus nómades existentes en el territorio nacional comprendido entre la actual línea de frontera y la fijada en el art. 1° de esta ley, se les concederá todo lo que sea necesario para su existencia fija y pacífica” (art. 2).

8. *Colección completa de Leyes Nacionales por el Honorables Congreso Nacional durante los años 1852 a 1917*, Buenos Aires 1920, II, 494-496. Sin embargo, la ejecución de tal resolución quedó en suspenso hasta el 4 de octubre de 1878, momento en que el Congreso mediante la Ley N° 947, asignó al Poder Ejecutivo los fondos correspondientes (1.600.000 pesos fuertes) para el traslado de la frontera en cumplimiento de la Ley N° 215 (Campaña al Desierto del general Julio Argentino Roca, abril de 1879). Entre tanto, durante el año 1878 y comienzos de 1879, el ejército nacional realizó algunas campañas preliminares sobre las tolderías pampeanas, dando lugar a la captura de algunos caciques con sus familias, quienes fueron llevados por seguridad a la Isla Martín García. Véase R. POGGI, *Frontera Sur*, o. c., 121-146.

A su vez, en cuanto al otorgamiento de las tierras (modo, lugar, extensión), la legislación contemplaba diversas soluciones según fuera el comportamiento de los caciques frente a la política del gobierno en esta materia. Si aceptaban voluntariamente la decisión del Congreso, la extensión y los límites del territorio quedarían fijados por convenios entre las dos partes. En caso contrario, tratándose de una tribu aislada, lo dictaminaría en forma exclusiva el gobierno nacional, sin mediar consulta alguna (art.3). Pero si la resistencia era ofrecida al unísono por la totalidad de las tribus pampeanas, o por un buen número de ellas, las medidas compulsivas suponían no sólo el sometimiento militar, sino también la expulsión de las mismas más allá de la nueva frontera, viniendo a quedar de esta manera a merced del infortunio y la miseria (art. 4).

5. Iniciativas pastorales del arzobispo Aneiros

Al promediar el año 1872, monseñor Federico Aneiros, por entonces vicario capitular de Buenos Aires, preocupado por el cariz que tomaba la política con los indígenas, insistió ante las autoridades y la opinión pública que el asunto de su conversión era de tal importancia, que no podía ser diferido por más tiempo. Pero se lamentaba, a la vez, porque aún el Congreso no se había interesado en sancionar un cuerpo legislativo que le asegurara a la Iglesia el necesario apoyo (moral y económico) para iniciar una obra apostólica sistemática con los “indios pampas” en la jurisdicción del extenso Arzobispado.

Al respecto, el 12 de marzo, al enviarle al doctor Nicolás Avellaneda, ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, el informe sobre sus actividades frente al arzobispado aprovechó la oportunidad para darle a conocer su inquietud misionera en favor de los indios apelando al cumplimiento del precepto constitucional: “La Iglesia deplora siempre con el Gobierno y el pueblo las funestas invasiones de los indios salvajes y suspira ardientemente por contribuir a cortar tantas desgracias con la Constitución Nacional que ordena su conversión al catolicismo”.⁹

Con motivo de esta inquietud, ambas autoridades conferencia-

9. *Libro de Notas, Secretaría del Arzobispado de Buenos Aires, año 1872, 187. Véase, S. COPELLO, Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del Desierto, Buenos Aires, Imprenta Coni, 1945, 4-10; A. LAVAGGI, Paz en la Frontera, o. c., 390-405.*

ron en el mes de julio, comprometiéndose el prelado a presentar a la brevedad por escrito su pensamiento al respecto. En carta del 6 de septiembre de aquel año (1872), dirigida al ministro Avellaneda, el vicario propuso la creación de un “consejo” o “asociación” para las misiones, iniciativa que el poder ejecutivo debía remitir de inmediato a las cámaras para su correspondiente aprobación.¹⁰

La argumentación desplegada por Aneiros en este sentido está dirigida fundamentalmente a procurar convencer a las autoridades de la conveniencia y oportunidades de su proyecto, para así lograr alcanzar a la brevedad los apoyos políticos necesarios. Había llegado entonces para el prelado el momento de exponer ante el gobierno y la opinión pública la sustancia o médula de su plan pastoral a favor de los indios. Esto lo hizo con el propósito de ofrecerle al ministro Avellaneda, y por medio de él, al presidente Domingo Faustino Sarmiento, una serie de datos históricos y de información actualizada sobre las misiones que demostraban fehacientemente no estar frente a ideas anacrónicas o trasnochadas, como algunos políticos e intelectuales pensaban, sino ante un planteo religioso y humanitario posible de realizar con el esfuerzo de la Iglesia y el apoyo de la sociedad.

Ante todo, el Gobierno debía reconocer que la preocupación por la conversión de los indígenas no era un asunto exclusivamente religioso, sino a la vez un imperativo constitucional: “Por la Constitución Nacional- recuerda el Prelado-corresponde al Congreso proponer la conversión de los indios al catolicismo (art. 67, inc.14). Luego no es excusado de ocuparse de otra cosa que de la ejecución de este artículo tan constitucional como cristiano”.¹¹ Razón por la cual, el Gobierno debía sentirse comprometido moral y jurídicamente en la cuestión; obligándose a arbitrar los medios necesarios que permitieran encontrar propuestas y soluciones al respecto.

De acuerdo con la mejor tradición misionera europea y americana, había que intentar ganar pacíficamente a los indios por medio de la predicación evangélica, pues “en la ley antigua como en la nueva, el mundo se convirtió y salvo por las misiones evangélicas”.¹²

10. *Libro de Notas...*, 203-205.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

Había que evitar, dentro de lo posible, los recursos indiscriminados a la fuerza para someterlos. El ímpetu misionero de otras épocas permaneció intacto y vigoroso, dando lugar al desarrollo de numerosas misiones evangélicas en todo el mundo. La Iglesia disponía de instituciones específicas que las alientan y promueven a nivel mundial, como ser, la Congregación de Propaganda Fide (con sede en Roma) y el Consejo de Propagación de la Fe de Lyon (Francia), incluyendo publicaciones que periódicamente dan a conocer el desarrollo de las mismas (colección de cartas, folletos, revistas, etc.), como es el caso de los famosos *Anales de la Congregación de la Misión*, publicados por los «hijos e hijas de San Vicente de Paúl», para divulgar sus emprendimientos en Europa, América, África y Asia.

Dichos medios de promoción misionera cobraron vida en varios países americanos (Chile, Perú, México, Ecuador, Colombia), quienes todavía poseen numerosas poblaciones aborígenes no evangelizadas. Incluso, a nivel nacional, ya se cuenta con un folleto ilustrativo al respecto, impreso bajo el título *Relación Histórica de las Misiones del Chaco*, mediante el cual se divulgan los objetivos de la Asociación Católico - Civilizadora, creado al efecto de brindar apoyo (espiritual y económico) a las misiones con las tribus radicadas en ese territorio.

Tales antecedentes históricos, recreados con éxito en otras partes del mundo a través de numerosas iniciativas contemporáneas, no hacen más que confirmar «la necesidad, conveniencia y posibilidad de las misiones para la conversión de los indios» en el territorio nacional.

Por lo tanto, dentro del régimen de la caridad evangélica, éste es el único sistema que puede adoptarse como modo genuino de llegar eficazmente al espíritu y al corazón de los indígenas por medios pacíficos, suscitando así el convencimiento y la persuasión necesarios para abrazar la fe cristiana, y junto con ella recibir los beneficios del orden social civilizado. Es cuestión “de inducir a los infieles al conocimiento de Dios, y observancia de su ley en el cristianismo, en el hogar y en la sociedad, con el mejor orden y gobierno posible. Obra difícil, lenta y a la cual el cielo y la tierra deben concurrir”.¹³

13. *Ibidem*.

6. *Eficacia del método*

De la eficacia de éste método evangelizador han dado muestras contundentes los primeros misioneros americanos, como fray Bartolomé de Las Casas, que “entre otras obras escribió una en que se propuso probar ser único sistema adoptable para los indios el de persuadir el entendimiento con razones y atraer suavemente la voluntad con la virtud de la gracia y observar con ellos la justicia”.¹⁴ Al que hicieron eco en nuestras tierras, por ejemplo, san Francisco Solano; y los beneméritos jesuitas, que en el Paraguay y el norte del país fundaron hasta 30 pueblos, donde convivían 93.000 indios, “con buena policía, con hermosos templos, en que los neófitos adquirían el conocimiento de Dios, ejercían la agricultura, las primeras artes mecánicas, aprendían la lectura, la música y finalmente, el arte de la guerra, para defender su libertad personal contra los traficantes de carne humana y las fronteras de la patria, que el Gobierno les había confiado, y que se perdieron apenas ellos faltaron”.¹⁵

Hasta aquí los argumentos expuestos por el prelado con el fin de conseguir que el gobierno nacional asumiera de una vez por todas su compromiso constitucional con los indígenas, que evidentemente no podía limitarse a firmar tratados de paz y a entregar periódicamente las raciones y sueldos estipulados.

Obligaciones, por otra parte, no siempre cumplidas a tiempo, que ofrecían propicia ocasión a los proveedores de frontera para alzarse con pingües ganancias. En este sentido debía tenerse muy presente que en el incumplimiento de los tratados por parte de las autoridades nacionales se escudaban los indios para justificar sus devastadoras invasiones.

La Constitución en su letra y en su espíritu exigía algo más. Era cuestión de instrumentar a una política con los indios basada en términos de evangelización y desarrollo humano, que les facilitara a las tribus superar paulatinamente el estado de postración y abandono en el que se encontraban: pobreza, ignorancia, vicios, atropellos, injusticias, etc.

¿Qué hacer entonces para remediar tales males? Para Aneiros la

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

respuesta era bien sencilla y estaba al alcance de la mano, siempre y cuando la autoridad política se sintiera interpelada y manifestara buenas disposiciones al respecto, medios humanos y económicos no iban a faltar. Las circunstancias exigían que Iglesia y Gobierno asumieran conjuntamente el problema, creando un espacio de mutuo diálogo y de estrecha colaboración.

En este sentido el prelado bonaerense, consciente de su grave responsabilidad pastoral frente a la suerte de los indios pampas, se adelanta a proponerle al ministro Avellaneda un principio de solución, aconsejando crear un organismo encargado de estudiar la cuestión del establecimiento de misiones y de arbitrar rápidas medidas legislativas que las hicieran realidad.

Por el momento pensaba en un organismo mixto en cuanto a la composición de sus miembros, con la presencia de representantes del gobierno y del arzobispado, semejante en algunos aspectos al creado por el franciscano José María Pelichi en Salta para favorecer la evangelización de los indios del Gran Chaco; si bien dejaba en manos de aquél su institución. Meses después, ante la falta de respuesta de parte del ministerio, decidirá crear un organismo colegiado puramente eclesiástico que presidirá en persona.

Pero no terminaban aquí las preocupaciones del vicario capitular. Restaba todavía decir en la carta una palabra sobre la apremiante cuestión del personal misionero, componente esencial del proyecto, sin cuya presencia era imposible pensar en establecer las misiones. ¿A qué sacerdotes confiar en concreto la evangelización de los indios pampas? En este sentido había que ser sumamente realistas. Por el momento se carecía en el país de personal idóneo a quien confiarle la tarea y no debía olvidarse que el misionero no se improvisa. Éste en todos los casos requiere ser preparado convenientemente en instituciones educativas espaciales, donde aprenda “los idiomas necesarios, la historia, la geografía y [estudie] los mejores medios de obtener un buen éxito”, como lo demuestra la experiencia europea y americana con la creación de los colegios misioneros de Propaganda Fide.¹⁶

Pero en el caso concreto del arzobispado de Buenos Aires, al no

16. *Ibidem*.

contar lamentablemente ni personal misionero propio ni con recursos educativos específicos, deberá pensarse en buscar el apoyo de alguna congregación europea dispuesta a colaborar en los comienzos de la obra. Razón por la cual, será competencia de la mencionada asociación conseguir traer los misioneros más útiles, costearle los gastos de viaje y proporcionarles vivienda en la capital hasta tanto marchen a territorio indígena.

7. Un consejo para la conversión de los indios

El ministro Avellaneda contestó la petición de Aneiros mediante carta del 30 de septiembre, alegando existir un inconveniente de carácter práctico que impedía responder favorablemente a la misma. De hecho, por el momento el gobierno no podía comprometer su cooperación, pues las cámaras (diputados, senadores), a quienes correspondía tratar el asunto, entraban en receso el 30 de septiembre. No se trataba, por lo tanto, según él, de una respuesta definitiva. La solicitud había sido presentada simplemente a destiempo, razón por la cual el poder ejecutivo se comprometió a ocuparse del tema en el próximo período de sesiones: “Es [Ud.] sin embargo sensible -le dice-, que la próxima clausura de las sesiones impida al P.E. someter a la consideración del Honorable Congreso, la comunicación de S.S. pero lo hará en las próximas, llamando especialmente su atención sobre este grave asunto».¹⁷

Aneiros, por su parte, respondió de inmediato desde la ciudad de Mercedes (Bs. As.), donde se encontraba en razón de una visita canónica, lamentando que las cámaras no hubieran podido atender su pedido, sobre todo teniendo en cuenta que la conversión de los indios era una cuestión de antigua data y de tal importancia que no se la podía diferir por más tiempo. En este sentido el ministro debía reconocer que bajo ningún aspecto se había elevado a su consideración ninguna petición nueva.

En este sentido, la autoridad eclesiástica se limitaba simplemente a insistir sobre la necesidad de dar justa satisfacción a un viejo reclamo constitucional, sobre cuyo tratamiento existían varios antecedentes

17. Archivo de la Secretaría del Arzobispado, en Legajo *El Arzobispo Aneiros y la conversión de los Indios*, en S. COPELLO, o. c., 6.

(notas, entrevistas, proyectos, etc.) los cuales se remontaban incluso a la época del arzobispo Escalada. Pero para desgracia de los indígenas, ninguna de estas gestiones había prosperado. Motivos más que suficientes para que se lo expresara en orden a deslindar responsabilidades. De este modo, el receso de las cámaras postergaba sin fecha fija el tratamiento de la solicitud de Aneiros quien obligado por las circunstancias tuvo que aceptar, no sin profundo pesar, que su iniciativa pastoral no prosperaría si pretendía alcanzar el previo apoyo de las autoridades políticas.

¿Qué hacer entonces? ¿Quedar a la espera del lento accionar del gobierno que en la práctica parecía desentenderse del problema? ¿Renunciar al proyecto y abandonar a los indios a su incierto destino? Ni una cosa ni la otra. Los indígenas como los criollos estaban llamados a incorporarse a la Iglesia, teniendo la autoridad eclesiástica que responder por ello. Por tal razón, el prelado estaba dispuesto a no esperar la ayuda del gobierno para dar vida a la “asociación”, si con ello lograba apresurar el descargo de su conciencia, como pastor que era de los indios, sobre los cuales tenía que velar con idéntica caridad pastoral. Las actuales circunstancias lo obligaban a tomar esta decisión. Esta alternativa se la comunicó de inmediato al ministro Avellaneda para no crear tensiones innecesarias. Si bien debía confesar que a ciencia cierta todavía no sabía con qué medios económicos podía contar para iniciar la obra. Pero de cualquier manera, con o sin la colaboración estatal, estaba dispuesto a correr los riesgos necesarios con tal de ver convertida en realidad, de una vez por todas, el comienzo de la evangelización de los indígenas.

Decidido a dar tal paso, el 15 de noviembre (1872), escribió primero al papa Pío IX, comunicándole su propósito de establecer misiones entre los indios pampas que se encontraban en los confines de la arquidiócesis; luego al superior general de los Padres Lazaristas (residente en París), preguntándole con cuántos sacerdotes podía contar para desarrollar las misiones; y al Presidente del Consejo Superior de “Propaganda Fide” (sito en Lyon), pidiéndole consejo y oraciones.¹⁸

18. *Libro de Notas...*, 209. Días más tarde, el 22 de noviembre, les comunicó a los ministros de Justicia y Culto de la Nación (N. Avellaneda) y de Gobierno de la provincia de Buenos Aires (Federico Pinedo) que el próximo 3 de diciembre procedería a constituir el anunciado “consejo” o “asociación” que velaría por los asuntos relacionados con la misión entre los indios. Cursando al día siguiente (23) idéntica comunicación al Cabildo Eclesiástico, solicitando de ese cuerpo la mejor disposición a cooperar en tan grande obra y a concurrir al acto de la instalación.

Sólo restaba, entonces, designar a las “personas piadosas y entendidas”, dispuestas a integrarse como miembros del referido consejo. A tal efecto, monseñor Aneiros, el 25 de noviembre, cursó invitación a algunos canónigos, párrocos, superiores religiosos y a un grupo de laicos destacados para que aceptaran el cargo de consejeros. El consejo quedó formalmente constituido en la misa solemne celebrada en la catedral el 3 de diciembre, fiesta de san Francisco Javier, patrono universal de las misiones. Ese mismo día monseñor Aneiros promulgó el reglamento y dirigió una carta pastoral a toda la arquidiócesis para promover la obra y pedir las oraciones de los fieles; y el 4 de diciembre comunicó al gobierno la instalación del mismo.¹⁹

Mientras tanto, con el paso de los meses el gobierno, según lo prometiera, volvió a ocuparse expresamente del tema de las misiones con la intención de proponer, al parecer, una solución plausible mediante la presentación al Congreso de un proyecto destinado a reglamentar el art. 676, inc. 15 de la Constitución Nacional. El ministro Avellaneda lo hizo público el 1° de Mayo de 1873, al presentar la memoria ministerial correspondiente a ese año.²⁰ En la misma insistía, dirigiéndose a los legisladores, que el gobierno no podía postergar por más tiempo el plantear al Congreso una solución concreta al viejo problema de la incorporación de los indígenas a la nueva realidad nacional, que según la Constitución debía ser pacífica en cuanto al modo de implementarla y cristiana en sus contenidos fundamentales, aludiendo al carácter eminentemente humanitario y civilizador de la religión católica.²¹

19. En días posteriores los ministros Nicolás Avellaneda y Federico Pinedo, en sendas notas, se encargaron de expresarle, que sus respectivos gobiernos (nacional y provincial) miraban con simpatía la iniciativa y estaban dispuestos a respaldarla dentro de sus posibilidades económicas. El reglamento era de carácter provisorio, para así posibilitar la creación del consejo y su inmediato funcionamiento. Constaba de sólo seis artículos, redactados en orden a fijar su composición y atribuciones específicas: se trataba de un organismo colegiado, exclusivamente eclesiástico en cuanto al origen y procedencia de los miembros (sacerdotes y laicos); para “auxiliar” al prelado en todo lo atinente a la conversión de los indios, mediante el consejo y asesoramiento en dicha materia; presidido por él o por quien él designase; pudiendo reunirse a su petición o a propuesta de algunos de los miembros, siempre en el palacio arzobispal; asignándosele, además, como cometido específico el buscar recursos económicos destinados a financiar la obra misionera (S. COPELLO, o. c., 14-36).

20. *Memoria al Congreso Nacional correspondiente al año 1873 (Designación para el Arzobispado – Hechos Diversos – Misiones sobre los indios)*, en N. AVELLANEDA, “Escritos y discursos. Memorias ministeriales (18767-1873), VIII, 387-392.

21. Análisis comparativo del proyecto del gobierno y las modificaciones que propuso el arzobispo Aneiros, en J. G. DURÁN, *En los Toldos de Catriel y Railef*, o. c., 107-118.

8. *Dificultades para conseguir misioneros*

En el orden del día de la primera reunión del Consejo (24 de julio) figuraba tratar también el tema del personal eclesiástico destinado a la evangelización de los indios: qué misioneros debemos ocupar y qué instrucciones convenía darles. Ahora era cuestión de encontrar una orden o congregación religiosa que aportara los misioneros necesarios, cosa nada fácil. En la Compañía de Jesús, otrora permanente fuente misional, lamentablemente no podía pensarse. Desde su restauración, en 1814, no había crecido lo suficiente como para distraer a sus miembros de las obras fundamentales ya asumidas en diversos lugares del mundo, incluso en Buenos Aires y el interior del país.²² En idéntica situación se encontraban los antiguos misioneros mendicantes (franciscanos, dominicos y mercedarios) a causa de las vicisitudes de la revolución y, particularmente, de la reforma rivadaviana, que en la práctica casi los había extinguido, motivo por el cual debieron recurrir a las provincias europeas (españolas, italianas y francesas) para repoblar sus antiguos conventos.²³

Sin embargo, dentro del clero religioso de la arquidiócesis era posible alentar algunas esperanzas si se miraba a los religiosos recién llegados de Europa, como el caso de los padres bayoneses (Padres de Bétharram) o los lazaristas (Congregación de la Misión), dos congregaciones francesas con profundo carisma misionero.

La venida de los bayoneses obedeció a la necesidad de ofrecer conveniente asistencia religiosa a las familias vasco-francesas estableci-

22. Los jesuitas regresaron a Buenos Aires el 9 de agosto de 1836, durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas, quien les entregó la iglesia de San Ignacio y el antiguo colegio adjunto. Con la llegada de nuevos religiosos, algunos de ellos partieron hacia las provincias del norte, requeridos por sus gobiernos, que solicitaban fundaciones y el consiguiente apostolado educativo y misional (Córdoba, Salta, San Juan, Catamarca, Mendoza, etc.). De Buenos Aires fueron expulsados por Rosas el 22 de marzo de 1843 (17 jesuitas no secularizados por considerarlos enemigos políticos), cerrándose las fundaciones del interior en 1848; si bien quedaron en el país algunos padres sin formar comunidad o secularizados. En octubre de 1856 fueron readmitidos por gestiones de monseñor Mariano de Escalada, obispo de Buenos Aires (con la anuencia del gobernador Pastor Obligado), llegando desde Montevideo tres jesuitas para hacerse cargo del Seminario Conciliar (Iglesia de *Regina Martyrum*); y en 1868 abrieron el Colegio del Salvador de tan honda trayectoria educacional. Del mismo modo fueron readmitidos en Córdoba desde 1852 (por el gobernador Manuel López), pudiendo instalarse recién en 1862, año en que también lo hicieron en Santa Fe.

23. Asimismo en el caso de los franciscanos, se encontraban comprometidos en la evangelización del Gran Chaco (Colegios de Propaganda de Salta y San Carlos) y del sur cordobés (Colegio de Río IV).

das en el país. Ocho misioneros, bajo la dirección del padre Diego Barbé, llegaron a Buenos Aires el 4 de noviembre de 1856. La obra principal y más meritoria de los bayoneses fue la fundación del colegio San José el 19 de marzo de 1858, apostolado que se prolongó en la campaña bonaerense mediante la predicación de misiones populares.

Los lazaristas arribaron al país el 15 de septiembre de 1859: dos sacerdotes, los P.P. Antonio Laderreire y Francisco Malleval, como capellanes de las primeras doce Hijas de la Caridad (Hermanas Vicentinas) dedicadas a la obra hospitalaria.²⁴ ¿Aceptarían ellos un posible ofrecimiento? Eso estaba por verse, aunque a esta altura de los acontecimientos, Aneiros ya había obtenido una respuesta, como veremos a continuación.

La aceptación por parte de los bayoneses debía descartarse por carecer de religiosos suficientes, aunque en algún momento se pensó en ellos como personal apto para tal fin. Razones no faltaban, pues además de las exitosas misiones rurales, algunos sacerdotes habían intentado establecer una misión en la tribu de Cipriano Catriel (Azul), pero sin éxito.²⁵ En cuanto a la imposibilidad de aceptar la obra por falta de sacerdotes, Aneiros ya tenía una prueba fehaciente cuando les ofreció confiarles el Santuario de Luján, al cual renunciaron por esa razón.²⁶

En cuanto a los lazaristas, los trámites estaban mejor encaminados, pues en 1872, tras algunas dudas, habían terminado por aceptar la atención pastoral del Santuario de Luján; y todo hacía suponer que también asumirían la misión de los indios. El Arzobispo estaba seguro siempre y cuando no ocurriera algún imprevisto de último momento.²⁷

24. Las religiosas fueron llamadas por la Municipalidad de Buenos Aires para la atención del Hospital General de Hombres (hoy Hospital de Clínicas), ubicado frente a la Iglesia de San Telmo. El mismo contaba con una población de 450 enfermos generales y 150 dementes.

25. En efecto, el año 1861, los PP. Simón Guimón, Jean Baptiste Larrouy y Louis Harbustan se trasladaron al lugar para establecer un primer contacto evangelizador debiendo enfrentar la negativa del cacique, quien decidió postergarlo para más adelante.

26. La resistencia a hacerse cargo de Luján, en este caso, y por extensión de cualquier obra con los indios, provenía de tres razones: carecer de personal suficiente; tener entre manos un colegio de segunda enseñanza (el San José en Plaza Miserere) que secundaba los pocos existentes del Estado y prometía hacer mucho bien a la juventud; y haber sido llamados por monseñor Escalada para atender principalmente a la numerosa colectividad vasco-francesa de la capital y sus alrededores, por lo cual no debían alejarse mucho del centro de acción.

27. Con el correr de los años la presencia de los hijos de San Vicente de Paul se incrementó notablemente, tanto en la ciudad de Buenos Aires como en sus alrededores, si bien en los comien-

9. *En camino a la misión de los indios pampas*

Al promediar el mes de octubre de 1872, ante el desentendimiento manifiesto del gobierno en lo referente al problema indígena, Aneiros resolvió afrontar la evangelización por propia cuenta, apelando solamente al apoyo moral y económico que podía ofrecerle la feligresía de la arquidiócesis de Buenos Aires (oraciones y limosnas). Al tomar esta determinación, por cierto valiente pero riesgosa en más de un aspecto, decidió al mismo tiempo formalizar el ofrecimiento a los lazaristas, poniéndose en contacto directo con el Visitador Provincial y escribiendo personalmente a París. Esto último lo hizo mediante carta del 15 de noviembre, dirigida al superior general, Juan Bautista Etiénne, tras saber las buenas disposiciones de éste a través de las conversaciones mantenidas con los Padres de Buenos Aires, fruto del contacto epistolar con la Casa Central de San Lázaro. Al respecto, le interesaba saber cuántos misioneros destinaría a la obra (y en esto se llevó una desilusión, pues vinieron sólo dos), cuándo los podría enviar y en qué condiciones (contrato).

La respuesta desde París llegó a principios de marzo de 1873. Es de imaginar la ansiedad de Aneiros por conocer los términos de la contestación, pues con ella se jugaba en gran parte la suerte de su benemérita obra: iniciarla a la brevedad o postergarla sin fecha fija. Para su tranquilidad la misma era afirmativa: la Congregación aceptaba colaborar en la fundación de una misión entre los indios, enviando por el momento dos misioneros para dar comienzo a la obra. Este exiguo número puso cierta desilusión en el ánimo del prelado, pues a ese número había que atenerse para dar comienzo al proyecto, si bien se prometían refuerzos para más adelante, en caso de que la tarea evangelizadora madurara convenientemente.²⁸

zos debieron enfrentar serias dificultades provenientes de la incomprensión puesta de manifiesto por la prensa de la época y por algunos sectores políticos, adversos a su presencia (y a la de las religiosas). Sin embargo, a medida que se incrementó el envío de personal desde Francia, pudieron asumir con firmeza cuatro actividades pastorales de vital importancia para la arquidiócesis: la atención hospitalaria (acompañando a las Hijas de la Candelaria), la tarea educativa (creando un colegio secundario), la cura pastoral (en parroquias, capillas y misiones populares) y la futura misión de los indios pampas.

28. Al respecto, el Superior General creyó oportuno introducir dos observaciones en orden a facilitarles el trabajo a los futuros misioneros: 1º) De acuerdo a las reglas de conducta fijadas por San Vicente de Paúl, es conveniente no dar a la misión de los indios una gran extensión (por pru-

La firma de este contrato, que el P. Antonio Etiénne rubricó en París el 3 de octubre de 1873, abrió a los lazaristas el inmenso campo de misión entre los indios²⁹. En un comienzo, éste quedó limitado a un punto de la frontera sur: la población de Azul, en cuyas cercanías habitaba la tribu pacificada del cacique Cipriano Catriel (puelches).

Restaba ahora esperar el desembarco de los dos primeros misioneros. Una serie de dificultades de último momento, en cuanto a conseguir en Europa ese número, hicieron que arribara uno sólo, el P. Fernando Meister (alemán), el 1º de noviembre de 1873³⁰; al cual se agregó de inmediato, el P. Jorge María Salvaire (francés), quien lo había hecho dos años antes, el 24 de octubre de 1871, por entonces en el Santuario de Lujan. Así, la Congregación cumplía con la palabra dada a Aneiros, ahora ya arzobispo de Buenos Aires: destinar dos misioneros para los indios.

Conclusión

Fue así que a fines de 1873 se contó con los medios necesario para poner en marcha la misión de los indios pampas con el propósito

dencia), sino comenzar en un solo lugar, a manera de ensayo, hasta tanto los sacerdotes se aclimaten y la obra vaya creciendo; y 2º) Desde un comienzo, disponer todas los elementos necesarios (instrumentos, recursos, etc.) de modo que los misioneros puedan sin preocupaciones materiales entregarse a los trabajos que les conciernen, sin tener que distraerse en cuestiones ajenas a su ministerio. Para instrumentar debidamente estos recaudos, se adjuntaba, asimismo, las bases de un arreglo que parece el más apropiado para asegurar el resultado de la empresa.

29. El mismo comprendía ocho cláusulas, referidas a los compromisos asumidos por ambas instituciones para dar vida a la misión de los indios. Monseñor Aneiros, por su parte, establecía en el Arzobispado "Hiña compañía de Misioneros de la Congregación de la Misión" con tal fin, en un local apropiado (a.1); comprometiéndose a pagar a cada misionero la suma de 1.500 \$ m/c, por trimestre adelantado (a.3); a solventar los gastos de instalación de los mismos en el país, desde su llegada hasta el traslado al lugar de la misión (6.000 \$ m/c, a.4); y asumir, asimismo, el mantenimiento económico de la casa misional (alquiler, muebles, cuidado, personas de servicio, etc., a.5). La Congregación, por su parte, se obligaba a enviar a Buenos Aires dos misioneros, en el curso del año 1873, pudiéndose aumentar el número de mutuo acuerdo(a.2); reconocía, a su vez, que los mismos quedarían sujetos a la autoridad del prelado diocesano en todo lo concerniente al ejercicio del ministerio sacerdotal (a.6); si bien, en cuanto religiosos (vida de comunidad), gozarían de completa libertad para observar la disciplina interna de la Congregación, al igual que lo concerniente a los privilegios pontificios (a.7); pudiendo los mismos, dejar las misiones en forma voluntaria o a pedido de la autoridad eclesiástica, siempre y cuando conste con antelación un "preaviso" de ocho meses, para dar a las partes tiempo suficiente de buscar soluciones apropiadas.

30. Con el P. Meister llegó otro lazarista alemán, el P. Pedro Stollenberk, pero fue destinado al Colegio "San Luis".

de favorecer su incorporación pacífica a la realidad nacional: un instrumento apropiado para promoverla, el Consejo y un mínimo de misioneros para iniciarla. Asimismo, venía a sumarse a su favor, en forma por cierto inesperada, un cierto respaldo de las autoridades políticas, mucho más decisivo y con mayores garantías de cumplimiento en el caso del gobierno bonaerense. Los repetidos reclamos, no siempre atendidos a tiempo, terminaron por ser aceptados en parte; y las constantes incomprensiones, soportadas con paciencia, dieron paso a algunos gestos de cooperación.

¿Podía entonces el arzobispo estar seguro de haber alcanzado de los políticos y de la opinión pública el apoyo necesario para el desarrollo de su obra, elogiada ahora por muchos? De ninguna manera. Aneiros era plenamente consciente de los límites de los respaldos y ayudas conseguidos, pues en la “cuestión de los indios” se jugaban intereses sectoriales muchos más poderosos y decisivos que sus nobles preocupaciones religiosas y humanitarias. Los acontecimientos posteriores no harán más que confirmar sus convencimientos y sospechas. Por lo cual, en ese momento, hubiera podido con sobrada razón repetir las palabras dichas tres meses antes al ministro Avellaneda: “No se me oculta la gravedad de la empresa, cada vez más difícil por multitud de causas, pero mayor debe ser nuestra fe y esperanza”³¹.

La constitución del referido Consejo dio origen a algunos proyectos misionales, todos ellos efímeros, pero de suyo elocuentes para comprender que la vía pacífica de integración -a través de la evangelización cristiana (capilla, escuela, cultivo de la tierra, cría de ganado, promoción de las artesanías, etc.)- resultaba posible, siempre y cuando los indígenas la aceptaran y el gobierno nacional comprometiera su decidida colaboración. Lamentablemente ni una cosa ni la otra cobraron realidad permanente.

Los mencionados proyectos, anteriores a la conquista del desierto de 1879, se llevaron a cabo en Villa Mercedes (San Luís) con algunos capitanejos ranqueles, gracias a la obra del benemérito franciscano Marcos Donati; en Azul, con parte de la tribu del cacique Cipriano

31. Una valoración de la política del gobierno sobre la cuestión indígena de época, en J. G. DURÁN; *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, Buenos Aires, Bouquet Editores, 2006, 687-699.

Catriel y en Bragado con el resto de la tribu del cacique Melinao. La otra estuvo a cargo del lazarista Jorge María Salvaire, quien años más tarde fue el iniciador de la construcción de la Basílica de Lujan.

En consecuencia, la Iglesia entró en contacto efectivo con una porción muy disminuida de población indígena, y en la mayoría de los casos, desde 1878 en adelante, en circunstancias que condicionaron fuertemente el quehacer pastoral en su misma posibilidad y alcances, pues en realidad los misioneros se encontraron con hombres, mujeres y niños que más bien parecían fantasmas, seres desarraigados de su medio vital, quebrados psicológicamente, empobrecidos y hambrientos que vagaban por los campos, o que terminaban por entregarse resignadamente al cautiverio en prisiones, cuarteles, casas de familias o colonias agrícolas.

Sin duda que la vieja cuestión de “indios y fronteras” que acabamos de reseñar constituye un capítulo doloroso y olvidado de nuestra memoria nacional, aún no cerrado adecuadamente, y que, por tanto, conserva la vigencia de las deudas sociales pendientes que desde la historia interpelan a la democracia argentina de cara al presente.

Pero, a su vez, es necesario reconocer que la Iglesia ofreció por entonces a la sociedad argentina una muestra elocuente de su firme decisión de acompañar la insegura y problemática suerte de las comunidades indígenas, tendiéndoles una mano fraterna que abriera para ellas un horizonte de vida nueva, donde la fuerza transformadora del cristianismo les permitiera sobrellevar los dolores e infortunios infligidos. Esta tarea que sigue desarrollando en la actualidad a través de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen de la CEA y de numerosos emprendimientos de evangelización y promoción humana llevadas a cabo en aquellas diócesis donde las antiguas etnias permanecen firmemente establecidas, si bien en la actualidad con diversos índices de mestización.

Por tanto, en el presente caso, como en otras tantas encrucijadas de la vida de los argentinos, la Iglesia ha dado sobradas muestras de su profunda inserción en los procesos históricos, ofreciendo su mensaje y acompañamiento a todos los estamentos sociales, bajo diversas formas de presencia y colaboración que van más allá de los valores estrictamente religiosos, con el único propósito de fortalecer el progreso humano, la convivencia pacífica y la amistad social.

Esta realidad innegable, que hoy necesita ser reconocida más allá de cualquier cuestionamiento ideológico, le otorga a la Iglesia en la Argentina una posición histórica siempre expectante, pronta a iluminar con sus palabras los derroteros de la sociedad, sobre todo cuanto están en juego los intereses de los más pobres y desvalidos, partes integrantes y privilegiadas del bien común de la Nación, por cuyo bienestar y promoción se debe siempre velar, sobre todo frente a las formas actuales de postergación y exclusión social. Al respecto, conviene recordar aquellas sabias y siempre actuales palabras del beato Pablo VI: “la Iglesia es experta en humanidad”, pues el Evangelio y su milenaria historia se lo han enseñado.

JUAN GUILLERMO DURÁN*

juanguillermoduran@speedy.com.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA

Recibido 23.03.2018/Aprobado 15.05.2018

Bibliografía

N. AVELLANEDA, *Escritos y discursos. Memorias ministeriales (1876-1873)*, Tomo VIII, Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1880.

R. CASAMIQUELA, *¿Qué pueblos indígenas poblaron la Patagonia y La Pampa?*, Puerto Madryn, Fundación Ameghino, 2007.

Los pueblos indígenas (etnias) del ámbito pampeano-patagónico, Viedma, Fundación Meter Walas, 2008.

Colección completa de Leyes Nacionales por el Honorable Congreso Nacional durante los años 1852 a 1917, Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1920, Tomo II.

* El autor es Director del departamento de Historia y del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina

- S. COPELLO, *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del Desierto*, Buenos Aires, Imprenta Coni, 1945.
- R. CORTÉS CONDE – E. GALLO, *La formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967
- J. G. DURÁN, *En los Toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1876*, Buenos Aires, Ediciones Facultad de Teología de la UCA, 2002.
- Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, Buenos Aires, Bouquet Editores, 2006.
- R. GAIGNARD, *La Pampa Argentina. Ocupación – poblamiento – explotación. De la conquista a la crisis mundial (1550-1930)*, Buenos Aires, Solar, 1998.
- O. D. GAMBONI, *Adolfo Alsina. Gobernador de la provincia de Buenos Aires y Conquistador del desierto*, La Plata, edición del autor, 1989.
- A. LEVAGGI, *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, 2000.
- R. POGGI, *Política seguida con el aborigen*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1975.
- Frontera Sur, 1872*, Buenos Aires, Fundación Nuestra Historia, 1998.
- J. L. ROJAS LAGARDE, *Incidentes Fronterizos con Chile durante la Guerra con el Indio*, Buenos Aires, edición del autor, 1997.

La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera

Una primera recepción de la Constitución *Veritatis gaudium*¹

“Así, el que siembra y el que cosecha
comparten una misma alegría” (Jn 4,36)

RESUMEN

En 2017 Francisco promulgó la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesíásticas, que impulsa la renovación de los estudios teológicos. El título del documento, *La alegría de la verdad*, expresa el estilo kerigmático de su magisterio, que convoca al amor, la luz, la alabanza, el gozo. De san Pablo VI, el Papa argentino tomó la consigna “la dulce alegría de evangelizar”, que marca su ministerio pretrino. Nuestro gozo en Dios es misionero. Su nuevo documento parece llamar a “la dulce alegría de hacer teología”. El Decano de nuestra Facultad de Teología aprovechó el discurso inaugural del año académico de 2018 para hacer una primera recepción de las grandes líneas propone una recepción de las grandes líneas del Proemio de la *Veritatis gaudium*. Esta colaboración presenta la vocación teológica en clave pascual, gozosa, evangelizadora. Un proceso de reforma de los estudios requiere, ante todo, vivir la alegría de Jesús como el centro de una renovada mística teológica en una Iglesia en salida misionera.

Palabras clave: alegría; Iglesia en salida; investigación; misión; sinodalidad; teología; *Veritatis gaudium*

1. El texto es una reelaboración actualizada del Discurso del Pbro. Dr. Carlos María Galli el 14 de marzo de 2018 en la Apertura del Año Académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

The paschal Joy of Theology in a Church on missionary Departure

A first Reception of the Constitution *Veritatis gaudium*

"So the one who sows and the one who reaps
share the same joy" (Jn 4,36)

ABSTRACT

In 2017, Francis promulgated the Apostolic Constitution *Veritatis gaudium* on ecclesiastical universities and faculties, which promotes the renewal of theological studies. The title of the document, The Joy of Truth, expresses the kerygmatic style of his teaching, which calls for love, light, praise, joy. From Saint Paul VI, the Argentine Pope took the slogan "the sweet joy of evangelizing", which marks his pretrine ministry. Our joy in God is missionary. His new document seems to call "the sweet joy of doing theology." The Dean of our Faculty of Theology took advantage of the opening speech of the academic year of 2018 to make a first reception of the main lines proposing a reception of the great lines of the Proemio de la *Veritatis gaudium*. This collaboration presents the theological vocation in a paschal, joyful, evangelizing key. A process of reform of studies requires, first of all, to live the joy of Jesus as the center of a renewed theological mystique in a Church in missionary outing.

Key Words: Joy; Church in exit; Investigation; Mission; Synodality; Theology; *Veritatis gaudium*

En 2017 nuestra Facultad de Teología inició un proceso de escucha y consulta sinodal ordenado a discernir juntos algunos caminos para renovar nuestra misión evangelizadora. Entonces propuse *avanzar hacia una facultad más sinodal y una teología más profética*.² Sinodalidad y profecía son dos claves para repensar la figura de la institución y los equilibrios en la teología. El doble "más" (*magis*) señala metas que guían las reformas en curso. Un cambio positivo es una *mutatio in melius* (ST I, 45, 1, ad 1um). Un proceso reformador requiere, ante todo, vivir la alegría pascual como el corazón de una renovada mística teológica. Esta meditación se centra en la alegría pas-

2. Cf. C. M. GALLI, "Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*", *Teología* 123 (2017) 9-43.

cual como una clave de hacer teología acompañando el paso de una Iglesia en salida misionera.

El 27 de diciembre de 2017 el Papa Francisco promulgó la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesísticas, que actualiza la *Sapientia christiana* de san Juan Pablo II. El título del documento, *La alegría de la verdad*, expresa el estilo kerigmático del magisterio de Francisco, que convoca al amor, la alegría, la luz, la alabanza, el gozo. El Papa expresa el gusto por la verdad evangélica y mueve a renovar los estudios teológicos.

“Es un momento oportuno para impulsar con ponderada y profética determinación, a todos los niveles, un relanzamiento de los estudios eclesísticos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia, caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su Evangelio, como propuse programáticamente a todo el Pueblo de Dios en la Exhortación *Evangelii gaudium*”.³

Esta contribución invita a pensar la alegría pascual del Evangelio para que impulse la teología de la Iglesia en salida misionera. Estructuraré el discurso en dos momentos. En el primero reflexionaré a partir del *Proemio* del texto de la *Veritatis gaudium* (VG P) y presentaré la alegría del Evangelio que anima la renovación de los estudios. En el segundo meditaré sobre la alegría pascual en una teología que desea servir al Pueblo de Dios en la nueva etapa de su peregrinación misionera.

Esta reflexión desea iluminar los pasos de nuestro camino institucional para vivir con más plenitud el curso de los estudios teológicos en una Iglesia evangelizada y evangelizadora. En cada sección partiré de un texto evangélico. El primero, tomado del himno de júbilo según san Lucas, muestra a Jesús rebosante de alegría en el Espíritu porque el Padre se revela a los pequeños. El segundo une fragmentos de discursos de Jesús en el Evangelio de san Juan, en los que comparte su gozo a los discípulos entre las aflicciones del mundo mientras el Espíritu los guía en la Verdad completa.

3. FRANCISCO, *Constitución Apostólica 'Veritatis gaudium' sobre las universidades y facultades eclesísticas*, Vaticano, Tipografía Vaticana, 2018, Proemio 1 (desde ahora VG P).

I. La renovación de la teología en una Iglesia en salida misionera

“En aquel momento Jesús se estremeció de gozo, movido por el Espíritu Santo, y dijo: ‘Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, y haberlas revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido’” (Lc 10,21).

Este versículo se encuentra en el corazón teológico del tercer Evangelio. En él irrumpe la novedad escatológica de la paradoja cristiana porque a través de Jesús, el Hijo único que conoce al Padre, Dios quiere revelar su misterio - todas estas cosas - a los humildes. La experiencia misionera de los setenta y dos discípulos, que vuelven contentos y se reencuentran con Jesús, es un hecho que cambia la historia según el designio amoroso del Padre eterno. En su oración, que es expresión de su ser filial, Jesús alaba a Dios, a quien llama Padre y Señor, porque el Salvador es el Creador.

La breve oración combina la novedad y la intimidad de la invocación al Padre con el señorío y la majestad del agradecimiento al Señor. Sobre la base de la fuente Q (*logia*), Lucas desarrolla una teología propia, distinta a la de Mateo, señalando que Jesús se estremece de gozo por la acción del Espíritu. El contenido de la alabanza es el mismo: el Padre ha ocultado estas cosas a unos y las ha revelado a otros. Jesús se goza porque el conocimiento no está reservado a la elite intelectual de los que se sienten sabios, sino que se dirige de forma privilegiada a los pequeños, peor situados socialmente y menos instruidos culturalmente. Esta palabra se entiende en un doble sentido, real y figurado. El mensaje que introduce en la relación familiar de Jesús con Dios está dirigido a los niños, pobres, indigentes, que esperan todo de Dios. La transformación teológica tiene un correlato social, como muestran los orígenes cristianos. Esta devolución de la teología al Pueblo de Dios alegra a los discípulos. Jesús les dice: *“Felices los ojos que ven lo que ustedes ven”* (Lc 10,23).⁴ Esta bienaventuranza, desde el corazón de la Buena Nueva, nos alcanza en el año 2018.

4. Cf. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, Salamanca, Sígueme, 2002, 88-106. Matices entre Lucas y Mateo en A. MACÍ, “El Reino de los Cielos revelado a los pequeños”, en: V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *“Testigos y servidores de la Palabra” (Lc 1,2). Homenaje a Luis Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 89-100.

1968 es un año simbólico, en el cual hubo muchos hechos significativos. En el ámbito secular sucedieron: el asesinato de Martin Luther King en Memphis, la revolución estudiantil simbolizada en el mayo de París, la frustrada primavera de Praga, la masacre de Tlatelolco en México, el comienzo del fin de la guerra de Vietnam, el tema *Revolution* en el álbum doble de los Beatles... De lo pasado en el espacio eclesial, recordamos estos hechos: la primera jornada mundial de oración por la Paz, el *Credo del Pueblo de Dios* o *Profesión de Fe* de Pablo VI que culminó el Año de la Fe, la encíclica *Humanae vitae* y las primeras reacciones de adhesión y de rechazo, la declaración de teólogos de la revista *Concilium*, el inicio del primer reordenamiento de la Curia romana, la visita de Pablo VI a Colombia del 22 al 24 agosto, la II Conferencia general del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín, que san Pablo VI inauguró en la catedral de Bogotá.

Medellín representa la emergencia de nuestra figura eclesial regional. Si *el mayo francés del 68* golpeó a la Iglesia en Europa, porque representó la contestación de la cultura occidental de los años sesenta, *el agosto / setiembre de Medellín es el 68 de la Iglesia latinoamericana*, porque configuró la fisonomía peculiar y marcó la novedad de la Iglesia latinoamericana postconciliar.⁵

De 1968 a 2018, la Iglesia de América Latina ha completado su ingreso inicial, modesto y progresivo en la historia mundial. En 1963 Pablo VI continuó la obra de Juan XXIII y en 1965 completó el Concilio Vaticano II. Luego, fue el primer sucesor de Pedro que visitó América Latina porque llegó a Bogotá, bajó del avión, se puso de rodillas y besó nuestra tierra. El 14 de octubre de 2018, durante la asamblea del Sínodo de los Obispos dedicado a los jóvenes, Francisco canonizó a Pablo VI, a cuarenta años de su muerte y durante una asamblea del Sínodo de los Obispos. Uno vino de Roma - *centrum unitatis* - a Bogotá; el otro fue desde Buenos Aires - del sur del Sur - a Roma. *El primer Papa latinoamericano canonizó al primer Papa que visitó América Latina.*

5. Cf. C. M. GALLI, "La actualidad del *pequeño concilio* de Medellín y la novedad pascual de la Iglesia latinoamericana", *Teología* 126 (2018) 9-42; desarrollo ampliamente el tema en el libro *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)*, Buenos Aires, Agape, 2018.

En 2014 Francisco canonizó a los papas Juan XXIII y Juan Pablo II, y beatificó a Pablo VI, mostrando su fina sabiduría para equilibrar las polaridades eclesiales. En 2018 canonizó a dos figuras emblemáticas que marcan la Iglesia latinoamericana. Uno, Giovanni Battista Enrico María Montini (1897-1978); otro, Oscar Arnulfo Romero y Galdámez (1917-1980). Uno, Obispo de Roma de 1963 a 1978; otro, Arzobispo de San Salvador de 1977 a 1980. El primero, maestro del discernimiento, murió crucificado a su lecho de dolor en la fiesta de la Transfiguración del Señor de 1978; el segundo, pastor, profeta y mártir, fue asesinado el 24 de marzo de 1980, mientras celebraba la Eucaristía en el hospital Divina Providencia. Es un padre de la Iglesia contemporánea.⁶ Pablo VI lo nombró obispo en 1970. Ambos ejercieron sus últimos ministerios en el inmediato postconcilio, se asociaron a la Pascua de Cristo y sufrieron la incompreensión durante décadas. De ambos era amigo el cardenal argentino Eduardo Pironio, otro padre de la Iglesia latinoamericana y, según Carlo Martini, “una de las mayores personalidades de la Iglesia del final del milenio”.⁷

En 2018, la Constitución *La alegría de la verdad* dispone la renovación de los *Estatutos* y los *Planes de Estudio* de todas las facultades de teología en la Iglesia católica. En 2017, a partir de las necesidades de nuestra Facultad y de la previsible promulgación de este documento, propuse iniciar varios procesos de revisión de las normas, servicios, carreras, proyectos y claustros. Estamos avanzando en este camino con la mirada puesta en varias metas a alcanzar a fines de 2019.

En esta hora, el Señor resucitado nos sigue impulsando a testificar y anunciar la alegría del Evangelio del amor del Padre con un renovado entusiasmo en el Espíritu Santo. En este camino evangelizador, las comunidades cristianas deben aprovechar el multiforme sistema de estudios eclesiales que floreció a lo largo de los siglos y se renovó en las últimas décadas. En este marco institucional, histórico y pastoral estamos llamados a renovar los estudios teológicos.

6. Cf. J. SOBRINO, *Monseñor Romero. Testigo de la verdad*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2012, 229-230.

7. C. MARTINI, “Presentación”, en: AA. VV., *Cardenal Eduardo Pironio. Un testigo de la esperanza. Actas del Simposio Internacional realizado en Buenos Aires del 5 al 7 de abril de 2002*, Buenos Aires, Paulinas, 2002, 7.

1. Lectura diacrónica: del Concilio Vaticano II a la *Veritatis gaudium*

El Concilio Vaticano II promovió la renovación de la Iglesia y de la teología. El Decreto *Optatam totius* recomendó una revisión fiel y creativa de los estudios (OT 13-22). Esa tarea culminó en la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* (SCh) dada el 15 de abril de 1979. Ella ayudó a perfeccionar la labor de las Facultades y las Universidades Eclesiásticas que se ocupan de la Revelación cristiana y así colaboran estrechamente con la misión evangelizadora. Después de cuarenta años, el nuevo documento realiza una oportuna actualización e incorpora disposiciones posteriores que acompañaron el desarrollo de los estudios académicos. Propugna con profética determinación un relanzamiento de los estudios teológicos en esta nueva etapa caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y el anuncio de su Evangelio.

La Exhortación *Veritatis gaudium* hace una relectura diacrónica del valioso magisterio conciliar y pontificio. Destaca la Exhortación *Evangelii nuntiandi* y la Encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI, y la Encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II. El soplo profético de *Evangelii nuntiandi* impulsó la evangelización de la cultura y de las culturas. Esta finalidad pastoral resonó en el Proemio de la *Sapientia christiana*, mantenido como Apéndice en la *Veritatis gaudium*.

“La misión de evangelizar, propia de la Iglesia, exige no sólo que el Evangelio se predique en ámbitos geográficos cada vez más amplios y a grupos humanos cada vez más numerosos, sino también que sean informados por la fuerza del mismo Evangelio el sistema de pensar, los criterios de juicio y las normas de actuación; en una palabra, es necesario que toda la cultura humana sea colmada por el Evangelio” (SCh P 1).

La Encíclica *Populorum progressio* jugó un papel decisivo en la reconfiguración de los estudios a la luz del Concilio. La enseñanza social de Pablo VI subraya que el desarrollo de los pueblos debe ser integral, es decir, “promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP 14). Interpreta la cuestión social desde su fuente antropológica y desea que haya “pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo” (PP 20). Esta es una clave fundamental del magisterio de las

encíclicas sociales que va desde la *Laborem exercens*, pasando por la *Sollicitudo rei socialis*, a la *Centesimus annus* de Juan Pablo II, y sigue desde la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI hasta la *Laudato si'* de Francisco.

Esta renovación del humanismo nos ayuda a evangelizar una época marcada por una enorme “crisis antropológica” (LS 55) y “socioambiental” (LS 139) en la que se juega la vida social y el modelo de desarrollo. Este desafío requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y la investigación científica, un compromiso convergente que lleve a un cambio radical de paradigma e, incluso, “una valiente revolución cultural” (LS 114). La red de las Universidades y Facultades eclesíásticas puede hacer un aporte decisivo al proyecto de un humanismo cultural.

2. Clave sincrónica: reformar los estudios en una Iglesia misionera

En la encíclica *Laudato si'* el sucesor de Pedro afirma que dirigió su exhortación *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (LS 3). Su programa es “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17) porque “la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia” (EG 15). Ese paradigma evangelizador funda un sueño: “sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo” (EG 27). Todas las estructuras eclesiales deben reformarse “para que se vuelvan más misioneras” (EG 27), lo que incluye las universidades eclesíásticas, en especial las facultades de teología.

En mi discurso del año pasado pregunté: ¿Cómo es y debe ser una Facultad orientada hacia la conversión misionera? La *Sapientia christiana* enseñó que las facultades teológicas se ubican en el marco de la misión evangelizadora de la Iglesia (SCh Proemio I). ¿Qué implica un movimiento constante de conversión espiritual, intelectual y pastoral al servicio del anuncio del Evangelio?

En 2018 la exhortación *Veritatis gaudium* mueve a renovar los estudios en una Iglesia en salida: “llegó el momento en el que los estudios eclesíásticos reciban la sabia renovación que se requiere para cola-

borar en la transformación misionera de una Iglesia «en salida» (VG P 3). En el ámbito de la ciencia teológica, nos pide renovar “la pastoralidad de la teología”, que despliega con lucidez y audacia la dimensión o perspectiva pastoral en todas las disciplinas teológicas.

Para el Papa argentino, “la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico” (VG P 3). Por cierto, ellos ofrecen lugares e itinerarios para brindar una formación teológica cualificada, lo que sirve al cultivo presente y futuro de la razón en la fe y la fe en la razón. Además, tienen un valor estratégico porque constituyen una especie de *laboratorio cultural providencial* en el cual la Iglesia debe ejercitar la interpretación teológica y teológica del acontecimiento de Jesucristo y ha de enriquecerse con la sabiduría del Espíritu Santo que anima a todo el Pueblo de Dios, “desde el *sensus fidei fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos” (VG P 3).

Me pregunto si nuestras instituciones y cada uno de nosotros somos conscientes y estamos dispuestos a jugar ese rol estratégico para la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio. En su texto programático *Evangelii gaudium*, que traza el horizonte de pastoralidad para toda la Iglesia, el Obispo de Roma señaló el servicio pastoral de la investigación teológica:

“La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia” (EG 133).

3. Criterios para la renovación: del kerigma a la investigación

En este horizonte novedoso del planteo académico, el Papa latinoamericano se pregunta:

“¿cuáles deben ser los criterios fundamentales con vistas a una renovación y a un relanzamiento de la aportación de los estudios eclesiásticos a una Iglesia en salida misionera?” (VG P 4).

Entre muchos posibles, él enuncia y desarrolla solo cuatro criterios,

que siguen las enseñanzas del Concilio Vaticano II y el aprendizaje hecho por la Iglesia en el último medio siglo. Los resumo en cinco simbólicas: *kerigma*, *diálogo*, *inter – trans – disciplinarietà*, *red*, *investigación*.

a) *Kerigma*

“El criterio prioritario y permanente es la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerygma*, o la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús, que se va haciendo carne cada vez más y mejor en la vida de la Iglesia y la humanidad” (VG P 4a).

La Iglesia está llamada a centrarse en el único y doble centro bipolar de la fe constituido por Cristo y la Trinidad, o sea, en el cristocentrismo trinitario que articula la historia de la salvación.

“El kerygma es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre” (EG 164).

El corazón de la fe cristiana se puede sintetizar en dos textos bíblicos. El primero, de san Juan, anuncia: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8). El segundo, de san Pablo, enseña: *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13). Desde el corazón palpitante del Evangelio, el Papa Francisco está dando a la Iglesia una teología, una espiritualidad y una pastoral centradas en la revolución de la ternura de Dios, Padre rico en misericordia (Ef 2,4), manifestada en el rostro glorioso de su Hijo Jesucristo, muerto y resucitado, y comunicada en el Don del Espíritu Santo. Este acontecimiento mueve a vivir y pensar el primado teológico del amor a través de una teología de la misericordia.

Desde esta mirada gozosa al rostro de Dios revelado en Cristo, desciende la “mística de vivir juntos” (EG 87, 272). La Iglesia de la Eucaristía, sacramento de caridad, está llamada a impulsar la fraternidad humana universal. De ahí deriva la “dimensión social de la evangelización” (EG 176), que incluye el proceso de escuchar en el corazón y de hacer carne en la vida el clamor de los pobres y el grito de la tierra (LS 2, 49). La Buena Noticia es que “Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres” (EG 178). Esta opción debe impregnar la investigación, la enseñanza y la comunicación de la verdad cristiana.

La teología ayuda pensar la fe con una inteligencia amorosa. En 2015, en su mensaje a nuestra Facultad en su primer Centenario, Francisco destacó un punto central del pensar creyente. Pidió

“superar este divorcio (de la teología moderna) entre teología y pastoral, entre fe y vida, (que) ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II. Me animo a decir que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente”.⁸

A mediados del siglo XX se planteó la necesidad de desarrollar una “teología kerigmática”, que deseaba superar la escisión entre la especulación y la predicación que había en la “teología neoescolástica”. Ese intento fracasó porque desdoblaba formalmente la nueva disciplina de la teología científica. Hoy vivimos en otro momento marcado por la recuperación del *kerigma* en la teología pastoral de la Conferencia episcopal de Aparecida y en el magisterio kerigmático del Papa Francisco, que expone el núcleo del Evangelio con una jerarquía de verdades y virtudes.⁹

La generación de los grandes maestros de esta Facultad de Teología procuró integrar más y mejor - antes, durante y después del Vaticano II - la reflexión teológica, la experiencia espiritual y la vida pastoral. Esta búsqueda configuró el estilo integrador de nuestra Facultad durante medio siglo.

b) Diálogo

Un segundo criterio dado por la Constitución es *el diálogo a todos los niveles*, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y profundizar su significado teórico y sus implicaciones prácticas.

Hoy la Iglesia está llamada a promover una verdadera cultura del encuentro (EG 239), cuyo motor es el diálogo en todos los niveles. En su magistral encíclica *Ecclesiam suam* Pablo VI fue el primer Papa que usó la palabra “diálogo” y convocó a la Iglesia a proseguir el coloquio

8. Cf. FRANCISCO, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12.

9. Cf. S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna, EDB, 2016, 15-33.

de salvación con el mundo. Para Benedicto XVI “la verdad es *lógos* que crea *diá-logos* y, por tanto, comunicación y comunión” (CiV 4). Sólo a través del diálogo es posible caminar juntos en los estudios, o, como dice el texto, experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad.

El diálogo ofrece la oportunidad de adquirir nuevas perspectivas en las cuestiones que analizamos y conversamos a nivel académico e institucional. El diálogo cordial y racional, iluminado por la luz de la fe, procura “un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la *visión de otro* o *visión común* de todas las cosas” (LF 27).

El criterio enunciado por Francisco según el cual “la unidad prevalece sobre el conflicto” vale en forma específica para el ejercicio del diálogo académico. Nos ayuda a compartir la diversidad de experiencias y de opiniones para aprender un modo de hacer la historia en un ámbito donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida, haciendo posible el desarrollo de “una comunión en las diferencias” (EG 228).

Nuestras instituciones deben favorecer el diálogo con los cristianos pertenecientes a otras Iglesias y comunidades eclesiales, y con todas las personas que tienen otras convicciones religiosas o humanísticas. De esto deriva un desafío de repensar y actualizar la organización de las disciplinas y las enseñanzas impartidas en los estudios eclesiológicos con esta intencionalidad específica. La teología, que es sabiduría y saber de la revelación como diálogo de salvación de Dios con el hombre, cultiva una *forma mentis* dialogal capaz de conversar con todos los saberes, ciencias y artes.

c) *Inter/trans/disciplinarietà*

El tercer criterio fundamental para renovar la ciencia teológica es la interdisciplinarietà y la transdisciplinarietà ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación.

“El principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes, es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesiológicos, ya sea en cuanto al contenido como en el método” (VG P 4c).

Este principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, puede mostrar su eficacia, sobre todo, en los saberes sapienciales de la filosofía y la teología, y en su constante progresión circular, garantizándoles cohesión y flexibilidad, organicidad y dinamismo.¹⁰ Puede ayudar también al diálogo plural con y entre las ciencias, ante un panorama fragmentado de los estudios universitarios y cierto pluralismo relativista que debilita la fuerza de la razón.

En nuestras instituciones académicas se ha dado un novedoso descubrimiento del principio de la interdisciplinariedad (EG 134). El documento *Veritatis gaudium* pide que se lo cultive

“no sólo en su forma «débil», de simple multidisciplinariedad, como planteo que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma «fuerte», de transdisciplinariedad, como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios” (VG P 4c).

Nuestra Universidad Católica Argentina, en general, y esta Facultad de Teología, en particular, desde hace años procuran caminar hacia una mayor integración del saber. En las reformas de los planes de estudios de nuestras carreras queremos asumir con creatividad el desafío de lograr una visión más orgánica de los estudios teológicos, filosóficos, pedagógicos y humanísticos.

d) La red y el poliedro

Un cuarto criterio surge de la necesidad urgente de *crear redes* entre las instituciones académicas de la Iglesia que están en distintos países y continentes, y, también, con aquellas que se inspiran en diferentes tradiciones religiosas y culturales. En la misma línea hay que

“establecer centros especializados de investigación que promuevan el estudio de los problemas de alcance histórico que repercuten en la humanidad de hoy, y propongan pistas de resolución apropiadas y objetivas” (VG P 4d).

Esta línea de cultura institucional se inserta en la etapa actual del proceso de globalización del mundo. Desde mediados del siglo XX se afir-

10. Cf. C. M. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en R. FERRARA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99.

mó la tendencia a concebir “el planeta como patria y la humanidad como pueblo que habita una casa de todos” (LS 164). La toma de conciencia de esta interdependencia exige pensar un proyecto integral y solidario de humanidad. En este proceso la Iglesia manifiesta su genuina catolicidad cuando asume los dones de Dios dados a las culturas de los distintos pueblos y así muestra “la belleza de este rostro pluriforme” (EG 116). Es el rostro inculturado e intercultural del cristianismo en las culturas del mundo contemporáneo. La Iglesia y la teología experimentan en sí mismas y en su servicio evangelizador la polaridad tensional entre lo particular y lo universal, entre lo uno y lo múltiple, entre lo simple y lo complejo.

El Espíritu de Dios nos interpela a través de los nuevos signos de los tiempos. La voz de Dios en las voces del tiempo invita a practicar una forma de conocimiento teológico de la Verdad y de la interpretación de la historia a la luz del misterio único de Cristo. El modelo de este pensamiento

“no es la esfera... donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros”, sino el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad” (EG 236).

El poliedro simboliza una unidad plural del pensar, también en los saberes de la filosofía y la teología, con todos los matices de la riqueza de una verdad que se da, se recibe y se conoce en la historia. La teología, que aquí investigamos, enseñamos y publicamos, se despliega en varias teologías y las teologías que hacemos, en la comunión eclesial de la fe, enriquecen la teología católica. De este modo, colaboramos a desplegar *una teología poliédrica o pluriforme*.

Una teología profética, enraizada en la Palabra de Dios y nutrida en la Tradición de la Iglesia, acompaña los procesos culturales y sociales, en especial las transiciones difíciles del país y del mundo. Francisco, en su Carta a nuestro Gran Canciller, el Cardenal Mario Polí, escribió:

“En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven en América Latina. No se conformen con una teología de despacho. Que las fronteras sean lugar de sus reflexiones”.¹¹

11. Cf. FRANCISCO, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Polí con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 10.

e) *Investigación*

Hay un desafío transversal que recorre los cuatro criterios. El Papa lo presenta así:

“al relanzar los estudios eclesiásticos se advierte la viva necesidad de dar un nuevo impulso a la investigación científica llevada a cabo en nuestras Universidades y Facultades eclesiásticas” (VG P 5).

Los estudios teológicos deben transmitir una gramática de la fe a distintas generaciones eclesiales, entre quienes nos situamos todos aquellos que formamos esta comunidad eclesial académica. Pero no debemos limitarnos a la tarea de la formación personal, sino que debemos elaborar paradigmas de pensamiento y de acción que sean fecundos para anunciar el Evangelio en un mundo marcado por el pluralismo ético, filosófico y religioso. Esto exige una profunda mirada teológica y teológica y, también, la capacidad de diseñar formas de presentación de la religión cristiana en conversación con los diversos sistemas culturales. En el espíritu de una Iglesia en salida es indispensable crear, fortalecer y conectar centros de investigación y de diálogo.

“en los que estudiosos de diversas convicciones religiosas y diferentes competencias científicas puedan interactuar con responsable libertad y transparencia recíproca para entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, la defensa de los pobres, la construcción de redes de respeto y de fraternidad” (VG P 4d).

El Concilio Vaticano II proclamó la carta magna de la inculturación teológica cuando convocó a indagar “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22b). En el postconcilio surgieron una variedad de teologías inculturadas o situadas, pensadas *desde* situaciones concretas y contextos determinados, como las varias corrientes de la teología latinoamericana y, en ella, de la incipiente teología argentina. Seguir por este camino requiere un aumento en la calidad de la investigación científica y un avance progresivo del nivel de los estudios teológicos y de las ciencias que se les relacionan.

La investigación convergente entre especialistas de diversas disciplinas constituye un servicio cualificado al Pueblo de Dios y al Magisterio. Los estudios teológicos deben dar una contribución inspi-

radadora para expresar el Evangelio de modo interpelante y real. El Papa dice: “¡Siempre ha sido y siempre será así! La teología y la cultura de inspiración cristiana han estado a la altura de su misión cuando han sabido vivir con riesgo y fidelidad en la frontera” (VG P 5). Repitiendo lo dicho en 2015, llama a hacer una teología encarnada, hermenéutica, concreta, dialogal.

“Las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, peleas, sueños, luchas y preocupaciones poseen un valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan. Esto ayuda a profundizar en el misterio de la Palabra de Dios, Palabra que exige y pide dialogar, entrar en comunicación” (VG P 5).

En esta línea investigativa, en 2017 refundamos el *Instituto de Investigaciones teológicas - ININTE*, cuyas actividades vinculan a los profesores y también alcanzan a los alumnos. Entonces fijamos dos líneas de investigación trienal sintetizadas en las palabras “misericordia” y “sinodalidad”.

4. Experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad

Estamos llamados a compartir la alegría de Jesús en el Espíritu y su alabanza al Padre porque la revelación sigue alcanzando a los que son, se saben y se sienten pequeños. El estudio teológico de la Palabra de Dios por la investigación, la docencia, el diálogo, la interdisciplinariedad, la colaboración y el servicio debe ayudar a *experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad*. Pero ¿qué significa compartir la alegría de la verdad? Por cierto, es un alegrarse con los otros, comunitariamente, en este caso, gozando de la Plenitud de la Verdad que habita en Cristo.

En el himno a la caridad, san Pablo enseña que el amor “no se alegra con la injusticia, sino que se regocija con la verdad” (1 Co 13,6). La expresión *jairei epi te adikía* indica la actitud negativa de quien se alegra cuando otro sufre una injusticia. La actitud de evitar esa falsa alegría envidiosa debe ser complementada con otra, positiva: *sygjairei te alétheia*. Quien ama se regocija con la verdad, se alegra con el bien.

La persona que quiere un bien para otro, o ve que al otro le va bien, comparte su alegría y, además, participa del amor divino porque “Dios ama al que da con alegría” (2 Co 9,7). El Señor aprecia al que goza con la felicidad del otro, compartiendo la alegría, porque “hay más felicidad en dar que en recibir” (Hch 20,35). Hoy estamos invitados no sólo a alegrarnos en verdad con los demás, sino también a buscar los caminos para gozar juntos de la Verdad de Dios.

San Agustín meditó sobre la verdad al reflexionar sobre el tiempo en el Libro X de sus *Confesiones*. En su reflexión sobre la memoria expuso sobre la contemplación de Dios que comienza en el tiempo y será plena en la visión cara a cara de Dios, en la que seremos plenamente felices. En el capítulo XXIII de ese libro usa la frase *gaudium de veritate* pues “la vida feliz es el gozo de la verdad”.

“La vida feliz es gozo de la verdad (*beata vita, gaudium de veritate*), porque éste es gozo de ti, que eres la verdad, ¡oh Dios, luz mía, salud de mi rostro, Dios mío! (Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es). Todos desean esta vida feliz; todos quieren esta vida, la sola feliz; todos quieren el gozo de la verdad (*gaudium de veritate*). He tratado muchos a quienes gusta engañar; pero a ninguno que quiera ser engañado. ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a ésta por no querer ser engañados, y cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad (*de veritate gaudium*), ciertamente aman la verdad; mas no la amarían si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella. ¿Por qué, pues, no se gozan de ella? ¿Por qué no son felices? Porque se ocupan más intensamente en otras cosas que les hacen más infelices que felicidad les causa la vida feliz de la que solo guardan un leve recuerdo”.¹²

Por cierto, para Agustín el gozo de la verdad es pleno en la unión con Dios. Si Dios es la Verdad, la vida feliz está en gozar de Dios; si Cristo es la Verdad, la vida feliz es compartir el gozo de Cristo. Si san Agustín pensó este misterio de forma personal y escatológica, hoy podemos extenderlo a la experiencia comunitaria e histórica de la Verdad que la teología contempla en el tiempo de la fe.

12. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* X, XXIII, 33; texto castellano en *Confesiones*, Buenos Aires, Colihue, 2007, 283.

II. La alegría pascual de Cristo en nuestra teología

“En la oración de Jesús al Padre: «para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21), se encierra el secreto de la alegría que Jesús nos quiere comunicar en plenitud (Jn 15,11) por parte del Padre con el don del Espíritu Santo: Espíritu de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de unidad” (VG P 1)

Jesús es el Hijo amado del Padre “desde antes de la creación del mundo” (Jn 17,24). Él ama a su Padre: “Yo amo al Padre y hago siempre lo que es de su agrado” (Jn 14,31). Él, “uno” con el Padre (Jn 17,22), da a conocer su Nombre: “para que el amor con que tú me amaste esté en ellos y yo también este ellos” (Jn 17,26). Mientras va al Padre, Él expresa que cuida a los suyos que están en el mundo, “*para que mi gozo sea el de ellos y ese gozo sea perfecto*” (Jn 17,14).

1. La alegría de Cristo, Evangelizador y Evangelio

“Como el Padre me amó, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor... Les he dicho esto para que mi gozo sea el de ustedes y ese gozo sea perfecto (Jn 15,9.11).

La alegría surge del encuentro con Cristo, “la gran alegría para todo el pueblo” (Lc 2,10). Ella es un fruto de la contemplación de la fe que mira, escucha y toca al Verbo en la carne: “Lo que hemos visto y oído...” (1 Jn 1,1). Brota de la comunión con el Padre y el Hijo en el Espíritu (1 Jn 1,4). Es “gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14,17), un fruto del Espíritu (Ga 5,22).

La teología que recibimos y damos, aprendemos y enseñamos, saborea la dulce alegría de Jesús. La Iglesia vive la alegría que brota del don de la fe. El Papa argentino continúa al Papa alemán, quien presentaba la feliz noticia del Evangelio como un gozoso sí de Dios al ser humano y la fuente de la alegría del creer, esperar y amar.¹³ En la encíclica *Lumen fidei* (LF), compartida con su predecesor, Francisco

13. Cf. BENEDICTO XVI, “El camino de la alegría para evangelizar”, *L'Osservatore romano*, 1/4/2012, 18-20.

mostró “la alegría de la fe” (LF 47) que, “*como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar*” (LF 57). Por cierto, a veces la fe se parece a la luz radiante de un gran faro que cubre desde lo alto el cielo, la tierra y el mar. Habitualmente se asemeja más a la luz de una pequeña antorcha que acompaña y alumbra cada paso. Cuanto más oscura está la noche, más se nota el brillo de una pequeña llama. También esto sucede en el itinerario teológico del claro-oscuro de la fe. Padecemos sombras y gozamos luces al creer y meditar el Evangelio. La oración y el estudio nos ayudan a iluminar la inteligencia con el don luminoso de la fe que piensa.

a) *La alegría del Evangelio*

Francisco invita a vivir “el corazón del mensaje de Jesucristo” (EG 34). La Buena Noticia es “Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios” (Mc 1,1). Jesús es la alegría de los hombres. El mismo título de la *Evangelii gaudium* expresa la alegría que provoca la Buena Noticia. Ésta es la clave de una renovada mística pastoral que puede acompañar una nueva etapa de la evangelización (EG 1).

Podemos hablar de un tiempo de la alegría imbricado con el llamado tiempo de la misericordia. Si el gozo siempre late en la comunidad cristiana, en este período histórico marcado por el Vaticano II se ha dado una mayor conciencia de la alegría en la vida cristiana. El inicio simbólico de este *kairós* fue el discurso “Se alegra la madre Iglesia” (*Gaudet Mater Ecclesia*) de san Juan XXIII al inaugurar el Vaticano II en 1962. La Constitución conciliar “Gozo y esperanza” (*Gaudium et spes*), aprobada en 1965, es la Carta Magna sobre la alegría de la esperanza. El Mensaje del Concilio a los Jóvenes afirmó que, durante cuatro años, la Iglesia hizo una “impresionante reforma de vida” para “rejuvenecer su rostro” y responder mejor al plan de “Cristo, eternamente joven”.

La voz del Concilio resonó fuerte diez años después en dos exhortaciones de Pablo VI en el Año Santo de 1975. Su eco espiritual sonó en la exhortación “Alégrense en el Señor” (*Gaudete in Domino*: GD) conocida en Pentecostés; su eco pastoral se oyó en la exhortación postsinodal “El anuncio del Evangelio” (*Evangelii nuntiandi*: EN) publicada el 8 de diciembre de 1975. Luego del “Papa de la sonrisa”,

los otros papas hicieron reiterados llamados a vivir la alegría de la fe. En 2013 Francisco dio su exhortación programática “La alegría del Evangelio” (*Evangelii gaudium*). Las palabras simbólicas alegría y Evangelio provienen de los títulos de aquellos dos documentos.

Una clave hermenéutica de este pontificado está en *la alegría de anunciar el Evangelio*. En su discurso a la 36ª Congregación general de la Compañía de Jesús en 2016, Francisco destacó esta clave de su pontificado: “En las dos Exhortaciones Apostólicas - *Evangelii gaudium* y *Amoris laetitia* -, y en la Encíclica *Laudato si'*, he querido insistir en la alegría”.¹⁴ Esta opción es ratificada en la Constitución Apostólica “La alegría de la verdad” (*Veritatis gaudium*) de 2017 y en la Exhortación Apostólica “Alégrense y regocijense” (*Gaudete et Exsultate*) de 2018.

En su exhortación programática Francisco citó quince veces la *Evangelii nuntiandi* del Pablo VI. Él afirma que la *Evangelii gaudium* es una síntesis actualizada de la *Evangelii nuntiandi* y el *Documento de Aparecida*. Así, actualiza el llamado a avivar *la dulce alegría de evangelizar*.

“Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas ... Sea ésta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas. Y ojalá que el mundo actual ... pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, *la alegría de Cristo*, y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el reino de Dios e implantar la Iglesia en el mundo” (EN 80).

Jorge Bergoglio meditó, predicó y escribió mucho sobre la dulce y confortadora alegría de evangelizar. Ya lo hizo en la apertura de la XV Congregación provincial cuando era superior de los jesuitas argentinos (8/2/1978). Al referirse a la falta de fervor misionero invitó a renovar la alegría.¹⁵ En ejercicios espirituales predicados en diversas épocas dedicó meditaciones al “gozo” del encuentro con Cristo y vinculó la alegría del Evangelio con la consolación de San Ignacio de

14. Cf. FRANCISCO, «Libres y obedientes», *L'Osservatore Romano* (edición en lengua española), 28/10/2016, 7.

15. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, San Miguel, Diego de Torres, 1982, 63-65.

Loyola (EE 316) y el fervor apostólico de Pablo VI (EN 80), Entonces gestó la frase: “*nuestro gozo en Dios es misionero*”.¹⁶ En 2006, en los ejercicios predicados a los Obispos españoles, el cardenal Bergoglio dio una meditación titulada “el Señor nos comunica el gozo de evangelizar”.¹⁷

Aquellos textos preceden a la actuación de Bergoglio en *Aparecida*, que insiste en la alegría del encontrarse con Jesús y comunicar el Evangelio. Los discípulos misioneros tienen la vocación de compartir el don del encuentro con Cristo por “un desborde de alegría y gratitud” (A 14). La evangelización nace del corazón agradecido del discípulo ante la abundancia del amor gratuito. El Cardenal Bergoglio quiso citar el texto de *Evangelii nuntiandi* 80 en la Conclusión del Documento (A 552). En 2013 expresó esta mística de la alegría en su intervención en el Consistorio previo al Cónclave. Tres veces citó la frase de Pablo VI: *la dulce y confortadora alegría de evangelizar*. En este marco, su proyecto de reforma misionera de la Iglesia brota de la feliz noticia del Evangelio.¹⁸

b) La alegría de evangelizar

El primer Papa jesuita vincula la alegría a la consolación. En el discurso a la Compañía dijo:

“Ignacio, en los *Ejercicios* nos hace contemplar a sus amigos *el oficio de consolar*, como propio de Cristo Resucitado (EE 224). Es oficio propio de la Compañía consolar al pueblo fiel y ayudar con el discernimiento a que el enemigo de la naturaleza humana no nos robe la alegría: la alegría de evangelizar, la alegría de la familia, la alegría de la Iglesia, la alegría de la creación [...]. Este *servicio de la alegría y de la consolación espiritual* arraiga en la oración [...]. Practicar y enseñar esta oración de pedir y suplicar la consolación, es el principal servicio a la alegría. Si alguno no se cree digno (cosa muy común en la práctica), al menos insista en pedir esta consolación por amor al mensaje, ya que la alegría es constitutiva del mensaje evangélico, y pídale también por amor a los demás, para su familia y el mundo. Una buena noticia no se puede dar con cara

16. Cf. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, 212; cf. 212-216.

17. Cf. J. M. BERGOGLIO, “La dulce y confortadora alegría de predicar”, en: *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires, Claretiana, 2013², 302-315; *En Él sólo la esperanza*, Madrid, BAC, 2013, 77-84.

18. Cf. C. M. GALLI, “The missionary reform of the Church according to Francis”, in: A. SPADARO; C. M. GALLI (edited by), *For a missionary reform of the Church. The Civiltà Cattolica Seminar*, New York, Paulist Press, 2017, 24-57.

triste. La alegría no es un plus decorativo, es índice claro de la gracia: indica que el amor está activo, operante, presente [...]. En los *Ejercicios*, el “progreso” en la vida espiritual se da en la consolación: es el “ir de bien en mejor subiendo” (EE 315) y también “todo aumento de fe, esperanza y caridad y *toda leticia interna*” (EE 316) [...]. Esta alegría del anuncio explícito del Evangelio – mediante la predicación de la fe y la práctica de la justicia y la misericordia – es lo que lleva a la Compañía a salir a todas las periferias. El jesuita es un servidor de la alegría del Evangelio». ¹⁹

Junto a la *Evangelii nuntiandi*, otro documento de Pablo VI nutre la reflexión de Francisco sobre la alegría: la exhortación *Gaudete in Domino* (GD). Como vimos, el título de la primera exhortación del actual Papa reúne dos palabras de los títulos de esos dos documentos de 1975. El primer tema de la *Evangelii gaudium* es “la alegría que se renueva y se comunica” (EG 2-8). Su primera nota cita la exhortación del Papa Montini, que hizo una fenomenología de la crisis de la alegría al mismo tiempo que mostró el destino universal de ese don divino (GD 22, EG 3). Su documento fue dado en el Año Santo de 1975, signado por la renovación interior y la reconciliación en Cristo. Fue un himno a la alegría, “la alegría sobreabundante, que es un don del Espíritu Santo” (GD 2). Realizó una peregrinación a las fuentes de la alegría para responder al deseo de felicidad que hay en todo corazón. Enseñó que la raíz de la alegría es el amor de Dios donado en su Hijo y su Espíritu, que comunica su Felicidad. “*En el mismo Dios, todo es alegría, porque todo es don*” (GD, Conclusión).

Manteniendo la continuidad bíblico-espiritual con su predecesor, Francisco se centra en la alegría de evangelizar. Su exhortación reflexina acerca de “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EG 14-18). Allí enseña que el anuncio del Evangelio surge de la lógica de la donación del amor de Dios que nos da una vida plena para compartirla. Es un fruto de la memoria agradecida de la Iglesia: “La alegría evangelizadora siempre brilla sobre el trasfondo de la memoria agradecida: es una gracia que necesitamos pedir” (EG 13). La gratitud por el don recibido se convierte en la entrega gratuita y dichosa de la fe. Ante la acedia individualista y el pesimismo estéril, el Papa alienta “la *alegría evangelizadora*” (EG 83), “que nada ni nadie nos podrá quitar” (EG 84). “La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es

19. Cf. FRANCISCO, *Libres y obedientes*, 6.

una *alegría misionera*” (EG 21). Es la “alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su Evangelio” (VG P 1).

En la exhortación *Gaudete et exsultate* (GEE) de 2018 Francisco vuelve sobre dos actitudes espirituales que asocia de la mano de la tradición de san Ignacio de Loyola y del magisterio de san Pablo VI. Desarrolla cinco notas del estilo de vida al que Cristo nos llama hoy. En ese contexto habla de la alegría y el sentido del humor (GEE 122-128) y de la audacia y el fervor (GEE 129-139). Cita explícitamente al número 80 de la *Evangelii nuntiandi* y señala que Pablo VI “une íntimamente la alegría a la *parresía*” y “la alegría de evangelizar” con “un ímpetu interior que nada ni nadie sea capaz de extinguir” (GEE 130). La alegría es el gozo fervoroso del amor evangelizador.

2. La dinámica pascual de la alegría de Jesús

“En verdad, en verdad les digo que van a llorar y lamentarse; el mundo, en cambio, se alegrará. Ustedes están tristes, pero esa tristeza se convertirá en gozo. La mujer, cuando va a dar a luz, siente angustia porque le llegó la hora; pero cuando nace el niño ya no se acuerda de la tribulación por la alegría que siente al ver que un hombre ha nacido en el mundo. Por tanto, también ustedes ahora tienen aflicción; pero los veré de nuevo y se alegrará su corazón con una alegría que nadie les quitará” (Jn 16,20-22)

a) La alegría de la fe

La alegría de la Iglesia es la alegría de la fe en el Evangelio del Cristo pascual. En la última cena Jesús anuncia su partida y su retorno, pero sus discípulos no lo comprenden (Jn 16,16-18). En verdad (amén), les anticipa la transformación que vivirán cuando pasen de la *tristeza* (*lýpe*) por su ausencia, a causa de la muerte, a la *alegría* (*khará*) por su presencia como Resucitado. Jesús explica el duelo que ellos sufrirán con una parábola acerca de los dolores de la parturienta por el nacimiento de su hijo. La metáfora ya había sido empleada por Isaías para describir un cambio de situación en Israel por el paso salvador de Dios (Is 66,7-10).²⁰ El cuarto evangelio toma una experiencia universal

20. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan III (Jn 13-17)*, Salamanca, Sígueme, 1995, 198-206.

como el parto, pero resalta el protagonismo de la mujer y la novedad del hijo. Más allá del contexto inmediato, que es la situación pre-pascual de inquietud de los discípulos, Jesús anima a la comunidad post-pascual, que vive en tiempos de aflicción, y le asegura su victoria sobre el mundo, que aleja el temor y comunica la paz (Jn 16,33). No se trata de que los discípulos verán a Jesús, sino que el Resucitado *los verá de nuevo* y eso producirá una alegría que nadie les podrá quitar. El gozo es un don que Cristo da a los suyos, dejándose ver como el Viviente (Jn 20,20).²¹

La parábola del parir y el nacer “se aplica, con ciertos rasgos alegóricos, a la situación de los discípulos durante la cena, pero a través de ellos se extiende a los creyentes de todos los tiempos”.²² La muerte y la resurrección de Jesús son una clave hermenéutica para descifrar la vida humana. Su pascua se compara a la comunicación vital del parto. Para llegar a la alegría del nacimiento del hijo hay que atravesar los dolores del parto. “No es posible una cosa sin la otra”.²³ *La vida cristiana en el tiempo es un continuo parto de amor que, por medio de la muerte, genera vida y causa alegría.*

“He ahí el estatuto de la existencia cristiana y muy en particular de la vida apostólica. Ésta, al estar animada por un amor apremiante al Señor y los hermanos, se desenvuelve necesariamente bajo el signo del sacrificio pascual, yendo por amor a la muerte y por la muerte a la vida y al amor” (GD III, 31).

El paso de la tristeza a la alegría es un signo de la Pascua de Cristo en el cristiano, que siempre está pasando de la muerte a la vida. No es una sucesión lineal que supera la pena, sino un movimiento pascual que atraviesa la existencia. La alegría no es sólo aquella que se siente en la espera de una transformación posible, sino la que surge de una nueva presencia de Cristo en la comunidad de sus discípulos, gracias al don del Paráclito, el Espíritu de la Verdad (Jn 16,2.12). Jesús Resucitado hace que la tristeza se convierta en alegría, un gozo del corazón que nadie puede quitar.

21. Cf. J. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan III (13-21)*, Salamanca, Sígueme, 2016, 180-191.

22. L. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción, comentario, teología*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 432.

23. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan III (13-21)*, 187.

b) La alegría del amor

Dios es la Felicidad infinita y la Fuente de la *alegría teologal*. Ella es el gozo de creer, esperar y amar. La fe nos introduce en la dinámica pascual del amor y de la alegría, uno de sus frutos.

Dios nos hizo para la vida, el amor y la alegría; no para la muerte, el odio y la tristeza. La alegría es una realidad derivada de otra y supone un bien anterior. El motivo es lo primero, la alegría es lo segundo. El motivo es un bien que uno ama. Uno se alegra porque lo posee en la realidad del presente (lo goza al tenerlo), o en la memoria del pasado (lo ha tenido), o en el futuro de la esperanza (desea tenerlo) (ST II-II, 2, 6). Una mamá se alegra por el hijo que tiene, o tuvo, o espera. Ser amado por otro es un don que causa alegría; amar a otro también causa alegría. El gozo se intensifica en el ser humano que conoce y ama - posee, mejor, es poseído - por el Dios creído, esperado, amado. Él es la Verdad pura, el Bien supremo, la Felicidad plena (ST II-II, 28, 1 y 4). La alegría surge de experimentar el amor de Dios en Cristo, porque “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16). En nuestras casas y en esta Facultad todos, mujeres y varones, experimentamos la alegría del Amor de Dios.

Para santo Tomás de Aquino el gozo es un fruto interior de la caridad derramada por el Espíritu en nuestros corazones (Rm 5,5; ST II-II, 28-30). Si la alegría es un fruto del amor, la alegría misionera es el fruto de la caridad evangelizadora, el gozo que se siente por comunicar la Buena Nueva de Jesús. El Papa lo expresa a partir de la dinámica del don que entraña el amor.

“La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una *alegría misionera*. La experimentan los setenta y dos discípulos, que regresan de la misión llenos de gozo (Lc 10,17). La vive Jesús, que se estremece de gozo en el Espíritu Santo y alaba al Padre porque su revelación alcanza a los pobres y pequeños (Lc 10, 21). La sienten llenos de admiración los primeros que se convierten al escuchar predicar a los Apóstoles “cada uno en su propia lengua” (Hch 2,6) en Pentecostés. Esa alegría es signo de que el Evangelio ha sido anunciado y está dando fruto. Pero siempre tiene la dinámica del éxodo y el don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá. El Señor dice: “Vayamos a otra parte, a predicar también en las poblaciones vecinas, porque para eso he salido” (Mc 1,38). Cuando está sembrada la semilla en un lugar, ya no se detiene para explicar mejor o para hacer más signos allí, sino que el Espíritu lo mueve a salir hacia otros pueblos” (EG 21).

El amor de Dios que sale de sí es “el manantial de la acción evangelizadora. Porque, si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?” (EG 8). El primer motivo para evangelizar es “el encuentro personal con el amor de Jesús que nos salva” (EG 264-267). “Sólo puede ser misionero alguien que se sienta bien buscando el bien de los demás, deseando la felicidad de los otros (Hch 20,35)” (EG 272).

c) *La alegría de la esperanza*

La alegría de la Iglesia es la alegría de la esperanza. Nace de la misteriosa unión con el Cristo pascual y se expresa en el lenguaje para-dojal de esta antífona: *Ave crux spes nostra*. La cruz del Resucitado es el manantial vivo de nuestra esperanza. Dios da la vida a través de la muerte y hace cosechar entre cantos lo sembrado con lágrimas. Eduardo Pironio, teólogo de la esperanza y de los signos de los tiempos,²⁴ decía que “la esperanza nos pone de cara a la Luz definitiva... La esperanza ilumina las sombras provisorias - a veces dolorosamente oscuras - de nuestro camino”.²⁵

La marcha de peregrinos se sostiene en la alegría de poseer anticipadamente las primicias de lo que se espera. Pareciera que se oponen la alegría, gozo del bien presente, y la esperanza, deseo del bien futuro. San Pablo supera esta tensión cuando exhorta: *alégrense en la esperanza* (Rm 12,12). Se refiere al gozo de poseer un bien que hoy anhelamos y mañana disfrutaremos.

Por la esperanza teologal, el Dios deseado y llorado ya comienza a ser poseído y gozado. Hace sesenta años, al comentar la bienaventuranza de aquellos que lloran (Mt 5,5; Lc 6,21.25), Lucio Gera escribió: “en la esperanza pugnan las contradicciones; es poseer y no poseer; llorar y reír por tanto”.²⁶ Son paradojas de la vida cristiana: el que llora, ríe; el afligido, siente consuelo; el humillado, es engrandecido; el que sufre angustias de muerte, reencuentra la paz de la vida.

24. Cf. P. ETCHEPAREBORDA, “Monseñor Pironio, testigo y promotor de Medellín”, *Teología* 126 (2018) 63-80.

25. E. PIRONIO, “Iglesia en esperanza”, en: *Queremos ver a Jesús*, Madrid, BAC, 1980, 263.

26. L. GERA, “Sunt lacrymae rerum” (1957), en: V. R. AZCÚY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1*. Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología UCA, 2006, 118.

La *esperanza paradójica* nos ayuda a permanecer alegres entre las penas, también entre aquellas que aparecen en el camino de los estudios filosóficos y teológicos. También hay que sembrar entre lágrimas para cosechar cantando. Lo contrario de la alegría no es el dolor, sino la tristeza; lo contrario de la esperanza no es el sufrimiento, sino la desesperación. Si hay motivos para perder la alegría de vivir y la belleza de convivir, si los hay para desanimarse en el trabajo y el estudio, hay una razón para mantener la alegría: la esperanza fundada en el amor de Dios.

La promesa de Cristo es la garantía de su permanente presencia consoladora: “Yo estaré siempre con ustedes” (Mt 28,20). Al transitar los senderos de la fe, la evangelización y la teología, compartimos la súplica de la promesa y la esperanza: “Ven Señor Jesús” (Ap 22,20). En la intimidad del corazón o en la publicidad del claustro, cada uno puede decir: “Mi alma espera al Señor más que el centinela la aurora” (Sal 130,6). Si perseveramos por su gracia hasta el final, cuando se cumpla la esperanza, escucharemos felices: “*Entra en la alegría de tu Señor*” (Mt 15,21).

3. La alegría de Jesús en el camino de la teología

“Padre santo, cuida en tu Nombre a aquellos que me diste, para que sean uno como nosotros... ahora voy a ti y digo esto estando en el mundo, para que mi gozo sea el de ellos y su gozo sea perfecto” (Jn 17,11.13).

Las palabras de Jesús en su despedida también iluminan dos aspectos de la alegría pascual que pueden animar nuestra vida teológica. Ella es el gozo “de” Jesús y un gozo que ya es “pleno”.

a) *El gozo pleno de Jesús y de permanecer en Él*

La alegría que tiene Jesús por estar en el amor del Padre es la alegría que comparte con sus discípulos (Jn 15,8-11). El Hijo de Dios se hizo hombre y realizó su pascua para que los seres humanos compartamos su relación filial y su gozo eterno. Jesús goza de permanecer en el amor del Padre cumpliendo su misión (Jn 15,10). Estamos llamados a permanecer en su amor para que su gozo sea el nuestro y llegue a ser

pleno en nosotros (Jn 15,11: *plerothe*). No se trata de nuestra alegría en Él, sino de su gozo en nosotros. La misma alegría del Hijo es dada a los creyentes como un don. La alegría del discípulo participa en el insondable gozo del corazón de Cristo.

Pongo el foco en las frases de Jesús acerca de la alegría de sus discípulos: *para que su gozo sea pleno* (Jn 17,13: *pepleroméne*). La plenitud escatológica distingue a la alegría en la teología joánica (Jn 3,30; 14,25). Nace de permanecer en el amor del Padre, recibir la revelación de Jesús y ser guiado por el Espíritu en la verdad. *Ese gozo ya es pleno aunque aún no lo sea totalmente*.

Santo Tomás, meditando sobre el gozo, dice que éste es infinito para Dios y puede ser pleno para nosotros, que participamos de su vida, de dos formas. La primera forma, imperfecta, es la que se da en este mundo afectado por la pena, que es un “valle de lágrimas” por la presencia constante de la finitud, el mal, el pecado, la muerte y la tristeza. La otra forma plena de la alegría cristiana será consumada en la plenitud de la fruición de Dios, en la visión cara a cara que nos hará totalmente felices, cuando ya no haya muerte ni lágrimas (Ap 21,4). Más aún, el Doctor de Aquino afirma que, si la alegría ya es plena, entonces será *superplena* porque Dios saciará todos los deseos del corazón (ST II-II, 28,3: *unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum*). Quien permanece en Jesús goza de una alegría plena que puede alcanzar esa superplenitud escatológica.

Entonces cabe la pregunta: ¿*Estudiar teología* – la actividad que nos lleva a encontrarnos cada día en esta casa, que suscita el deseo y la esperanza de conocer más a Dios, y que para muchos implica sufrir dolores de parto – *es para nosotros un motivo más para gozar de la alegría de Cristo?*

La alegría de Cristo transfigura las alegrías cotidianas. En el curso de la historia esta alegría incluye siempre la dolorosa prueba de la mujer en trance de dar a luz y un cierto desamparo, como el que sufre un huérfano, lo que produce lágrimas y gemidos de sufrimiento y de luto. La fe y la alegría no suprimen el dolor. Pero, así como los discípulos invierten el dolor en gozo, también nosotros nos alegramos con el parto doloroso de la verdad por medio de la reflexión de la fe gestada con amor. *La alegría pascual tiene luz y fuerza para animar la*

enseñanza y el aprendizaje de la teología. También nosotros debemos y podemos pasar permanentemente de la tristeza al gozo de Jesús

b) La fiesta de creer y pensar la fe en Jesucristo

La alegría de la Iglesia es la alegría de “la fe que obra por medio del amor” (Ga 5,6). San Juan Crisóstomo, cuando volvió después de un largo destierro y sintió el festejo que le hizo su pueblo por el reencontro, expresó una frase que contiene una definición de la fiesta: *ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*. Donde se alegra el amor se celebra una fiesta. Ésta es una celebración de la alegría que surge de compartir el amor por el bien de un ser amado. Así sucede en una fiesta de cumpleaños cuando se festeja la vida de alguien querido o en la colación de grados académicos por la graduación de un familiar o un amigo. Ese momento de felicidad supone un don más profundo: la alegría de ser, vivir, conocer y amar porque la vida es verdadera, buena y bella. O incluso, porque en ese instante descubrimos que el amor de Dios sostiene nuestra vida y la marcha del mundo.

Celebrar una fiesta significa festejar, por un motivo especial y de modo extraordinario, el sí de Dios al mundo hecho de una vez para siempre y repetido todos los días.²⁷ “Dios ha creado todas las cosas para que sean” (Sab 1,14). No hay una afirmación más fuerte de la vida de la creatura que la alabanza al Creador. La liturgia pascual, que agradece el amor creador y salvador -recreador- de Dios, es la forma más festiva de la fiesta. La Pascua es la afirmación de la vida más fundamentada, plena y profunda que pueda pensarse. Por eso, cuando deseamos *felices pascuas*, expresamos la felicidad por la Vida plena con la liturgia agradecida de la Eucaristía.

Esta casa desea ser un hogar de la fe en la razón y de la razón en la fe. En este marco podemos decir que allí donde se alegra la verdad - *ubi gaudet veritas* - y donde se alegra el amor - *ubi gaudet caritas* - allí se da una fiesta de la fe que piensa la verdad con amor. De 1997 a 2008 me correspondió organizar, junto con otros, la edición de libros festivos –un libro en homenaje es un *Festschrift*- para cuatro grandes maestros de la teología en nuestra Facultad: Lucio Gera, Eduardo Brian-

27. Cf. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974, 63.

cesco, Ricardo Ferrara, Luis Rivas. En 2003 homenajeamos al profesor Eduardo Briancesco con un libro titulado *La fiesta del pensar*,²⁸ un escrito celebratorio dedicado a quien acuñó esta elocuente frase: “la fiesta del pensar”.²⁹ Pensar es una fiesta; creer es una fiesta porque se festeja la alegría de la verdad. En la teología, el pensamiento festivo de la razón teológica goza por estar en comunión con el Misterio desbordante de Dios en Cristo. La alegría festiva surge al participar en el banquete de comunión con la Verdad buscada, hallada, pensada y gozada, saboreada por la inteligencia y el corazón. Entonces el pensamiento se torna culto de alabanza y anticipo de la gloria.

San Ireneo de Lyon decía que nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía y, a su vez, la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar. La oración eucarística es la fuente, el centro y el culmen de la vida cristiana y el pensamiento teológico. Un pensar teológico, racional y orante es evangélico y eucarístico, un pensar festivo en el cual la *ratio fidei* es *o-ratio* y *ad-oratio*. La Eucaristía es performativa: dice y produce un pensar que goza con lo que cree, sabe, celebra y comunica. Entonces se da “una novedosa reorientación eucarística del lenguaje teológico”.³⁰

c) *La dulce alegría de estudiar teología*

Francisco llama a toda la Iglesia a vivir la dulce alegría de evangelizar y a nosotros nos invita a la dulce alegría de hacer teología. Estamos llamados a mirar lejos y caminar juntos. Al recorrer el sendero arduo de una prolongada carrera teológica o sólo de una etapa en la enseñanza o en el aprendizaje - en el grado o el posgrado - tenemos confianza que el Señor señalará el rumbo e iluminará el paso. San Juan de la Cruz escribió: “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”.³¹ Inspirados en sus palabras, decimos: *para ir a donde no sabemos, hay que ir por donde sabemos y por donde no sabemos, confiando en el Dios de la esperanza*. Al recorrer nuestros caminos en el Camino (Jn 14,6), recordamos que “cualquiera sea el punto adonde

28. Cf. V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI; F. ORTEGA (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2003.

29. Cf. E. BRIANDESCO, “Acerca de Mozart, tinieblas y luz”, *Criterio* 2092 (1992) 274-277.

30. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1994, 41, 450.

31. SAN JUAN DE LA CRUZ, “Dibujo del monte de la perfección”, en: *Obras Completas*, Burgos, Archivo Silveriano, 1972, 119.

hayamos llegado, sigamos por el mismo camino” (Flp 3,16). Cualquiera sea el punto donde esté cada uno y cada una en el proceso de formación inicial – en el principio, el medio o el fin de la carrera- o en el itinerario de formación permanente, ¡sigamos caminando! Dejando el trecho recorrido nos lanzamos “*hacia adelante*” (Flp 3,13). *El curso de la teología es un ensayo permanente de pensar la fe.*

“Constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general. Pero no por ello es vano, no por ello carece de sentido todo esfuerzo, toda reforma, siempre inconclusa e inconcluyente”.³²

Las dos líneas de investigación institucional que hemos fijado estudian *la misericordia y la sinodalidad*. La fidelidad al Evangelio y la respuesta a la realidad requieren una teología que piense el primado de la ternura de Dios. En 2015 celebramos el Centenario de la Facultad de Teología de Buenos Aires. En ese jubileo el Papa, Gran Canciller de la Facultad de 1998 a 2013, envió una carta a su sucesor en Buenos Aires, por la cual invitó a la comunidad académica a buscar una unión entre la teología, la espiritualidad y la pastoral a la luz de la misericordia en la senda del Vaticano II. La primacía del amor al prójimo afectado por tantos males, miserias y dolores debe alimentar una teología impregnada por la misericordia.³³ En esa línea hay una rica reflexión teológica – bíblica, dogmática, moral y pastoral - y filosófica acerca de la misericordia.³⁴ Esta lógica se simboliza en la consiga: construir puentes y derribar muros.³⁵ Por otro lado, la sinodalidad es el *modus vivendi et operandi* del Pueblo de Dios en camino y, por eso, debe ser la forma o el estilo de nuestro ejercicio teológico. En este camino hay que imaginar una forma de hacer teología dialogal y sinodalmente.

Francisco repiensa el *orden paradójal de la sinodalidad*, según el

32. K. RAHNER, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, Freiburg in Brisgau, Herder, 1965, 23.

33. Cf. FRANCISCO, *Saludo al Cardenal Mario A. Poli*, 10.

34. Cf. K. APPEL (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg, 2016; A. COZZI, *Papa Francesco quale teologia*, Assisi, Cittadella, 2016; E. FALQUE; L. SOLIGNAC, *Francois philosophe*, Paris, Salvator, 2017; G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, 2017; M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano, Jaca Book, 2017; C. M. GALLI, “Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia”, *Medellín* 170 (2018) 73-108.

35. FRANCISCO, “Sembradores del cambio. Discurso en el III Encuentro mundial de los movimientos populares”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 11/11/2016, 6-9, 7.

cual la base del Pueblo de Dios es situada arriba, en la cúspide de la nueva figura, y el vértice petrino del ministerio apostólico queda abajo, dando un nuevo punto de apoyo al conjunto. Este orden invertido mira el ministerio jerárquico –colegial y primacial– como servicio a la comunión del Pueblo de Dios. La teología de Francisco vincula el primado del Amor de Dios y la primacía del Pueblo de Dios. “El orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor – Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia”.³⁶ *Este pensar teológico se expresa en las figuras del poliedro y la pirámide invertida.*

d) *La alegría de los profesores y de los alumnos*

En la Carta que envié al Claustro docente el 2 de marzo, invité a los colegas, hermanos y hermanas, a caminar en la esperanza, la disponibilidad y la magnanimidad. La esperanza está ligada a la magnanimidad que impulsa a lo grande; es lo contrario a la pusilanimidad o pequeñez de espíritu que elude afrontar los desafíos. La esperanza agranda el corazón (*extensio animi ad magna*) y nos abre a ensayar nuevas posibilidades. Apostamos a vivir con grandeza la fidelidad en lo pequeño. Debemos ser magnánimos en la esperanza y humildes en la disponibilidad.

También he invitado a los docentes a situarse en el camino filosófico y teológico de una Iglesia sinodal y dialogal. El reciente documento de la *Comisión Teológica Internacional* dice:

“En la vocación sinodal de la Iglesia, el carisma de la teología está llamado a prestar un servicio específico mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética de la fe, el discernimiento evangélico de los signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del anuncio del Evangelio... Además, «como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial». La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes”³⁷

36. G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, Paris, Cerf, 2017, 138; cf. 190. 194, 202, 252, 268.

37. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Buenos Aires, Agape, 2018, n. 75. Una presentación sintética del texto en: A. SPADARO; C. M. GALLI, “La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa”, *La Civiltà Cattolica* 4039 (2018) 55-70.

Para los alumnos y las alumnas, la Facultad constituye sólo un tiempo y un lugar en el camino de la vida. Pero es una etapa decisiva porque coincide con la formación inicial, que funda la formación permanente. El ciclo teológico básico tiene momentos de inicio y de conclusión. Hoy felicitamos a los que terminan y estimulamos a los que comienzan. La apasionante tarea del estudio en común exige renovar la cultura del trabajo y la solidaridad, con esfuerzo propio y ayuda mutua. Ustedes deben procurar *conocer lo que otros pensaron*, porque no hay fe ni cultura, ni teología ni filosofía sólo a partir del yo sino en el seno de un *nosotros*, en nuestro caso, del nosotros de la Palabra de Dios, viva en la tradición y la comunidad del *Pueblo de Dios* peregrino y evangelizador. Además, deben animarse a *pensar por sí mismos*, porque la fe que busca y sabe entender requiere que cada uno confíe pensando y piense confiando. Aliento a cada uno y a cada una a ser un sujeto responsable de la propia formación y un agente solidario de un clima fraterno para todos.

Queremos fomentar la *participación activa de todos*. Sin generalizar, en la ronda de escucha sinodal que tuve durante 2017, se ha señalado *una tendencia a la pasividad*. Ésta puede tener distintas causas, desde la falta de motivaciones, intereses y hábitos, hasta la necesidad de actualizar formas de enseñanza y aprendizaje. Una actitud de búsqueda supone dedicar tiempo por parte de los alumnos y respetar los ritmos por parte de los profesores. Hay distintos perfiles de estudiantes y distintos perfiles de docentes. Estamos llamados a imaginar juntos el perfil del alumno, del profesor y del graduado del futuro, de 2020 a 2030. Para ayudar a un encuentro fecundo necesitamos la colaboración de todos, en especial de las comunidades y sus formadores. Deseamos personalizar más el aprendizaje; acoger felizmente a quienes recibimos; sembrar, cultivar, regar y cosechar las semillas de la verdad en el amor y el amor en la verdad. La verdad libera, alegra y compromete.

El gozo pascual sostiene y alegra el arduo camino de la formación inicial y permanente.

e) *La alegría de todos: progresar en la verdad plena*

En 2014, en la Pontificia Universidad Gregoriana, el Papa expresó que hace falta

“una auténtica hermenéutica evangélica para comprender mejor la vida, el mundo, los hombres, no de una síntesis, sino de una atmósfera espiritual de búsqueda y certeza basada en las verdades de la razón y de la fe. La filosofía y la teología permiten adquirir las convicciones que estructuran y fortalecen la inteligencia e iluminan la voluntad... pero todo esto es fecundo sólo si se hace con la mente abierta y de rodillas. El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y el buen filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad, siempre en desarrollo, según la ley que san Vicente de Lerins describe así: *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (VG P).³⁸

San Vicente empleó la analogía del desarrollo del ser humano para expresar la transmisión de la doctrina cristiana y la comprensión de la verdad que crece y se va enriqueciendo con el tiempo. Todos deseamos que el conocimiento amoroso de Dios se consolide con los años, se dilate con el tiempo, se engrandezca con la edad. En cinco años el Papa Francisco ha repetido cuatro veces aquella frase para promover una teología que ayuda a saber y saborear las inescrutables riquezas de Cristo. Hoy les deseo a todos – alumnos y profesores, porque todos somos estudiantes en la peregrinación hacia la superplena alegría de la Verdad y del Amor – que el gusto de la teología se consolide con los años, se desarrolle en el tiempo, se haga más sublime con la edad.

Nuestra teología es *theologia viae* y *theologia viatorum*, vía a la *theologia patriae*, visión feliz de Dios, superplena contemplación del *Deus semper maior*, cuando le conozcamos y amemos como somos conocidos y amados por Él (1 Co 13,12). El Espíritu nos guía por el camino (*hodegései*) “en / hacia la verdad entera” (Jn 16,13), la superplenitud de la Verdad de Cristo (Jn 14,6).

¿En qué consiste la alegría plena? San Francisco de Asís – quien murió cantando, según Tomás de Celano – enseñó al hermano León que ella es la gloria de la cruz de Cristo (Ga 6,14).³⁹ La cruz es la alegría de este mundo. María, llena de alegría por la gracia de Dios, feliz por haber creído, meditado y practicado su Palabra, es la madre de la santa alegría, la que surge de estar en unión con el gozo

38. Cf. SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorium primum*, 23: PL 50,668.

39. Cf. SAN FRANCISCO DE ASÍS, “Cómo San Francisco enseñó al Hermano León en qué consiste la alegría perfecta”, en: *San Francisco de Asís. Escritos - Biografías - Documentos*, Madrid, BAC, 1978, 814-816.

de Jesús. La alegría de la verdad nace de la fe, camina en la esperanza y goza en el amor.

Los grandes acontecimientos del año 2018 – por ejemplo, la canonización de Pablo VI o el cincuentenario de Medellín - nos dan una oportunidad para renovar el camino pascual de quienes siembran entre lágrimas para que otros cosechen entre cantos de alabanza (cf. Sal 125,5). Todos los que servimos a la fe del Pueblo de Dios con nuestra misión teológica debemos seguir aprendiendo la enseñanza de Jesús acerca de la alegría de sembrar y cosechar el Evangelio: “*Así, el que siembra y el que cosecha comparten una misma alegría*” (Jn 4,36). El que cosecha debe sembrar. Los maestros de nuestra Facultad sembraron semillas de la Palabra con alegría. Hoy cosechamos los frutos del Evangelio con la misma alegría. Y sembramos para que otros puedan cosechar mañana.

CARLOS MARÍA GALLI*

galli@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 10.10.2018/ Aprobado 11.12.2018

Bibliografía

La alegría pascual de Jesús

J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, San Miguel, Diego de Torres, 1982.

J. M. BERGOGLIO, *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires, Claretiana, 2013².

J. M. BERGOGLIO, *En Él sólo la esperanza*, Madrid, BAC, 2013.

* El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

- F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- P. ETCHEPAREBORDA, “Monseñor Pironio, testigo y promotor de Medellín”, *Teología* 126 (2018) 63-80.
- V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), “*Testigos y servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008.
- X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan III (Jn 13-17)*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- L. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción, comentario, teología*, Buenos Aires, San Benito, 2005.
- J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan III (13-21)*, Salamanca, Sígueme, 2016.
- J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.
- E. PIRONIO, *Queremos ver a Jesús*, Madrid, BAC, 1980.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, “Cómo San Francisco enseñó al Hermano León en qué consiste la alegría perfecta”, en: *San Francisco de Asís. Escritos - Biografías - Documentos*, Madrid, BAC, 1978, 814-816.

La alegría en la vocación teológica

- FRANCISCO, *Constitución Apostólica ‘Veritatis gaudium’ sobre las universidades y facultades eclesísticas*, Vaticano, Tipografía Vaticana, 2018, Proemio.
- FRANCISCO, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-10.
- FRANCISCO, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L’Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.
- S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna, EDB, 2016.

- V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI; F. ORTEGA (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2003.
- C. M. GALLI, “Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*”, *Teología* 123 (2017) 9-43.
- C. M. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en R. FERARRA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99.
- G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1994.
- G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape Francois*, Paris, Cerf, 2017.
- K. RAHNER, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, Freiburg in Brissgau, Herder, 1965.

La alegría de una Iglesia sinodal y misionera

- K. APPEL (Hrsg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg, 2016;
- M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017.
- A. COZZI, *Papa Francesco quale teologia*, Assisi, Cittadella, 2016.
- E. FALQUE; L. SOLIGNAC, *Francois philosophe*, Paris, Salvator, 2017.
- G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, 2017.
- C. M. GALLI, “The missionary reform of the Church according to Francis”, in: A. SPADARO; C. M. GALLI (edited by), *For a missionary reform of the Church. The Civiltà Cattolica Seminar*, New York, Paulist Press, 2017, 24-57.
- C. M. GALLI, “Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia”, *Medellín* 170 (2018) 73-108.
- C. M. GALLI, “La actualidad del *pequeño concilio* de Medellín y la

novedad pascual de la Iglesia latinoamericana”, *Teología* 126 (2018) 9-42.

C. M. GALLI, *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)*, Buenos Aires, Agape, 2018.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Buenos Aires, Agape, 2018.

A. SPADARO; C. M. GALLI, “La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa”, *La Civiltà Cattolica* 4039 (2018) 55-70.

De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur¹

(I)

RESUMEN

Jean Nabert es menos conocido por su obra y más por la atención que Ricœur siempre le ha dedicado, incluyéndolo entre las fuentes de su pensamiento y editando sus últimos textos, incompletos al momento de la muerte de Nabert, bajo el título de *Le désir de Dieu*. Ricœur no ha abandonado jamás, por otra parte, la referencia a esta primera fuente, como atestigua también, por ejemplo, en una de las últimas intervenciones que ha pronunciado: en el congreso “Castelli”, dedicado a la filosofía de la religión entre ética y ontología, ha propuesto una relectura del “hombre capaz” (*homme capable*) a la luz del mal, pero también de la esperanza en una regeneración, intentando mostrar lo que la hermenéutica “de los mitos” permite captar tanto del mal que hombre realiza, como del mal por el cual es afectado. En el curso de esta conferencia se buscará ver cuál es el sentido y la puesta en juego de la reflexión nabertiana y ricœuriana sobre el mal y cómo esta arroja luz sobre el misterio del hombre. Presentamos aquí la primera parte de esta colaboración.

Palabras clave: Mal; Finitud; Justificación; Regeneración; Ética; Hermenéutica

From reflexive Philosophy to Hermeneutics: Evil according to Nabert and Ricœur

ABSTRACT:

Jean Nabert is less known for his work and more for the attention that Ricœur has always devoted to him, including him among the sources of his thought and editing his last texts, incomplete at the time of Nabert's death, under the title of *Le désir de*

1. Primera parte de la conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina el 18 de junio de 2018. Traducción al castellano de LUIS BALIÑA y MARCOS JASMINOY.

Dieu. Ricœur has never abandoned, on the other hand, the reference to this first source, as he also attests, for example, in one of the last speeches he has delivered: at the “Castelli” Congress, dedicated to the philosophy of religion between ethics and ontology, he has proposed a rereading of the “capable man” (*homme capable*) in the light of evil, but also of hope in a regeneration, trying to show what the hermeneutics “of myth” allows to capture both of the evil that man does and the evil by which he is affected. In the course of this conference we will seek to see what is the meaning and the putting into play of Nabert’s and Ricœur’s reflection on evil and how it sheds light on the mystery of human being. We present here the first part of this collaboration.

Keywords: Evil; Finitude; Justification; Regeneration; Ethics; Hermeneutics

1. Jean Nabert: una presencia subterránea en la reflexión francesa

Entre los filósofos franceses de este siglo, Jean Nabert no es el que ha gozado o goza hoy de la mejor fortuna. La obra de este filósofo parecería estar caracterizada por el mismo carácter discreto y riguroso con el cual sus contemporáneos y amigos han recordado y descrito su persona. Sin embargo, las tres obras publicadas en vida —a saber, la *Expérience intérieure de la liberté* (1924), los *Éléments pour une éthique* (1943), el *Essai sur le mal* (1955)—, la colección de textos inéditos publicados póstumamente bajo el título *Le désir de Dieu* (1966) y un gran número de ensayos y artículos, hoy reunidos en una única obra,² nunca han dejado de estar presentes, de modo más o menos explícito, en la filosofía francesa. De hecho, Nabert es uno de los maestros que encontramos en el camino recorrido por Paul

2. Para las citas de la obra de Nabert utilizaremos las siguientes ediciones que serán citadas con las siglas que son indicadas a continuación: J. NABERT, *Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994² (en adelante EL); Id., *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992³ (en adelante EE); Id., *Essai sur le mal*, Paris, éd. du Cerf, 1997³ (en adelante EM); Id., *Le désir de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1996² (en adelante DD). Las contribuciones y los artículos de Nabert aparecidos en diferentes revistas han sido recogidos y publicados con prefacio de Paul Ricœur en *Expérience intérieure de la liberté*, 243-426. [N. de los T.: A diferencia de la autora, que en el original en italiano no traduce las citas en francés de Nabert y Ricoeur, hemos optado aquí por traducirlas para facilitar una lectura más fluida del conjunto del texto. Cuando fue posible, nos hemos basado en traducciones existentes. En esos casos, se señala en nota al pie la página de la traducción precedida por la notación “trad. esp.” y, llegado el caso, si el texto ha sido modificado; los datos bibliográficos de las traducciones los encontrará el lector en la bibliografía. El resto de las traducciones del francés son nuestras. Por otra parte, hemos mantenido por lo general en el idioma original las expresiones, giros y títulos de libros en francés que la autora utiliza integrados en el cuerpo del texto].

3. Sobre este tema véase el estudio de L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Fink Verlag, 1998 y el prefacio a la edición italiano de M. HENRY, *Io sono la verità* (prefacio

Ricœur y, actualmente, está en el centro de estudios que se proponen indagar la influencia de su pensamiento en la filosofía de Levinas y del mismo Ricœur.³ Y, si bien es cierto que la fama de nuestro filósofo, en su patria y en el extranjero, nunca ha alcanzado el nivel de las de Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty u otros filósofos franceses del siglo XX, es igualmente cierto que él nunca ha estado totalmente fuera del escenario filosófico.⁴

Para acercarnos al contexto de esta presentación, centrada en el tema del mal, diremos, en primer lugar, que en la que sin duda alguna podemos definir como su obra más dramática, el *Essai sur le mal*, Nabert no solo expone “su” tesis sobre el mal sino, a través de tal exposición, intenta también repensar la subjetividad, haciéndolo a partir de las experiencias que la representan o que se prefiguran su destrucción. Sobre todo, se propone repensar aquella subjetividad capaz del mal más atroz, aquel contra el otro hombre; el mal del cual él había sido testigo al haber vivido las dos guerras mundiales.

Esta hipótesis sobre la subjetividad y sobre su finitud, en la cual Nabert ancla el mal más originario, representa todavía hoy —en un tiempo desgarrado por las guerras— el desafío apasionado de una filosofía que se preocupa por el ser humano y sus heridas.

y trad. it. al cuidado de G. Sansonetti), Brescia, Queriniana, 1997, donde Nabert es citado junto a Malebranche y Maine de Biran, ilustres exponentes de la “gran tradición del espiritualismo francés” en el cual es injertada la fenomenología de Michel Henry (cfr. *ibid.*, 7).

4. Serán señalados solamente los últimos estudios dedicados al autor, remitiendo a las bibliografías presentes en los textos citados. Por tanto, además de los célebres estudios de P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963 e Id., *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1980; y además del estudio de P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, deben ser recordados: S. ROBILLIARD, *Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, tesis de doctorado de la Université de Poitiers, 1997; PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003; E. DOUCY, “Jean Nabert”, en: M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996; S. ROBILLIARD, “Témoignage et attestation”, *Philosophie* 88 (2005); Y. SUGIMURA, “Le témoignage comme «passage originaire» chez Jean Nabert”, en: PH. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Le souci du passage. Mélanges offert à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004; M. VILLELA-PETIT, “L' injustifiable et la sécession des consciences chez Jean Nabert: une approche phénoménologique”, en: PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Subjectivité et transcendance – Hommage à Pierre Colin*, Paris, Cerf, 1999; S. ROBILLIARD; F. WORMS (eds.), *Jean Nabert, l'affirmation originaire*, Paris, Beauchesne, 2010; C. CANULLO, *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella editrice, 2005; A. BRUNO, *L'inquietudine della coscienza. Saggio sul pensiero esistenziale di Jean Nabert*, Milano, Mimesis, 2008.

2. La vía ética del mal

Paul Ricœur, en el *avant-propos* de *L'homme faillible* —publicado cinco años después del *Essai sur le mal*—, al trazar los contornos de la región a la cual se remonta, para alejarse, su *Symbolique du mal*, declara que, para designar el significado de la baza filosófica con la cual se enfrenta su libro, se habría podido elegir el subtítulo *Grandeza y límite de una visión ética del mundo*, subtítulo no exento de referencias hegelianas y motivado por la situación aquí adoptada por la “recuperación de la simbólica del mal por medio de la reflexión filosófica”.⁵ En este contexto, de *Finitude et culpabilité* interesa la definición de la *visión ética del mundo* o, más precisamente, la definición del *problema del mal* al que conduce esta visión, un problema que, como recuerda el filósofo, es el momento en que esa visión es puesta a prueba respecto de su validez.⁶ Esta visión ética se propone “comprender cada vez más íntimamente la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente” e “intentar comprender el mal a la luz de la libertad (...) es decidirse a entrar en el problema del mal por la puerta estrecha”.⁷ Es a partir del criticismo kantiano y, en particular, del *Ensayo sobre el mal radical* de Kant, que tal visión ha asumido los términos que Ricœur hereda y a los cuales se enfrenta. Recorriendo, pues, las etapas históricas hasta llegar a tiempos y obras más cercanos a él, Ricœur cita a Jean Nabert, el cual, poniéndose en esta línea especulativa, ha ligado la libertad que se hace cargo del mal con la *comprensión* que ella adquiere de sí cuando regresa reflexivamente sobre el mal realizado. Sobre el problema de la visión ética del mal y sobre la perspectiva que ella abre, así como sobre el “diálogo” entre los dos filósofos franceses, volveremos al final de estas páginas. Aquí nos interesa el punto en el que se produjo el injerto de Nabert en la tradición ética antes mencionada y que vincula el “comprenderse” de la libertad y el mal, libertad que resultará ser causalidad libre de la conciencia. En particular, nos interesa el motivo nabertiano de la *comprensión de sí*, un tema clave de la filosofía del filósofo francés y en torno al cual, desde sus comienzos, ha girado su especulación.

5. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960, 14.

6. Recordemos que, para Ricœur, el problema del mal es la *Pierre de touche* (piedra de toque) de la visión ética del mundo. La *Pierre de touche* es la sonda utilizada para verificar la pureza de los metales preciosos.

7. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, 14 (trad. esp., 14).

En 1934, diez años después de la publicación de su primera obra,⁸ Nabert escribe el borrador de un ensayo —destinado a continuar siendo un *ébauche* (esbozo)— titulado “La conscience peut-elle se comprendre?”.⁹ Se trata de páginas cuya intención es enfocarse en el momento en que la conciencia comienza a preguntarse sobre sí misma a fin de comprender-se. Tema, este, que representa el motivo conductor también de otras obras de Nabert. Al comienzo de los *Éléments pour une éthique* leemos, en efecto, que las alternativas de las que dispone un yo que quiere reflexionar sobre su historia son dos: o conoce las propias acciones distanciándose y leyendo el texto escrito por ellas como un intérprete “objetivo”, o intenta *se comprendre* a través de este texto. En el *Essai sur le mal* el problema de la comprensión de sí va ligado a la *justificación* del mal realizado, justificación a la cual la conciencia puede intentar acercarse solamente apelando a un principio que brota “de su acto mismo, cuando intenta clarificarse o comprenderse (*se comprendre*)”.¹⁰ Finalmente, en el célebre exordio de *Le désir de Dieu*, leemos que “el deseo de Dios se confunde con el deseo de la comprensión de sí”.¹¹ Pero, ¿qué es ese “sí” que la conciencia puede comprender, por el cual puede recoger el guante y aceptar el desafío del mal? Y también, ¿qué *yo*, qué *sujeto* lo definen?

La distinción terminológica entre *se comprendre* (*comprenderse*) y *se connaître* (*conocerse*), además de invitarnos a distinguir las dos actitudes diferentes que asume la conciencia con respecto a sí misma en cuanto “objeto”, señala también el vínculo existente entre comprensión y conciencia. Mientras el conocer es un acto puramente teórico, pobre, en el cual la conciencia se interroga a sí misma desde fuera, “como si se tratase de una sucesión de acontecimientos”,¹² el comprender es acto, pregunta en la que el ser de la conciencia está *ya* en juego y se interroga a sí misma desde-adentro. La pregunta y la respuesta o, mejor, el acto de conciencia, acto que es *la pregunta-respuesta*, están dentro de las condiciones de este movimiento de comprensión, movimiento cuyo método, o mejor, cuyo camino es la *reflexión*.¹³

8. J. NABERT, *Expérience intérieure de la liberté*, cuya primera edición es de 1924.

9. Hoy publicado en DD 405-448.

10. EM 178 (trad. esp., 145).

11. DD 21.

12. DD 406.

13. Sobre el tema véase la contribución escrita por Nabert para la *Encyclopédie Française*, con el título *La philosophie réflexive*, hoy en EL 397-411. La contribución es de 1957.

En la contribución *La philosophie réflexive*, escrita para la *Encyclopédie française*, Nabert traza las líneas históricas del tema de la reflexión, intentando precisar cuál es el estado de la *philosophie réflexive*. Dicha tarea de precisión es necesaria porque la connotación de “reflexiva” parecería pertenecer a la filosofía *toto genere*. La línea divisoria entre la reflexión filosófica y la filosofía reflexiva está en el diferente significado y recorrido que sigue el camino de la reflexión. El método reflexivo puede ser o bien un método de análisis regresivo que recorre los rastros de un absoluto que *se refleja* en el movimiento de una conciencia particular; o bien puede ser entendido como el recorrido a través del cual se constituye el sujeto y gracias al cual este último capta las leyes y las normas de la actividad espiritual inmanente en todos los dominios. Esta segunda alternativa es la que, en la historia de la filosofía, nos ha permitido identificar una *philosophie réflexive* autónoma.¹⁴

A partir del *ébauche* del ‘34, Nabert se ocupa precisamente de la estricta correlación de la reflexión y del *se comprendre*, problema que nace y está vinculado con aquel del significado del pronombre reflexivo “*si*” o el “se” reflexivo del comprender-*se*. El “*si*” comprendido por la conciencia no le preexiste ni le es extrínseco. No se trata tampoco de una *comprensión de sí* guiada por un sujeto, un yo (*moi*), un *je pense transcendental* o por el yo (*moi*) del personalismo. La comprensión es un acto particular que se concretiza en la pregunta sobre la naturaleza del *sí*, pregunta que es la verdadera puesta en juego de esta *philosophie réflexive*. En el interrogarse de la conciencia, el movimiento de la reflexión no está condenado *a* o *desde* una circularidad abstracta ni es un simple recorrer hacia atrás el camino realizado; por el contrario, es solo en el curso de este camino que aflora la verdad de la conciencia. Esta verdad es expresada por el *sí* que, recíprocamente, se verifica solo en la comprensión reflexiva. La conciencia inmediata y pre-reflexiva anuncia este movimiento de la reflexión y, “aunque libre, la reflexión no podría surgir si la conciencia humana no se prestara a este advenimiento”;¹⁵ así, una de las más importantes consecuencias del

14. Cf. EL 398-399. Con la reflexión nos colocamos en un nivel que es aquel del discurso “sobre” el sujeto, discurso en el cual las diferentes filosofías de la reflexión se han diferenciado dando vida a dos vertientes: la alemana, que comienza con Kant, y la francesa, cuyo referente es la filosofía del *esfuerzo* de Maine de Biran.

15. EL 400.

análisis reflexivo es la de haber favorecido y justificado “una comprensión de la conciencia inmediata que ya no hace de esta un despliegue o una sucesión de estados, sino que adopta hasta en sus formas más humildes una cierta relación activa de la conciencia consigo misma”.¹⁶

Existe, sin embargo, una reflexión natural de la cual hay que distinguir la reflexión filosófica, distinción que es necesario recordar al menos para captar la razón del hecho de que, aunque nos encontramos en una perspectiva que se refiere a *toda* conciencia y *todo* sujeto, no todos superan el umbral de la reflexión natural para alcanzar la filosófica. El problema, en realidad, toca solo marginalmente la perspectiva nabertiana, atenta, más que a la explicación de la línea divisoria entre ambos tipos de reflexión, a la búsqueda de por qué la conciencia se despierta por el *questionnement*, intentando revelar, según una sugestiva imagen de Ricœur, las estructuras del “lugar” en el que la reflexión nace, las *estructuras de la conciencia espontánea*.¹⁷

3. *La philosophie réflexive*

El paso de la reflexión natural a la filosófica está dado por la pregunta que Nabert ha señalado como el momento en que comienza la comprensión de sí: “¿Quién soy yo que soy esto?”¹⁸ (“*Qui suis-je moi qui suis ceci?*”), es decir, “¿quién soy yo, en esta determinación (*déterminité*) en la que me encuentro?”. La pregunta con la que comienza el movimiento reflexivo de la comprensión de sí es el interrogante de la conciencia sobre la verdad de su ser determinado, interrogante que, desde el asombro “natural” por la propia determinación, se vuelve inquietud filosófica, investigación. A esta pregunta, Nabert responderá en el *Essai sur le mal* diciendo que “nosotros no somos, real o efectivamente, lo que somos absolutamente”, poniendo en juego, concretamente, un absoluto que entra en la determinación. Tanto el contenido del “*se*” del *se comprendre*, como el valor de la perspectiva abierta por el movimiento de la reflexión radican en la ganancia de este absoluto descubierto por y en la conciencia.

16. EL 400.

17. Cf., a este propósito, EE 5-6.

18. DD 415.

La pregunta por el propio ser es el instante en el que nace la conciencia gracias al acto de su interrogarse, el cual es un *trabajo* de agotamiento (*exhaustion*). No se trata de un simple “preguntar-se” sino de un “indagar-se”, que se articula en las preguntas que surgen de la determinación de la existencia finita: “¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy? ¿De quién dependo?”.¹⁹ Este *travail* no será ya expresamente tematizado por Nabert, pero estará implícito e implicado, como veremos, en el desarrollo de la especulación del filósofo. La determinación de la existencia tematizada en el *ébauche* del ‘34 se traducirá en la situación pre-filosófica de la que parten los *Éléments pour une éthique*, es decir, el sentimiento de la culpa, del fracaso y de la soledad; se traducirá en el sentimiento de lo injustificable con el que se abre el *Essai sur le mal*; y en las reflexiones sobre la finitud que constituyen la primera parte de *Le désir de Dieu*. Son estos los datos las experiencias desde las cuales parte la reflexión para llegar a captar las estructuras del sujeto.

4. El mal injustificable

El *Essai sur le mal* se abre con la acusación de la inadecuación de invocar normas morales o juicios de valor para justificar acontecimientos trágicos como la muerte prematura, los males infligidos a la humanidad por guerras libradas en nombre de un ideal de justicia o de raza, o también una injusticia grave de la que somos o hemos sido víctimas. La conciencia que sufre estos males nunca cesa, ni siquiera después de haberlos subsumido a un deber-ser, de acusarles su radical injustificabilidad. No es posible reconducir este sentimiento de lo injustificable a una “reacción de una sensibilidad herida”:²⁰ su carácter perentorio exige la comprensión. Esfuerzo en ningún caso nuevo, este, para la filosofía, para la cual el mal ha representado siempre un desafío al que ha respondido con diferentes tentativas, que en el *Essai sur le mal* quedan estigmatizadas en la concepción del mal como *privatio boni* o como un momento antitético que se pone en una dialéctica para ser superado. Por otro lado, el sentimiento de lo injustificable atestigua que el mal es un *hecho*

19. DD 421.

20. EM 21 (trad. esp., 13).

irreductible, es una *negatividad positiva* porque es percibida *irremediabilmente como tal*, un hecho ante el cual las leyes de la moral, la referencia a un deber-ser, fracasan como ante una herida insanable.

Recíprocamente, sin embargo, la irreductibilidad del sentimiento mueve incansablemente a la conciencia en la búsqueda de algo que legitime este juicio suyo. La pregunta que surge de la experiencia se convierte en exigencia de un pensamiento, de una filosofía que no esté “delante del mal”, sino que se nutra de la experiencia vivida. He aquí la pregunta: “¿Quién permite a la conciencia declarar que estos males son injustificables, si esta idea implica, en efecto, algún juicio de derecho, y no simplemente la constatación de lo que en ellos puede haber de intolerable para el individuo?”.²¹ Pero podemos pasar por la acusación de la inadecuación de la norma —cuando se la invoca para la comprensión del mal, en busca de la realidad por la cual el mal es para nosotros aquello que realmente es— solo recorriendo el fatigoso camino del *travail d'exhaustion*.

Lo injustificable, en efecto, no se pone “contra” la norma, sino que ordena proceder hacia la raíz de eso que la norma representa para la conciencia que denuncia el mal. La *invita*, a saber, a no contentarse con el bien realizado ni, mucho menos, a “contentarse” con la “justificación” del mal sufrido. Esta invitación la podemos aceptar solo si pasamos desde una perspectiva en la cual la comparación con el deber está “fuera” de la conciencia a una perspectiva en la cual el eje se mueve *dentro* de la conciencia; y esto sucede si nos preguntamos por qué ella no puede estar jamás satisfecha con haber actuado “para”, “como”, “conforme a”. La legalidad moral no *agota* la comprensión de la conciencia herida ni salva la mala conciencia. Tanto una como la otra, para que puedan comprender el acto malo realizado o sufrido y declarado “injustificable”, necesitan de un “acto interior a esta afirmación, que con su propia garantía haga surgir al mismo tiempo una oposición absoluta entre la espiritualidad pura que él testimonia y la estructura del mundo”.²²

El trabajo de agotamiento revela aquí su valor heurístico. Al pasar desde el asombro por el impacto del mal a la pregunta acerca del acto

21. Cf. EM 49 (trad. esp., 35).

22. EM 51 (trad. esp. modificada, 37-38)

que legitima este asombro, la acusación del mal se vuelve la posibilidad, dada al sujeto, de descubrir una realidad más profunda que revela que su sentimiento de lo injustificable no habría sido atenuado o agotado por la moralidad. A pesar de todos los recursos de la ley moral, la conciencia deberá buscar lo que hace verdadero su acto de reacción al mal a partir de aquello que, en el acto mismo de su reacción, le impide todo consentimiento. Esta búsqueda es el trabajo de agotamiento, trabajo que agota progresivamente el margen de la inmediatez extrínseca al sujeto, conduciéndolo a captar la *esencialidad* de lo que está en el centro del acto que denuncia el mal, o sea, de una “forma absoluta a la que nada se le añade ni nada se le quita si decimos que es forma de lo absoluto espiritual”.²³ Forma de lo absoluto por la cual el problema del mal —antes incluso de tener algo que ver con el orden de la moralidad— se refiere al sujeto.

5. *El sujeto roto*

“Decir que no somos (real o efectivamente) eso que somos (absolutamente), es aceptar la significación de una experiencia emocional de la cual ningún hombre puede jactarse de escapar, por pleno y por rico que sea, por otra parte, su destino”.²⁴ Del *ébauche* del ‘34 a *Le désir de Dieu*, la afirmación de la existencia en la conciencia de una forma de lo absoluto, de un “yo soy” que va más allá de toda determinación y toda afirmación fundada sobre la relación finito-infinito, y que descubre y desarrolla el sentido de una existencia que “es” “independientemente de”, constituye la columna vertebral de la filosofía de Nabert. Junto a Kant y Maine de Biran, desde el ‘34 en adelante encontramos la presencia cada vez más relevante del pensamiento de Fichte, un autor que conocía bien gracias a uno de sus maestros, Léon Brunschvicg, y cuya deuda es también testimoniada por expresiones que parecerían derivar del filósofo alemán, tales como *afirmación tética*, *afirmación originaria* o la misma cuestión del *comprenderse de la conciencia*.²⁵

23. EM 52 (trad. esp., 38).

24. EM 56 (trad. esp., 41).

25. Sobre el vínculo entre Fichte y Nabert es por demás iluminadora la *thèse* de S. ROBILLIARD, *Liberté et transcendance*. En este texto son examinados paralelamente algunos temas fichteanos y

Volviendo al tema del que hemos partido —destacado por primera vez en la segunda parte de los *Éléments pour une éthique*, pero ya presente en el *ébauche* del ‘34—, vemos que, con él, las temáticas de la obra de 1943 se desplazan desde un *eje inicialmente ético al eje metafísico* que fundamenta la experiencia del sujeto. Debe recordarse, en efecto, que la primera parte de los *Éléments pour une éthique* está dedicada a la reflexión sobre las experiencias de la culpa, del fracaso y de la soledad y sobre los sentimientos que se derivan de estas experiencias, todos datos, estos, de los que se nutre la reflexión. Y es gracias a esta última que llega el desplazamiento del plano ético al plano metafísico tematizado en el cuarto capítulo de la obra titulada *La conscience pure*.

Habiendo partido de sus datos, la reflexión, compren-diéndolos, hace emerger una “ambición fundamental” común a las tres experiencias negativas enunciadas. Lo negativo que las une desempeña un importante rol de guía en su comprensión, ya que es comparable al esfuerzo que realiza el concepto pasando por la ignorancia y el error para llegar a la ciencia. A la pregunta de por qué la culpa, el fracaso, la soledad y —agregamos nosotros— el mal, son “verdaderamente” tales, Nabert responde enunciando la “regla” que la reflexión filosófica debe seguir, aquella, a saber, de no extender el significado de un principio más allá de las experiencias que han permitido su descubrimiento.²⁶ En esta dirección leemos el significado de los *foyers de la réflexion*,²⁷ centros vivientes de la reflexión que es, como hemos llegado a ver, “el esfuerzo de la conciencia por comprenderse”.²⁸ En los *Éléments pour une éthique* se tematizan tres *foyers*: el *foyer éthique*, el *foyer théorique*, el *foyer esthétique*, según las tres principales funciones de la conciencia, cada una de las cuales responde a un orden particular de conocimiento y a cada una de los cuales corresponde un sujeto generado por la reflexión y no preexistente a ella.²⁹ Siendo la culpa, el fracaso y la soledad experiencias éticas, el *foyer* desde

nabertianos, proponiendo un recorrido analítico a través de la obra de ambos autores. Recordamos que ya Jean Lacroix definió a Nabert como el “Fichte français” (J. LACROIX, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1971, 19).

26. Cf. EE 53.

27. En el trabajo arriba citado, Robilliard dedica una amplia sección a este tema, analizando toda la estructura del cuarto capítulo, definido por él como *clef de voûte de l'ouvrage*.

28. EE 53.

29. «Et s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle» (EE 63).

el cual se origina la reflexión sobre estos datos será el *ético*. Y lo que está puesto en juego en este *foyer* no es el deseo de lo bello ni la búsqueda de un juicio teórico sino la *comprensión de sí, enjeux* que comprendemos reflexivamente, ya que estos datos, los tres, son la “negación de una misma ambición fundamental, de un mismo deseo, que no concierne a la asimilación de un objeto por un sujeto, sino a la generación de un mundo de relaciones que harían a las conciencias transparentes unas para las otras y cada una para sí misma”.³⁰ El comprender-se consiste en este deseo de transparencia. Ahora bien, el sujeto que reflexiona, como se ha dicho, no preexiste a la reflexión sino que nace con ella. Y la verificación del nacimiento de un *sujeto* sucede alrededor de la pregunta que la conciencia se plantea en el momento en el que se interroga sobre su propio ser cuestionándose “¿quién soy yo?”,³¹ pregunta que liga el deseo de transparencia de la conciencia a la comprensión de sí. La proximidad con el *ébauche* del ‘34, vemos bien, es evidente. Con la diferencia, o mejor, con la precisión de que lo que en el ‘34 era representado por la determinación, en la obra del ‘43 se convierte en pregunta que nace en la comprensión de los datos de la reflexión.

El sujeto nace en la *comprensión* porque en lo negativo, o mejor, gracias a lo negativo —que parecía haber dicho la última palabra sobre el yo condenándolo por su culpa o encerrándolo en su soledad— el ser del yo encuentra una *certeza absoluta de existir*, la cual es *afirmación originaria y absoluta*, primer orden metafísico, afirmación que *genera y regenera el ser del yo*.³² Existe una reciprocidad entre esta afirmación y el acto a través del cual yo la afirmo, acto que es válido solo si es la afirmación absoluta de afirmarse en mí, a través de mí, y sólo si es ella la que “garantiza mi afirmación y la sostiene”.³³ Ahora bien, el deseo de ser contra el cual grita el mal y gritan las experiencias que destruyen al sujeto es el significado del “se” del *se comprendre*. A la pregunta “¿puede la conciencia comprenderse?” podemos responder positivamente, siempre y cuando tal comprensión no sea guiada por un *yo soy* por fuera del sujeto, sino que el *yo soy* que la guía se afirme *en el* sujeto

30. EE 62.

31. EE 63. No se insistirá nunca lo suficiente sobre la importancia de esta pregunta, que desde 1934 Nabert identifica con la pregunta con la cual comienza la comprensión reflexiva.

32. «L'être du moi ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère» (EE 67).

33. EE 67.

sin venir *del* sujeto; o, también, sin ser ninguno de los factores de una relación entre dos términos, ni una parte de un todo.³⁴ La afirmación originaria hace verdadera el camino de la reflexión que ella guía y del cual, al mismo tiempo, constituye la ganancia. La conciencia puede comprenderse porque los datos de la reflexión, los sentimientos de los cuales la reflexión se nutre, revelan lo que se afirma en la conciencia, aunque sin ser “esta” conciencia finita. El revelarse de la afirmación absoluta en los términos del *yo soy* es *acto* y no *juicio*; es una *confesión*, es *promesa de una garantía puesta en cada juicio*. No se deja conocer siguiendo una merma progresiva que declara primero lo que no es, sino que se deja captar a través del trabajo de agotamiento gracias al cual ganamos, progresivamente, el principio que guía la reflexión. Por lo tanto, a la *afirmación originaria* llegamos con un recorrido que está exactamente las antípodas de una comparación o una negación progresiva. El trabajo exhaustivo es conducido y realizado desde el principio por la comprensión de sí que, al mismo tiempo, es captada como el corazón positivo de la subjetividad. La conciencia puede comprenderse porque el sentido del “se” radica en la absolutez que, como afirmación absoluta de ser, se afirma y se conoce solo en ella.

Ahora bien, solo el descubrimiento de esta afirmación absoluta como acto de la conciencia del sujeto le da al problema de la injustificabilidad del mal su pleno significado. La certeza de la existencia afirmada contra su interrupción violenta, así como el escándalo del mal que hiere y asombra, son atestiguados en su verdad por un “yo soy” intrínseco a la afirmación de la injustificabilidad del mal, de cada ruptura de existencia. El “yo soy” que pronuncio está en relación tanto con el yo finito (*moi*), como con la afirmación absoluta que se afirma en mí. La certeza absoluta solo puede verificarse en la historia del yo del cual es fuente, un yo gracias al cual acontece “el encuentro moviente de la conciencia pura de sí y del mundo”;³⁵ recíprocamente, ser, para el yo, significa operar este vínculo que “lo hace subjetividad”.³⁶

Desde aquí comienza el singular proceso que marca la historia de la subjetividad, un proceso por el cual la verificación de la afirmación originaria podrá suceder siempre y solamente en la historia de una

34. Cf. DD 423.

35. EE 71.

36. EE 72.

subjetividad que, precisamente por esta relación, se caracteriza por una *distancia inexorable*; una distancia atestiguada por su imposibilidad de igualarse completamente con sí misma y creada por el pasaje de la conciencia pura a la conciencia real. La subjetividad es la operación de devenir conciencia de sí; y para que nazca, es necesario que una resistencia llegue como si fuera de la nada, volviendo sensible una operación que no podía hacer, en un primer momento, ninguna diferencia al interior de sí. El sujeto nace, a saber, con la reflexión; nace, en otras palabras, en un movimiento que es ya siempre una diferencia que vuelve sobre sí misma. Esta diferencia, permaneciendo en el sujeto, nos invita también a no pensar el nacimiento de la subjetividad en términos de un dualismo entre el estado de pureza (afirmación originaria como conciencia pura) y el estado de caída (conciencia real): la afirmación originaria es absoluta, en el sentido de que está totalmente exenta de todo vínculo que pudiera convertirla en una sustancia, pero se capta y la captamos solo en la relación que mantiene con el yo; una relación que es *llamada* porque, en el mundo, se verifica el *yo soy*; y que es *certeza* fundada, en el “yo”, por la actualidad de su relación en acto con la afirmación originaria.

Pero si, por una parte, no hay conciencia de sí que no sea también conciencia de la afirmación absoluta, por otra parte, precisamente por el afirmarse de esta certeza, el yo concreto capta su propia inexorable finitud, ya que “la imposibilidad de igualarse consigo entra en la constitución de la subjetividad”.³⁷ Entra porque en la subjetividad sucede la verificación y se da la certeza de la presencia de la *conciencia pura*. Entra porque la conciencia empírica, en la historia, puede comprender-se solo en tanto está habitada por la primera.³⁸ Y, aunque quede descartado que en el mundo en el que está llamada a manifestarse

37. EE 72.

38. Definiendo a esta serie de pasajes como *itinéraire de la conscience*, Paul Naulin focaliza en ellos el sentido de la filosofía nabertiana, subrayando cómo en Nabert hay un sutilísimo pero imprescindible vínculo entre conciencia histórica y el progreso de la relación de la conciencia al propio principio (cf. NAULIN, *L’itinéraire de la conscience*, 31). Aclarando ulteriormente tal relación, el autor nota que la explicitación de la conciencia inteligible por parte de la conciencia histórica es posible en la medida en que la primera se hace presente a la segunda “en la sucesión contingente de los acontecimientos” (*ibid.*), acontecimientos cuyo significado es aclarado en las notas de un curso dado por Nabert en la École Nationale Supérieure, curso citado por Naulin, donde leemos que son “las etapas por las que la conciencia *debe* pasar para llegar a la posesión de sí, las estructuras universales que condicionan la aparición de la subjetividad” (*ibid.*).

y producirse la conciencia empírica pueda igualarse a la conciencia pura, es de todos modos cierto que entre las dos conciencias existe una unidad numérica sin la cual el sujeto finito no podría contar esta historia. Por lo tanto, nuestro ser es siempre *desigualdad consigo mismo*, experiencia, esta, que Nabert llama “metafísica”, “orden real” atestiguado y verificado por la vida del yo; dicha desigualdad es la contracción de la cual surge la subjetividad.

CLAUDIA CANULLO*

carla.canullo@unimc.it

UNIVERSIDAD DE MACERATA – ITALIA

Recibido 24.08.2018/15.10.2018

Bibliografía

- J. BAUFAY, “L’origine du mal. Nabert lecteur de Kant”, *Nouvelle Revue Théologique* XCV (1973), 279-300.
- A. BRUNO, *L’inquietudine della coscienza. Saggio sul pensiero esistenziale di Jean Nabert*, Milano, Mimesis, 2008.
- C. CANULLO, *L’estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella editrice, 2005.
- Ph. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003.
- M. HENRY, *Io sono la verità*, prefacio y trad. it. al cuidado de G. Sansonetti, Brescia, Queriniana 1997.
- E. DOUCY, “Jean Nabert”, en: M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza,

* La autora enseña Filosofía de la Religión y Hermenéutica intercultural en la Universidad de Macerata (Italia). Ha sido Visiting Professor de la Universidad de Niza (Francia) y da cursos regularmente en el Instituto Católico de París y otras instituciones académicas.

- 1985 [trad. esp.: Id., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969].
- P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.
- “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de sciences religieuses* XLIV (1970), 288-317.
- “Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure”, *Archives de philosophie* XXXI (1968), 355-416.
- J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, éd. du Cerf, 1997³ (=EM) [trad. esp.: Id., *Ensayo sobre el mal*, traducción de J.D. Jiménez, Madrid, Caparrós Editores, 1997].
- Le désir de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1996² (=DD).
- Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994² (=EL).
- Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992³ (=EE).
- P. NAULIN, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1980.
- L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963.
- P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996 [trad. esp.: Id., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, traducción de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006].
- Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 [trad. esp.: Id., *Autobiografía intelectual*, traducción de P. Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997].
- “L' *Essai sur le mal*”, en: Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252.
- Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (II)*, Paris, Seuil, 1986 [trad. esp.: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de P. Corona, México, FCE, 2002].

- “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 283-310 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 211-221 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960 [trad. esp.: Id., *Finitud y culpabilidad*, traducción de C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2004].
- S. ROBILLIARD, “Témoignage et attestation”, *Philosophie* 88 (2005).
- Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, tesis de doctorado de la Université de Poitiers, 1997.
- S. ROBILLARD; F. WORMS (eds.), *Jean Nabert, l’affirmation originaire*, Paris, Beauchesne, 2010.
- J. ROY, “Nabert et le problème du mal”, *Laval théologique et philosophique* XXXII (1936), 75-84.
- Y. SUGIMURA, “Le témoignage comme «passage originaire» chez Jean Nabert”, en: Ph. Capelle-Dumont (ed.), *Le souci du passage. Mélanges offert à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.
- L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Fink Verlag, 1998.
- M. VILLELA-PETIT, “L’ injustifiable et la sécession des consciences chez Jean Nabert: une approche phénoménologique”, en: Ph. Capelle-Dumont (éd.), *Subjectivité et transcendance Hommage à Pierre Colin*, Paris, Cerf, 1999.
- P. WATTÉ, “Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de l’*Essai sur le mal*”, *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1972), 537-568.

Hospedar la gloria del amor como fenómeno originario. De la estética teológica a la fenomenología del don¹

RESUMEN:

“Lean con urgencia a Balthasar.” En pleno mayo del 68, J.M. Lustiger dirigía esta exhortación a un grupo de jóvenes filósofos entre los que se encontraba J.-L. Marion, quien reconocerá luego el carácter decisivo que ejerció la *Estética teológica* del suizo ejerció en la gestación de su fenomenología del don. A fin de ponderar esta matriz estético-teológica, el artículo propone considerar la gloria del amor manifestado en la figura de la revelación desde el dinamismo donación-recepción y revelación en el ocultamiento. Desde la lógica trinitaria del misterio pascual y la indisponibilidad fenomenológica del origen, la hospitalidad es propuesta como una clave trinitaria y antropológica del segundo círculo de recepción de la estética y dramáticas balthasarianas.

Palabras clave: Hans Urs von Balthasar; Jean-Luc Marion; hospitalidad; estética teológica; fenómeno saturado

Hosting the Glory of Love as an original Phenomenon. From the theological Aesthetics to the Phenomenology of the Gift

ABSTRACT:

"Read Balthasar urgently." In May 68, J.M. Lustiger directed this exhortation to a group of young philosophers, among whom was J.-L. Marion, who will later recognize the decisive character that the balthasarian theological aesthetics exercised in the

1. Este artículo fue elaborado sobre la base de la conferencia presentada en las *II Jornadas Internacionales en torno a la obra de Jean-Luc Marion, sobre el tema "El fenómeno saturado. doctrina y casuística"*, organizado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, los días 21 y 22 de junio de 2018.

gestation of his phenomenology of the gift. In order to ponder this theological aesthetic matrix, the article proposes to consider the glory of love manifested in the figure of revelation from the dynamism of donation-reception and revelation in concealment. From the trinitarian logic of the paschal mystery and the phenomenological unavailability of the origin, hospitality is proposed as a trinitarian and anthropological key of the second circle of reception of balthasarian aesthetics and dramatic.

Key Words: Hans Urs von Balthasar; Jean-Luc Marion; Hospitality; theological Aesthetics; saturated Phenomenon

La fecundidad de un encuentro

Cuando en *La rigueur des choses*,² Dan Arbid le preguntó a Jean-Luc Marion acerca de Hans Urs von Balthasar, su respuesta fue ponderativa, precisa, directa: “Era un personaje fuera de lo común. Un hombre que, a los treinta años, había defendido su tesis con Romano Guardini sobre *El apocalipsis del alma alemana*: dos volúmenes, mil páginas; ¡todo, de Lutero a Rilke!”.³ El entonces joven filósofo de veintisiete años y el teólogo consagrado de setenta se habían encontrado durante el verano de 1974 en el zoológico de Basilea, para lanzar la edición de la revista *Communio* en lengua francesa, “sin un centavo, sin ninguna competencia reconocida, sin apoyo institucional”.⁴ No era una revista de teología –recuerda Marion– ni piramidal ni centralizada, sino una confederación internacional de revistas que trataba temas de cultura, multidisciplinar, abierta a las realidades económicas y políticas, donde escribían laicos, universitarios, mujeres, gente joven.⁵ Balthasar fue el inspirador y fundador de todas las ediciones, la francesa continúa hasta el día de hoy.⁶ Marion completa su evocación, describiéndolo como un:

“[...] espíritu enciclopédico, verdadera y profundamente espiritual, escritor superdotado, produjo una obra que dominó no solamente su época sino la futura, todo lo cual, según mi opinión, lo eleva a la estatura del más grande teólogo católico de la época moderna. Su autoridad humilde y casi tímida le valió

2. J.-L. MARION, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbid*, Flammarion, Paris, 2012.

3. Id. 49.

4. Id. 47.

5. Cf. id. 46-47.

6. También existe desde 1994 una edición argentina de la revista *Communio*: cf. <http://www.communio-argentina.com.ar/> [Consultado: 28 de octubre de 2018].

numerosos alumnos, pero ningún discípulo. [...] Cuando se compara a la mayoría de los universitarios laicos con los teólogos, no hay absolutamente punto de referencia posible: los teólogos de aquel tiempo practicaban seriamente la multidisciplinariedad. Conocían las lenguas, la filosofía, la teología, la literatura, y, por supuesto, la Biblia. Balthasar conocía también admirablemente la música. [...] Semejante escenario calma toda pretensión”.⁷

Imposible separar en él figura y obra, vida y pensamiento. Entre líneas advertimos en Marion la nostalgia por la desaparición de semejante talla en la generación de los teólogos que lo sucedieron a él y a los otros grandes del siglo XX, que se destacaron –cada uno desde su singularidad– por su empeño en el diálogo con la cultura: Karl Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Karl Barth. A las varias retrospectivas escritas por el mismo Balthasar, se fueron sumando biografías e investigaciones para discutir sus propuestas y desplegar las intuiciones apenas insinuadas, de cuya evolución y crecimiento da cuenta la página de la red que reúne y actualiza el interés que continúa despertando a treinta años de su muerte.⁸ Antes de abordar el tema específico que se me pidió desarrollar en el marco de estas Jornadas –la influencia de su estética teológica en la génesis del fenómeno saturado de Marion–, trazaré un esbozo de su fecunda figura.

Nació en la ciudad de Lucerna el 12 de agosto de 1905 en el seno de una familia de arraigo ancestral, que lo cobijó otorgándole un amplio espectro de posibilidades culturales, pero que, sobre todo, significó un espacio de amor donde se gestó la experiencia primordial de donación recíproca, que más tarde sería la matriz de su teología. Desde niño se inclinó a la música, lo cual configuró la base de un modo de pensar rítmico y de agudos contrastes. La belleza de la forma artística encontró en las humanidades y las lenguas clásicas, que aprendió durante el *Gymnasium*, un ámbito apropiado para su despliegue. La puesta en escena de *El gran teatro del mundo* de Calderón, a la que durante años asistió como espectador en Einsiedeln junto con su madre, dejaría también huella imborrable en su memoria. La opción universitaria por la literatura germánica selló el pilar estético que será años después el signo distintivo de su modo de conocer –en lo concre-

7. J.-L. MARION, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris, 2012, 50.

8. Cf. La bibliografía secundaria sobre Hans Urs von Balthasar se encuentra en red en: http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_sekund.htm [Consultado: 20 de junio de 2018].

to lo universal- y que hará de la gloria y del drama la fuente de su originalidad teológica.

Con la segunda juventud llegaría el llamado de Dios al que respondió con una opción radical ingresando a la orden fundada por san Ignacio de Loyola. En la “patria jesuita” descubrió la sintonización como libre obediencia al amor personal, la disponibilidad a la acción del Dios siempre mayor, que luego ubicaría en el centro de su estética, donde la belleza aparece no como “el” superlativo, sino como “un” comparativo dinámico que manifiesta el siempre más del ser, en constante sorpresa y renovación.⁹ El universo de una escolástica decadente y manualística no sólo no logró ahogar la potencia de la experiencia, sino que lo impulsó a una renovación profunda de la teología. En este aspecto, resultó determinante el encuentro durante sus estudios en Lyon con Henri de Lubac y Erich Przywara, quienes le abrieron las puertas para pensar al Dios vivo redescubierto por los estudios patristicos (Orígenes, Máximo y Gregorio de Nisa), para adquirir una mirada crítica sobre la metafísica tras las huellas de Husserl, Scheler, Blondel y Heidegger, y, finalmente, para conocer a los grandes escritores franceses como Paul Claudel, Georges Bernanos y Charles Péguy.

Con Karl Rahner compartió sus primeros años como teólogo en Alemania: allí colaboraron en la revista *Stimmen der Zeit* y trabaron una amistad que se mantuvo más allá de las posteriores diferencias. El comienzo de la guerra lo obligó a retornar a Suiza. Ya en Basilea, se dedicó a la tarea pastoral entre los estudiantes, no a la docencia universitaria. En 1940 se produjo el encuentro con la médica Adrienne von Speyr (1902-1967) que fue la piedra de toque de su camino: en la mística objetiva halló la inspiración decisiva para la configuración de su Trilogía, su obra mayor, compuesta de diez mil páginas, en la que teología y santidad ya no se separarían. Para desplegar el llamado a la misión conjunta centrada en el carisma laical del Instituto San Juan, en la teología trinitaria del sí y en el misterio del Sábado Santo, debió abandonar la Compañía de Jesús. A partir de entonces su producción como escritor y sobre todo como editor creció de modo exponencial. La Johannes Verlag, que fundó y dirigió, se convirtió en un ingente instrumento de irradiación cultural: allí publicó la mayoría de sus libros, los de Adrienne

9. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 216-217.

von Speyr, las traducciones de los autores patrísticos, las obras de los más destacados filósofos y teólogos junto a las de los grandes místicos, poetas y dramaturgos de la tradición europea.¹⁰ La renovación de la teología marchó a la par del Concilio Vaticano II, al que no fue convocado. Luego sobrevino el tiempo de los reconocimientos. Durante los últimos veinticinco años fue publicando sin descanso uno tras otro los tomos de la Trilogía: *Gloria*, nombre propio de su *Estética teológica*, *Teodramática* y *Teológica*. El *Epílogo* vio la luz en 1987, un año antes de su muerte, la que aconteció en la víspera de su viaje Roma para recibir la dignidad de cardenal, durante la madrugada del 26 de junio de 1988.

El amor como fenómeno originario de la estética teológica

El todo en el fragmento no es sólo el título de uno de sus libros,¹¹ sino un principio metodológico que proviene de su modo estético de “ver, valorar e interpretar” la realidad en las figuras vivas. Este fue el instrumento decisivo e insustituible que debe a Goethe, el gran poeta alemán. Dicho brevemente, en la figura estética el fondo aparece realmente, se hace visible lo invisible en la luz que irradia desde sí, de modo que para ser epifanía de lo absoluto, la figura no debe renunciar a su condición concreta e histórica. Siguiendo su método, abordaremos las tesis teológicas centrales de su estética y dramática teológicas, a partir del fragmento final de su prolífico corpus:¹² el pequeño libro titulado *Si no os hacéis como este niño*, de publicación póstuma. Aquí el núcleo de su estilo teológico se manifiesta de modo sintético, al igual que en las obras de arte que halló representativas de su modo de hacer teología, a algunas de las cuales haremos referencia por su condición durante nuestra exposición.

A fin de dar respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del encuentro entre Dios y el hombre, la teología del siglo XX trazó dos caminos: mientras K. Rahner se centró en las condiciones del

10. Cf. <http://www.johannes-verlag.de/> [Consultado: 28 de octubre de 2018].

11. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, Madrid, Encuentro, 2008.

12. Cf. la bibliografía actualizada de las obras publicadas de Hans Urs von Balthasar y los estudios sobre su pensamiento en: http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.htm [Consultad: 28 de octubre de 2018].

hombre, la precomprensión trascendental del donatario, Balthasar puso su foco de atención en el Dios que revela, en su propia autoevidencia, la donación recíproca de su ser trino, en quien don y donante coinciden. Al ponderar ambas opciones, Marion se inclina por la segunda, destacando la influencia que ejerció sobre él y su generación la lectura de la *Estética teológica* del suizo. Así lo plantea en la entrevista mencionada:

“Dan Arbid: La lectura de *La Gloria y la Cruz* ¿ha sido entonces decisiva para usted?

Jean-Luc Marion: Decisiva. Fue Jean-Marie Lustiger quien, en pleno Mayo del 68, me dijo: «Lea con urgencia a Balthasar.» Y así lo hice. Por lo demás, en 1968 era numeroso el grupo en torno a la lectura de Balthasar, no solamente los católicos, sino también Emmanuel Marineau o Jean-François Courtine. Lo leíamos como el teólogo que definía las condiciones concretas [...] de la autorrevelación de Dios. Esta definición fue decisiva porque la figura de la Revelación se fija entonces a partir de su dimensión trinitaria y se inscribe en nuestra experiencia, no siempre para llevarla a cumplimiento (el famoso «humanismo cristiano») sino con frecuencia para contradecirla. Esta contradicción entre la Revelación y la experiencia constituye el centro de la paradoja de toda revelación.”¹³

Éste es el núcleo de la deuda de Marion respecto a Balthasar, cuyas intuiciones desarrollará dando el paso de la autorrevelación trinitaria de Dios a la fenomenología del don. En el fenómeno doblemente saturado de la revelación, Marion propone la pura forma del llamado como el lugar donde se da y se manifiesta la respuesta existencial del hombre, haciéndola visible en la experiencia del testigo, que la nombra interpretándola como imprevisible, deslumbrante e insoporrible a la mirada, saturada de sufrimiento e inmirable.¹⁴ La saturación del fenómeno Cristo nos lleva más allá de la teología negativa, y de la misma intuición fenomenológica o de su carencia: paradoja de paradojas lleva a su término la fenomenalidad de lo que no se muestra sino en tanto que se da. Llegado a este punto, la referencia de Marion a Balthasar es explícita en tanto fenomenológicamente el teólogo comprende el contenido de la figura estética como acción donante.¹⁵

14. Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 325-335; J. C. SCANNONE S.J., “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61 (2015) 1-15, aquí 8-10.

13. MARION, *La rigueur des choses*, 51-52

15. Cf. J.-L. MARION, *De surcroît, Études sur le phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 31-34.

En la Crucifixión del pintor alemán renacentista Matthias Grünewald –que constituye la tabla central de retablo de Isenheim, elaborada entre 1512 y 1516, del cual Balthasar tenía una reproducción en su escritorio–, hallamos representado su modo de concebir la teología como testigo y hermeneuta en el dedo de Juan Bautista, cuya misión es apuntar hacia el fenómeno saturado de donación, que es el mismo Jesucristo. En Él la forma da testimonio del contenido, el Padre, expresándolo en la irradiación y donación de amor en la circularidad del tercero, el Espíritu Santo.¹⁶

La gloria bíblica como *kabod*, del hebreo entrañas de Dios manifestándose, es vista desde la Pascua como vaciamiento, figura de donación *kenótica* del Dios trino, que saliendo de sí manifiesta así su amor al mundo. Desde el punto de vista estético teológico el contenido de la figura es la acción del amor de Dios: dramático en tanto actúa en la historia dinámicamente como revelación en el ocultamiento.¹⁷ La gloria de la figura se consume en el drama que se establece entre la libertad infinita y la finita, cuando el ser humano es llamado a descubrir y realizar como “testigo” su misión sobre el escenario del mundo: éste es el lugar donde acontece la exégesis de Dios por la acción del Espíritu en la palabra humana, la que de este modo deviene testimonio existencial de la Palabra divina.¹⁸

Ahora bien, en la mirada sintética de *Si no os hacéis como este niño*, Balthasar da un paso más allá de sí cuando postula que el centro de la revelación no es el Misterio Pascual sino la “filiación”, que por su fundamento trinitario es transversal a toda su obra.¹⁹ Este acento final es altamente significativo a la hora de establecer un diálogo con la fenomenología del don, dado que aquí emerge como clave de bóveda de su pensamiento su intuición primera: el paso del tú humano al tú divino a partir del vínculo fundante de la relación entre la madre y el hijo. Con fuerza renovada esta *analogia donationis*²⁰ permite abrir el

16. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1988.

17. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 393-411.

18. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1990, 465-475; *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 175-285; *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 243-262.

19. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño*, Barcelona, Herder, 1989, 75-84.

20. Cf. A. MEIS, *Analogia donationis*, la teología de lo absoluto en la obra de Hans Urs von

círculo de la recepción de su pensamiento estético y dramático hacia la hospitalidad del amor que recibe donándose en reciprocidad relacional originaria.

La hospitalidad trinitaria y la gloria de la filiación

Cuando en 1947 escribe *Wahrheit der Welt* –traducido al francés como *Phénoménologie de la Verité* (1952) y al español en edición argentina como *La esencia de la verdad* (1955)–, el boceto de su pensamiento está planteado de raíz: verdad como conocimiento, libertad, misterio y participación, escrito en diálogo con Tomás de Aquino y Heidegger. Elijo uno de los pasajes en el que propone una fenomenología del don:

“El conocimiento, en tanto es la reciprocidad y complementación de sujeto y objeto, sigue siendo para ambos un suceso inesperado y en modo alguno derivado de ellos. [...] Así como un huésped que llega a una casa extraña no sabe cómo lo recibirán y cómo será tratado, tampoco el objeto del conocimiento sabe de antemano cómo le irá en el ámbito extraño del sujeto. Ambos se realizarán con su encuentro, pero la realización tendrá para ambos el carácter de un prodigio, de un don. Su encuentro los revelará el uno al otro, pero en la revelación del otro estará al mismo tiempo para ambos la revelación de sí mismos que no puede realizarse sino en el otro”.²¹

Hospitalidad como donación de sí en el acontecer del amor que es sorpresa en la extrañeza de lo diverso, acogida del otro en el conocimiento amoroso del que “huésped”, en intercambio circular de roles, es, ya desde su etimología, quien recibe y quien es recibido:²² estas son las semillas que fructificarán en la *Estética teológica* cuyos siete volúmenes vieron la luz durante la década de sesenta. En la “Mañana” del pintor romántico alemán Phillipp Otto Runge (1777-1810), Balthasar halla expresada la Palabra de Dios en el “ícono” del Hijo hecho hombre, indefenso y vulnerable. El misterio de la infancia consiste en que cada niño empieza en el mismo punto de la novedad absoluta del ser,

Balthasar”, *Teología y Vida*, 49 (2008) 157-192; P. CASARELLA, “*Analogia donationis*. Hans Urs von Balthasar on the Eucharist”, *Philosophy and Theology* 11, 1 (1998) 147-177.

21. VON BALTHASAR, *Teológica 1...*, 63.

22. Cf. J. DERRIDA – A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, Buenos Aires, de la Flor, 2014, 123-124.

en el asombro absoluto de ser recibido por la sonrisa materna: la indisponibilidad fenomenológica del origen.²³ “Nunca más recuperará el hombre esta mirada en la que difícilmente se distingue la identidad del que mira y del que es mirado, excepto al final cuando los ojos de los moribundos se dilatan con una atención terrible, silenciosa, para volver a ver aquello de lo que la criatura, al entrar en la vida, se había apartado.”²⁴

En el final del quinto volumen dedicado a la gloria en la metafísica moderna presenta el reconocimiento del milagro del ser y la cuádruple diferencia a partir de la experiencia interpersonal del niño y su madre, en cuya relación de amor se produce el despertar ontológico primordial:

“Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real, que lo guarda y lo alimenta. [...] El despertar de su conocimiento es algo tardío en comparación con este misterio abisal que lo precede en una perspectiva incalculable. La conciencia ve limitadamente lo que estaba allí desde hacía tiempo y, por tanto, sólo puede confirmar. Un buen día se despierta una luz soñolienta como luz vigilante que se reconoce a sí misma. Pero se despierta al amor del tú, igual que en el seno del tú había antes dormido. La experiencia de la entrada consciente en una realidad que lo protege y lo abraza, deja algo que no podrá superar la conciencia posterior que crece y madura. Es natural, pues, que el niño vea lo absoluto, perciba a “Dios” en su madre y en sus procreadores (Parsifal, Simplicius) y que sólo en un segundo y tercer estadio tenga que aprender a distinguir el amor a Dios del amor experimentado. [...] No hay ningún encuentro –con amigos o enemigos o millares de indiferentes– que pueda añadir algo al encuentro con la primera sonrisa de la madre. “Si no os hacéis como este niño, no entraréis en el reino de los cielos”: esta frase es una tautología. La experiencia primera contiene ya lo insuperable”.²⁵

La diferencia ontológica es experimentada en el espacio vital de la relación personal del amor materno-paterno que sostiene y cobija.

23. Carla Canullo desarrolla fenomenológicamente la configuración de la persona a partir de las dilataciones, invenciones y respuestas que acontecen en la relación entre la madre y el hijo como sorpresa causada por la irrupción de la vida. Cf. C. CANULLO, *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, Salamanca, Sígueme, 2015, 15-25; 55-62; 106-110.

24. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 259-268.

25. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 5, Metafísica*. Edad Moderna, Madrid, Encuentro, 1988, 565-566.

A este “fogonazo originario”, “acto de única y simple plenitud” se referirá en otro artículo dedicado al conocimiento de la realidad de Dios,²⁶ donde vuelve sobre la sonrisa y la mirada materna como acontecimiento del rostro y de la carne común del hijo con sus padres. El asombro es recíproco. El fulgor de la presencia del amor absoluto es sólo un relámpago; luego viene la noche de la separación, la angustia, que provoca el hecho de que el mundo ya no puede responder a la primera intuición. La llamada de la madre actúa como “sustituto” de la llamada de Dios: puede enturbiarse, degradarse a causa del egoísmo, la injusticia, la crueldad. Y sin embargo, la experiencia no se borra ni desaparece. El proceso trinitario, que revela lo más íntimo de Dios, no se presenta entonces como *abstractum* sino como relación personal, análoga a la experiencia originaria.

De la identidad humana se pasa a la identidad arquetípica que acontece en lo creado dentro del proceso de separación de personas que se mantienen unidas por el amor: *imago trinitatis* oculta pero no del todo invisible. En la comunión trinitaria, el Hijo nos incluye en su nacimiento eterno del seno del Padre: es el don del nacimiento divino, cuyas notas son el asombro del Hijo por el amor del Padre, siempre mayor, por eso el comparativo es la forma lingüística de la admiración. La mirada puesta en el Padre acontece en la acción concreta del Espíritu; la filiación es, pues asombro del niño, y también es gratitud, tiempo de juego no tasado ni medido sino aceptado con toda paz.

La primacía de la filiación respecto al acontecimiento redentor, afirmada por el último Balthasar, nos pone ante el ser último y definitivo de la revelación de Dios como plenitud de comunión, amor desbordante y fecundo. El Prólogo del evangelista Juan no habla de la cruz sino de la Palabra de Dios, del Hijo de Dios que ha tomado carne humana y que da a quienes lo reciben el poder de nacer de Dios, de ser hijos adoptivos.

El recíproco hospedarse de las personas divinas es, pues, el fundamento de toda hospitalidad humana, que es donación y recepción, paternidad, filiación y comunión en el amor. En la mirada penetrante del Cristo del pintor francés expresionista Georges Rouault (1871-

26. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Movimiento hacia Dios”, en *Ensayos Teológicos III. Spiritus Creator*, Madrid, Encuentro-Cristiandad, 2004, 15-48.

1958) encuentra Balthasar la manifestación de la gloria como locura del amor de Dios.

Estamos ante el fenómeno originario y doblemente saturado de la revelación en el que se entrecruzan y se potencian entre sí los cuatro tipos descriptos por Marion, a saber: el “acontecimiento histórico” salvífico amoroso que es llamado a ser interpretado, la “obra de arte” como ídolo en que se da la visibilidad de lo invisible que se prolonga en cada palabra que lo vuelve a interpretar, la “carne” como autoafección que llama mediante el sufrimiento y el gozo, el rostro del otro que descentra.²⁷

Concluyendo, a partir de la recepción fenomenológica de Marion, nuestra propuesta es introducir en el segundo círculo de recepción de la estética de Balthasar la hospitalidad trinitaria como fundamento del fenómeno doblemente saturado de la revelación del misterio de la infancia, que en el comienzo nos revela el final: ser hijos en el Hijo. Nuestro nacimiento en Su filiación divina nos hace hijos. Porque asume las heridas de la vincularidad humana en la comunión, allí donde el “llamado” encuentra su consumación en el pathos estético y en la palabra que pronuncia dramáticamente como “respuesta testimonial”, allí es posible pensar en la hospitalidad que al unir manteniendo las diferencias entre las fronteras de lo humano y lo divino, puede también ser puente de acogida entre los seres humanos entre sí y con el mundo.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO*

ceciliapalumbo52@gmail.com

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Y FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA

Recibido 10.10.2018/ Aprobado 9.11.2018

27. Cf. SCANNONE S.J., “Los fenómenos saturados”, 5.

* La Doctora Avenatti es profesora e investigadora en las Facultades de Filosofía y Letras y de Teología de la Universidad Católica Argentina. Dirige el proyecto de investigación sobre Teología de la Hospitalidad en el Grupo Interdisciplinar de Investigación de Teología, Literatura y Estética.

Bibliografía

- H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos III. Spiritus Creator*, Madrid, Encuentro-Cristiandad, 2004.
- Gloria. *Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986.
- Gloria. *Una estética teológica 5, Metafísica*. Edad Moderna, Madrid, Encuentro, 1988.
- Si no os hacéis como este niño*, Barcelona, Herder, 1989.
- Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- El todo en el fragmento*, Madrid, Encuentro, 2008.
- Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1990,
- Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992.
- Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993.
- Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997.
- C. CANULLO, *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, Salamanca, Sígueme, 2015,
- J. DERRIDA – A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, Buenos Aires, de la Flor, 2014.
- J. –L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris, 2012.
- De surcroît, Études sur le phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001
- Le visible et le révélé*. Paris, du Cerf, 2005.
- J. C. SCANNONE S.J., “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61 (2015) 1-15.

Carisma e institución en las nuevas realidades carismáticas

Crecimiento y crisis en los movimientos eclesiales y nuevas comunidades

RESUMEN

La publicación de la Carta *Iuvenescit Ecclesia* por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe brinda la oportunidad de analizar la relación entre la institución y los carismas en el seno de la comunidad eclesial. Una nueva oleada carismática, surgida en el siglo XX, recuerda la necesidad de esta reflexión para lograr una positiva vinculación entre elementos permanentes y estables (ministerio/dones jerárquicos) y elementos novedosos frutos del Espíritu Santo (carismas) en la Iglesia. El desarrollo y crecimiento de las nuevas realidades carismáticas, algunas de las cuales atraviesan situaciones críticas, señala la necesidad de analizar la dinámica entre el carisma y la institución hacia dentro de estas mismas organizaciones.

Palabras clave: Eclesiología; Carta *Iuvenescit Ecclesia*; relación carisma-institución; nuevos carismas; movimientos eclesiales; nuevas comunidades.

Charisma and Institution in the new Charismatic Realities

Growth and Crisis in ecclesial Movements and new Communities

ABSTRACT

The publication of the Letter *Iuvenescit Ecclesia* by the Congregation for the Doctrine of the Faith allows an analysis of the relationship between institution and charism in the heart of the church community. A new charismatic wave, born in the 20th century, recalls the need of a serious consideration to assure a positive bond between both permanent, steady elements (ministry/hierarchical gifts) and the novel elements from the Holy Spirit (charisms) in the Church. The arising and growth of new charisms,

some of them now facing critical situations, demands an analysis of the interrelationship between charism and institution within the organizations.

Key Words: Ecclesiology; Letter *Iuvenescit Ecclesia*; Charisma-Institution Relationship; new Charisms, ecclesial Movements; new Communities.

En marzo del año 2016 la Congregación para la Doctrina de la Fe ha publicado la Carta *Iuvenescit Ecclesia* (a cont. *IE*) dirigida a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia.¹ El objetivo de esta nueva Carta es «recordar» “aquellos elementos teológicos y eclesiológicos cuya comprensión puede favorecer una participación fecunda y ordenada de las nuevas agregaciones a la comunión y a la misión de la Iglesia” (*IE* 3), propósito que busca alcanzar a partir del análisis de la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos en la Iglesia.

La utilización de la acción «recordar» ya nos indica la necesidad de volver sobre aquello conocido pero que hoy es necesario hacer presente nuevamente, para responder a los requerimientos de la comunidad eclesial. ¿Por qué recordar entonces? En primer lugar, por la urgencia particular en este tiempo histórico de comunicar con eficacia el Evangelio, donde la nueva evangelización es una tarea indispensable de la Iglesia toda. En segundo lugar, porque “es más necesario que nunca reconocer y apreciar los muchos carismas” que realizan su aporte para despertar y sostener la fe del Pueblo de Dios (cf. *IE* 1). Y finalmente por la necesidad de que las nuevas realidades se relacionen positivamente con los demás dones presentes en la vida de la Iglesia (cf. *IE* 2).

1. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, 14 de marzo de 2016, [en línea] Librería Editrice Vaticana, 2016 < <https://goo.gl/rYvukc> > [Consulta: 02/02/18].

2. Con anterioridad al Concilio surgen, por ejemplo: Obra de Schönstatt (1914), Foyers de Charité (1936); Équipes de Notre-Dame (1937), Cursillos de Cristiandad (1940-1950), Regnum Christi (1941), Focolares (1943), Luz y Vida (1950-1960), Movimiento Oasis (1950), Comunión y Liberación (1954). Cf. M. GONZÁLEZ MUÑANA, *Los nuevos movimientos eclesiales*, Madrid, San Pablo, 2001, 41-43.

3. Con posterioridad o simultáneamente al Concilio nacen, por ejemplo: Camino Neocatecumenal (1960-1970), Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (1962), Comunidades del Arca (1964), Comunidad de San Egidio (1968); Comunidad Católica Shalom (1982), entre otras. Cf. *Ibid.*, 44-45.

El surgimiento de nuevas realidades, consideradas como carismáticas, en el seno de la Iglesia en el transcurso del siglo XX² y, a partir del Concilio Vaticano II con mayor vigor,³ de los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades (cf. *IE* 2), genera la necesidad de actualizar la reflexión siempre vigente sobre la relación existente entre las formas estables y estructurales de la Iglesia y las nuevas realidades carismáticas. “Tanto antes como después del Concilio Vaticano II han surgido numerosos grupos eclesiales que constituyen un gran recurso de renovación para la Iglesia y para la urgente «conversión pastoral y misionera» de toda la vida eclesial” (*IE* 2). Se trata de una «galaxia» de organizaciones, asociaciones y grupos de lo más diversas que conforman el conglomerado de las «nuevas realidades eclesiales».⁴

Alcanzar una definición de estas nuevas realidades es una tarea compleja, ya que se presentan con modos muy diversos, presentan distintos fines y se encuentran conformados por diversos tipos de fieles. Una definición sencilla es la utilizada por Mons. Dominique Rey al señalar que por «nuevas realidades eclesiales» entiende “comunidades o movimientos nacidos después del Concilio Vaticano II y reconocidos por la Iglesia, provistos de estatutos aprobados por la autoridad competente. Desde el punto de vista canónico su fisonomía es diferente, según su propuesta de vida y apostolado: asociaciones de fieles, asociaciones clericales, institutos de vida consagrada, congregaciones religiosas...”.⁵

Leonello Leidi habla de «nuevos carismas» indicando que puede tratarse de: a) Institutos que ya han recibido una aprobación como institutos seculares o bajo otras formas jurídicas (por ejemplo, Notre-Dame de Vie, Schönstatt o el Opus Dei); b) grupos sin vida común o movimientos eclesiales que dejan a sus miembros una plena libertad en las opciones de vida (celibato o matrimonio) y de profesión (por ejemplo, la Acción Católica, Comunión y Liberación, el Camino neocatecumenal, los Cursillos, la Obra de María-Movimiento de los Focolares); o c) grupos o fundaciones que viven el celibato (prometido con votos u

4. Cf. A. BELTRAMO ÁLVAREZ, “Los movimientos, más allá de las crisis”, *La Stampa*, 01 de enero de 2018, [en línea], Ciudad del Vaticano, 2018 < <https://goo.gl/ChVryQ> > [Consulta: 13/02/18].

5. D. REY, “Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares”, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 106.

otros vínculos sagrados), adoptan en todo o en parte la vida común, practican el compartir los bienes, se someten internamente al régimen de responsables libremente elegidos en especiales asambleas, viven de forma autónoma como comunidades de consagrados o como consagrados asociados a algún movimiento, con formas de participación que varían desde la asociación a la integración de pleno derecho en el grupo denominados nuevas o renovadas formas de vida consagrada, nuevas comunidades o asociaciones de vida evangélica a las que se refiere la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* 12 y 62 (a cont. VC).⁶

Una manera de alcanzar cierta claridad sobre estas realidades es identificar los caminos de reconocimiento que han recorrido (cf. *IE* nota 116). Estas nuevas comunidades han sido aprobadas jurídicamente por cuatro vías diversas según el órgano de la Santa Sede que las aprueba: a) aprobadas por el Pontificio Consejo de los Laicos: son los llamados movimientos eclesiales; con un carácter más laical, aunque pueden tener realidades consagradas o clericales; b) aprobadas por la Congregación para los Institutos de Vida Consagradas y las Sociedades de Vida Apostólica, son las llamadas nuevas formas de vida consagrada, conformadas por un núcleo fundamental consagrado, aunque pueden participar laicos y sacerdotes (ha concedido la aprobación a siete nuevas comunidades, clasificadas en el Anuario Pontificio como “otros institutos de vida consagrada” para distinguirlos de los institutos religiosos y los institutos seculares); c) comunidades masculinas clericales aprobadas por la Congregación para el Clero, compuestas únicamente por sacerdotes, pero realidades nuevas jurídicamente, desde el año 2008 el papa Benedicto XVI había concedido esta posibilidad a cuatro asociaciones; d) comunidades aprobadas por el Pontificio Consejo *Ecclesia Dei*, que ha hecho posible el retorno de institutos «tradicionalistas» provenientes del cisma de Mons. Lefebvre.⁷

La Carta *Iuvenescit Ecclesia* las denomina “grupos eclesiales” en una categoría general y abarcativa, para luego nombrarlas más particu-

6. Cf. L. LEIDI, “Nuevos carismas: dimensión histórico-jurídica”, *Unidad y carismas* 90 (2014) 13.

7. Cf. G. ROCCA “Le nuove forme di vita consacrata. Numero, caratteristiche e problemi che pongono. Una grande avventura spirituale?”, marzo de 2011, [en línea], < <https://goo.gl/ExgwCt> > [Consulta: 02/06/13]; R. VAN LIER, “New Emerging Religious Communities in the Catholic Church of Quebec”, Conference in Colloquium «The Consecrated Life in Contemporary Canada», Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal, 11 de mayo de 2009, [en línea], <<https://goo.gl/DtXL8w>> [Consulta: 02/02/18].

larmente como “agregaciones de fieles”, “movimientos eclesiales” y “nuevas comunidades”; y agregando el adjetivo «multiformes» para indicar que pueden expresarse en diferentes estados de vida: fieles laicos, presbíteros y miembros de la vida consagrada (cf. *IE* 2). Al describirlas señala que estas realidades son “más recientes” sin dar cuenta temporalmente de lo que esto puede significar cronológicamente e indica que “se suman” al valor y riqueza que ya suponían en la Iglesia “todas las asociaciones tradicionales, caracterizadas por fines particulares, así como también los Institutos de Vida Consagrada” (*IE* 2). Son “realidades fuertemente dinámicas”, de allí el haber sido caracterizadas como «movimientos», que no pueden ser reducidas a un mero asociacionismo tras un objetivo particular, sino que derivan de un carisma compartido con el fin apostólico de todos los miembros de la Iglesia (cf. *IE* 2).

1. Cada nueva oleada carismática en la historia eclesial «recuerda» y reactualiza la discusión sobre la relación entre el carisma y la institución.

La eclesiología pneumatológica del Concilio ha indicado que la Iglesia no se construye solamente a través de los medios instituidos –el ministerio y los sacramentos–, sino también porque el Espíritu Santo derrama dones especiales a los fieles para edificación de todo el cuerpo en la caridad. Se reconoce así que el Espíritu Santo derrama distintos carismas, tanto en los pastores como en el pueblo fiel; se trata de gracias especiales que se distinguen de las gracias concedidas universalmente por medio de los sacramentos y los ministerios (cf. *LG* 12). Los carismas ofrecen a los fieles capacidades nuevas, que no vienen de las posibilidades humanas, sino de la liberalidad omnipotente de Dios; estas capacidades, obras –operaciones– del Espíritu Santo, edifican la vida personal del fiel pero no son sólo para el receptor sino que son para la edificación de la comunidad toda, por el servicio que puedan significar para la misión de la Iglesia (cf. *IE* 15).

La expresión «carisma» designa también, en la teología post-conciliar, los dones que suponen la elección de un estado de vida en respuesta a un llamado vocacional y el modo de configurarse las diversas formas de vida. De este modo el estado religioso comienza a distinguirse como un carisma y el modo en que las vocaciones religiosas

se insertan en un proyecto evangélico –índole o patrimonio de un Instituto religioso– también. Se comienza a denominar «carisma de fundador» al don recibido por los fundadores para dar vida a nuevas comunidades de vida consagrada en la Iglesia y «carisma» a las cualidades particulares de las distintas familias espirituales surgidas en el seno de la Iglesia (cf. *IE* 16).

Surgen oleadas carismáticas que irrumpen con una carga de novedad y movilizan la comunidad eclesial. Estas olas han sido fuente de cambios a lo largo de la historia de la Iglesia y cada una de ellas han afrontado un primer momento de tensión e incompreensión con los elementos permanentes de la Iglesia.⁸ Serán estos momentos de tensión los que re-actualicen cada vez la discusión sobre la relación entre el carisma y la institución.

La última de estas irrupciones carismáticas han sido los nuevos movimientos, comunidades y asociaciones. La novedad que presenta esta nueva oleada carismática es el surgimiento de nuevas familias espirituales, que reúnen a miembros de todos los estados de vida, y principalmente conformados por fieles laicos. El «carisma de fundador» es recibido en numerosas oportunidades por fieles laicos que dan origen a esta nueva familia espiritual, el «carisma fundacional» se extiende mayoritariamente entre fieles laicos, y se constituye en “un fuerte apoyo, una llamada sugestiva y convincente a vivir en plenitud, con inteligencia y creatividad, la experiencia cristiana”.⁹

“Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades muestran cómo un carisma original en particular puede agregar a los fieles y ayudarles a vivir plenamente su vocación cristiana y el propio estado de vida al servicio de la misión de la Iglesia.” (*IE* 16)

Con anterioridad, y como fruto de la doctrina de la Iglesia como comunión, los fieles laicos han participado de la espiritualidad propia de variados Institutos religiosos en la Iglesia y han compartido el carisma del Instituto participando más intensamente en su espiritualidad y

8. J. RATZINGER, “Los movimientos eclesiales y su lugar teológico”, *Communio* 20 (1999) 104.

9. JUAN PABLO II, Mensaje a Mons. Luigi Giussani, fundador del Movimiento de Comunión y Liberación, con motivo del vigésimo aniversario del reconocimiento pontificio de la Fraternidad de CL, [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2002 < <https://goo.gl/N2LPJN> > [consulta: 12 de febrero de 2018].

en la misión del Instituto (Cf. VC 54). Sin embargo, lo distintivo de los carismas fundacionales de los nuevos movimientos y comunidades es que los laicos participan de las etapas de gestación y nacimiento de estas familias espirituales; es decir, no se suman a compartir un patrimonio desarrollado y madurado desde la vida religiosa y sacerdotal sino que forman parte del desarrollo de una nueva familia espiritual, que incluirá religiosos y presbíteros, pero con un pie de igualdad en la experiencia del surgimiento del nuevo carisma en la Iglesia.¹⁰

Así como desde San Antonio Abad han surgido proyectos evangélicos que se constituían en Institutos religiosos, en el siglo XX y para su despliegue en el siglo XXI, se constituyen tipos particulares de espiritualidad, de vida y de apostolado que constituyen el patrimonio de los nuevos movimientos y comunidades. Se trata de carismas vocacionales, es decir, que convocan a los cristianos a vivir su fe comprometidamente desde un estilo de vida evangélico que abraza “la existencia entera y lo llevan a una donación personal a Dios”.¹¹ Los carismas se constituyen como caminos de santificación para todos los fieles sin que la originalidad del nuevo carisma pretenda “añadir algo a la riqueza del *depositum fidei*, conservado por la Iglesia con celosa fidelidad”.¹² En palabras de un fundador de estas nuevas realidades podemos decir que “el carisma es un don del Espíritu para favorecer la personalización de la fe, haciéndola de este modo más persuasiva en la vida de cada uno”.¹³

10. “También este aspecto aporta una novedad: la integración de un laicado testimonial que identifica su identidad católica con la participación orgánica en un carisma eclesial. Este laicado renovado por el Espíritu no obra sólo o preferentemente en las realidades temporales de la sociedad y la vida sino que se siente corresponsable, más que colaborador, de la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se manifiesta con la doble misión de evangelizar a los hombres y de civilizar humanamente al medio ambiente social”. PADRE RICARDO, *La coesencialidad de la institución y el carisma en la Iglesia*, Buenos Aires, De La Palabra de Dios, 2013, 1.

11. M. DELGADO GALINDO, *La primavera de la Iglesia*, Buenos Aires, De la Palabra de Dios, 2013, 14.

12. Cf. JUAN PABLO II, “Mensaje a Mons. Luigi Giussani”. El mismo Giussani indica que el carisma es un factor que facilita existencialmente la pertenencia a Cristo e “introduce en la totalidad del dogma, ya que el carisma es la modalidad con que el Espíritu de Cristo hace que percibamos su Presencia excepcional, el modo en que nos da el poder de adherirnos a ella con afecto y sencillez; es viviendo el carisma como se ilumina el contenido objetivo del dogma”. Cf. L. GIUSSANI; S. ALBERTO; J. PRADES, *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid, Encuentro, 1999, 102. Citado en: EJERCICIOS DE LA FRATERNIDAD DE COMUNIÓN Y LIBERACIÓN, “¿Quién nos separará del Amor de Cristo? - Rimini 2013”, Suplemento *Huellas-Litterae Communionis* 6 (2013) 38.

13. Señala también Giussani que “el carisma representa precisamente la modalidad de tiempo y espacio, carácter y temperamento, psicológica, afectiva e intelectual, con la que el Señor acontece para mí e, igualmente, también para otros”. Cf. *Ibid.*

“En esta perspectiva, los grupos de fieles, movimientos eclesiales y nuevas comunidades proponen formas renovadas de seguimiento de Cristo en los que profundizar la *communio cum Deo* y la *communio fidelium*, llevando a los nuevos contextos sociales la atracción del encuentro con el Señor Jesús y la belleza de la existencia cristiana vivida integralmente. En tales realidades se expresa también una forma peculiar de misión y testimonio, tanto para fomentar y desarrollar una aguda conciencia de la propia vocación cristiana como para proponer itinerarios estables de formación cristiana y caminos de perfección evangélica.” *IE* 2

Al ser ésta la última oleada carismática que ha surcado la estructura fundamental y permanente de la Iglesia a través de los tiempos, es normal entonces que sea quien haga surgir nuevamente la discusión sobre la relación adecuada entre la institución y los carismas.

2. Una adecuada relación entre los elementos estables en la Iglesia y los elementos carismáticos

Si bien habitualmente se utiliza el binomio carisma-institución para indicar la relación entre los elementos novedosos y las formas estables y estructurales en que la Iglesia expresa su continuidad histórica, consideramos que la expresión que explica mejor la relación es carisma-ministerio, aunque algunos elementos, quizá menores o laterales, también puedan explicarse desde la relación carisma-institución. La Carta *Iuvenescit Ecclesia* utiliza la expresión «dones jerárquicos» con el mismo sentido que daremos al término ministerio en este artículo, ya que indica el servicio episcopal de guiar en la Iglesia y de velar por el adecuado desarrollo de los diversos dones y carismas de la comunidad (cf. *IE* 8).

Carisma-ministerio es la expresión más adecuada para explicar esta relación ya que el ministerio ordenado ha recibido el encargo de ocuparse de gobernar y conservar en la Iglesia la identidad original; conformando un cuerpo orgánico, unido y coherente; estable en el tiempo y con capacidad de sostenerse en medio de condiciones cambiantes; capaz de crecer en número de miembros dispersos en las culturas y en las geografías sin perder la identidad que le dio origen. La misma Iglesia en su desarrollo histórico ha destinado ciertos creyentes al servicio de la propia comunidad con la misión de sustentarla en su desarrollo históri-

co y en la misión recibida en sus orígenes (cf. *LG* 24); de este modo el ministerio ordenado se constituye como autoridad y como vínculo de comunión o jerárquico en la Iglesia. Estos servicios institucionalizados son el ministerio sacramental en sus diversos grados y se expresan en una organización territorial, la parroquia y la diócesis.

En este paradigma de Iglesia Pueblo de Dios, puesto que la Iglesia es comunión, los ministerios ordenados se sostienen en una estructura comunal donde el ministerio es una real y profunda *diakonía*, que posee los carismas necesarios para ejercer las funciones de magisterio, santificación y gobierno. De este modo al ministerio episcopal compete el servicio de discernir y cuidar la vida de los carismas, de ahí que sea una competencia de la autoridad pastoral el reconocimiento de la autenticidad de los carismas. Sobre los obispos se asienta la autoridad para ejercer el don del discernimiento, para asumir aquello novedoso que viene de Dios (cf. *IE* 8). Una adecuada relación entre las distintas realidades asociativas de fieles (tanto los institutos religiosos, las nuevas comunidades, como los movimientos) y el ministerio de los obispos locales supone sostener un diálogo paciente que permita comprender adecuadamente la novedad de la irrupción carismática y superar prejuicios, resistencias y tensiones.

Sin embargo, el concepto «institución» cuando indica un proceso de esclerotización, de fijación en estructuras conquistadas y de resistencia al cambio, puede explicar algunos de los fenómenos laterales de tensión en la necesidad de asumir en la comunidad eclesial lo disruptivo que aporta una nueva oleada carismática. Cuando los carismas realizan un aporte de novedad en el modo de vivir la fe y de anunciarla se producen tensiones que no provienen sólo del modo de ejercer el carisma del discernimiento por parte del ministerio episcopal. Proviene más bien de la resistencia burocrática y obstaculizadora al cambio o de la horizontalización de la participación de los fieles en la vida de la comunidad eclesial.¹⁴

Por otra parte, no es posible analizar esta relación desde una dia-

14. "Por otro lado, es posible que ocurran tensiones con las Iglesias locales a causa de su conformismo con el mundo, de modo que las nuevas realidades, con su vivacidad, perturban la tranquila tibieza de algunas comunidades locales" J. CLEMENS, "Movimientos eclesiales y ministerio petrino", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos*, 90.

lética de los principios, dado que la contraposición de estos elementos no corresponde con la realidad de la Iglesia, que no es un conflicto de intereses entre elementos disímiles, sino que es una comunión orgánica, un cuerpo vivo donde todos los órganos que la componen funcionan en pos del bien del organismo total.¹⁵

A la necesidad de indicar que tanto el elemento jerárquico como el elemento carismático son indispensables en la Iglesia, responde el Papa Juan Pablo II utilizando la categoría de «co-esencialidad», indicando de esta manera que ambos elementos son parte constitutiva del cuerpo eclesial (cf. *IE* 10). De este modo se niegan también las afirmaciones que plantean la existencia de una Iglesia de modelo institucional y una Iglesia de modelo carismático, donde el modelo carismático sería más acorde a la Iglesia primigenia al que hay que aspirar en el presente (cf. *IE* 7). Frente a planteos que califican de inútiles los elementos institucionales afirmamos la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial. Será la acción del Espíritu Santo, manifestada también en las formas jurídicas e institucionales estables, la que permita que la comunidad se identifique continuamente con el mensaje evangélico en una unidad testimonial de la acción redentora de Jesús en la Iglesia; se trata, en definitiva, de aceptar que el Espíritu Santo se auto-comunica utilizando como recurso la «cooperación» humana personal y libre en los carismas personales como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo en las instituciones de la comunidad eclesial (cf. *IE* 14).¹⁶

Ambos elementos son fuente de vida para la Iglesia, ambos son aportes constructivos, y no destructivos, ambos se presentan en la ambivalencia positiva de la encarnación, son tanto divinos como humanos y absolutamente complementarios (cf. *IE* 20). Así la institución necesita del carisma para evitar la esclerotización y responder a las necesidades actuales y el carisma necesita de la institución para pervivir y conservar aquellos elementos que le son fundamentales, fuente de su identidad.

“Las nuevas realidades eclesiales le recuerdan a la Iglesia la novedad del Evangelio y la llaman a una vida auténticamente cristiana. La propuesta de radicalismo evangélico, vivida en pequeñas comunidades, arrastra con su fuerza de atracción a las comunidades cristianas tradicionales, ayudándoles a salir del desánimo. D. REY, “Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares”, en: *Ibid.*, 108.

15. Cf. J. RATZINGER, “Los movimientos eclesiales y su lugar teológico”, 94, 103.

16. Cf. M. KEHL, *La iglesia: eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 364-365.

En uno y otro elemento existen extremos o unilateralismos que son criticables. En el elemento estable de la Iglesia pueden ser defectos graves la excesiva burocratización y el marcado centralismo, en el elemento carismático lo pueden ser las absolutizaciones del propio modo de vivir la fe; debido a ello ambos elementos pueden ser revisados para detectar si realizan un aporte constructivo a la comunidad eclesial o si, son un impedimento para la edificación del reinado de Dios en este mundo (cf. *IE 23*).¹⁷

Para pensar la adecuada relación entre los elementos permanentes y los elementos carismáticos debemos aceptar que ambos elementos son parte integrante de la Iglesia como estructura viva, como un todo orgánico donde existe una diversidad en la unidad (cf. *IE 13*). Cuando existe diversidad existen conflictos, necesidad de encontrar la concordia y el entendimiento, en definitiva, existe vida. Buscar una uniformidad tranquilizadora supone aceptar lentamente el agotamiento, el hastío, y, en última instancia, la muerte.

La imagen que puede iluminarnos en esta comprensión es la utilizada en la 1ª Carta de Pedro donde se denomina a los cristianos, y en el conjunto de los cristianos a la Iglesia, como “piedras vivas”.¹⁸ Metafóricamente podríamos decir que la comunidad eclesial está llamada a ser una «piedra viva», una piedra firme, estable en el tiempo, pero viva, abierta al Espíritu Santo y a su novedad. Se trata de adquirir una solidez y una firmeza que da el desarrollo de los elementos permanentes que permiten la continuidad a través del tiempo y las circunstancias pero que no detiene la vida y la novedad que llega del mismo Dios, sino que más bien hace de lo sólido posibilidad de vida y de renovación.

Un rol fundamental en la tarea de una adecuada relación entre los elementos estables y permanentes de la Iglesia y los nuevos elementos carismáticos, es entonces el servicio ministerial de los obispos

17. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, *La iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984, 230.

18. La exégesis se ha interesado particularmente por la transferencia y ampliación de la categoría bíblica de «sacerdocio» a la Iglesia y a cada uno de los creyentes. Para Brox el hablar de “sacerdocio” en el contexto de 1 P debe entenderse como la utilización de imágenes metafóricas, plásticas y expresivas, sobre la condición del creyente unido a Cristo. La carta no hace referencia para él a cualidades, funciones o esferas sacerdotales en sentido literal, sino a la elección y santidad de los creyentes, reforzadas o completadas en el contraste con los que no creen. Cf. N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme, 1994, 142.

y de los presbíteros que colaboran en la misión episcopal. Por eso sostenemos que es necesario un saludable ejercicio del discernimiento y acogida de los carismas para que se dé una adecuada relación entre los carismas y el ministerio, entre los carismas y la institución. Esto supone para el ministerio episcopal el acompañamiento pastoral caritativo de los carismas que irrumpen en la Iglesia. ¿Cuál sería un síntoma de falta de salud? Por ejemplo, cuando los pastores ejerzan arbitraria o personalísticamente la tarea de descubrir y probarlo todo.¹⁹

Tanto al Romano Pontífice y el Colegio Episcopal, a nivel universal, los obispos, a nivel particular, y los presbíteros, al nivel local, les compete el servicio de mantener la unidad en la multiplicidad de los carismas y las funciones del cuerpo orgánico de la Iglesia, respetando y fomentando los caracteres específicos de cada carisma y sus funciones a nivel de la Iglesia universal o local.²⁰

Así, como han señalado tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI, les compete a los obispos salir al encuentro de los movimientos y de las nuevas comunidades con caridad, en un impulso que les permita conocer adecuadamente su realidad, sin impresiones superficiales o juicios restrictivos. Se trata en muchos casos de no reducir la tarea episcopal “a una especie de compromiso administrativo”,²¹ sino de despertar un acompañamiento pastoral cercano, paternal, cordial y sabio por parte de los obispos a los movimientos; con el objetivo de que se abran caminos reales de integración de estas nuevas realidades y puedan ser un aporte generoso, fecundo, también ordenado, a las iglesias particulares; sin olvidar por eso la necesidad del discernimiento apostólico para su reconocimiento.

Este servicio de los obispos, en la integración de las nuevas realidades carismáticas, se expresa en acciones tales como conocer, compartir, acoger, acompañar desde una actitud humilde y caritativa para obedecer a la voluntad de Dios, que se manifiesta de modo sorpren-

19. Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, “Los carismas según el Concilio Vaticano II. Visión católica”, en: X. PIKAZA; N. SILANES SANZ (eds.) *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 413.

20. G. GHIRLANDA, “Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía”, *Los Laicos hoy*, 1989-1990, 48.

21. S. RYLKO, “Prefacio”, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos*, 11.

dente, y así saber orientar coordinando un camino de integración de los nuevos carismas sin intentar uniformarlos ni encasillarlos. Especialmente se debe cuidar de realizar una integración que evite la tentación de la uniformidad de los planes pastorales, pues pueden ser ocasión de ahogar la acción del Espíritu. En este servicio de los obispos se incluye una responsabilidad pastoral de la dinámica evangelizadora universal de la Iglesia, que desarrollan en comunión y colaboración con el ministerio del sucesor de Pedro.

También a nivel de la pastoral de las parroquias se debe realizar una tarea de integración de las nuevas realidades eclesiales –movimientos, asociaciones o comunidades–, donde el párroco como moderador y dinamizador de la comunión tiene un rol fundamental.²² Los presbíteros, a quienes el obispo encarga una parte de la Iglesia local, comparten el servicio de acogida de aquel y deben buscar que las parroquias donde llevan adelante su servicio sea una convergencia de vocaciones y carismas; para ello ejercen su ministerio acompañando, promoviendo y haciendo crecer para beneficio de la comunidad parroquial las vocaciones y carismas sembrados por el Espíritu Santo.²³

3. Madurez eclesial de los carismas: crisis y crecimiento

¿Queda toda la responsabilidad de una adecuada relación entre los elementos permanentes de la Iglesia y los nuevos carismas sólo sobre la espalda del ministerio episcopal y sus colaboradores? ¿Cuál es la responsabilidad que compete a los carismas en su desarrollo y crecimiento?

Los carismas deben recorrer caminos de madurez, y específicamente de madurez eclesial, para que así puedan ofrecer a la Iglesia “frutos «maduros» de comunión y de compromiso”.²⁴ Esta madurez eclesial, propuesta especialmente por Juan Pablo II, supone que cada nueva realidad carismática se someta al discernimiento de la autoridad

22. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, “Un párroco renovado para una parroquia evangelizadora”, *Vida Nueva* 13 (2013) 26-27.

23. Cf. C. HEREDIA, “La parroquia, convergencia de vocaciones y carismas”, en: J. BONET ALCÓN (ed.), *Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*, Buenos Aires, Educa, 1998, 68.

24. JUAN PABLO II, Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el Encuentro con los Movimientos Eclesiales, [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998 <<https://goo.gl/FokY9R>> [consulta: 20 de febrero de 2018].

eclesiástica competente, acepte con generosidad y humildad los criterios de eclesialidad (*ChL* 30) e inserte sus experiencias en las iglesias locales y en las parroquias, permaneciendo siempre en comunión con los pastores y atentos a sus indicaciones.²⁵

Es tarea de los movimientos dejarse educar por el Espíritu Santo y por el discernimiento de la autoridad en la Iglesia, sin absolutizar la propia experiencia, aun cuando en ella hayan encontrado la fe y la transmitan.

En este camino de madurez eclesial se avizora una flamante etapa en el desarrollo de las nuevas realidades carismáticas; un tercer momento en su desarrollo luego de un primer y espontáneo nacimiento y su posterior bullicioso crecimiento. Esta «tercera fase», en palabras de Piero Coda, es casi sucesiva a la conclusión del período fundacional, y se vuelve una oportunidad para lograr una equilibrada institucionalidad que permita la mejor contribución del propio carisma a las necesidades de la evangelización.²⁶ Esta tercera etapa se caracteriza por la experiencia de las crisis ad-intra de las nuevas realidades eclesiales: algunos grupos eclesiales atraviesan crisis de crecimiento, necesitados de una adaptación y/o actualización; y otras organizaciones han entrado en crisis “por faltas, incluso graves, al interno de estos grupos que los han llevado a redimensionarse y a una relectura necesaria sobre el significado del eventual carisma que les dio origen”.²⁷

Podríamos decir, que el proceso de madurez eclesial como crecimiento crítico de las nuevas realidades carismáticas, traslada el análisis de la dinámica entre la institución y los carismas hacia dentro de estas organizaciones, como queda señalado en el título que han recibido las Jornadas de Estudio realizadas recientemente para analizar la recepción de la Carta *Iuvenescit Ecclesia: Carisma e Institución en los Movimientos y Comunidades eclesiales*.²⁸

Reflexionemos primero sobre las situaciones críticas vividas por algunos nuevos carismas debido a situaciones escandalosas que afecta-

25. Cf. Ibid.

26. P. CODA, “Nuovi movimenti ecclesiali: aspetti teologici ed ecclesiologici”, Giornata di Studio “Carisma e Istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali”, 18 de enero de 2018, Roma.

27. A. BELTRAMO ÁLVAREZ, “Los movimientos, más allá de las crisis”.

28. Giornata di Studio “Carisma e Istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali”, Roma, 18 de enero de 2018. La misma fue organizada por el Centro *Evangelii Gaudium* del Instituto Universitario Sophia (Movimiento de los Focolares) con el patrocinio de la *Associazione Canonistica Italiana* (ASCAI).

ron la dignidad de las personas y el uso de su libertad. Tanto las últimas Orientaciones de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (a cont. CIVCSVA),²⁹ como algunas intervenciones representativas en el último Congreso de Movimientos y Nuevas Comunidades, llevado adelante por el Consejo Pontificio para los Laicos,³⁰ dan cuenta de una grave problemática en algunas de las nuevas fundaciones.

En efecto, Amedeo Cencini señala que “en los nuevos movimientos y en las nuevas formas de vida consagrada, el acompañamiento personal ha sido no raramente «invasión» de la intimidad del otro, e incluso verdadero y propio abuso de la intimidad misma y de la conciencia del joven, de su derecho a la privacidad y a la autonomía de las propias opciones”.³¹ Y la CIVCSVA indica:

“En estos años –y especialmente en los institutos recién fundados– no han faltado hechos y situaciones de manipulación de la libertad y de la dignidad de las personas, no sólo reduciéndolas a una total dependencia que mortificaba la dignidad y hasta los derechos humanos fundamentales, sino induciéndolas, con embaucamientos y con la pretensión de la fidelidad a los proyectos de Dios mediante el carisma, a una sumisión que alcanzaba también la esfera de la moralidad y hasta de la intimidad sexual. Con gran escándalo para todos cuando hechos así salen a la luz”.³²

Podemos constatar entonces una de las principales causas de esta crisis: un mal desempeño del servicio de la autoridad tanto en el ejercicio del rol del superior como en la tarea del acompañamiento personal como «hermano mayor». Algunas consecuencias de esto son: el fomento de una sujeción infantil y una dependencia escrupulosa que provocan una excesiva dependencia; la falta de distinción entre foro externo e interno, que puede ocasionar falta de libertad interior y sujeción psicológica.³³

29. CIVCSVA, *A vino nuevo, odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos*, Buenos Aires, Claretianas, 2017.

30. CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS, “III Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales y las Nuevas Comunidades”, 20 al 22 de noviembre de 2014, [en línea], Roma, 2014 <<https://goo.gl/EQsnHV>> [Consulta: 13/02/18].

31. A. CENCINI, “El arte del acompañamiento en la formación. Respetar la tierra sagrada del otro: proximidad y libertad”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS, “III Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales y las Nuevas Comunidades”.

32. CIVCSVA, *A vino nuevo, odres nuevos*, 20.

33. Ibid., 25.

Con meridiana claridad la CIVCSVA afirma que “merece una consideración y un relieve particular la relación Superior-Fundador en las nuevas fundaciones [...], no podemos ocultar la perplejidad ante actitudes donde a menudo se registra una idea reducida de obediencia que puede volverse peligrosa”.³⁴ Así mismo Cencini, al analizar las razones “de los nada infrecuentes pero desconcertantes casos de abusos sexuales en algunas de las nuevas formas de vida consagrada”³⁵ señala que el poder de la «fuerza carismática del fundador» es una de las razones por las cuales han podido darse estas conductas deshonestas. Y afirma, en una nota al pie: “es lo que de hecho ha sucedido y sorprendentemente sigue sucediendo en diversos casos de fundadores de nuevas formas de vida consagrada, hasta el punto de que en Roma alguno habla del «complejo del fundador»”.³⁶

Si bien se morigeran las expresiones para no generalizar indebidamente, ni se deja de “agradecer al Espíritu Santo tantos carismas que vivifican la vida eclesial”,³⁷ queda en evidencia que el desarrollo y las dificultades vividas en los nuevos carismas conducen a una seria reflexión sobre el servicio de la autoridad y especialmente, sobre el rol de los fundadores. Se abre así un nuevo momento para los carismas donde se re-interpretan los roles de autoridad de los fundadores y el carácter exclusivo de su interpretación del carisma,³⁸ y se distingue aquello que es “personalísimo del fundador de la realidad carismática que Dios ha querido inspirar a través de ese fundador”.³⁹

Algunas realidades carismáticas, que deben atravesar con dolor situaciones tan graves como los abusos sexuales contra menores, se encuentran frente al desafío de distinguir la figura del fundador del carisma donado por el Espíritu Santo a la Iglesia y de las personas que, abiertas a ese mismo Espíritu, encarnaron ese carisma.⁴⁰

Profundicemos, en un segundo paso, sobre las crisis de crecimiento que atraviesan algunos grupos eclesiales, necesitados de una

34. Ibid.

35. A. CENCINI, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuestas para la formación*, Salamanca, Sígueme, 2016, 61.

36. Ibid.

37. CIVCSVA, *A vino nuevo, odres nuevos*, 25.

38. Ibid., 40.

39. P. CODA, “Nuovi movimenti ecclesiali: aspetti teologici ed ecclesiologici”.

40. Cf. A. BELTRAMO ÁLVAREZ, “Los movimientos, más allá de las crisis”.

adaptación y/o actualización. Un aporte significativo son las reflexiones realizadas por conspicuos miembros del Movimiento de los Focolares, quienes realizan su contribución desde el período post-fundacional iniciado por este movimiento eclesial tras el fallecimiento de su fundadora, Chiara Lubich (1920-2008).

Luigino Bruni,⁴¹ ha realizado desde el año 2009 una serie de artículos sobre el desafío que enfrentan las vocaciones económicas y los carismas religiosos para renovarse sin perder las motivaciones iniciales.⁴² Una selección de estas contribuciones han sido publicadas bajo el título: *“La destrucción creadora. Cómo afrontar las crisis en las organizaciones motivadas por ideales”*.⁴³ Esta pequeña obra es un primer análisis, incipiente, de algunas dinámicas de las organizaciones motivadas por ideales (a cont. OMI)⁴⁴ y los movimientos carismáticos; es una mirada «laica» y humilde acerca de las enfermedades organizativas de las realidades carismáticas. Análisis realizado con compasión y participación afectiva y emotiva con las dinámicas descriptas, incluida su experiencia “crecida y alimentada por el encuentro con un movimiento carismático (los Focolares), un encuentro que, junto a mi familia natural, es la principal bendición de mi vida”.⁴⁵

Las comunidades y movimientos carismáticos, uno de los tipos de organizaciones motivadas por ideales, son realidades donde las motivaciones de las personas son el factor decisivo para la vida organizativa entera de la institución, ya que depende radicalmente de cómo

41. Luigino Bruni (1966) es Profesor Asociado en Economía Política de la Universidad Milano Bicocca y del Instituto Universitario Sophia. Su campo de investigación, durante los últimos 15 años, incluye múltiples ámbitos, desde la Microeconomía, a la Ética Económica, desde la Historia del Pensamiento Económico y la Metodología en Economía a la Sociabilidad y la Felicidad en Economía. Recientemente su interés se ha enfocado en la Economía Civil y las categorías económicas de la Reciprocidad y la Gratuidad.

42. L. BRUNI, A. SMERILLI, “The Value of Vocation. The Crucial Role of Intrinsically Motivated People in Values-based Organizations”, *Review of Social Economy* 67 (2009) 271-288; L. BRUNI, “Editoriali”, en: *Avvenire* [en línea] <<https://www.avvenire.it/opinioni/editoriali>> [Consulta: 13/02/18].

43. L. BRUNI, *La destrucción creadora. Cómo afrontar las crisis en las organizaciones motivadas por ideales*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2017. La recopilación ha sido dedicada por el autor “a quienes viven dentro de las comunidades y movimientos carismáticos. A todos, pero sobre todo a quien elige continuar creyendo y continúa firme durante las enfermedades organizativas.” *Ibid.*, 29.

44. Estos términos traducen la expresión en inglés «Values-based Organizations» (VBOs); también estas organizaciones son denominadas «values-driven organizations» and «ideological organizations». Cf. L. BRUNI, A. SMERILLI, “The Value of Vocation”, 272.

45. Cf. L. BRUNI, *La destrucción creadora*, 17-19.

cambian, evolucionan y se deterioran las motivaciones de las figuras-clave de esta realidad: fundadores, dirigentes, miembros activos, etc.⁴⁶

El autor plantea la existencia, en las organizaciones carismáticas, de una «enfermedad auto-inmune» enraizada en el “mal manejo del miedo a perder la originalidad y la identidad específicas del «carisma» del fundador”.⁴⁷ La creatividad primera, aquella que dio origen a la nueva comunidad en el momento de mayor éxito y desarrollo, empieza a producir anticuerpos para protegerse de la innovación, indispensable para su supervivencia como carisma; es el «comienzo del atardecer en pleno mediodía».⁴⁸

“[...] sucede a las mejores OMI, que se asemejan mucho a los artistas, a las personas geniales – no hay en el mundo realidades más creativas, sublimes, apasionantes que las OMI. El oficio más importante de sus fundadores y/o responsables es lograr ver dentro de la marea del éxito sus potenciales autodestructivos y comportarse en consecuencia, poniendo en obras elecciones organizativas drásticas y dolorosas (por ejemplo, desalentando las homologaciones de sus miembros, reduciendo las distancias entre los líderes y el grupo, combatiendo la autorreferencialidad, no complacerse en escuchar en sus propios seguidores un eco de su voz, favoreciendo la autonomía de pensamiento de las personas)”.⁴⁹

Como toda enfermedad presenta síntomas: la incapacidad general para atraer nuevas personas, creativas y de calidad y la falta de eros, pasión y deseo que se manifiesta en una apatía organizativa colectiva. ¿Cómo se llega a esta situación de falta de salud? El autor indica algunos comportamientos que son verdaderas «trampas de pobreza que se auto-alimentan». Presentamos algunos: a) la reducción o transformación del carisma en ideología, sin advertir la necesidad de que sea puesto en discusión y purificado por realidades distintas y más universales;⁵⁰ b) la dificultad para integrar una «confianza vulnerable» capaz de fortalecer la organización, donde para que la subsidiaridad funcione es indispensable que los grupos de trabajo experimentan una confianza genuina;⁵¹ c) la sustitución de las motivaciones intrínsecas de los miembros «leales»

46. Cf. *Ibid.*, 18.

47. Cf. *Ibid.*, 56.

48. Cf. *Ibid.*

49. *Ibid.*, 66.

50. Cf. *Ibid.*, 24.

51. Cf. *Ibid.*, 32.

por incentivos y controles;⁵² d) el «reduccionismo de la identidad» o la falta de bio-diversidad hacia dentro de la organización motivada por ideales: se produce cuando los responsables de la OMI piden a sus miembros que dediquen todas sus energías hacia los fines de la organización, y se olvida que cada seguidor de un carisma crece bien si encuentra su manera personal de corresponder a la vocación recibida.⁵³

Así mismo, estas «trampas de pobreza» en que caen tanto los responsables como los miembros de las organizaciones carismáticas son «errores no intencionales», y es necesario evitar “poner el énfasis sobre las culpas y las responsabilidades de las personas, que son en general subjetivamente muy pequeñas o nulas”.⁵⁴ Esta dinámica errónea o negativa, a la que se llega sin intencionalidad, se revierte cuando las comunidades permiten a sus miembros embellecer, reestructurar creativamente, volver a pintar y modificar la obra alcanzada.⁵⁵

La dinámica organizacional capaz de reestructurar un carisma es la «actualización» señala Jesús Morán,⁵⁶ co-presidente del Movimiento de los Focolares, autor del libro *“Fidelidad creativa, el desafío de la actualización de un carisma”*.⁵⁷ Esta actualización es tarea del Espíritu Santo, no es mera repetición, más bien es verdadero «progreso carismático» como “dilatación del carisma para permanecer en sí mismo”.⁵⁸ Buscar la actualidad del carisma permite una adecuada inteligencia del mismo, partiendo “siempre de las fuentes para volverlas vivas y actuales con el concurso del Espíritu Santo (Sabiduría) y también de la reflexión

52. Cf. Ibid., 41-42.

53. Cf. Ibid., 67.

54. Ibid., 92. “El elemento más importante y crucial [...] es la no intencionalidad de estas historias: ni los fundadores ni los miembros más motivados e innovadores quieren la declinación de los ideales que han originado el carisma. Es más, emplean todas sus fuerzas para hacer vivir el carisma y trabajar de manera que produzca frutos abundantes. Todo está orientado a esta causa. El desplazamiento del énfasis del carisma hacia la obra es progresivo, y todo el proceso se cumple sin tomar conciencia de los efectos que se están produciendo y se producirán en los años por venir”. Ibid., 23.

55. Cf. Ibid., 27.

56. Jesús Morán Cepedano (1957), consagrado y sacerdote, ha sido elegido copresidente del Movimiento de los Focolares en el año 2014 por la Asamblea general de esta realidad eclesial. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y Licenciado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile.

57. En Argentina ha sido titulado *“Tomar el pulso del tiempo. El desafío de la actualización de un carisma”*. Cf. J. MORÁN, *Tomar el pulso del tiempo. El desafío de la actualización de un carisma*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2017.

58. Cf. Ibid., 33.

cultural y teológica”;⁵⁹ pero, no es un intelectualismo, “sino que es una esencial exigencia de manifestación, de apertura de sentido, de expresión de lo que ya se ha dado, para caminar hacia ulteriores comprensiones”.⁶⁰

Para que el proceso de actualización de un carisma no devenga en una suerte de relativismo carismático o en una pérdida de su propia identidad –entendiendo identidad del carisma “con relación a una realidad espiritual humano-divina, dotada de una tradición propia, ya sea ésta larga o incipiente”–⁶¹ se debe caminar en un progreso dentro de la mismidad o un progreso hacia la mismidad. Este proceso progresivo permite una actualización continua sin perder identidad, ya “es sólo la identidad la que crea diversidad de manifestaciones nuevas de aquello que ella es”.⁶²

En síntesis, estos dos autores nos permiten avizorar la reflexión suscitada en el interior de un movimiento eclesial cuando se pone en juego la tensión entre aquello ya conquistado, y de algún modo institucionalizado, con la necesidad de la actualización y revisión por un cambio de etapa o por una necesidad de un nuevo crecimiento.

A modo de conclusión

En la comunidad eclesial tanto el aspecto institucional, comprendido por el servicio del don jerárquico, como el aspecto carismático son inseparables y necesarios; las mayores dificultades en esta relación no se encuentran en el plano especulativo de la cuestión eclesiológica sino más bien en un plano de concreciones pastorales que no hay que elevar en demasía al plano teórico.⁶³ En esta perspectiva le compete a la dirección apostólica una coordinación de los carismas que no excluye el contraste. Por esto, es necesario integrar una espiritualidad de las tensiones y de los conflictos que viva una sabiduría dialogal desdramatizadora y asuma las divergencias sin amargura, con una esperanza activa y un sano sentido del humor.⁶⁴

59. Ibid., 32.

60. Ibid., 33.

61. Ibid., 35.

62. Ibid., 36.

63. Cf. J. RATZINGER, “Los movimientos eclesiales y su lugar teológico”, 88.

64. Cf. C. MACCISE, Intervención del Preósito General de la Orden de los Carmelitas Descal-

En nuestro presente eclesial queda en evidencia la necesidad del servicio del ministerio a nivel universal del Romano Pontífice y el Colegio Episcopal, y a nivel local de los obispos para ayudar en el proceso de una sana y fecunda institucionalización de las nuevas agregaciones carismáticas surgidas recientemente en la Iglesia. Algunos ejemplos actuales de esta asistencia por parte del elemento jerárquico al elemento carismático son: la concesión de la Santa Sede a la «Comunidad del Emmanuel» de incardinar miembros de la Comunidad en una asociación clerical vinculada a esta realidad carismática, permitiendo una mayor integración de los sacerdotes miembros en su vida y apostolado;⁶⁵ o el pedido del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida al Camino Neocatecumenal para que proceda a la elección del miembro faltante en el equipo internacional de gobierno desde el fallecimiento de la co-fundadora en el año 2016, según lo establecido en los estatutos que regulan esta realidad eclesial.⁶⁶

Al mismo tiempo, la autoridad del ministerio episcopal en el discernimiento y cuidado de la vida de los carismas es imprescindible frente a los casos de crisis por comportamientos deshonestos en las nuevas realidades eclesiales. Especialmente en aquellas donde la novedad carismática que surge permite que fundadores o superiores de estas comunidades presuman de sustraerse a las normas del derecho universal de la Iglesia.⁶⁷

Por otra parte, las nuevas realidades carismáticas siguen precisando de un marco más claro de institucionalización. Si bien la Carta *Iuvenescit Ecclesia* señala que el Código de Derecho Canónico prevé diversas formas jurídicas de reconocimiento de las nuevas realidades, también indica que es preciso evitar las situaciones que no consideren las peculiaridades de las realidades carismáticas o los principios funda-

zos, en la Segunda Congregación General del lunes 1 de octubre de 2001 del X Sínodo de los Obispos sobre el tema «El Obispo servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo» [en línea], Synodus Episcoporum Bollettino della Commissione per l'informazione, <<https://goo.gl/x8BLHA>> [Consulta: 25/02/2018].

65. DICASTERIO PARA LOS LAICOS, LA FAMILIA Y LA VIDA, “El fecundo carisma de la Comunidad del Emmanuel” [en línea], 23 de noviembre de 2017, <<https://goo.gl/GWf92L>> [Consulta: 24/02/2018].

66. S. CERNUZIO, “Neocatecumenales; María Ascensión Romero sucede a Carmen Hernández en el equipo internacional”, *La Stampa*, 02 de febrero de 2018, [en línea], Roma, 2018 <<https://goo.gl/CmeMwR>> [Consulta: 23/02/18].

67. Cf. CIVCSVA, *A vino nuevo, odres nuevos*, 20.

mentales del derecho (cf. *IE* 23). En definitiva, la reflexión sobre el lugar teológico y eclesiológico de las nuevas realidades carismáticas deberá profundizarse para resolver “el problema fundamental que consiste en la falta de una forma jurídica que se corresponda a la naturaleza, a la forma y a los propósitos de los movimientos eclesiales”.⁶⁸

Indiscutiblemente se abre una posibilidad de reflexión sobre la dinámica carisma-institución *ad-intra* de las realidades carismáticas al comenzar una nueva etapa en su desarrollo. Tanto las dolorosas crisis, por las faltas graves de los miembros de la generación fundacional, como las necesarias crisis de crecimiento de las fundaciones que atraviesan un recambio generacional suponen una nueva consideración sobre diversidad de temas: el carisma originario y la posibilidad de su revisión, actualización o reforma; el rol del fundador/a o de la generación fundacional; la misión de los miembros activos de las nuevas organizaciones carismáticas como interpretes válidos del carisma recibido; las dinámicas de institucionalización en las nuevas formas carismáticas, etc.

En este panorama abierto, en el presente de las realidades carismáticas, las categorías utilizadas para analizar la relación entre la institución y los carismas pueden ser una valiosa herramienta para estudiar las dinámicas de institucionalización, actualización y cambio de las nuevas realidades carismáticas. Por ejemplo, cuando dentro de un movimiento o nueva comunidad se observan procesos de esclerotización, de fijación en estructuras conquistadas y de resistencia al cambio, y se hace necesario abrirse a la fuerza renovadora del Espíritu Santo siempre operante en la comunidad eclesial.

JUAN BAUTISTA DUHAU*

juanbampd@hotmail.com

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Recibido 02.05.2018/Aprobado 04.10.2018

68. C. HEGGE, “Nuovi movimenti ecclesiali: associazioni *sui generis*? Sinodalità nei processi decisionali”, *Giornata di Studio “Carisma e Istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali”*, Roma, 18 de enero de 2018.

* El autor es miembro del Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología de la UCA.

Bibliografía

- A. BELTRAMO ÁLVAREZ, “Los movimientos, más allá de las crisis”, *La Stampa*, 01 de enero de 2018, [en línea], Ciudad del Vaticano, 2018 < <https://goo.gl/ChVryQ> > [Consulta: 13/02/18].
- L. BRUNI, *La destrucción creadora. Cómo afrontar las crisis en las organizaciones motivadas por ideales*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2017.
- L. BRUNI – A. SMERILLI, “The Value of Vocation. The Crucial Role of Intrinsically Motivated People in Values-based Organizations”, *Review of Social Economy* 67 (2009) 271-288.
- A. CENCINI, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuestas para la formación*, Salamanca, Sígueme, 2016.
- J. A. ESTRADA DÍAZ, *La iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- P. CODA, “Nuovi movimenti ecclesiali: aspetti teologici ed ecclesiológicos”, *Giornata di Studio “Carisma e Istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali”*, 18 de enero de 2018, [en línea] Roma 2018 < <http://bit.ly/2OVrBUB> > [Consulta: 02/10/18].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, 14 de marzo de 2016, [en línea] Librería Editrice Vaticana, 2016 < <https://goo.gl/rYvukc> > [Consulta: 02/02/18].
- CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *A vino nuevo, odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos*, Buenos Aires, Claretianas, 2017.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS, “III Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales y las Nuevas Comunidades”, 20 al 22 de noviembre de 2014, [en línea], Roma, 2014 < <https://goo.gl/EQsnHV> > [Consulta: 13/02/18].
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos ecles-*

- siales. Seminario de estudio para obispos*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011.
- G. GHIRLANDA, "Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía", *Los Laicos hoy*, 1989-1990, 44-67.
- CH. HEGGE, "Nuovi movimenti ecclesiali: associazioni *sui generis*? Sinodalità nei processi decisionali", Giornata di Studio "Carisma e Istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali", 18 de enero de 2018, [en línea] Roma 2018 < <http://bit.ly/2EicqRb> > [Consulta: 02/10/18].
- M. KEHL, *La iglesia: ecclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 364-365.
- L. LEIDI, "Nuevos carismas: dimensión histórico-jurídica", *Unidad y carismas* 90 (2014) 13-18.
- J. MORÁN, *Tomar el pulso del tiempo. El desafío de la actualización de un carisma*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2017.
- J. RATZINGER, "Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 129-157.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

F. ORTEGA, *El Dios de Mozart. El Mozart de Dios*, Buenos Aires, Agape Libros, 2018, pp. 254.

La exploración teológica de la música de Mozart se presenta como una posibilidad necesaria, pero no porque la teología venga, se diría, “desde afuera”, a ejercer una violencia hermenéutica. Por el contrario, la propia música mozartiana tiene un elemento teológico interiorizado que pide exteriorizarse. Ésa es justamente la meta de *El Dios de Mozart. El Mozart de Dios* (Agape), el libro con el que Fernando Ortega corona una larga serie de meditaciones –con el correlato de varios libros– acerca de la poética mozartiana, meditaciones cruciales para comprender al compositor y en las que nadie llegó tan lejos como él.

La persecución de Ortega se orienta, en sus propias palabras, a buscar “trazas de Trascendencia”, fórmula que encuentra

en uno de los ensayos de Hans Küng recogidos ahora en *Música y religión*. Küng fijaba la cuestión del siguiente modo: “Cabría formular la pregunta teológica de si acaso y cómo la propia música de Mozart –no sólo la religiosa, sino también la instrumental, precisamente– denota huellas de la trascendencia, perceptibles, desde luego, solamente para quien «quiera» escuchar”.

Ortega, que cita a Karl Barth (“¿Por qué se puede sostener que Mozart tiene su lugar en la teología, en particular en la teología de la creación, y también en la escatología?”), escucha mejor que nadie, y no escucha solamente la música sino también la vida.

El luteranismo de Johann Sebastian Bach resultó siempre obvio (basta leer, últimamente, *Bach & God*, el completo estudio de Michael Marissen) y, sin embargo, no es menos evidente el catolicismo de Mozart. Un ejemplo, entre varios más, es la famosa carta (¿y qué carta de él no es fa-

mosa?) que le envía a su padre desde París el 9 de julio de 1778, en la que explica que lo único que desea es una buena paga y que eso puede ser “en cualquier lugar, siempre y cuando sea católico”.

Pero no se trata de hacer “biografismo”. Ortega no quiere superar –o “suturar”, como él mismo dice– el dualismo entre hombre y músico, sino enfocarlo como una “dualidad en la unidad”, de la que procede la doble articulación “el Dios de Mozart y el Mozart de Dios”, que convierte al ensayo en un díptico que bien podría referirse, como observó con precisión el teólogo Gerardo Söding en la presentación del libro, al doble movimiento de “inspiración” y “aspiración”.

Ortega elige como acápite una frase de Charles Gounod sobre *Don Giovanni*: “Por la verdad, es humano; por la belleza, es divino.” *El Dios de Mozart...* constituye la demostración de que esa escisión aparente constituye finalmente una unidad. En Mozart no hay belleza sin verdad ni verdad sin belleza.

El arte –constataron los románticos– es la otra lengua de Dios, y Mozart, como sabemos, fue el primer romántico de los clásicos. Desde esa perspectiva

histórica, la religiosidad mozartiana no debe ser buscada solamente en sus obras litúrgicas. En *El estilo clásico*, el pianista y ensayista Charles Rosen dedicó un capítulo entero a esta cuestión. Según él, para los compositores clásicos (y esto implica centralmente a Joseph Haydn, a Mozart, a Beethoven, y acaso lateralmente a Schubert) la música litúrgica era un género erizado de dificultades, que alcanzan su crisis más excepcional en la *Missa Solemnis* justamente de Beethoven.

Encontramos, es cierto que menos radicalmente, esas estrías también en las misas mozartianas. Mozart, que fue el más grande de los parodistas (hay que entender esta palabra en un sentido grave) buscó soluciones en modelos precedentes. El dominio con que Mozart maneja el antiguo estilo es incuestionable. No hay mayores diferencias estilísticas entre la fuga doble del *Requiem* y cualquier otra de Händel. Del mismo modo, el “Qui tollis” de la *Misa en do menor* procede del oratorio *Israel en Egipto*, aun cuando el propio Rosen se apura en explicar que el cromatismo es más propio de Mozart.

Sin embargo, no habría que concluir que la dimensión espiritual, incluso litúrgica, se extin-

guiera en Mozart; más bien, emigró a otras regiones. Ortega encuentra un auténtico *turning point*, se diría, en el *Quinteto en re*, K. 593, y lo es porque entramos “en el corazón de la misteriosa metamorfosis” del alma de Mozart: el pasaje de las tinieblas de 1790 a la luz de 1791, el último año. Señalemos, al pasar, la prefijación que existe, en el movimiento lento, del Adagio del *Quinteto con dos cellos*, D. 956. No se trata de un simple reflejo temático sino de una misma luz.

Por su lado, las maravillosas arias de las misas no son fácilmente distinguibles de los equivalentes operísticos. Otro ejemplo es el conjunto para voces solistas en el “Quoniam” de la Misa en do menor, en el que Mozart combina un movimiento contrapuntístico agudamente expresivo con una dulzura de la línea y un movimiento general que se deriva directamente de su experiencia operística. Desde este punto de vista, hay tanta religiosidad en *Così fan tutte* que en la *Misa en do menor*. Pero no solamente en *Così...*; también en *Don Giovanni*. Cuando se refiere al final, Ortega señala lo siguiente: “Si su muerte no representa, para Mozart, el castigo divino merecido por sus pecados

es porque ve en él, antes que a un empedernido malhechor, a un hombre miserable, necesitado de compasión, de esa *pietà* que Elvira experimenta por él. No es entonces que el músico no crea en la Justicia de Dios, sino que su Dios es Justo siendo Misericordioso”.

Por otra parte, la alternancia ondulatoria de los dos *ethos* opuestos (la angustia y la esperanza) que caracterizan la música religiosa de Mozart, según nos explica Ortega, es exportada a la música instrumental y la ópera. También Hegel había notado esa alternancia. La música debe ser “libre tanto en el júbilo del placer como en el supremo dolor y ser feliz en su efusión. De esta índole es la música verdaderamente ideal, la expresión melódica de Mozart”. Podemos pensar en otra carta a su padre, ésa de 1787 en la que dice que la muerte es “la mejor amiga de los hombres”.

Para el director Nikolaus Harnoncourt la primera confrontación de Mozart con la muerte es bastante anterior al *Requiem* y aparece ya en el cuarteto de la muerte de la ópera *Idomeneo, rey de Creta*. No hay que pasar por alto que, según varios testimonios, cada vez que Mozart escuchaba ese cuarteto se ponía lite-

ralmente a llorar. Esas lágrimas no eran de tristeza. Ortega lo dice con la mayor claridad: “La experiencia de la composición configuró en él, progresivamente, un modo cristiano de pensar”.

La fe es en Mozart inseparable de su trabajo con la materialidad del lenguaje musical. Ese trabajo plenamente autónomo es la condición de posibilidad de lo nuevo. ¿Y no se funda en lo nuevo la experiencia de la fe? Podemos especular con el hecho de que Mozart, en su Biblia gastada por tantas lecturas, como nos dice Ortega, haya reparado especialmente en la Nueva Jerusalén del Apocalipsis, y el “Yo hago nuevas todas las cosas”. Y también el pasaje: “Los elegidos cantaban un canto nuevo delante del trono de Dios” (14, 2). Romano Guardini nos enseñó que el arte (podríamos sustituir “arte” por “Mozart”) habla de un ser nuevo; a menudo sin saber de qué habla. De allí proviene su carácter religioso.

La idea de Pierangelo Sequeri citada por Ortega según la cual Mozart fue “capaz de interpretar la aventura de la modernidad, sin renunciar a la luz de la teología” encuentra aquí su justificación desde un punto de vista histórico y musical. Hay aquí

una “transfiguración”, como bien señala Ortega.

El Dios de Mozart... se cierra con escrito breve, “Mi Amadeus” (un saludo a “Mi Mozart”, de Benedicto XVI), de entonación personal. Ortega evoca el descubrimiento del Requiem, con auriculares, a oscuras, en un registro de Karl Richter, y nos confía: “Experimenté una dimensión mística que me guió hacia Dios, y que contribuyó, con el correr del tiempo, al planteo de mi vocación sacerdotal”. Es uno de los testimonios más conmovedores que se hayan escrito jamás sobre la experiencia de la música mozartiana.

PABLO GIANERA

PIERO CODA, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, Buenos Aires, Agape Libros, 2018.

Cuando un autor piensa en diálogo siempre aparecen nuevas pistas y sugerencias. Es el caso de Piero Coda quien, luego de haber escrito muchas páginas sobre la ontología trinitaria, des-

arrolla en este libro ese resto que le aportó la confrontación con sus alumnos en el espacio del aula. Para quien tome contacto por primera vez con su propuesta teológica, este libro puede ser tomado como una introducción; para quien esté familiarizado con sus escritos, descubrirá en él la síntesis de un profesor maduro realizada al ritmo de un pensamiento trinitarizado en la relación con los otros. En ambos casos, el lector es convocado al desafío de “repensar el pensamiento” en el escenario de la cultura actual, que describe atravesada por tres ejes: la globalización, la revolución tecnológica y la crisis ecológica.

Acertada resulta la explicación del título que hace el prologuista, Raúl Buffo, cuando señala que por “ontología” se entiende la acción de dar palabra al evento del ser, y por “trinitaria”, la luz desde donde mirar, interpretar y vivir esta realidad. Se trata de un ejercicio trinitario que se despliega a partir de un “locus agápico” definido: el diálogo en que forma y contenido, estética y existencia, reflexión y praxis, van trazando una espiral, al ritmo de un lenguaje que busca reconducir el pensamiento a su fuente originaria: el amor tri-

nitario, que es recepción y donación recíprocas y “reciprocantes”, que se vuelven fecundas en el nosotros del tercero. Coda propone el camino de la conversión de la mirada para lo cual recurre a la imagen literaria, que toma del cuento tradicional “El traje nuevo del emperador”, vinculando la ontología trinitaria con la mirada del niño, el único que se atreve a decir lo que ve, sin temor al ridículo: que “el rey está desnudo”. Interpretando libremente la moraleja, podríamos afirmar que el nuevo pensamiento pone al descubierto que hay formas que son engaños y otras que son reveladoras. Aquí la forma literaria cumple una función heurística de desvelamiento de la verdad en un doble sentido: por un lado, quita los velos, desenmascara, por otro lado, despierta a la conciencia de sí y del mundo.

La obra consta de dos partes diferenciadas tanto por el enfoque como por el tiempo de su concepción, aunque articuladas por una búsqueda común de percibir y comprender la *forma Christi* como manifestación del amor divino en la historia del mundo.

La primera parte es un manifiesto de ontología trinitaria que el autor desarrolla a partir de una cuidada hermenéutica de los

libros 8 al 15 del *De Trinitate*, justamente allí donde San Agustín propuso la *inventio trinitatis* en el *locus* de la relación entre el amado, el amante y el amor.

La segunda parte -reelaboración de un texto publicado en italiano hace una década y revisado para esta ocasión- aborda la percepción de la *forma Christi* a partir de la trinidad, como evento de encarnación, muerte y resurrección planteada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Es de destacar la recuperación del sentido originario del concepto de forma como dinamismo relacional, abierto a conocer y amar, y que luego se fue volviendo abstracto y estático.

La propuesta consiste en adquirir una inteligencia performativa y testimonial. Para poder descubrir la *forma Christi* en el seno del pensamiento de modo que impregne la cultura, es necesario recorrer el camino mistagógico de la comunión trinitaria entre los hombres. El objetivo es percibir en las figuras históricas actuales la realización de la forma del amor en el dinamismo de la donación y pensar desde allí. Pues bien, tal ontología trinitaria se sitúa en una específica región del ser, un espacio connotado y personal. Es una región nueva, la

tercera región interpersonal y ontológica, que se halla entre la región del ser infinito y la región del ser finito, en la que ambos con-viven, se encuentran y habitan juntos, propiciada por el evento cristológico en el cual el infinito, permaneciendo tal, se hace finito. Ello implica de por sí que el finito, el creado es acogido (hospedado) en el infinito, en esa región del ser donde se está en Dios siendo criaturas. Se trata de abrir una nueva matriz del pensamiento, una epistemología nueva en la que el pensar se identifica con el amor interpersonal. El salto ontológico consiste precisamente en ponerse en el lugar del otro. Región ontológica es lugar de encuentro en la *forma Christi*. Los místicos experimentaron y pensaron esta región intrasubjetivamente, la teología aún no la ha pensado. El tiempo está maduro para pensarla intersubjetivamente. Esto supone una *metanoia* del pensamiento que el cristiano realiza a partir de la forma crística pero que excede lo religioso. De hecho, los no creyentes que se enfrentan con el misterio están más cerca que los creyentes que no lo hacen.

En esta tercera región se ubica la transdisciplinariedad, espacio común entre origen y fin

(vertical) como propuesta superadora de la interdisciplinariedad (horizontal): no como saber absoluto donde uno elimina al otro, sino construcción de una estructura axiomática para una visión global. Así concebida, la ontología trinitaria abre un horizonte metodológico que consiste en un ejercicio de darse continuo. Esta dinámica relacional acontece en la medida en que salgo de mí para darme al otro, creando condiciones para que el otro pueda entrar en mí, sin olvidar que en el darse hay un exponerse. Esta es la región ontológica de la Trinidad, región hospitalaria en la que el ser infinito, emergiendo del abismo de su silencio, se dice en su Palabra habitado por una alteridad real, en la gratuita, recíproca y *reciprocante* relación de libertad y comunicación, en la cual Dios se dice y se da a sí mismo y más allá de sí mismo en cuanto ágape: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Sin embargo, ante la noche oscura del nihilismo que caracteriza a la cultura actual, la teología corre el riesgo de encerrarse en el dogma y recluirse en un círculo cerrado, entonces la trinidad se endurece apologéticamente y se aleja del escenario de la cultura, dejando de ser un principio

iluminador y de transformación de la realidad. De ahí la necesidad de trinitarizar el pensamiento sobre la base del amor dinámico que describe un círculo hermenéutico en espiral, es decir, no del retorno del siempre idéntico, sino del siempre nuevo. La ontología trinitaria es, en consecuencia, el compromiso de decir trinitariamente el sentido trinitario del ser, en el ejercicio de un diálogo que es experiencia de transparencia, reciprocidad y apertura en y a la verdad, acogiendo el don en la responsabilidad compartida de trinitarizarlo en el evento Cristo, a fin de que penetre en la historicidad de nuestras relaciones, incluso y con decidida opción preferencial, en las llagas más dolorosas y abismos más oscuros de la condición humana. En su hermenéutica agustiniana, Coda propone que para percibir el amor que está dentro de ti, el Dios que vive dentro de ti, tienes que salir de ti mismo hacia el otro: a esto llama el autor el dinamismo trinitario de la interioridad en la exterioridad trinitarizada. La reciprocidad se da cuando el otro también sale de sí en el encuentro de dos interioridades en la interioridad de Dios. Agustín tiene la intuición de la reciprocidad pero no la puede desplegar

pues le falta la mediación positiva de la corporeidad. El autor desarrolla a partir de aquí el principio de una hermenéutica innovadora de la diversidad a partir de la trinidad: El Padre mira al Hijo y el Hijo mira al Padre en el *locus* del Espíritu. En su interpretación, el autor invierte la analogía psicológica: no es que Agustín busque el vestigio de la Trinidad en la interioridad para comprenderla a partir de las cosas creadas (vía ascendente), sino al contrario busca la Trinidad en el hecho de que Dios, la medida sin medida, participa Él mismo, en Cristo y en el Espíritu Santo, de la interioridad de la criatura (vía descendente del agape).

En la segunda parte, Coda actualiza y reinterpreta la fenomenología hegeliana de la *forma Christi* en la perspectiva de la segunda mitad del siglo XX, ubicando su propuesta en el marco del giro teológico de la fenomenología. Hegel describe dos momentos: el evento cristológico y la asunción especulativa del evento que realiza su significado. Coda interpreta la fenomenología de Hegel como dramática cristológica de la forma: en tanto el evento cristológico es el darse definitivo de la forma en el dramatismo del proceso que por sí mismo conduce a su sereno apa-

ciguamiento en la claridad del saber. La forma es la esencia en su darse. La forma se actúa en las figuras históricas que se desarrollan y encuentran su cumplimiento en la figura de Cristo. La *forma Christi* es el lugar y el momento a partir del cual se vuelve disponible el acceso a la esencia en aquello que le es esencial, el darse como forma. El darse de la esencia en el evento cristológico es percibido, en él, en cuanto verdadero y definitivo darse de la forma. Entender lo verdadero como sustancia es pensar la esencia prescindiendo de la forma. Entender lo verdadero como sujeto es pensar la esencia como forma en el darse. El darse de la esencia como forma implica la percepción del significado. El vértice de la fenomenología hegeliana de la forma Christi es la figura en la cual la dialéctica del reconocimiento se eleva a la esfera del espíritu en el lenguaje, es decir, en la cultura. Por y en el lenguaje, las dos autoconciencias comunicantes permanecen distintas pero alcanzan la unidad en un tercero que media entre una y otra: es el Espíritu que ha tomado forma entre ellas. En el lenguaje se instituye formalmente el lugar de irrupción del espíritu entre los sujetos en relación.

Desde el horizonte de

nuestra recepción subrayamos que el libro propone un giro trinitario y estético de la teología en la *forma Christi* y sus figuras históricas.

En la síntesis de Coda, en la *forma Christi* como evento dramático (Hegel) se despliega la *inventio trinitatis* (Agustín) a través de la incorporación de la reciprocidad como clave para el diálogo transdisciplinario. Mientras a partir de Agustín, Coda realiza una apertura desde la Trinidad a una hermenéutica innovadora de la diversidad, a partir de

Hegel propone el despliegue de la *forma Christi* en las figuras históricas diversas. De este modo, el autor inaugura la posibilidad de pensar la “región hospitalaria” de la ontología trinitaria desde y en el diálogo, lo cual acontece en virtud de la clave hermenéutica de la reciprocidad en la que, aunque de modo diverso, coinciden Agustín (relación entre el amado, el amante y el amor) y Hegel (*forma Christi* como evento y significado).

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos negrita y cursiva)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos negrita y cursiva)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
“La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que la *inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCOS, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCOS, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCOS, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

- a) Artículo en un libro
B. SESBOUÉ, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.
- b) Artículo en una revista
E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.
- c) Voz en un diccionario
R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.
- d) Recensión
C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de párrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2018
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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