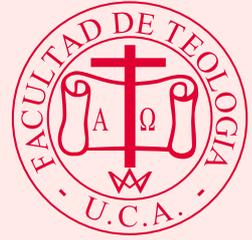
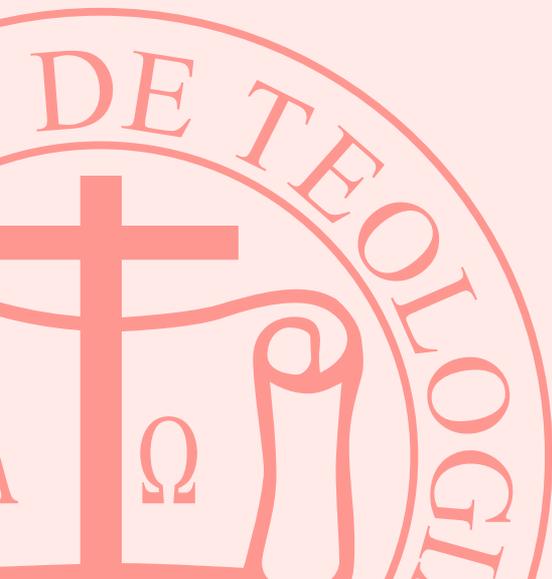


revista TEOLOGÍA



Tomo LVI • N° 128 • Abril 2019

n° 128: Nota del Director • LUIS HERIBERTO RIVAS: Fundamentos bíblicos de la sinodalidad en la Iglesia • CARLA CANULLO: De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur (II) • JOÃO MANUEL DUQUE: El *universal concreto*. Consideraciones teológicas sobre la globalización • OSCAR A. CORREA: El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología • SAMUEL FERNÁNDEZ: Marcelo de Ancira y la sabiduría de Pr 8. *Teología y hermenéutica* • GASTÓN LORENZO: Cristo y el Espíritu. Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa • FABRICIO FORCAT: El Papa, los obispos y el linyera. Unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana • Notas Bibliográficas •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVI • Nº 128 • Abril 2019

**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).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor interino asociado de Patrología (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).

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, *Salto (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 n° 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 900	\$arg 300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 720	
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. N°: 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 LVI • N° 128 • Abril 2019

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Luis Heriberto Rivas</i>	
Fundamentos bíblicos de la sinodalidad en la Iglesia	9
<i>Carla Canullo</i>	
De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur (II).....	31
<i>João Manuel Duque</i>	
El <i>universal concreto</i> Consideraciones teológicas sobre la globalización	57
<i>Oscar A. Correa</i>	
El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología	77
<i>Samuel Fernández</i>	
Marcelo de Ancira y la sabiduría de Pr 8 <i>Teología y hermenéutica</i>	103

<i>Gastón Lorenzo</i>	
Cristo y el Espíritu	
Algunos aspectos de la cristología	
en Raniero Cantalamessa	119
<i>Fabrizio Forcat</i>	
El Papa, los obispos y el linyera	
Unidad y diversidad en la formulación de la ley	
en la vida cristiana	137
<i>Notas Bibliográficas</i>	167

Nota del Director

Una Facultad es un lugar de pensamiento. Esto apela a cierta consideración de la abstracción como posibilidad de una distanciamiento de las cosas y de sí mismo para poder explicar.

Este distanciamiento no puede abstraernos de lo real para presumir que hemos alcanzado el ser ya totalmente despojado de sus consideraciones finitas. Cuando nos sucede eso lo más probable es que estemos ante nuestro propio vacío, nuestras ilusiones, nuestras codicias y aspiraciones.

Esta tentación puede, también, atravesar a la teología. De allí que ella ha intentado siempre dialogar. Dialogar es abrirse a la mirada del otro, encontrar en la mirada del otro un valor e incorporar ese valor. Pero, al incorporar el valor de otro en el propio discurso aparece el peligro de la adulteración. El límite entre hermenéutica y adulteración es muy delicado y exige abrirse a otras competencias científicas que nos aporten método, nuevos saberes, criterios de lectura y análisis.

En este número de nuestra publicación queremos ofrecer un aporte a este diálogo proponiendo algunos estudios filosóficos que nos permiten suscitar y acompañar fuertes inquietudes teológicas.

Es necesario pensar en comunicación. Debe haber una sinodalidad de la búsqueda. El aporte a esta cuestión vital para la Iglesia hoy es ofrecido por un maestro de nuestra casa. Hay una sabiduría en la verdad que nos trajo Cristo. El aporte fundamental de

los padres de la Iglesia nos hace volver a un debate que configura nuestra identidad.

En fin, cada uno de los textos de nuestra propuesta es un entrecruce de caminos que se vuelve necesario y fascinante recorrer.

Fundamentos bíblicos de la sinodalidad en la Iglesia

RESUMEN:

En marzo de 2018, la Comisión Teológica Internacional ofrece un Documento llamado “La Sinodalidad en la Vida y Misión de la Iglesia”. Con él quiere acompañar la iniciativa del papa de hacer de nuestra comunidad una Iglesia sinodal, una Iglesia en salida, donde todo esté impregnado por el llamado a evangelizar. Este texto no es un comentario a dicho documento pero se ubica en esa búsqueda.

Esta colaboración del padre Luis Heriberto Rivas propone las claves bíblicas para comprender la sinodalidad como una clave de la identidad de la Iglesia.

Palabras clave: sínodo, cuerpo, diversidad, identidad.

Biblical Foundations of Synodality in the Church

ABSTRACT:

In March 2018, the International Theological Commission offers a Document called "The Synod of Life and Mission of the Church". With it, he wants to accompany the pope's initiative to make our community a Synodal Church, a Church in the process of leaving, where everything is impregnated by the call to evangelize. This text is not a comment to said document but it is located in that search.

This collaboration of Father Luis Heriberto Rivas proposes the biblical keys to understand synodality as a key to the identity of the Church.

Keywords: Synod, Body, Diversity, Identity.

Este trabajo no pretende ser un comentario bíblico al documento de la Comisión Teológica Internacional “La sinodalidad en la vida y en

la misión de la Iglesia”,¹ sino ofrecer a sus lectores la profundización de algunas de las enseñanzas de la Sagrada Escritura que son mencionadas o detalladas con menor o mayor extensión en el citado documento, con el objeto de mostrar que el concepto de sinodalidad como «dimensión constitutiva de la Iglesia» se fundamenta en la Palabra de Dios.²

El término «sínodo» es la transcripción al castellano del griego «*synodos*», compuesto de la preposición «*syn*», que indica compañía, y el sustantivo «*hodós*» (el camino, el sendero). Expresa la idea de caminar juntos por un mismo camino. «El griego *synodos* significa literalmente “camino hecho juntamente”, es decir, la acción convergente de varias personas para un mismo fin».³ Es más que «caminar juntos», porque la referencia al camino alude a la idea de un proceso hacia una meta. Indica que son dos o más personas que se han propuesto un mismo fin y van dando los pasos necesarios para llegar a él. En los autores griegos el término aparece para designar diferentes clases de reuniones y asambleas de personas, pero también es utilizado para referirse a objetos que se acumulan e incluso a la conjunción de astros.⁴ En la versión griega del Antiguo Testamento (LXX) el término *synodos* aparece una sola vez: el pueblo pecador es designado como una asamblea (*synodos*) de adúlteros (Jr 9,2). En este lugar traduce el término hebreo ‘*ašeret*,⁵ que en otros libros del mismo A.T. es traducido con diferentes términos griegos con el mismo sentido de ‘asamblea’, ‘solemnidad’.⁶

En el Nuevo Testamento la palabra *synodos* no aparece, y sólo se encuentra *synodia*, una sola vez, con el sentido de “comitiva, el grupo de personas que siguen un mismo camino” (Lc 2,44).

La idea de “caminar juntos con un mismo fin” está presente de muchas formas tanto en los libros del Antiguo como del Nuevo Tes-

1. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2-3-2018), Buenos Aires, Agape, 2018. De aquí en adelante: CTI, *Sinodalidad*...

2. «La sinodalidad... “es dimensión constitutiva de la Iglesia”» (CTI, *Sinodalidad*, n. 1). Las palabras citadas pertenecen al Papa Francisco (*Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (AAS 107 [2015] 1139).

3. E. CORECCO, *Sinodalidad*, en *Nuevo Diccionario de Teología* (Barbaglio, G. – Dianich, S., dirs.), t. II, Madrid, Cristiandad, 1982, 1671.

4. Cf. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1720.

5. Lev 23,36; Nm 29,35; 2 Re 10,20; 2 Cr 7,9; Ne 8,18; Is 1,13; Jl 1,14; Am 5,21.

6. El término *synodos* aparece también en la versión griega LXX en 1 Re 15,13 pero esta vez por una confusión del traductor: donde estaba el nombre de la divinidad pagana ‘*asherah*’ trajo como si estuviera el hebreo ‘*ašeret*’.

tamento, aun cuando no se utilice en esos lugares el término *synodos*. La Sagrada Escritura testifica desde las primeras páginas que los seres humanos no recorren pasivamente este itinerario que ha sido llamado "historia de la salvación", sino que en él todos son corresponsables, y esta corresponsabilidad resplandece mucho más en la etapa inaugurada por la redención realizada por Jesucristo. Si en el lenguaje común de los griegos el *synodo* era el nombre con el que se designaba toda reunión o asamblea, tanto popular como política o litúrgica, que de diferentes maneras contribuía a la edificación de la *polys*, en la tradición de la Iglesia este término pasó a ser el nombre de la comunidad cristiana cuando en su conjunto asume su responsabilidad y contribuye a edificar el Cuerpo de Cristo y el Reinado de Dios.

En este trabajo, por medio de algunos ejemplos del Antiguo y del Nuevo Testamento, se intentará mostrar que la tradición bíblica asigna a todos los seres humanos un papel activo para que «caminen juntos» en la construcción de este mundo según el diseño de Dios.

ANTIGUO TESTAMENTO

1. *El relato de la creación de la humanidad*

El libro del Génesis introduce el relato de la creación de la primera pareja humana con estas palabras de la deliberación de Dios:

"Hagamos al ser humano, como nuestra imagen, a nuestra semejanza, para que domine (*wl'yr' d'w*) a todos los peces del mar, a las aves del cielo, a las bestias, y a los animales de toda la tierra, y a los reptiles que se arrastran sobre la tierra" (Gen 1,26).

Se dice que el ser humano es creado "como imagen, a semejanza" de Dios, para que "domine" sobre todas las especies animales. Esto es, de su condición de "imagen y semejanza" de Dios se origina su capacidad para dominar. El verbo utilizado para designar el "ejercicio del dominio" es *rdh*, verbo que se utiliza, preferentemente, para referirse al dominio ejercido por los reyes,⁷ pero que es un dominio

7. Lev 26,17; Num 24,19; 1Re 5,4; Sal 72,8; 110,2; Is 14,6; 41,2; Ezq 29,15; 34,4. Cf. H.-J. ZOBEL, *rdh*, en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, XIII (G.J. Botterweck - H. Ringgren, eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 2004, 332-333 (citando a Wildberger, Wolff y Schmidt).

que se ejerce imponiendo el temor⁸. Se puede traducir como ‘tratar con dureza’. Este aspecto queda excluido del texto de Gen 1,26 desde el momento que el dominio del que es dotado el ser humano se origina en su condición de imagen de Dios.

En este texto, en el que se describe al ser humano en el momento de su creación, queda en evidencia que su cualidad de imagen de Dios se debe entender de una imagen atenuada: “a semejanza”. Es decir, no es otro Dios. De esta cualidad, aun atenuada, se desprende que el ser humano ha sido creado con una particular capacitación para que “domine” sobre los demás seres creados. Las especies animales son enumeradas detalladamente, indicando el espacio dentro del cual se mueve cada una de ellas, para que quede de manifiesto que del ámbito dentro del que se ejerce el dominio de cada ser humano quedan excluidos los demás seres humanos. Cuando el Señor dicta las sentencias después de la desobediencia del hombre y la mujer se dice que como consecuencia del desorden introducido en el mundo, la mujer será “dominada” por el marido (Gn 3,16). En este caso no se utiliza el verbo *rdh*, que se asociaba con la idea de la imposición de temor, sino el verbo *mšl* que al mismo tiempo que la idea de dominio, agrega una nota de tener especial cuidado de algo, como sucede con los astros de Gn 1,16-18, que deben ‘gobernar’ el día y la noche prestando su luz a los seres humanos y cumpliendo las funciones de calendario.⁹ De esa misma manera los varones deberán “dominar” a las mujeres: imponen su autoridad sobre ellas al mismo tiempo que las cuidan y protegen.

Más adelante se encuentra esta misma referencia al dominio del ser humano sobre todos los animales, pero esta vez en imperativo:

"dominen (*w^eyr^ed^w*) a todos los peces del mar, a las aves del cielo, a las bestias, y a los animales que se arrastran sobre la tierra" (Gen 1,28).

Este imperativo viene precedido por otros dos:

"... llenen la tierra y sométanla (*mil'w 'et-ha'ares w^ekibšuhâ*)". (Gen 1,28)

Estas palabras se encuentran incluidas en la bendición que el

8. Lev 25,43.46.53; 26,17; Dt 20,20; 1Re 5,30; 9,23; 2Cr 8,10; Neh 9,28; Is 14,6; Sal 110,1.

9. H. Gross, *mšl*, en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, IX (G.J. Botterweck - H. Ringgren, eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 71.

Creador pronuncia sobre la primera pareja humana, la criatura con la que en el sexto día culmina la obra de la creación. Se dice que "Dios bendice a alguien" cuando el Señor enriquece a un sujeto con una cualidad o una facultad que hasta ese momento no tenía.¹⁰ En este caso, la pareja humana acaba de ser creada, y Dios le otorga la bendición expresada por medio de cuatro imperativos: "Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra, domínenla". Los tres primeros imperativos están relacionados con la posibilidad de procrear, "Dios otorga a los hombres y a todos los seres vivos el poder de ser fértiles y multiplicarse... las genealogías... reflejan de qué manera se ha realizado la bendición".¹¹ En efecto, el redactor sacerdotal se muestra particularmente interesado en ilustrar que se realiza lo que se ha otorgado en la bendición y lo hace por medio de genealogías y por referencias a las numerosas asambleas de Israel.¹²

Es importante prestar atención al cuarto imperativo que se refiere al dominio sobre toda la tierra: "sométanla, domínenla (*kibšuhâ*)". El verbo *kbš*, que se utiliza en este lugar, y *rdh* son prácticamente sinónimos.¹³ Se pueden traducir como "someter, dominar, oprimir". En los vv. 26 y 28, se utilizó el verbo *rdh* para designar el dominio de los seres humanos sobre el reino animal. Ahora, en el mismo v. 28, utilizando esta vez el verbo *kbš*, se amplía el campo del dominio a toda la tierra: "... llenen la tierra, domínenla". Por voluntad divina los seres humanos deberán ejercer su dominio sobre todo este mundo que acaba de ser creado por Dios. La tierra no será solamente el lugar en que habitarán los humanos, sino un territorio que deberá ser conducido hacia un término. El don otorgado en la bendición no queda limitado al poder de procrear, sino que está orientado a la creación de una historia.

"El dominio humano, limitado a la tierra y al reino animal, se deriva del hecho de que el ser humano es imagen de Dios, y se entiende como un aspecto de la bendición de Dios. Se sigue necesariamente que

10. J. SCHARBERT, *brk*, en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, II (G.J. Botterweck - H. Ringgren, eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 1988, 294-295.

11. G. WEHMEIER, *brk*, en: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I (E Jenni - C. Westermann, eds.), Madrid, Cristiandad, 1978, 532.

12. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Minneapolis, Fortress, 1994, 161.

13. C. WESTERMANN, *ibid.*, 158

14. H.-J. ZOBEL, *rdh*, en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, XIII (G.J. Botterweck - H. Ringgren, eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 2004, 335 (citando a H. GROSS, *a.c.*).

el dominio humano es un poder concedido por Dios y que debe servir para mantener el orden impuesto por Dios".¹⁴ El escritor sagrado, para expresar la tarea que se impone a los humanos, ha recurrido al lenguaje que alude a las funciones de un rey. "Gen 1,28 (como todo el texto 26-28)... sostiene el utópico axioma antropológico de que cada ser humano es un «gobernante» del mundo".¹⁵ Como lo canta el salmista, "El cielo pertenece al Señor, pero la tierra la entregó a los hombres" (Sal 115,16).

El texto del primer capítulo del Génesis describe la aparición del ser humano en el mundo así como es querido en el plan de Dios: todo ser humano es co-responsable en la tarea de llevar al mundo a la perfección querida por el Creador; está llamado a colaborar con Dios "custodiando el universo y orientándolo hacia su meta".¹⁶ Esta responsabilidad no es propiedad de algunos privilegiados o sólo de los que estén capacitados, sino que pertenece a todos y a cada uno de los seres humanos.

2. *El Salmo 8*

Es indudable que el autor del Salmo 8 ha conocido el relato del primer capítulo del Génesis, y con lenguaje poético vuelve sobre las mismas enseñanzas utilizando otras palabras:¹⁷

"Cuando contemplo tus cielos, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que fijaste
¿Qué es un ser humano para que lo recuerdes,
un hijo de hombre para que te ocupes de él?

Lo hiciste poco inferior a los dioses,
lo coronaste de gloria y esplendor,
le diste el dominio (*mšl*) sobre la obra de tus manos;
todo lo pusiste bajo sus pies:

todos los rebaños y el ganado
y hasta las bestias salvajes,
las aves del cielo y los peces del mar,
que surcan los senderos de las aguas." (Sal 8,4-9).

15. S. WAGNER, *kbš*, en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, VII (G.J. Botterweck - H. Ringgren, eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 54.

16. CTI, "*Sinodalidad...*", n. 12.

17. C. WESTERMANN, *o.c.* 158 (citando también a Wildberger y Schmidt).

El salmista está asombrado por la magnitud y la belleza del cielo en una noche estrellada, y no encuentra explicación al hecho de que los seres humanos, a pesar de su pequeñez, son 'Coronados', están rodeados de 'gloria' y 'esplendor', y tengan 'dominio' sobre las demás criaturas. Los términos con los que se expresan la 'gloria', el 'esplendor' y el 'dominio' aparecen en otros lugares y siempre relacionados con la realeza (Sal 21,6; 145,12). La forma en que son utilizados en el Salmo aluden claramente a una investidura real: el ser humano es investido por Dios como un rey sobre toda la creación.¹⁸ Más aun, es "coronado" con la gloria, lo que lo hace semejante al mismo Dios.¹⁹ Aclara inmediatamente que no es un 'dios' porque fue hecho "poco inferior" a los seres divinos. Otra forma de expresar lo que el Génesis decía recurriendo al término 'semejanza' (Gen 1,26).

Aunque el ser humano aparece como recibiendo la investidura real, aquí no se utiliza el verbo *mlk* (reinar), sino el verbo *mšl*, que además de expresar la idea de dominar, incluye el aspecto de servir, porque también se puede utilizar con el significado de 'tener el cuidado de algo, prestar un servicio'.²⁰

Como Gen 1,26, el texto del Salmo 8 pone límites al ámbito del dominio del hombre, porque en los vv. 8-9 indica que su autoridad se ejerce sobre "rebaños y el ganado y hasta las bestias salvajes, las aves del cielo y los peces del mar...". Lo mismo dice el Siracida: "los hizo según su imagen. Hizo que todos los vivientes los temieran, para que dominaran sobre las fieras y los pájaros" (Sir 17,3b-4). En esta pormenorizada enumeración de los animales sobre los que dominan los seres humanos se ve que los autores bíblicos están particularmente preocupados por señalar que el espacio en el que la humanidad desempeña su poder de dominio no incluye a otros seres humanos.

Sin embargo en el Salmo 8,7, se leen afirmaciones que parecen contradecir lo anterior: el hombre es "señor de las obras de tus manos", y "todo fue puesto bajo sus pies". Esto indicaría que su señorío implica un aspecto de violencia u opresión, semejante al de los

18. H.-J. KRAUS, *Los Salmos, vol. I*, Salamanca, Sígueme, 1993, 291-292.

19. J.S. KSELMAN - M.L. BARRÉ, Psalms, en: *The New Jerome Biblical Commentary* (R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990, 528.

20. W. GROSS, *a.c.*

reyes sobre sus enemigos vencidos (cf. Jos 10,24; Sal 110,1). Es el mismo sentido que también puede tener el verbo *rdh*: el dominio se ejerce imponiendo el temor. Pero en el contexto dentro del que se encuentran estas palabras el autor se está refiriendo a los astros que él contempla en una noche estrellada. A continuación baja su mirada hacia el reino animal, sin mencionar, en ningún momento, a los demás seres humanos. Estas son las “obras de los dedos de Dios” (v.4), y que han sido puestas “bajo sus pies”. En el Salmo los seres humanos siguen siendo los “reyes” de toda la creación, y de ninguna manera aparecen como sometidos a otros seres humanos.

El Documento de la Comisión Teológica Internacional, resumiendo la enseñanza del Antiguo Testamento, afirma que “Dios creó al ser humano, varón y mujer, a su imagen y semejanza como un ser social llamado a colaborar con Él caminando en el signo de la comunión, custodiando el universo y orientándolo hacia su meta (Gen 1,26-28)”.²¹

Al respecto, dice R. Guardini:

“... el hombre posee una naturaleza diferente a la de los demás seres vivos. Al igual que ellos, ha sido creado, pero lo ha sido de una manera especial: a imagen de Dios. Ha sido formado de la tierra –del lodo, de donde brota el alimento del hombre–, pero en él vive un soplo del espíritu, del aliento de Dios. Y por ello está, ciertamente, inserto en el conjunto de la naturaleza, pero al mismo tiempo posee una relación directa con Dios, y puede, desde ella, enfrentarse a la naturaleza. Puede –y debe– dominarla, de igual manera que debe multiplicarse y hacer de la tierra la morada de la raza humana”.²²

El libro del Génesis y el Salmo 8 muestran claramente que la vocación del ser humano a participar en esta tarea de llevar al mundo a su perfección es una propiedad que se funda en su condición de imagen de Dios. Los textos coinciden en afirmar que la capacidad de “dominar y someter la tierra” no es privilegio de algunos, sino que se encuentra inscrita en el mismo ser de los humanos, y cada uno de ellos está llamado a participar en la tarea de la construcción del mundo.

21. CTI, *Sinodalidad...* n. 12.

22. R. GUARDINI, *El Poder*, Madrid, Guadarrama, 1963, 38.

3. *La alianza de Dios con las tribus de Israel*

El libro del Éxodo relata la salida de los israelitas de la esclavitud de Egipto, dirigidos por Moisés como caudillo y guía indiscutido. Cuando llegaron a un monte de la península de Sinaí (Ex 19,1-2),²³ Dios propuso al pueblo, por medio de Moisés, una alianza, ofreciéndole la garantía de ser el pueblo propiedad de Dios, mientras ellos se comprometieran a obedecerlo (Ex 19,5-6). Las palabras de la propuesta están en boca del Señor que se dirige a Moisés, quien deberá comunicarlas al pueblo:

“Moisés subió a encontrarse con Dios. El Señor lo llamó desde la montaña y le dijo:

Habla en estos términos a la casa de Jacob y anuncia este mensaje a los israelitas:

«Ustedes han visto cómo traté a Egipto, y cómo los conduje sobre alas de águila y los traje hasta mí. Ahora, si escuchan mi voz y observan mi alianza, serán mi propiedad exclusiva entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación que me está consagrada». Estas son las palabras que transmitirás a los israelitas».

Moisés fue a convocar a los ancianos de Israel y les expuso todas estas palabras, como el Señor se lo había ordenado” (Ex 19,3-7).

El redactor pone de relieve que fue el pueblo quien aceptó la propuesta de Dios y se comprometió a obedecerlo, y que lo hizo unánimemente:

“El pueblo respondió unánimemente (*yahdaw*): «Estamos decididos a poner en práctica todo lo que ha dicho el Señor». Y Moisés comunicó al Señor la respuesta del pueblo” (Ex 19,8).

De la misma forma, destacando la unanimidad del pueblo, se presenta el texto que se refiere a la aceptación de las normas establecidas por Dios:

“Moisés fue a comunicar al pueblo todas las palabras y prescripciones del Señor, y el pueblo respondió a una sola voz (*qol 'ehad*): «Estamos decididos a poner en práctica todas las palabras que ha dicho el Señor»” (Ex 24,3).

23. En Dt 4,10; 5,2 es llamado “monte Horeb”.

Los redactores han puesto especial cuidado en destacar que los israelitas intervinieron por unanimidad, a una sola voz, en las decisiones que lo configuraron como pueblo de Dios. Los textos muestran que la propuesta de la alianza viene solamente de Dios, y que la aceptación y el compromiso son asumidos unánimemente por el pueblo. Moisés sólo cumple una función de mediador, cuando lleva la palabra de Dios a los israelitas, y luego lleva la respuesta de estos a Dios. El pueblo, por su parte, no tiene un papel pasivo, sino que actúa como artífice de su propia historia.

NUEVO TESTAMENTO

1. La comunidad como un cuerpo (san Pablo)

En la primera carta a los Corintios, san Pablo examina varios problemas que se manifiestan en esa joven comunidad y propone las respuestas adecuadas de acuerdo con la Palabra de Dios. Algunos de estos problemas han llegado a conocimiento de Pablo por medio de ciertos miembros de la comunidad que viajaron a Éfeso para encontrarse con él (1 Cor 1,11); otros, en cambio, por una carta, hoy desconocida, en la que los corintios le presentan algunas consultas (p.e. 1 Cor 7,1).

En las respuestas contenidas en la primera carta a los Corintios, san Pablo presta especial atención al interés por los carismas que muestran algunos miembros de la comunidad. El término 'carisma' se deriva del griego *járis*, que en castellano se traduce "gracia" y tiene un sentido muy amplio.²⁴ Por lo general se utiliza para indicar la cualidad que tiene una persona o un objeto para ser atractivo ("tiene gracia" o "encontró gracia ante los ojos de..."). El *járisma* es entonces el favor, el beneficio, el regalo que se hace a la persona por la que alguien se siente atraído.²⁵ Cuando este término se utiliza en la Sagrada Escritura

24. Por los distintos sentidos de *járis*: V.M. FERNÁNDEZ, "¿Por qué *járis*?", en: "Donde está el Espíritu, está la libertad". Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivo de sus 70 años (J.L. D'Amico-E. de la Serna, coord.), Buenos Aires, San Benito, 2003, 411-422.

25. H. CONZELMANN, *járisma*, en: *Theological Dictionary of the New Testament, Volume IX* (G. Kittel-G. Friedrich, edits.), Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1979, 393-406. K. BERGER, *járisma*, en: *Exegetical Dictionary of the New Testament, Volume 3* (H. Balz – G. Schneider, edits.), Grand Rapids, Eerdmans, 1994, 460-461.

se destaca especialmente el aspecto de gratuidad. Dios no otorga un 'carisma' como un 'premio' merecido por la persona que lo recibe, sino como una capacidad para que la ejerza al servicio de los demás.

En 1 Cor los *carismas* son los dones que el Señor concede a todos los cristianos con el fin de que los ejerzan para bien de todo el los miembros de la comunidad entendida como un 'cuerpo'. En efecto, para explicar a los corintios cuál es el sentido de los 'carismas', san Pablo recurre a una metáfora: el grupo de los cristianos es el 'cuerpo' de Cristo.²⁶

En la cultura de su tiempo, esta figura servía para describir distintas realidades. Para algunos era el cosmos.²⁷ Para otros era el estado o el cuerpo político.²⁸ En la tradición judía se encuentra el concepto de la "personalidad corporativa", que podrían tener mucha antigüedad y haber sido conocido por san Pablo: una persona es presentada como llevando en su interior a una comunidad. En los escritos rabínicos se habla de un Adán de inmensa estatura, que contenía en sí toda la humanidad.²⁹

Pablo recurre a una comparación que ya era conocida entre los autores de la antigüedad: en una sociedad sucede lo mismo que en el cuerpo humano, en el que cada uno de los miembros cumple una función a favor de todo el cuerpo:

"Cada uno tiene su propia función, como las partes del rostro: los ojos no son como las orejas, ni cumplen la misma función"³⁰

"Sé un ciudadano del mundo... cada uno debería obrar... como lo harían la mano o el pie si tuvieran uso de razón y comprendieran el orden natural"³¹

26. E. SCHWEITZER - F. BAUMGAERTEL, *sōma*, en: *Theological Dictionary of the New Testament, Volume VII* (G. Kittel, G. Friedrich, eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 1979, 1024-1094. E. SCHWEITZER, "Body", en: *The Anchor Bible Dictionary, Volume I*, (D.N. Freedman, edit.), New York, Doubleday 1992; 767-772. Id., *Sōma*, en: *Exegetical Dictionary of the New Testament, Volume 3* (H. Balz - G. Schneider, eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 321-325.

27. "Todo esto que tú ves, en lo que está incluido lo divino y lo humano, es una sola cosa. Somos miembros de un gran cuerpo." (LUCIO ANNEO SÉNECA, *Ep.*, XV, XCV, 52)

28. "Que sea amputado todo lo que hay de pestífero en el cuerpo de la república, para que todo se salve" (MARCO TULLIO CICERÓN, *Orat. Phillip.* VIII, 5, 15.)

29. "Lo creó como masa inanimada, que se extendía de un confín del mundo al otro... Llenando todo el mundo lo creó" (*Génesis R.* VIII, 1). *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario Midrásico al libro del Génesis.* (Luis Vegas Montaner, traduct.), Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 109. Ver también: *Levítico Rabba* XVIII, 2. Cf. J.W. ROGERSON, Corporate Personality, en: *The Anchor Bible Dictionary, Volume I*, (D.N. Freedman, edit.), New York, Doubleday, 1992, 1156-1157.

30. PLATÓN, *Prot.*, 330A.

31. EPICETETO, II/X, 3.

San Pablo recurre a esa figura del ‘cuerpo’ y la utiliza introduciendo una novedad: los participantes de las comunidades cristianas son presentados como miembros de una persona viviente que es Jesucristo: “Todos nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo” (1 Cor 10,17), “Ustedes son el cuerpo de Cristo” (1 Cor 12,27; cf. Rom 12,5).

Por el bautismo, los creyentes “son sumergidos (*bautizados*)³² en un cuerpo” (1 Cor 12,13; Rom 6,3), como una ‘inmersión’ dentro de Cristo. Cuando el creyente se ‘sumerge’ en Cristo, toda su existencia queda totalmente envuelta en la de Cristo y pasa a formar una sola realidad con Él. Todo el ser del creyente, los mismos miembros de su cuerpo, pasan a ser parte del Cuerpo de Cristo. A los corintios les pregunta en otro momento: “¿No saben acaso que sus cuerpos son miembros de Cristo?” (1 Cor 6,15).

Como sucede en el cuerpo humano, donde cada miembro cumple una función para la vida de todo el cuerpo, y si un miembro deja de funcionar se puede producir la muerte, así también en la Iglesia Dios ha dado a cada fiel un carisma para que desempeñe una función en beneficio de toda la comunidad como un miembro dentro de un cuerpo. Ninguno debe envidiar el carisma que tienen otros, sino que cada uno debe sentirse honrado con el carisma con que Dios lo ha favorecido: “Si todo el cuerpo fuera ojo ¿dónde estaría el oído?” (1 Cor 12,17). En la comunidad, como en el cuerpo humano, nadie puede pretender tener la totalidad de los dones, y nadie puede prescindir de los demás. Ningún miembro de la iglesia se debe considerar como el único importante: “El ojo no puede decir a la mano «No te necesito», ni la cabeza a los pies «No tengo necesidad de ustedes»” (1 Cor 12,21). Todos deben actuar en armonía para bien de todo el cuerpo.

Sólo esta unión con Cristo, esta adhesión a él como los miembros en un cuerpo, explica que los fieles tengan participación en la vida y en el dinamismo del Espíritu Santo. La vida del Cristo glorioso se difunde por todos los miembros que están en él. Una simple agrupación de personas humanas, una simple asociación de fieles, aunque estén unidos por una misma fe, no tiene, por sí misma, esta comunica-

32. El verbo griego *baptizein* se traduce “sumergir”.

ción de la vida divina. "La Iglesia no es sólo *como* un cuerpo, es decir, una asociación orgánica y estructurada. Ella es en realidad mucho más: el cuerpo de Cristo, a saber, de algún modo está identificada con Cristo mismo...".³³

En virtud de los carismas, cada uno de los miembros del Cuerpo de Cristo es responsable, junto con los demás, de la vida y la acción de este Cuerpo.

San Pablo detalla algunos de estos carismas presentes en la comunidad y a través de los cuales se manifiesta la vida del Cuerpo de Cristo:

- La "palabra de conocimiento" (1 Cor 1,5; ver 2 Cor 8,7). El "conocimiento" al que se refiere san Pablo es el que se refiere a las cosas de Dios y le ha sido dado por Dios;
- El carisma de la fe. Se refiere a la fe que consiste en tener confianza en el poder de Dios que puede realizar milagros, o a la confianza en que uno mismo puede hacerlos con el poder de Dios. (1 Cor 13,2).
- El carisma de efectuar curaciones (1 Cor 12,9.28.30).
- El "ejercicios de poderes" (1 Cor 12,10.28). Consiste en llevar a la comunidad "el poder" de Jesucristo resucitado; se trata de los miembros de las comunidades que tienen a su cargo una tarea pastoral. En ella cuentan con una asistencia del Espíritu que hace eficaz esa obra de santificación de los hermanos.
- El carisma de profecía (1 Cor 14,1). El libro de los Hechos dice que en las comunidades había profetas y profetisas, y conserva el nombre de alguno de ellos (Hch 11,27; 13,1; 15,32; 21,9-10). Los que poseían este carisma cumplían la función de iluminar a la comunidad comunicando la voluntad de Dios en determinadas circunstancias (Hch 13,1ss) y tenían a su cargo una función de exhortación y enseñanza: "El que profetiza habla a los hombres para edificarlos, exhortarlos y reconfortarlos... El que profetiza edifica la comuni-

33. R. PENNA, *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*, Madrid, Paulinas, 1992, 68.

dad" (1 Cor 14,3-4). Para describir la función profética, en el texto citado Pablo utiliza dos veces el verbo "edificar". La metáfora de la edificación supone la comunidad representada con la imagen de un edificio que es el templo de Dios (1 Cor 3,16; cf. Ef 2,19-22). Su construcción es una tarea que no se agota con lo que hizo el fundador, sino que debe ser continuada por otros: "... ustedes son el edificio de Dios. Según la gracia que Dios me ha dado, yo puse los cimientos como lo hace un buen arquitecto, y otro edifica encima..." (1 Cor 3,9-10). La edificación es una tarea que san Pablo incluye en su misión apostólica: él fue enviado para edificar y no para destruir (2 Cor 10,8; 12,19; 13,10). Los corintios, por su parte, deben ambicionar los carismas que sirven para la edificación (1 Cor 14,12).

- El "don de lenguas". Se trata de este tema solamente en 1 Cor, por lo que se ve que es un fenómeno particular de esa iglesia. Los miembros de esta comunidad "ambicionan" tener carismas (1 Cor 14,12), pero tendrían una "ambición desmedida" por el carisma de "hablar en lenguas" que parece ser tan misterioso. Los inspirados hablan en una lengua ininteligible, que requiere un intérprete (1 Cor 14,5). San Pablo no se detiene a examinar el verdadero origen y sentido de este fenómeno. Prefiere encararlo desde el punto de vista de su valor para la comunidad. Les dice que más bien ambicionen los carismas que sirven para la edificación (v. 12) y que aspiren al de "profecía" (v. 39). Él constata que el que "habla en lenguas" no está hablando a la comunidad sino a Dios: reza, canta, da gracias (1 Cor 14,2.14.15.16.18), pero sus palabras no contienen "ni revelación, ni ciencia, ni profecía ni enseñanza" (14,6), y por lo tanto no sirven para "edificar" la comunidad. Por esa razón Pablo manifiesta su preferencia por la profecía (14.1.5), porque el que profetiza "habla a los hombres para edificarlos, exhortarlos y reconfortarlos... edifica la comunidad" (14,3.4).

La imagen de la pluralidad de miembros y multiplicidad de funciones podía ser interpretada erróneamente por algunos para pensar que cada miembro de la comunidad está autorizado para actuar

siguiendo su propio carisma prescindiendo de los demás. Se justificaría así un individualismo destructivo de la unidad. San Pablo advirtió este peligro y puso una sabia advertencia: "El ojo no puede decir a la mano «No te necesito», ni la cabeza a los pies «No tengo necesidad de ustedes»" (1 Cor 12,21). Pero sobre todo en las cartas de la tradición paulina se puso especial cuidado en destacar que si es beneficioso para la Iglesia que haya multitud y diversidad de carismas, no se debe perder de vista que todos ellos están ordenados a contribuir para llegar a la perfección del cuerpo de Cristo: los carismas son muchos, pero el cuerpo es uno. Así se dice por ejemplo en la carta a los Efesios: "Traten de conservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz: Hay un solo Cuerpo..." (Ef 4,3-4); "Él comunicó a unos el don de ser apóstoles, a otros profetas, a otros predicadores del Evangelio, a otros pastores o maestros. Así organizó a los santos para la obra del ministerio, en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto y a la madurez que corresponde a la plenitud de Cristo" (Ef 4,11-13). Si en unos textos se destaca la pluralidad, en otros se subraya la unidad.

La figura del 'Cuerpo de Cristo' ha servido a san Pablo y a sus seguidores para ilustrar a los fieles y a los lectores de sus cartas a través de los siglos que en la comunidad cristiana todos los fieles, sin excepción, están animados por el Espíritu Santo para actuar en orden a manifestar la vida de Cristo. El Espíritu Santo da vida a cada uno, de modo que todos deben tener conciencia de que son miembros de un Cuerpo viviente, y que por lo tanto debe contribuir a su vida aportando el desempeño de una función particular de acuerdo con el carisma recibido. Nadie puede sentirse eximido de actuar y nadie puede permanecer inactivo. Todos ocupan su lugar en el Cuerpo y saben que son corresponsables en "la edificación del Cuerpo de Cristo" (cf. Ef 4,12).

2. Decisiones en la vida de la comunidad

a) Hebreos y helenistas

En el libro de los Hechos de los Apóstoles se relata que ya en sus primeros días la Iglesia recibió el impacto de los conflictos

existentes entre los principales grupos de la comunidad judía de esos tiempos: los hebreos y los helenistas. Si bien todos coincidían en la fe, había grandes diferencias producidas principalmente por el medio ambiente en el que se desarrollaban. Los que eran llamados “hebreos” conservaban la lengua hebrea (o aramea) y se adherían con mayor firmeza a las costumbres y tradiciones del judaísmo tradicional. Los judíos llamados “helenistas” provenían principalmente de la diáspora, aunque muchos pertenecían al territorio de Israel, y se caracterizaban porque habían adquirido la lengua y formas de pensamiento de los griegos.

Los “hebreos” leían la Biblia en su lengua original, y aceptaban literalmente lo que se ordenaba en la Ley con respecto a las costumbres y a la liturgia. Los “helenistas”, en cambio, leían la Biblia en su versión griega (LXX), eran más permeables a los aportes de la cultura griega, y se mostraban amplios en su manera de interpretar las exigencias de la Ley, que a veces leían de manera simbólica o alegórica.³⁴ Un ejemplo de la forma en que los helenistas interpretaban las Escrituras se puede ver en los escritos de Filón de Alejandría, un filósofo judío contemporáneo de Jesús.³⁵

Las relaciones entre ambos grupos eran con frecuencia poco cordiales, desde el momento que los hebreos acusaban a los helenistas de haber abandonado elementos de las tradiciones que ellos consideraban fundamentales.

Las instituciones de caridad que existían en la comunidad judía se mantuvieron en las comunidades cristianas. Tanto entre judíos como entre cristianos se prestaba especial atención a las viudas, debido a que por lo general vivían en la indigencia, se las maltrataba o eran víctimas de injusticias (Is 1,17.23; 10,2; Lc 18,1-5; 20,47).³⁶ El autor del libro de los Hechos recoge la tradición de que en la comunidad cristiana se suscitó una queja porque las viudas de origen helenista no eran

34. P. GRELOT, *Le Judaïsme de lange grecque*, en: *Introduction à la Bible – Edition Nouvelle. Le Nouveau Testament*, 1 (A.George – P. Grelot, dirs.), Paris, Desclee, 1976, 164-188.

35. P. BORGAN, *Philo of Alexandria*, en: *The Anchor Bible Dictionary, Volume V*, (D.N. Freedman, edit.), New York, Doubleday, 1992, 333-342. E.R. GOODENHOUGH, *Philo Judeus*, en: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.3, Nashville, Abingdon, 1996, 796-799.

36. O.J. BAAB, *Widow*, en: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.4, Nashville, Abingdon 1996; 842-843. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1985, 150.

debidamente atendidas por los cristianos de origen hebreo.³⁷ Si bien poco antes se había dicho que “ninguno padecía necesidad, porque todos los que poseían tierras o casas las vendían y ponían el dinero a disposición de los Apóstoles, para que se distribuyera a cada uno según sus necesidades” (Hch 4,34-35), el nuevo texto muestra que las cosas no sucedían como debían suceder. Existía, lamentablemente, la acepción de personas en la atención a los pobres de la comunidad. Ante esto los Doce decidieron convocar a la comunidad de los discípulos (Hch 6,2), y toda la asamblea decidió integrar cristianos de origen helenista en el grupo de los encargados de atender a los pobres. Eligieron a siete cristianos de procedencia helenista, que fueron presentados a los Doce para que estos les impusieran las manos y así fueran destinados a la tarea de prestar el servicio de atender a las viudas (Hch 6,3-6).

Algunos han visto en este texto la institución del orden del Diaconado, otros, en cambio, observan que en los relatos que vienen a continuación no se ve que los Siete cumplan las funciones del ministerio diaconal así como se entendió más tarde, sino que actúan como lo hacían los Doce e incluso van más allá porque salen de las fronteras de Israel y van a anunciar la Buena Noticia de Jesús también a los samaritanos y a un etíope (Hch 6,8-10; 8,5.12.38).³⁸ Se podría suponer que el autor del libro de los Hechos ha reunido en este lugar dos o más tradiciones, entre las cuales una es referente a la atención de las viudas y otra a la actuación de los helenistas, y las ha unido en un solo relato.

En cualquiera de estas interpretaciones, queda claro que el problema de la falta de atención a cierto sector de las viudas afectó a toda la comunidad, y fue presentado a toda la asamblea cristiana. Esta, junto con los Doce, decidió elegir a un grupo de helenistas para que se ocupara

37. F.S. SPENCER, *Neglected Widows in Acts 6, 1-7*; CBO 56 (1994) 715-133.

38. El nombre *diákonos* se deriva del verbo *diakoneō*, que designa la acción de ‘servir’, con una particular referencia al servicio de la mesa. ‘Díacono’ es el ‘Servidor’, y dentro de las comunidades cristianas se aplicaba este nombre (*diákonos*) a todos los que prestaban algún servicio a los hermanos. El mismo Jesucristo era *diákonos* (Rom 15,8), Pablo y sus colaboradores también eran *diákonoi* (1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4...), y una mujer era *diákonos* de la comunidad de Kencreas (Rom 16,1). En fecha más tardía se dio un nombre particular a cada uno de los ministerios de la Iglesia (diáconos, presbíteros, episcopos...) y se llamó ‘diáconos’ a los que prestaban un determinado servicio; las condiciones para recibir el diaconado se especifican en 1Tim 3, 8-9.12, y consta que desde los primeros días de la Iglesia se confiaba a los diáconos la responsabilidad de atender las obras de caridad.

de la tarea específica de atender las mesas de las viudas. Los Doce impusieron las manos a los elegidos para otorgarles el ministerio, y de esta forma mostraron que la comunidad tenía capacidad para decidir un cambio dentro de las estructuras recibidas como tradicionales.

La comunidad cristiana, en los años que siguieron a los hechos relatados en el Nuevo Testamento, adoptó la misma forma de proceder en la elección de los ministros. La *Traditio Apostolica*, una obra breve que recoge textos litúrgicos de los siglos II y III, y que la tradición posterior atribuyó a Hipólito de Roma, atestigua de una manera llamativamente insistente, que estos actos se debían realizar con el consentimiento de toda la comunidad. Indica que «sea ordenado Obispo aquel que ha sido elegido por todo el pueblo. Cuando sea nombrado y aprobado por todos, en un día domingo se reunirá todo el pueblo junto con el colegio de los presbíteros y con todos los obispos presentes, y con el consentimiento de todos estos le impondrán las manos...».³⁹

b) Judíos y paganos

Otro de los momentos más dramáticos de la primera expansión de la predicación cristiana está relatado también en el libro de los Hechos de los Apóstoles. En la comunidad cristiana de Antioquía no sólo se anunciaba la Buena Noticia de Jesús entre los judíos sino que también lo hacían entre los paganos e integraban a los gentiles que se convertían (Hch 11,20-21; Cf. Gal 2,12).

Más tarde, san Pablo, que se desempeñaba en esa misma comunidad, recibió del Espíritu Santo el encargo de evangelizar a los paganos (Hch 13,2). Junto con Bernabé recorrieron en primer lugar la isla de Chipre, y después se internaron en los territorios de Panfilia, Pisidia y Licaonia. Al regresar a Antioquía relataron con alegría el éxito que había tenido la misión entre los que no eran judíos (Hch 14,27). Pero no todos recibieron esta información con el mismo entusiasmo, porque algunos cristianos procedentes de la comunidad de Jerusalén dijeron que aquellos paganos conversos solamente se podrían salvar si aceptaban la circuncisión y cumplían todas las leyes del Antiguo Testamento. Esto suscitó una áspera discusión (Hch 15,2). Se jugaba en

39. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique* (texte latine, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte O.S.B., Sources Chrétiennes, 11, Paris, du Cerf, 1946, 26-27.

este caso el futuro de la Iglesia. Se debía dilucidar si el cristianismo debía ser una rigurosa continuación del judaísmo, conservando todas las leyes y tradiciones del pueblo de Israel, o si estaría abierto a todas las naciones. Para muchos cristianos de la comunidad de Jerusalén, las riquezas de salvación otorgadas por Dios eran propiedad exclusiva del pueblo judío y este se debía mantener con el mismo particularismo que había tenido en la etapa del Antiguo Testamento. Para otros, entre los que se contaba san Pablo y la comunidad de Antioquía, esas riquezas estaban destinadas a toda la humanidad, porque Dios no era sólo Dios de los judíos sino también de los que vivían en el paganismo (cf. Rom 3,29; Ef 3,6).⁴⁰ Sobre este asunto no se contaba con una palabra explícita proveniente de Jesús y era necesario escrutar lo que el Espíritu Santo decía a la Iglesia.

Para encontrar una respuesta a este problema de tanta importancia, fueron designados Pablo y Bernabé junto con otros miembros de la comunidad para que se dirigieran a Jerusalén y trataran esta cuestión con los apóstoles y presbíteros (Hch 15,2). En su viaje hacia Jerusalén y en su llegada a la ciudad provocaron la alegría de todos los que los oyeron hablar de la respuesta de los paganos a la predicación cristiana. Pero también se oyó la voz de los que propugnaban la exigencia de la circuncisión y las leyes del Antiguo Testamento para poder pertenecer a la comunidad (Hch 15,5). En otras palabras, ellos sostenían que para poder salvarse era necesario ser judío de nacimiento o por adopción, y no era suficiente la fe en Jesucristo como enseñaba san Pablo (Hch 15,1; cf. Rom 3,28).

El autor del libro de los Hechos relata que en Jerusalén se realizó una reunión de los miembros de la Iglesia junto con los enviados de Antioquía. En esa circunstancia hubo dos discursos por parte de las máximas autoridades: Pedro y Santiago, el llamado “hermano de Jesús”. Finalmente “los apóstoles y los presbíteros de acuerdo con toda la Iglesia” (Hch 15,22) enviaron una carta a todas las comunidades en las que había cristianos provenientes del paganismo. En ella se

40. Se debe evitar la simplificación de atribuir el particularismo a los judíos y el universalismo a los cristianos. Ambas posiciones se podían encontrar en los dos grupos, y en diversos grados. Cf. J.M.G. BARCLAY, “Universalism and Particularism: Twin Components of Both Judaism and Early Christianity”, en: *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet* (M. Bockmuehl – M. B. Thompson, eds.), Edinburgh, T.& T. Clark, 1997, 207-224.

exponía la decisión de no exigir la circuncisión y las leyes del Antiguo Testamento a los paganos que decidieran abrazar el cristianismo, sino solamente aquellas normas que eran útiles para la convivencia entre las dos comunidades.

Es importante observar que esta decisión de tanta trascendencia fue tomada por los apóstoles y presbíteros con la conciencia de que Espíritu Santo estaba presente entre ellos (Hch 15,28). Los problemas cruciales de la Iglesia fueron presentados ante las autoridades, quienes los trataron y después de oír el parecer de toda la asamblea tomaron las decisiones en presencia de todo el pueblo de Dios con la certeza de que el Espíritu Santo asistía y corroboraba las decisiones de la comunidad. De ese modo se llegó a tomar una decisión crucial que podía parecer impensable para los creyentes judíos y cristianos de ese momento: el cristianismo no sería una secta judía.

“La Iglesia cristiana finalmente logró su propia posición y modo de vivir independientes al emanciparse de su matriz judía [...] los gentiles convertidos de esas iglesias debían respetar las tradiciones de los judeocristianos entre los cuales residían, a fin de preservar la unidad de la Iglesia. Y los judeocristianos no debían pensar que el cumplimiento de tales regulaciones era una garantía de salvación, porque Dios otorga la salvación sólo por los méritos de la muerte y resurrección de Jesucristo”.⁴¹

Conclusión

Los textos bíblicos analizados iluminan suficientemente la afirmación de que la sinodalidad tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. Desde las primeras páginas de la Biblia hay suficiente argumento para afirmar que en el plan divino se ha dispuesto que todo ser humano está llamado a contribuir en la construcción de este mundo destinado a ser reinado de Dios. Cuando se llega a la comunidad cristiana, se tiene la certeza por la fe de que esta co-responsabilidad tiene un sentido mucho más profundo porque la comunidad reunida no es una simple agrupación de personas. Sus decisiones van más allá de lo que puede la sabiduría y prudencia de todos sus componentes. La Iglesia

41. J.A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles II*, Salamanca, Sígueme, 2003, 216-217.

tiene la convicción de que cuando los cristianos se reúnen, en medio de ellos está presente Cristo resucitado actuando por medio de su Espíritu Santo, así como lo afirmó ante sus discípulos: “Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20). Con esta certeza actuó la primera comunidad cristiana cuando debió enfrentar los graves problemas que se suscitaron en el momento de proceder a su organización. Los medievales, a su vez, dieron nuevo sentido al conocido principio del derecho romano: “Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”.⁴²

El Papa Francisco lo resumió cuando dijo que “La sinodalidad es dimensión constitutiva de la Iglesia”.⁴³ La razón última de esta afirmación ha sido estudiada por la Comisión Teológica Internacional, que ha volcado el fruto de sus deliberaciones en el Documento⁴⁴ cuyos fundamentos bíblicos se han expuesto en el presente artículo.

LUIS HERIBERTO RIVAS*

lrluishrivas@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 01.11.2018 /Aprobado 11.12.2018

Bibliografía

G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (edits.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, XIII, EERDMANS, GRAND RAPIDS, 2004.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “*La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*” (2-3-2018); Buenos Aires, Agápe, 2018.

42. “*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*” (CTI, Sinodalidad..., n. 65).

43. PAPA FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17-10-2015), AAS, 107, (2015), 1139.

44. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2-3-2018), Buenos Aires, Agápe, 2018.

* El autor es Doctor Honoris Causa por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor Emérito de Biblia en la Facultad de Teología. Autor de numerosos libros y con una amplia trayectoria en la docencia y la investigación. Dicta actualmente clases en el Seminario Arquidiocesano de Mercedes-Luján.

H. G. LIDDELL – R. A. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

R. PENNA, *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*, Madrid, Paulinas, 1992.

De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur¹ (II)

RESUMEN

Ofrecemos aquí la segunda parte de la conferencia que Carla Canullo ha dictado en nuestra Facultad. Narbert 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:

We offer here the second part of the conference that Carla Canullo has dictated in our Faculty.

Narbert. 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

1. Segunda parte 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.

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.

Keywords: Evil; Finitude; Justification; Regeneration; Ethics; Hermeneutics

6. *La contracción del yo, o sea: donde el mal arraiga*

El mal inhiere en esta particular contracción histórica. De la impureza de la causalidad al drama del pecado, y, de aquí, a la tragicidad de la escisión de las conciencias, se cumple un único y progresivo recorrido que, explicitando la naturaleza del mal y permitiendo captarlo en su esencialidad irreductible, permite conocer también la verdad de la subjetividad en la cual el mal está enraizado. Vincular en una reciprocidad tan estrecha mal y subjetividad equivaldrá a vetar todas las operaciones con las cuales se busca reducir o, al menos, disminuir la realidad. El primer nivel de este análisis sobre mal —casi una especie de “premisa” que le restituye su significado— es el análisis de la *causalidad de la conciencia*.

Ya en la *Expérience intérieure de la liberté*, la conciencia es definida como *libre* porque, gracias a la causalidad que la califica, es la causa completa de un acto. En la *thèse*, la definición de causalidad de la conciencia surge del diálogo con filósofos como Kant, Maine de Biran, Bergson. La tesis principal de la *Expérience* es la demostración de la relación existente, al interior de una decisión, entre la motivación y el acto; una demostración, esta, que le sigue a la refutación de todas aquellas teorías que afirman, en cambio, el distanciamiento entre ambos momentos. A la base de una decisión o de una deliberación, en efecto, hay una serie de motivos que nacen en tanto causadas por la conciencia. Más precisamente, son *actos inacabados de la conciencia*, porque permanecen en el estado de posibilidades no elegidas. La motivación que precede al acto no es ajena, por lo tanto, a la conciencia, ni, muchos menos, a la decisión final que se concretiza en un acto. Por el contrario, es la continuación de la causalidad de la conciencia cuyo ejercicio es pleno tanto en cada motivo como en la deliberación final.²

2. En relación a esto véase: P. RICŒUR, “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en: *Id.*, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 211-221 (trad. esp., 195-204).

El movimiento reflexivo, reconduciéndonos a la naturaleza de la motivación, nos permite también remontar hasta el umbral del origen la deliberación, es decir, la conciencia, definida en la *thèse* como *acto inacabado (inachevé)*. Este *inachèvement* le impide escogerse de una manera límpida y transparente y la obliga a articularse en el “a través” de la vida psicológica, donde tiene lugar el curso de los pensamientos y las alternativas no elegidas pero, en cualquier caso, previstas. La conciencia *es* acto, al cual “es necesario restituir toda su importancia para fijar el momento en el cual la experiencia interior de la libertad puede comenzar”.³ Afirmando que existe una causalidad de la conciencia y que esto sucede porque la conciencia es un acto, Nabert responde positivamente a la pregunta que es el *enjeux* de la *thèse* y de las meditaciones anteriores a 1934, a saber: si existe *una experiencia interna de libertad*.⁴

En el *Essai sur le mal*, la causalidad de la conciencia es expresamente tematizada de nuevo. En un pasaje en el que la cercanía entre esta obra y la *Expérience intérieure de la liberté* es impresionante, leemos que “a través de los motivos accesibles al recuerdo y por su análisis, intentamos progresar hacia el núcleo de la causalidad. Pero la conceptualización de los motivos nos encubre la cualidad de la intención que los ha inspirado”.⁵ El ocultamiento de la intención es atestiguado por el *sentimiento de inseguridad* que a menudo experimentamos a pesar de nuestra respuesta positiva a la ley moral, el sentimiento que debería advertirnos acerca de la fácil victoria de las “buenas” sobre las “malas” intenciones: el mal que no hemos realizado no ha sido conseguido por la buena intención que, sin embargo, ha inspirado nuestra acción. Esta causalidad de la conciencia, en el *Essai sur le mal* se define como *impura*, y leemos que la impureza radica en el intervalo *irreparable* que hay entre lo posible y el yo que lo elige: irreparable porque narra la historia de un acto que por su naturaleza permanecerá siempre *inachevé*, inacabado, y que solo podrá comprender-se reflexivamente.

Inacabamiento, sin embargo, no significa impureza, sino que

3. EL 31.

4. Además de ser el problema de la *thèse*, de esta pregunta nació el estudio *L'expérience intérieure chez Kant* (hoy en EL 243-311).

5. EM 69 (trad. esp., 53).

indica simplemente que la vida de la conciencia se entiende *solo* indirectamente y a través de los motivos. Además, a partir del *ébauche* del '34, de la conciencia no conocemos más, o al menos no solamente, el inacabamiento sino que, gracias al trabajo de *exhaustion* que escarba la vida como si fuese un crisol, llegamos a la distancia originaria que hay entre el *sí mismo* y la conciencia empírica, distancia que constituye la diferencia radical entre la obra del '24 y las escrituras subsiguientes. Una vez determinada la diferencia entre la conciencia pura y la conciencia empírica, entre el yo puro y el yo finito, Nabert distingue también dos especies de causalidad, una pura y otra impura —así definida para indicar que esta segunda “es radicalmente diferente” de la primera y que el paso de la primera a la segunda implicaría aún el problema de una regeneración radical del ser del yo—.

La diferencia entre las dos causalidades radica en el hecho de que mientras que en la primera los motivos no elegidos se disuelven como las hipótesis falsas del geómetra se disuelven en las razones y por las razones a través de las cuales se conocen, en la segunda los posibles se mantienen en vida. Pero, ¿acaso una causalidad pura seguiría siendo la causalidad de un yo? La respuesta, negativa, esclarece el significado del adjetivo *impuro*: la impureza es el índice del nacimiento del yo, porque el mantenerse en vida de lo posible y el intervalo que existe entre este y el yo que lo elige es una distancia con la cual la subjetividad nace. La inevitable adhesión del yo a un posible generado por la única causalidad que puede serle propia, es una preferencia del yo por sí, es *amor sui*; se trata de tendencias, de un instinto con el cual la causalidad de la conciencia *se confunde*. De este modo, la impureza de la causalidad —impureza de los motivos— abre el camino al arraigo del mal en la subjetividad finita.

7. *El mal como pecado y escisión*

Para que haya mal propiamente dicho, es necesaria, sin embargo, la complicidad de un querer que elija ejercerlo. El mal se articula en las dos formas de *pecado*, en cuanto mal realizado por el sujeto con respecto a sí mismo, y *mal de escisión*, o sea, el mal hecho a otro hombre. Ambas formas se caracterizan por una *radicalidad* que, en primer lugar, pone en cuestión el ser del yo.

El pecado es ruptura del yo consigo, es disminución del ser del yo. El mal de escisión es la ruptura del vínculo originario que une las conciencias entre sí.⁶ Aun más, el pecado representa una ruptura, al interior del yo, de la tensión con la que surge la subjetividad, el vínculo entre la conciencia pura y la conciencia empírica, expresando la renuncia del yo a igualarse a su verdadero ser, *a sí* y pasando por alto el vínculo con la afirmación absoluta. Esta renuncia, que en el pecado oculta la violencia que, aun connotándolo, se convertirá en tragedia evidente solo en el mal de escisión, es una “herida que el yo [*moi*] se hace a sí mismo”.⁷ Una herida que, a su vez, tiene un doble resultado en la vida de la subjetividad: en primer lugar, pone en cuestión la “la totalidad del ser que somos”,⁸ el corazón de la contracción subjetiva; en segundo lugar, y aquí radica su potencia heurística, manifiesta aquella causalidad que solo nuestras acciones pueden expresar y que da testimonio de un rechazo radical a hacer que los intereses de la moralidad y del bien prevalezcan sobre los del yo finito.

Si el sentimiento de lo injustificable revelaba la estructura de la subjetividad, el sentimiento del pecado trae a la luz un “hecho originario”.⁹ Y “cada una de nuestras faltas (...) es como la repetición de esta ruptura desde la perspectiva de los actos relacionados con nuestras libres iniciativas”.¹⁰ Escisión originaria, hecho originario. En los mismos términos, es decir, como separación originaria, será definida la escisión de las conciencias. Colocándonos de frente al rechazo y a la fractura del ser que nosotros somos, el pecado nos coloca en situación de comprenderlo, contribuyendo a arrojar luz sobre el origen del sujeto.

El pecado, es cierto, se identifica siempre en función de una u otra norma contavenida. Pero ni la absolución por el mal realizado ni el remedio con el que enfrentamos el mal sufrido pueden eliminar el malestar más profundo, el malestar de la ruptura del vínculo con la verdad de sí. Desde este óptica, la distinción entre el hombre bueno y el hombre malo, aunque no es eliminada, asume un significado diferente, ya que el malo no es otro que aquel cuyo propio acto ha revelado una perversión

6. Cf. EM 90 (trad. esp., 71).

7. EM 88 (trad. esp., 69).

8. EM 94 (trad. esp., 74).

9. Cf. EM 95-96 (trad. esp., 75-76). La cursiva es nuestra.

10. EM 96 (trad. esp., 75).

aún más radical de la libertad.¹¹ Nos dejan atónitos los protagonistas de un acto tanto cruel como consentido por la complicidad de una voluntad secreta que parecía esperar, por parte del sujeto, solo una señal para testimoniar su propia presencia. La libertad con la que el acto es realizado parecería, en realidad, solamente concretar una “primera” libertad que es complacencia del yo por sí, de la cual él no se puede despojar si no es renunciando a sí mismo y a eso que lo coloca como sujeto. Y el hecho de que esta complacencia consigo mismo sea puesta en acto por nuestra libertad es, tanto para el malvado como para quien no ha realizado la acción mala, la señal de que el verdadero rechazo es aquel realizado con respecto *al yo puro que habita en el la subjetividad, del verdadero sí, y que la libertad está arraigada en una causalidad en virtud de la cual siempre estamos al borde del pecado. Manifestando esta causalidad nuestra, impura en su origen aún antes de ser culpable en el acto realizado, el pecado “comprendido reflexivamente” muestra que el yo, antes que a una norma, se opone a sí mismo. La ruptura de este vínculo sigue las huellas de la separación con la cual la subjetividad nace y que es ulteriormente profundizada en el análisis del mal de escisión.*

En los *Éléments pour une éthique*, Nabert pone en paralelo la conciencia pura y la conciencia empírica, el Uno y la pluralidad de las conciencias, afirmando que la conciencia pura es a la conciencia empírica lo que el Uno es a la pluralidad de conciencias.¹² Él es la *común derivación* de las conciencias, es lo que funda y permite su comunicación —en este caso, una relación de acogida y llamado, relación que las conciencias mantienen una con otra en una reciprocidad de la cual se nutren—. Esta reciprocidad remite otra vez el discurso a la esfera del origen de la subjetividad. La conciencia de sí, en efecto, “es correlativa a un grupo de actos que no tienen en principio sentido más que uno por el otro y uno para el otro, antes que originarse en dos polos distintos”;¹³ y aun más, “estas dos relaciones no se disocian más que en las fronteras de la comunicación”.¹⁴ Los elementos de la comunicación,

11. Liberarse de los contornos que separan lo bueno de lo malo es objeto del estudio de P. LEVERT, “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de sciences religieuses* XLIV (1970) 288-317.

12. En el *Essai sur le mal* Nabert vuelve a proponer el mismo paralelismo en la p. 118 (trad. esp., 99-100).

13. EE 163.

14. EM 118 (trad. esp., 99-100).

la llamada y la respuesta, ya constituyen una primera fractura de la unidad, fractura que se acentúa en el momento en que cada conciencia deviene conciencia individual. Aun más, el ponerse mismo de la conciencia *crea*, en cuanto tal, esta fractura, sin la cual, sin embargo, no hablaríamos de subjetividad. No se trata, como ya era el caso para la conciencia pura y la empírica, de una caída de una unidad primera: el Uno se encuentra en la experiencia de la comunicación de las conciencias y se afirma solo en esta comunicación.

La fractura de la subjetividad, entonces, no es un resultado, sino la posibilidad misma de que el Uno se afirme, como ya lo hizo por la afirmación originaria. Nos lo confirma la doble alternativa que se abre para las conciencias luego de esta escisión: o bien concebirse una junto a las otras, como medio para la promoción de la comunicación —guiada por la experiencia de la certeza de una presencia absoluta y testimoniada por la seguridad de una influencia recíproca—;¹⁵ o bien, y esta es la segunda alternativa, profundizar la escisión originaria. El mal de escisión sigue las huellas de la separación de las conciencias entre sí y con respecto al principio que funda su unidad.¹⁶ Siendo el Uno aquella “realidad” que está en el origen de la relación, resultará que “no hay enemigo, adversario o extraño absolutamente considerado tal, más que por la ruptura de una relación en la que las conciencias habían empezado a reconocerse bajo el signo de cierta unidad espiritual”.¹⁷ Retirarse de toda relación, para el yo, significará entonces “exiliarse de lo que constituye su ser, pero es correlativamente constituir al otro como otro absolutamente; es excluirse y excluirlo de toda participación en la unidad que fundaba tanto el acuerdo como la oposición de conciencias”.¹⁸ El mal más radical —en las antípodas de la idea de la caída “en un principio” de una *res*— radica en esta finitud.

8. El mal de escisión y la finitud del sujeto

Con el mal de escisión, mal que revela la finitud del sujeto, se

15. Cf., a este propósito EE 161-181.

16. Cf. EM 111 (trad. esp., 89).

17. EM 115 (trad. esp., 92).

18. EM 115-116 (trad. esp., 92).

cumple la parábola anunciada con el *ébauche* del '34, parábola que marca la búsqueda del significado del *sí* que la conciencia puede comprender y por el cual puede *comprenderse*. La paradoja del mal radica propiamente en la negación de tal comprensión, en la negación del verdadero sí. He aquí entonces que “el mal originario está en esta finitud, y es concebible que cada una ponga más empeño en salvarse remontando hacia su principio que en comprenderse por las otras conciencias y por el principio de unidad inmanente a su reconcimiento recíproco”.¹⁹ Esta identificación del mal con la finitud ha sido el tema del “diálogo” entre Jean Nabert y Paul Ricœur, quien en 1957 publicó en la revista *Esprit* uno de los estudios más importantes dedicados al *Essai sur le mal*.²⁰

Poniendo el foco en la *quaestio* nabertiana, Ricœur denuncia la “tendencia constante de este libro a identificar la individuación de las conciencias con el mal”,²¹ a reducir la finitud *al* mal, reducción que, de hecho, no diferiría mucho de la inversa, expresamente criticada por Nabert, con la cual se pretendería reconducir el *mal a la finitud*. El *Essai sur le mal* no concluye —lo veremos en breve— con la afirmación de la negatividad de lo múltiple, sino que abre, en una perspectiva que Ricœur ha definido como *christique*, a la metafísica del testimonio como único camino posible para pensar la justificación de la diferencia de la pluralidad de conciencias. El problema planteado por Ricœur no concierne, entonces, tanto al *a posteriori* de lo múltiple, sino al origen de la diferencia. Para Ricœur es necesario separar el *mal y la finitud* porque solo así se pueden separar la “pluralidad originaria de las vocaciones personales y la envidia (*jalousie*) que aísla y opone las conciencias”.²² De este modo no sólo se preservaría la negatividad del mal —preocupación que ha conducido a Nabert a identificar el mal y la finitud—, sino que se mantendría también la positividad de la subjetividad. La única alternativa que se puede contraponer a la de Nabert, e igualmente radical en lo concerniente a la definición de la perentoriedad del mal, sería entonces explicar la positividad del

19. EM 120 (trad. esp., 92).

20. Aparecido por primera vez en: *Esprit* XII (1957), 124-135, retomado y completado en P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252 (este segundo es el texto al cual se refieren nuestras citas).

21. *Ibid.* 248.

22. *Ibid.*

plusieurs con un *mito* que permita no identificar la finitud y el mal; mito *irremplaçable*, insustituible, al cual le espera la tarea de mantener

“la distancia entre el principio «originario» —y originariamente bueno— de la *diferencia* de las conciencias y el principio «histórico» con el cual esta diferencia llega a ser «inmediatamente» la *preferencia* que toda conciencia tiene respecto de sí y a partir de la cual persigue la muerte del otro”.²³

En esta óptica, la caída sería, entonces, un *salto* de la diferencia a la preferencia, un hiato entre la finitud y el mal que ningún sistema podrá jamás llenar y lo “injustificable por excelencia”. Injustificable que, en Nabert, es exceso testimoniado por la imposibilidad del sujeto de igualar su ser a la afirmación originaria que se afirma mediante su acto.

Captamos fácilmente las divergencias no marginales que hay entre el camino abierto por el *Essai sur le mal* y el que Ricœur desarrollará con amplitud en *Finitude et culpabilité* y que en el estudio en cuestión es tan solo señalado. Más allá del debate que se podría plantear entre las dos posiciones, nos parece que la relectura de la posición nabertiana a la luz de la visión ética del mal —visión en la cual ella se enmarca— puede brindar una contribución importante a este diálogo. La identificación de la finitud y el mal puede ser leída como el último resultado al que llega una visión ética del mal —visión en la cual Ricœur ha sido el primero en colocar, con justicia, a nuestro filósofo—. Sin embargo, correríamos el riesgo de malinterpretar el sentido de esta relectura si no nos preocupáramos también por recuperar la deuda del *Essai sur le mal* con Kant y en particular con el mal radical kantiano.

9. Nabert “después de” Kant

El *Essai sur le mal* se cierra con la *Nota sobre el mal radical en Kant*. Más allá de la referencia explícita de esta nota, en los escritos de Nabert la presencia del filósofo de Königsberg, junto a la de Fichte y Maine de Biran, es constante.²⁵ Recordemos que, de hecho, el criticismo

23. *Ibid.*, 249.

24. Recordemos que el ensayo *L'expérience intérieure chez Kant* es de 1924.

kantiano es una de las más importantes fuentes del “árbol de la filosofía reflexiva”²⁵ y en particular de esta *philosophie réflexive*. Entre las múltiples deudas de Nabert con respecto a Kant, los análisis sobre el mal dan testimonio explícito de una descendencia que ha conducido la visión kantiana del mal más allá de las conclusiones a las cuales había arribado. Precisar algunos de los puntos de contacto entre los dos filósofos servirá para aclarar los términos de esta descendencia y también los de su superación.²⁶

Entre los estudios que han examinado la relación entre el *Essai sur le mal* y el *Ensayo sobre el mal radical* recordemos los Jacques Baufay y Pierre Watté²⁷. Ambos concuerdan en sostener que tanto el filósofo francés como el de Königsberg han sometido a la crítica filosófica lo que en teología se llama “pecado original” trasformándolo en “mal radical”. Tanto Nabert como Kant, asimismo, han afirmado la perentoriedad del mal enraizándolo en el sujeto y en la libertad. Ahora bien, el camino emprendido por ambos filósofos comienza a diferenciarse justamente sobre la base del resultado de este enraizamiento. El mal radical kantiano es el mal de un sujeto que es sensibilidad y razón, libertad y razón práctica. El mal consiste en la corrupción del “fundamento subjetivo” del uso de la libertad por el cual el hombre “hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral”.²⁸ En Nabert, en cambio, aquella finitud definida como “el mal más originario” es el origen de la subjetividad. Y, además, en Kant el mal radical como tendencia al mal es “fundamento formal de todo acto —tomado en el segundo sentido— contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley”;²⁹ acto contrario a la ley que es llamado

25. Es este el título del prefacio de Ricœur a la última edición de EL V-XXVI.

26. Sobre la relación Kant-Nabert nos limitamos a recordar que el *Essai sur le mal* es citado por M. M. Olivetti en la introducción a la edición italiana a I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 1985, como ejemplo de la atención suscitada en la filosofía contemporánea por el tema del mal radical kantiano (*ibid.*, XXIX).

27. J. BAUFAY, “L’origine du mal. Nabert lecteur de Kant”, *Nouvelle Revue Théologique* XCV (1973), 279-300; 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. Junto a estos dos estudios recordamos también aquel de J. ROY, “Nabert et le problème du mal”, *Laval théologique et philosophique* XXXII (1936), 75-84.

28. KANT, *La religione*, 37-38 (trad. esp., 46).

29. *Ibid.*, 31 (trad. esp., 41).

“vicio” (*peccatum derivativum*), *factum phaenomenon*, cuya relación con el primer mal, originario, es igual a la que existe entre el fenómeno y el noumeno, razón por la cual el mal originario es llamado “acto inteligible”.³⁰ Para Nabert, en cambio, el mal histórico suscita el *estupor* de quien lo realiza, estupor motivado, justificado por el extraño descubrimiento al cual él conduce, revelando al sujeto una causalidad que, de otro modo, se le escaparía. Finalmente, el mal radical, tanto en Kant como en Nabert, es un enigma insondable para la razón. Pero mientras que el primero se detiene frente a la confesión de la impenetrabilidad de su naturaleza, Nabert nos descubre la potencia heurística que hace comprender el corazón de la subjetividad, comprensión reflexivamente guiada por aquel *se* que impide resolver el mal. Pero, recordemos, nuestra primera intención era la de leer la identificación de la finitud y del mal en la óptica de la deuda y de la superación de la *visión ética* en la cual, justamente siguiendo la huella de Kant, se introduce Nabert.

En el ensayo *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, Paul Ricœur recuerda que “históricamente, la visión ética del mal aparece jalonada por dos grandes nombres (...): Agustín y Kant”.³¹ Del pecado original agustiniano, Ricœur subraya su “tenebrosa riqueza analógica” que consiste en la fuerza de “remitir intencionalmente a todo lo más radical de la confesión de los pecados, a saber, que el mal precede mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituye mi impotencia previa”.³² Y, desarrollando el fruto de esta posición,

“si el mal se localiza en el nivel radical de la «generación», (...) la conversión misma se convierte en «regeneración». Se constituye así, mediante un concepto absurdo, un *antitipo de la regeneración*. Este antitipo presenta a la voluntad como afectada por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y de elección”.³³

Prosiguiendo por este camino abierto por Agustín y haciendo de

30. *Ibid.*

31. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, en: *Id.*, *Le conflit des interprétations*, 297 (trad. esp., 273-274).

32. *Ibid.*, 302 (trad. esp., 278).

33. *Ibid.*, 303 (trad. esp., 279).

aquel antitipo de la regeneración “un *a priori* de la vida moral”,³⁴ Kant profundizó luego la concepción de un “mal de naturaleza (...) como la condición de posibilidad de las máximas malas, como su *fundamento*”.³⁵ En la hipótesis kantiana, el mal es “una manera de ser de la libertad que le viene de la libertad”.³⁶ En este sentido Ricœur nota que lo inescrutable consiste en que “el mal que siempre comienza *por* la libertad, esté desde siempre ahí *para* la libertad, que sea acto *y* habitus, surgimiento *y* antecedencia”.³⁷ Aun la más rigurosa visión ética del mal deberá, entonces, ajustar cuentas con un origen que encuentra la elección de la libertad y que no es, *en un primer momento*, querido. Naturaleza que la libertad llega a comprender comprendiéndose a sí misma. Finalmente, escribe Ricœur, de este modo “Kant completa a Augustin”,³⁸ haciéndolo en tres etapas:

“en primer lugar, destruyendo definitivamente la envoltura gnóstica del concepto de pecado original; luego, intentando una deducción trascendental del fundamento de las máximas malas; por último, volviendo a sumir en el no-saber la búsqueda de un fundamento del fundamento”.³⁹

¿Cómo se introduce la *vision éthique* de Nabert en la estela de las de Agustín y Kant? ¿Es alcanzada también ella por esta última observación que revela que no existe libertad que no esté ya minada por el mal? En realidad, esta visión ética es tal vez aún más rigurosa que las precedentes y puede eludir el riesgo detectado justamente gracias a la identificación de finitud y mal. Nabert escruta el abismo del nacimiento de la libertad, colocándola desde la *thèse* del ‘24 en la conciencia en cuanto causalidad libre e impura, pues se trata de la causalidad de una conciencia empírica, finita. Finitud que es el mal, que *no caracteriza* la subjetividad sino que le *es origen*. Por eso, en Nabert, más que de una libertad minada en el origen, se trata de un *acto impuro de la causalidad en el origen*; impureza que *es la causalidad de la conciencia* y que, desde los *Éléments pour une éthique*, conduce y da cuerpo a lo que, junto al mal y a la experiencia de la negatividad, es el otro gran polo donde se

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, 304 (trad. esp., 280).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

juega el valor de la obra nabertiana: ¿cómo es posible la justificación de lo que por su naturaleza es injustificable? El problema de la identificación de finitud y mal permanece, es cierto —y esto es, quizá, la mayor limitación de la visión ética del mal de Nabert—. ¿Pero no es acaso más interesante la grandeza, la perspectiva final que tal identificación abre, o sea, el intento de pensar una justificación y, por ende, una relación entre las conciencias que, no pudiendo ser una exposición —imposible o, incluso, contradictoria— de la subjetividad, invoca en cambio el testimonio de quien atestigua que aquel absoluto, cuyas huellas han sido pasadas por alto por la escisión de las conciencias, siempre ha dejado sentir su presencia en el momento en el que los vínculos eran interrumpidos, testimonio que aboga por una causa de la cual *depende* la vida del yo? El problema abierto por la *finitud en cuanto mal*, ¿acaso no puede convertirse, de este modo, en la posibilidad de una justificación que no sea un intento de desposesión de *este sujeto*? Al testimonio del absoluto se le agregaría la difícil tarea de recomponer las tramas de una subjetividad que, nacida como distancia entre absoluto y concreto, reconociera y superara, por el camino extrínseco del testimonio, el absoluto intrínseco que la habita.

10. Del mal injustificable a la justificación posible

Los intentos y las posibilidades que se ofrecen al yo para aproximarse a la justificación del mal realizado son objeto del quinto capítulo del *Essai sur le mal*, donde el problema de la justificación es planteado junto al de la regeneración. Ya en el '43 Nabert, a propósito de la relación del yo con su pasado, hablaba de “deseo de regeneración” como de una aspiración invencible que le impide a la conciencia pensar que toda esperanza de regeneración de su ser le está ya impedida.⁴⁰ Este deseo, ligado a la comprensión, se traduce como deseo de que el desgarramiento de la subjetividad no sea definitivo, de que el yo pueda renacer y seguir el movimiento ascendente inspirado por la afirmación que lo habita. Sin embargo, como sabemos, lo injustificable es tal no solamente en la relación del yo consigo mismo, sino sobre todo respecto de otras conciencias. La tragicidad de cada una de las determinaciones asumidas

40. Cf. EE 13.

por el mal está “en función de la intensidad con la que la forma de lo absoluto espiritual se capta en una conciencia particular y capta también a esta última en medio de las circunstancias contingentes de la experiencia humana”.⁴¹

La identificación de la finitud con el mal cierra, de por sí, el camino a las dos alternativas quizá más comunes con las que se ha pensado la justificación, a saber: el recurso a la ley moral y el perdón del mal realizado.⁴² En cuanto a la primera solución, sabemos que no puede dar cuenta de lo injustificable. Más compleja es la exclusión de la segunda hipótesis propuesta, la del perdón. El deseo de justificación es el deseo de *aquel* sujeto al cual el mal le ha revelado su finitud. Por ello él no puede ser reconducido a la hipótesis de una absolución del mal que no sanara, sin embargo, la herida generada por la fractura del ser con la que él nace. Por las mismas razones, por otra parte, la justificación no es —o al menos no es solamente— regeneración. Esta segunda es un nuevo nacimiento,⁴³ mientras que la primera se choca con un sufrimiento que cierra al yo en sí mismo impidiéndole toda esperanza. El perdón no da cuenta del vínculo con el origen interrumpido violentamente, motivo por el cual es necesario algo más, a saber, “un crédito abierto a cuenta del desdichado y del malo”.⁴⁴ Es necesario que aquellos actos que han introducido lo injustificable en la historia sean “tomados a su cargo” por otra conciencia que restablezca, en la medida de lo posible, “un equilibrio espiritual en favor del cual el culpable se abra a una esperanza de regeneración y el desdichado a una experiencia compensatoria”.⁴⁵ La conciencia, tomando a otra a su cargo, se hace cargo de una negatividad que es también la suya; al mismo tiempo, sin embargo, llega a ser la esperanza viviente de que, en la historia, no se pierdan las huellas de aquel Uno del cual hacemos experiencia en las relaciones que las conciencias mantienen entre sí.

El deseo de justificación recupera el espacio que pertenecía al intercambio, al comercio de las conciencias entre sí, espacio destrozado

41. EM 155 (trad. esp., 126).

42. Sobre el perdón, véase P. LEVERT, “De la confession des péchés”, 311 y, de la misma autora, *Id.*, “Jean Nabert. Une philosophie de l’intériorité pure”, *Archives de philosophie* XXXI (1968), 355-416; expresamente dedicadas al perdón son las pp. 385-394.

43. Cf. EM 134 (trad. esp., 116).

44. EM 165 (trad. esp., 134-135).

45. EM 165 (trad. esp., 134).

por la escisión que ha hecho incomprensible la comunicación. Este espacio se recupera cumpliendo un acto que es esperanza *testimoniada* por hombres que, en su vida, atestiguan la presencia del absoluto, *testigos de lo absoluto* con los cuales nos está permitido “medir la diferencia” con respecto a “nuestro propio ser”.⁴⁶ El tema del testimonio es sólo mencionado en estas páginas conclusivas del *Essai sur le mal* y encontrará amplio espacio en las de *Le désir de Dieu*, donde Nabert tematizará expresamente su *metafísica del testimonio* recuperando y profundizando los aportes desarrollados en obras precedentes, siguiendo un singular recorrido que va desde el deseo de regeneración, al deseo de Dios y al deseo de lo Uno. El testigo de lo absoluto atestigua que *aquel yo cuya finitud se identifica con el mal* puede llegar a la proximidad de la justificación; él atestigua, con un exceso tan hiperbólico como el de la injustificabilidad del mal,⁴⁷ que existe una posibilidad dada a la finitud de no desesperar *no obstante el mal realizado* y que, por el contrario, la posibilidad de un ser que acoja el nuestro está siempre presente, sin que sea necesario que ella se despoje de sí. Y está siempre presente porque se trata del mismo Uno, del mismo absoluto negado en el instante de la escisión y verificado en la reciprocidad de las relaciones.

Con la metafísica del testimonio, Jean Nabert completa el recorrido de la comprensión de sí del sujeto, indicando que el camino que la finitud invita a recorrer no es el de pretender la cancelación sino que ella puede y deber ser tomada a cargo y asumida en sí misma, con un acto gracias al cual el otro es reconocido como medio de la propia justificación, experiencia meta-moral de un orden completamente diferente pero que funda al sujeto. Sondeando la finitud de la subjetividad, Nabert nos ha dado una lectura que se sustrae, como él mismo nos recuerda en las páginas conclusivas de esta obra, tanto al fácil optimismo de la solución del mal cometido como al pesimismo que condena a todo hombre. Pero, quizá, justamente escapando a esta alternativa, la subjetividad herida por el mal —herida en el origen, por ser finita— puede solicitar ser acogida por el otro y, así —tanto después del mal realizado como del padecido—, volver a comenzar. La

46. EM 170 (trad. esp., 139).

47. Es esta la sugestiva *relectura* del *Essai sur le mal* propuesta por Ricœur en *Lectures 2*, 249-252.

identificación de finitud y mal permanecerá, al fin y al cabo, problemática y difícil; se trata, sin embargo, de una dificultad que hace, sí, que la justificación se coloque al interior de una subjetividad para la cual se abre un horizonte que el mal parecía haber cerrado definitivamente. Experiencia, esta, que es de un orden *distinto* del mal, pero no del sujeto.

11. Nabert y Ricœur: un diálogo continuo

La mayor parte de los lectores llegan a Nabert vía Ricœur, el cual tiene el mérito de haber reunido los textos inéditos que Nabert le había legado luego de haberlo encontrado poco antes de morir. Y también cuando en *Du texte à l'action* Ricœur señala la fenomenología husserliana y la variante hermenéutica de esta fenomenología entre las fuentes de su pensamiento, antes se ocupa de mostrar el suelo en el cual estas dos fuentes arraigan —y por lo tanto la primera fuente de su obra—, a saber, la *philosophie réflexive*, cuyo nombre más importante es Jean Nabert.⁴⁸

Sin embargo, como ya hemos podido observar, Ricœur reprocha a Nabert la identificación de la *finitud* del sujeto con el mal. Es justamente el volumen que lleva en su título el término *finitud* —esto es, *Finitude et culpabilité*— el que coloca la visión ética del mal y de la falibilidad humana en un horizonte simbólico. Ricœur lo reasume eficazmente en *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* cuando escribe que la visión ética del mundo y sobre todo la *philosophie réflexive* que está ligada a ella —siendo Kant uno de los principales exponentes de esta vertiente que llega hasta Nabert— “reduce la riqueza simbólica que, sin embargo, no deja de instruirla”.⁴⁹ La reduce porque una visión que se funda sobre la conciencia y sobre el sujeto, separada del universo simbólico que la nutre y en el cual cada uno se enraíza, es ya una desmitologización. Así, “la separación de lo «humano», de lo «psíquico» es el comienzo del olvido. Por eso, una simbólica puramente antropológica se sitúa ya en la vía de la alegoría y anuncia una visión ética del mal y del

48. Cf. P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (III)*, Seuil, Paris 1986, 25 ss. (trad. esp., 27 ss.).

49. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles”, 304 (trad. esp., 280).

mundo”.⁵⁰ De hecho, aun hablando de pecado, de injustificable, de culpa, recurriendo a un pensamiento indirecto que no puede captar estas experiencias como capta los otros datos del mundo, Nabert —junto a Kant y antes todavía a Agustín— no capta la potencia simbólica de estas experiencias y busca reconducirlas al poder de la reflexión.

A esta visión, desde *Finitude e culpabilité* Ricœur responde con otra vía, la de lo simbólico, la cual resiste “a la reducción alegorizante”⁵¹ que la reflexión hace acontecer. Ricœur lo explica eficazmente recurriendo al mito de Adán, que la visión ética del mal, de Agustín a Kant y a Nabert, explica filosóficamente mediante el pecado original: “La masa de los demás mitos protege al símbolo adánico contra toda reducción moralizante y, en el seno mismo del símbolo adánico, es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante”.⁵² Por esto, concluye Ricœur “debemos considerar de manera conjunta todos los mitos del mal; su misma dialéctica es intructiva”.⁵³ La hermenéutica ricœuriana del mal, sin desconocer la deuda con respecto a la reflexión, se abre allí donde la deuda de la fuente nabertiana termina, para abrirse a las otras fuentes de su pensamiento: la fenomenología y la hermenéutica.

12. Paul Ricœur: dejarse desafiado por el mal

Recorriendo su camino filosófico en *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, a propósito de los años en los cuales escribía sobre la falibilidad humana y sobre la simbólica del mal, Ricœur escribe acerca de la exigencia de pasar de la investigación sobre la finitud al mal realizado: “Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas”.⁵⁴

Justamente la reflexión sobre la simbólica del mal ofrece a Ricœur

50. *Ibid.*, 305 (trad. esp., 280).

51. *Ibid.*

52. *Ibid.* (trad. esp., 281).

53. *Ibid.*

54. P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, 30 (trad. esp., 32).

el punto de partida para su hermenéutica, original respecto de la vía seguida por Heidegger y Gadamer. De hecho,

“de *La symbolique du mal*, transformada en el segundo volumen de *Finitude et culpabilité*, data mi primera definición de la hermenéutica: estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero. Formulé así (...) el adagio tantas veces repetido: el símbolo da que pensar”.⁵⁵

La célebre fórmula es introducida y explicada de este modo en *Finitude et culpabilité*. Aquí Ricœur escribe que “el símbolo da” —y por tanto “da”— pero, más precisamente, “qué pensar”, lo cual articula lo que es pensado con el pensamiento y, por tanto, “la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento”.⁵⁶ Con el fin de pensar esta articulación, Ricœur precisa que “este quehacer no tendría salida si el símbolo fuera totalmente ajeno al discurso filosófico”.⁵⁷ En cambio, precisa nuestro filósofo, “el símbolo ya se encuentra en el elemento del habla; (...) gracias a él, el hombre sigue siendo lenguaje de arriba abajo”.⁵⁸ Lo cual, sin embargo, “no es lo más importante”,⁵⁹ puesto que lo más importante es que “en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica”.⁶⁰ Las consecuencias que esto tiene con respecto a la reflexión sobre del mal no son menores.

El símbolo “da” el lenguaje a una culpa que está ya allí y que los mitos, sobre todo los mitos del mal, narran. “¿Quiere esto decir —se interroga Ricœur— que podemos volver a la primera ingenuidad?”,⁶¹ pregunta a la cual responde: “En absoluto”.⁶² Al contrario, “si ya no podemos vivir, de acuerdo con la creencia originaria, las grandes simbólicas de lo sagrado, los modernos podemos tender, con la crítica y gracias a ella, hacia una segunda ingenuidad. En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*; de esa forma, en la

55. *Ibid.*, 31 (trad. esp. modificada, 33).

56. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, 325 (trad. esp., 483).

57. *Ibid.*

58. *Ibid.* (trad. esp., 483-484).

59. *Ibid.* (trad. esp., 484).

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, 326. (trad. esp., 484).

62. *Ibid.*

hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento”.⁶³ La hermenéutica reencuentra así su “círculo”, por el cual creer es posible porque se comprende y viceversa: “Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”.⁶⁴

Ricœur retomará en el ya citado texto *Herméneutique des symboles et réflexion philosophie (I)*⁶⁵ estas tesis, volviendo sobre la dinámica de los símbolos primarios que aparecen en los mitos y que él resume en mitos que expresan “la impureza, el pecado y la culpabilidad”.⁶⁶ De la simbólica al pensamiento que reflexiona se puede pasar: 1) a través de la reconstrucción del universo simbólico que una fenomenología descriptiva se propone exponer;⁶⁷ 2) mediante el *desciframiento* que la hermenéutica hace posible accediendo a los textos;⁶⁸ y 3) pensando a partir del símbolo,⁶⁹ lo cual implica que el pensamiento sea libre y, a la vez, esté vinculado a los mitos en los cuales nace y que lo nutren. Ahora bien, tal pensamiento es al mismo tiempo reflexivo y especulativo. El pensamiento reflexivo, lo habíamos visto, es “desmitologizante” y “*triumfa en la que, a partir de aquí, denominaremos la visión ética del mal*”,⁷⁰ esto es, aquella interpretación en la cual “el mal es retomado en la libertad más completa posible; para la cual el mal es un invento de la libertad (...). Esta mutua «explicación» del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal”.⁷¹ Es la visión del mal de Agustín y Kant, que Jean Nabert desarrolla y que Ricœur critica en el sentido que hemos dicho. La visión filosófica especulativa, ya sea expresada por los grandes sistemas no dialécticos (Plotino, Spinoza), como por el sistema dialéctico hegeliano, disuelve la negatividad del mal, los primeros entendiéndolo como *contrariedad interna* incluida en el movimiento de expansión del ser,⁷² el segundo incluyendo lo negativo en el movimiento dialéctico, al hacer de ello una contradicción.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.* (trad. esp., 485).

65. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles...” (trad. esp., 261-285).

66. *Ibid.*, 286 (trad. esp., 264).

67. Cf. *ibid.*, 293 (trad. esp., 270).

68. Cf. *ibid.*, 294 (trad. esp., 271).

69. Cf. *ibid.*, 295 (trad. esp., 271-273).

70. *Ibid.*, 296 (trad. esp., 273).

71. *Ibid.* 296-297 (trad. esp., 273).

72. Cf. *ibid.*, 308 (trad. esp., 283-284).

Ricœur no propondrá elegir entre estas dos vías, cada una de las cuales es capaz de captar un aspecto que pertenece auténticamente al mal. Por el contrario, propondrá tres fórmulas que se imponen a su recorrido y se refieren a tres posibles vínculos entre la experiencia del mundo y la reconciliación (Nabert diría la *justificación*). En primer lugar, “la reconciliación se espera *a pesar del mal*. Este «a pesar de» constituye la verdadera categoría de la esperanza, la categoría de la desmentida”.⁷³ En segundo lugar, este “«a pesar de» es un «gracias a»; con el mal, el Principio de las cosas hace bien”;⁷⁴ y, en tercer lugar,

“«mucho más»; y esta ley de la sobreabundancia engloba a su vez el «gracias a» y el «a pesar de». Ése es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retroactivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente de falso saber, se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza”.⁷⁵

Esto, sin embargo, es solo el primer abordaje de la hermenéutica ricœuriana del mal.

Si en estos textos célebres el mal permanece todavía al interior de la dinámica filosófica, en una conferencia pronunciada en Lausana en 1985, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*,⁷⁶ el lenguaje del símbolo es abandonado sin que el mal se disuelva. Por el contrario, este *desafía* tanto a la filosofía como a la teología. Las desafía porque las obliga a llevar a cabo discursos que tengan en cuenta el mal en diferentes estadios y niveles: el estadio del mito,⁷⁷ del discurso filosófico sobre la *sabiduría* del mundo y del hombre,⁷⁸ de la gnosis y de la antignosis,⁷⁹ de la teodicea,⁸⁰ de la dialéctica “fracturada”.⁸¹ Sin embargo —y esta es la novedad que aporta esta conferencia al discurso anteriormente

73. *Ibid.*, 310 (trad. esp., 285).

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996.

77. Cf. *ibid.*, 18-20 (trad. esp., 28-31).

78. Cf. *ibid.*, 20-22 (trad. esp., 31-35).

79. Cf. *ibid.*, 22-26 (trad. esp., 35-40).

80. Cf. *ibid.*, 26-34 (trad. esp., 40-52).

81. Cf. *ibid.*, 34-38 (trad. esp., 53-58).

llevado a cabo—, el mal hace converger tres diferentes órdenes de cuestiones relativas al pensamiento, el actuar y el sentir.

En cuanto a pensar, ya ha sido dicho. En cuanto al actuar, el mal no es solamente aquello que se conoce, sino también aquello contra lo cual se debe luchar,⁸² y por tanto aquello que une lo especulativo con el nivel de lo práctico y de lo político. Finalmente, el sentir. Se trata del nivel en el cual el mal golpea por su injusticia e injustificabilidad, como escribía Nabert; del nivel en el cual el mal se acusa como sentimiento injusto que ataca al hombre. Más aun, se trata del nivel que acompaña al dolor del mal repentino o al escándalo del sufrimiento del que hemos sido la causa, el sentimiento de que no hay justicia en el mundo y de que Dios mismo es injusto. A este sentimiento Ricœur responde volviendo a la conclusión de libro de Job para arribar a la posibilidad de amar a Dios *por nada*:⁸³ “Amar a Dios por nada es abandonar completamente el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece todavía cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte”.⁸⁴ Y concluye:

“No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno a la cual pueden congregarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de parábolas— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento *irreductible*”.⁸⁵

La hermenéutica no le basta al hombre: esta le explica que todo pensamiento está siempre ya inmerso en un universo simbólico que lo nutre y que el mito habla del hombre y de la condición humana. Le enseña, también, que todo pensamiento que se haga la ilusión de poner todo bajo la luz de la reflexión está destinado a incurrir en la desmentida que la *patética de la miseria humana*⁸⁶ le inflige. Esta condición de falibilidad es introducida en el diálogo con cuanto hemos dicho hasta aquí a propósito de la visión ética del mal y de su superación, como

82. *Ibid.*, 39-40 (trad. esp., 60-62).

83. *Ibid.*, 43 (trad. esp., 67).

84. *Ibid.*, 44 (trad. esp., 67).

85. *Ibid.*

86. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, 21 ss. (trad. esp., 24 ss.).

hemos visto ya al inicio de estas páginas partiendo de Ricœur para introducir el discurso de Jean Nabert.

En efecto, introduciendo el libro que tematiza la falibilidad del hombre, en páginas que hemos ya citado, Ricœur escribía:

“¿Qué entendemos aquí por una visión ética del mundo? Si tomamos el problema del mal como la piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad. (...) Tratar de comprender el mal por medio de la libertad es una decisión grave; es la decisión de entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando desde el principio el mal como algo «humano, demasiado humano»”.⁸⁷

Poco después Ricœur precisaba:

“Pero la grandeza de esta visión ética no está completa sino cuando, como contrapartida, percibimos su beneficio para la inteligencia de la libertad misma; una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido”.⁸⁸

Hemos visto cómo Ricœur sale de tales posiciones a través de la simbólica del mal y la hermenéutica de los símbolos. Antes, sin embargo, debemos recordar una vez más su deuda con Nabert:

“Antes de dejar entrever las riquezas de esta meditación, (...) quiero declarar mi deuda con la obra de Jean Nabert: en ella he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, sino que no cesa, a su vez, de ampliar y profundizar la doctrina de la libertad con el acicate de este mal que ella, no obstante, ha asumido por sí misma”.⁸⁹

Si “yendo más allá de Nabert” Ricœur formulará su original hermenéutica, será sin embargo yendo en cierto sentido “más allá de Ricœur” y de la *sola hermenéutica* que el filósofo francés podrá captar la profundidad de aquello que el mal y su simbólica hacen al hombre y del hombre en el orden de la historia y de la política. A esta altura, sin embargo, el discurso filosófico, ya sea ético, político o hermenéutico,

87. *Ibid.*, 14 (trad. esp., 14).

88. *Ibid.*, 15 (trad. esp., 15).

89. *Ibid.* (trad. esp. modificada, 15).

no puede ignorar otro orden que se refiere al mal y la esperanza y que ya se abría al final de *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, esto es, aquel orden de la esperanza y de la religión que, ya según Kant, esta abre. Será sobre este tema y sobre este orden que Ricœur no cesará de volver, reconociendo siempre una tensión en su pensamiento entre fuentes filosóficas y no filosóficas.

Si, finalmente, en la simbólica del mal tales fuentes eran los mitos, en el curso de su pensamiento serán cada vez más los textos sagrados. Por ello, al final de su *Autobiographie intellectuelle*, después de haber recorrido su itinerario intelectual hasta *Soi-même comme un autre*, el filósofo escribirá:

“Con esta aporía de lo Otro, no sólo me parece que el discurso filosófico alcanza su término; también siento la exhortación a abordar de frente (...) la cuestión (...) de la relación entre los argumentos de la filosofía y sus fuentes no filosóficas; más precisamente, la cuestión de la relación conflictiva-consensual entre mi filosofía sin absoluto y mi fe bíblica más nutrida de exégesis que de teología”.⁹⁰

Este recurrir a otras fuentes que nutren el pensamiento sin obligarlo a renunciar a su rigor es el legado y la actualidad de un filósofo que nunca dudó en enfrentarse a su tiempo y en seguir las numerosas vías que encontraba en su itinerario, vías que permiten al pensamiento mismo cada vez volver a empezar. *De comienzo en comienzo, por comienzos que jamás tendrán fin.*

CARLA CANULLO·

carla.canullo@unimc.it

UNIVERSIDAD DE MACERATA – ITALIA

Recibido 24.08.2018 /Aprobado 15.10.2018

90. P. RICŒUR, *Réflexion faite*, 82 (trad. esp., 84).

* 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.

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, 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*, Génève, 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 originnaire*, 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 offerts 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.

El universal concreto Consideraciones teológicas sobre la globalización

RESUMEN:

El punto de partida del artículo es la dimensión universal del Evangelio, como fundamento de la universalidad del cristianismo. En la profundización de lo que esa universalidad pueda significar, se explora la distinción entre universalidad, como fundamento de la diferencia, y totalidad, como origen de uniformidad. Es a partir de ahí que, por una parte, se puede establecer una relación entre la vocación universal del cristianismo y el proceso de globalización, que supera el tribalismo reductor; y, por otra parte, se percibe que una globalización totalizante y uniformizante no corresponde al sentido cristiano de universalidad, que es personalizante y, por eso, diferenciadora, a partir del concreto personal y cultural.

Palabras-clave: universalidad, globalización, hospitalidad, pluralidad, religión

The Concrete Universal. Theological Considerations on Globalization

ABSTRACT

The starting point of the article is the universal dimension of the Gospel, as the foundation of the universality of Christianity. In the deepening of what this universality may mean, is explored the distinction between universality, as the basis of difference, and totality, as the origin of uniformity. It is from there that, on the one hand, a relationship can be established between the universal vocation of Christianity and the process of globalization, which overcomes the reducing tribalism; and, on the other hand, it is perceived that a totalizing and uniformizing globalization does not correspond to the Christian sense of universality, which is personalizing and, therefore, differentiating, from personal and cultural concrete.

Keywords: Universality, Globalization, Hospitality, Plurality, Religion

Introducción

Tenemos hoy la conciencia explícita de pertenecer todos a un solo mundo, que coincide con los límites del espacio habitable en el planeta tierra, por lo menos. Esta conciencia es, sin duda, el efecto de un proceso que podremos denominar, para simplificar, la globalización. Y el mundo global es, ante todo, un fenómeno de la conciencia. Lo que, de por sí, plantea ya la cuestión de la relación entre lo global, que es el mundo, y lo particular, que es la conciencia de cada humano.

Pero los problemas planteados por la globalización no son sólo del orden del concepto. Se nos plantea muy difícil definir lo que deberíamos asumir como característica propia del mundo global o de una cultura global. En el proceso de acercamiento a sus significados, nos enfrentamos con inevitables ambigüedades conceptuales y reales del proceso mismo de globalización.

El cristianismo, por su parte, es afirmadamente una “religión” universal. Y aun cuando haya conocido su nacimiento histórico y su primera evolución en un contexto cultural particular, se ha expandido rápidamente por todo el globo, encarnando en las más diversificadas culturas. Por lo tanto, puede ser presentado como el ejemplo más completo de una religión global, que por lo tanto habrá anticipado – y quizá provocado – el proceso mismo de globalización. Pero la relación entre la historia del cristianismo, con la respectiva teología, y el proceso de globalización actual, con su compleja conceptualización, es ella misma muy compleja. Es en algunas brechas abiertas por la complejidad – y a veces por la ambigüedad – de esta relación que se planteará esta breve reflexión. Tomando como punto de partida algunas ideas teológico-políticas de Agustín de Hipona (1), se formulará su relación con el actual proceso de globalización y sus ambigüedades (2), lo que llevará al debate teológicamente fundamental sobre la ineludible relación entre lo universal y lo particular (3). A modo de aplicación y teniendo en cuenta el contexto inmediatamente contemporáneo, se terminará con una reflexión sobre el dinamismo de la hospitalidad, en el que puede verse revelado el núcleo del concepto teológico-político de universalidad, en relación crítica con el concepto de globalización (4).

1. *La otra ciudad*

Agustín de Hipona, en su monumental tratado de teología política en el que explora la relación entre la ciudad celeste y la ciudad terrena, observa, con propiedad, que los cristianos, por ser ciudadanos de la ciudad celeste, son ciudadanos del mundo, no de una ciudad en particular. Su identidad no proviene de una pertenencia étnica o cultural particulares, sino que reside en otra dimensión. Por eso, Agustín es muy explícito al referir:

“Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que – según la enseñanza recibida – debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero”.¹

El fundamento de esta conclusión no es, sin embargo, del orden de la totalidad, como si cada cristiano tuviera que ser, concretamente, ciudadano de todas las ciudades, o estuviera en el interior de todas las culturas. Cada uno sigue siendo ciudadano de su ciudad y habitante de su cultura pero, por esa vía, participante de una universalidad que lo libera de una identificación tribal con esa particularidad, de la confinación a los “muros” de las ciudades terrenas. Esta universalidad es expresada, por Agustín, con el concepto del “*homo viator*” o “peregrino”. Se trata de una perspectiva que expresa una concepción universal de la persona humana, sin desligarla de su encarnación histórica. Una concepción que se distingue claramente de una perspectiva estrictamente “política” o “cívica”, muy propia del mundo grecorromano – y que podría aquí sintetizarse como expresión de un régimen *tribal* de la comprensión de la dimensión política de lo humano.

De una forma genérica y dada la imposibilidad de entrar en análisis más detallados de la complejidad de cada matriz cultural, podría situarse uno de los núcleos de la diferencia entre la visión judeocristia-

1. AGOSTINHO DE HIPONA, *A cidade de Deus*, Livro XIX, cap. XVII, Lisboa, Gulbenkian, 2000 (PL 41).

na y la visión grecorromana precisamente en la concepción de persona y de su lugar en el mundo social y natural. Aunque una parte de la filosofía griega, sobre todo de orientación platónica, ya haya manifestado perspectivas más amplias, lo cierto es que el horizonte común de encuadramiento de las concepciones griegas de la existencia era la *polis*. Se trata, pues, de una forma política de estar en lo real, que evocaba la ciudadanía como núcleo de la concepción de ser humano y de sus relaciones sociales. En este contexto – que se hace claramente visible, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles – cada ciudadano era definido, en cuanto ser humano, es decir, en relación a su “naturaleza” (*physis*), por el lugar que ocupaba en la ciudad, con el correspondiente papel.² Esto implicaba, sin duda, una división de los humanos en diversos niveles, fundamentalmente distintos: hombres, niños, mujeres; ciudadanos libres y esclavos; ciudadanos y extranjeros, etc. Esta división, originada por la referencia al horizonte de la *polis*, constituiría la más fundamental definición de los seres humanos, en su dignidad y derecho a la existencia, así como a la participación en la vida común.

Con el imperio romano, la situación se mantuvo, en gran parte, siendo el horizonte de la *civitas* ampliado a un horizonte más envolvente, igualmente fundamentador: el del *imperium*. Este pasaba a ser el fundamento último de la catalogación de las “naturalezas” humanas: internamente, se mantuvieron las diferencias esenciales entre hombre y mujer, entre hombre libre y esclavo; externamente, se acentuaron hasta las diferencias entre ciudadano romano y extranjero o bárbaro.

Es en este contexto que deberá interpretarse la conocida formulación de San Pablo: “No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre y mujer, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús” (Gal 3, 28).³ La tradición bíblica, que sitúa la dignidad de cada ser humano en el simple y radical hecho de ser criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza, es ahora reinterpretada a la luz de la referencia a Cristo. Esto no implica, sin embargo, que la universalidad originaria sea cuestionada, como si ahora el género humano se dividiera en dos naturalezas: los cristianos y los gentiles. Todos, sin distinción, están

2. Cf.: ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa, Vega, 1998.

3. Cabe referir que Pablo señala claramente, en este contexto, que “una vez llegados al tiempo de la fe, ya no estamos bajo el dominio del pedagogo. Es que todos vosotros sois hijos de Dios en Jesucristo, mediante la fe” (Gal 3, 25-26).

asegurados en su dignidad, por ser criaturas del mismo Dios, aunque no reconozcan explícita y libremente ese origen.

Transpuesto el horizonte de fundamentación del valor del ser humano de la *polis* y del *imperium* (como divinizaciones de dimensiones inmanentes al mundo) hacia el verdadero Dios trascendente, todos los demás horizontes fundadores se vuelven secundarios o relativos. No son propiamente abandonados, como simples y eventualmente útiles organizaciones de la sociedad humana; son simplemente colocados en su lugar.

Lo que esto significa no es sólo el paso de una “política” cívica o imperial hacia una teocracia – en realidad, ya la política griega y romana era teocrática, aunque según una modalidad pagana y politeísta, por la divinización de grandezas humanas o naturales (como la *polis* o la *civitas* – representada en sus dioses – y el *imperium* – representado en el dios-emperador).

En la línea del espíritu “secularizante” de la Escritura, la referencia a Dios como fundamento de la dignidad humana no entra en competencia con la libertad y la dignidad humanas, sino que es condición de posibilidad de la misma autonomía humana, incluso en relación con Dios. Este, según la tradición judeocristiana, no gobierna el mundo directamente, pero instaura, precisamente, una modalidad de relación interhumana, según la cual las distinciones (incluso entre gobernantes y gobernados) son solamente funcionales y no fundamentales. Fundamental es la común dignidad de todos los humanos, como personas únicas e irrepetibles, porque así lo son, originariamente, ante su Creador. Entre la ciudadanía *tribal* practicada en las ciudades terrenas – que según Agustín conduce a la violencia interna y externa – y la ciudadanía verdaderamente *universal*, propia de la ciudad celeste – la única verdaderamente pacífica para Agustín – hay una ciudadanía del mundo que supera la primera y está a camino de la segunda. Es esa ciudadanía histórica intermedia que fundamentará la internacionalidad de la Iglesia, sin anular sino más bien exigiendo su compromiso local.

En ese horizonte, las organizaciones sociales – a nivel de la ciudad o a un nivel más amplio – sólo se justifican si están al servicio de la dignidad inviolable de cada ser personal, en su diferencia, la cual se constituye en las múltiples relaciones existenciales. Y la organización

social que mejor parece prestar ese servicio es, interesantemente, la familia, que el propio Kant reconoce como la mejor encarnación de lo que él consideraba ser la “comunidad ética”.⁴ Lo que no es inocente, si tenemos en cuenta la dimensión personalista de esta propuesta moderna, aunque ese personalismo haya sido a menudo absorbido por un naturalismo científico de base.

En la actualidad y teniendo en cuenta el presente tema, una cuestión se vuelve inevitable: ¿Será la globalización contemporánea la realización de este proyecto universal, que encontró precisamente en la modernidad de Kant uno de sus más fuertes impulsos, pero que ya había sido formulado por Agustín y extiende sus raíces a la tradición hebrea? En parte sí y en parte no, cómo se intentará mostrar a continuación.

2. *Ambigüedades de la globalización*

El fenómeno de la globalización tiene una relación ambigua con la perspectiva tribalista de lo humano, por paradójal que parezca. Quizá haya sido el sociólogo francés Alain Touraine quien mejor describió esa ambigüedad. Él parte de una descripción básica del fenómeno:

“Lo que significa la globalización es que las tecnologías, los instrumentos, los mensajes están presentes por todas partes, es decir, no están en ninguna parte, no están ligados a ninguna sociedad o a ninguna cultura particular ... lo que hace que sólo vivimos juntos, en la medida en que hacemos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin ser capaces de comunicarnos entre nosotros, más allá del cambio de los signos de la modernidad. Nuestra cultura ya no comanda nuestra organización social que, a su vez, ya no comanda la actividad técnica y económica. Cultura y economía, mundo instrumental y mundo simbólico se están separando”.⁵

Ahora bien, es precisamente esta separación que transforma, por una parte, la globalización en una uniformización de las prácticas coti-

4. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 145: “Una comunidad ética... no es, en sí misma, ni monárquica..., ni aristocrática..., ni democrática... podría ser comparada, de preferencia, con una comunidad de hogar (familia)...”.

5. A. TOURAINE, *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 14.

dianas, sólo instrumentales y, por otra parte, fomenta la recuperación de los tribalismos más diversificados, como reacción contra esa uniformidad. En realidad, no hay recursos verdaderamente simbólicos para un mundo globalizado, lo que no permite un verdadero proceso de universalización. La filósofa catalana Marina Garcés dice lo mismo, en otras palabras y señalando otros aspectos de una realidad idéntica:

“La experiencia de la unión planetaria es, en realidad, la de la interdependencia real y peligrosa de los aspectos fundamentales de la vida humana: su reproducción, su comunicación y su supervivencia. Esta experiencia directa de la interdependencia a escala planetaria no ha traído consigo una nueva idea del *nosotros*. Dependemos unos de otros, más que nunca, y sin embargo no sabemos decir ‘nosotros’. Entre el yo y el todo no sabemos dónde situar nuestros vínculos, nuestras complicidades, nuestras alianzas y solidaridades”.⁶

La realidad constituida por una superestructura global, cada vez más omnipresente y fuertemente incrementada por las tecnologías de la comunicación, sigue el modelo de la denominada “cultura de masas”, que funciona sobre la base de un sistema comercial-consumista.⁷ Es precisamente por eso que esta superestructura no está ligada a ninguna cultura en particular y, por lo tanto, no corresponde a un universo simbólico significativo. La brecha entre el mundo instrumental (global) y el mundo simbólico (local) corresponde, en general, a la brecha entre los sistemas (anónimos) y los agentes (individuales).

En realidad, la “cultura instrumental” global no marca conductas ni identidades, apenas las influye pasajera y conformemente a los intereses del mercado. De ello resulta, por lo menos, la tendencia hacia una fragmentación de las identidades, individuales y culturales. Los individuos “pertenecen simultáneamente a varios continentes y a varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple”.⁸

Ahora bien, de esa fragmentación al nihilismo de la identidad es tan solo un pequeño paso. “Nosotros somos simultáneamente de aquí y de todas partes, es decir, de ninguna parte”.⁹ La televisión y, cada vez más, los ambientes digitales establecen relaciones supuestamente

6. M. GARCÉS, *Un mundo común*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2013, 21.

7. Cf. J. BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 1970.

8. TOURAINE, *Iguais e diferentes*, 16.

9. *Ibid.*, 18.

“directas” entre lo personal y lo global, eliminando las mediaciones y haciendo que esa relación sea meramente virtual. De ahí resulta una crisis en la capacidad de comunicación analógica entre personas.

Como revés de esta globalización ambigua, surge la fragmentación cultural. Si la globalización se da en relación con los medios instrumentales que dominan nuestra sociedad, la regionalización se da en relación con los símbolos que constituyen la identidad de personas y grupos particulares. En ese ámbito, se recupera la fuerza de los «dioses», los mitos y las tradiciones particulares. “Cuando estamos todos juntos, no tenemos nada en común, y cuando compartimos creencias y una historia, rechazamos a aquellos que son diferentes de nosotros. Sólo vivimos juntos perdiendo la identidad”.¹⁰

La crisis de comunicación entre personas se refleja en la crisis de comunicación entre grupos de identidad. De ahí surge la problemática de la convivencia de esos grupos diferentes, en un mismo espacio y en una misma sociedad, mucho más aún en espacios y sociedades muy diversificadas, como sucede con el espacio global.

Alain Touraine ve aquí explícitamente un dilema:

“O reconocemos una plena independencia a las minorías y a las comunidades, limitándonos a hacer respetar las reglas de juego, procedimientos que aseguran la coexistencia pacífica de los intereses, las opiniones y las creencias, y entonces renunciamos al mismo tiempo a la comunicación entre nosotros ... o creemos que tenemos valores en común, preferentemente morales ... preferentemente políticos ... y somos llevados a rechazar a aquellos que no comparten esos valores, sobre todo si atribuimos a éstos un valor universal. O vivimos juntos, comunicándose sólo de modo impersonal, por señales técnicas, o sólo comunicamos en el interior de las comunidades, que se cierran tanto más sobre sí mismas cuanto más se sienten amenazadas por una cultura de masa que les parece extraña”.¹¹

Ya queda claro que no se puede plantear la cuestión de la globalización sin explotar, aunque a la ligera, la tradicional relación entre lo universal y lo particular. La globalización actual hace ineludible este enfoque y ese es precisamente su gran valor: ya no puede pensarse la humanidad sin comprender cómo la particularidad de cada sujeto

10. *Ibid.*, 15.

11. *Ibid.*, 17.

posee referencias universales que permitan pensar a la humanidad precisamente como una y, al mismo tiempo, sus referencias como referencias aplicables a todos, incondicionalmente y a la vez particularmente.

3. *Universalidad más allá de la totalidad*

Los problemas inherentes a las ambigüedades de la globalización, antes referidas, pueden ser reconducidas a una cuestión más fundamental y que se sitúa al nivel de la comprensión del concepto de universalidad. Cuando este concepto es entendido en el sentido de la uniformidad se confunde con el concepto de totalidad, correspondiendo a una extensión total de ciertas características, que reducen todo a la mismidad de una perspectiva, de un proceso o incluso de un espacio – que ahora sería el espacio del globo.¹²

Pero el concepto de universalidad deberá entenderse en otro sentido. Se trata, en la legítima diversidad de las perspectivas – como las culturas, los tiempos y los lugares, incluso las personas – de hallar referencias comunes, que por eso son universales o universalizables, sin provocar relaciones instrumentales uniformes. Se trataría, aquí, sobre todo de valores fundamentales, con aplicación diferente según los contextos diversos, pero sin perder su dimensión universal. Hablamos, por así decir, de una universalidad intensiva, más que de una universalidad extensiva.

Pero, ¿cuál es el planteamiento específico de la teología, dentro de esta cuestión? Si Agustín, en cierto sentido, asumía una posición minimalista en cuanto al significado de la relación hacia Dios de la universalidad de la ciudadanía cristiana – en la medida en que las características diversificadoras de las culturas no eran significativas, siempre que no impidieran la adoración del verdadero Dios – la tradición monoteísta hebrea y después cristiana relaciona con la profesión de fe monoteísta precisamente la unidad del género humano, basada en la universalidad del principio ético resultante de la exigencia venida de Dios, igual para todos los humanos, como universalización del parti-

12. Podríamos retomar aquí la crítica de Levinas a la noción de “totalidad” en E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.

cular, como respuesta concreta, encarnada culturalmente y personalizada.

El teólogo alemán Johann Baptista Metz, conocido sobre todo por su teología política, aplica esta cuestión al caso concreto de la diversidad de religiones, como que por contraposición a la defensa agustiniana de una sola religión, en la diversidad de las culturas. La cuestión es colocada de forma precisa y algo parecida al diagnóstico de Touraine:

“La época de la globalización... es también... una época de un pluralismo de los mundos religiosos y culturales... Pero ¿existe en la diversidad de religiones y culturas, hoy irrevocablemente reconocida, un criterio de entendimiento y convivencia que obligue a todos y sea, en este sentido, capaz de ser reconocido como verdadero? ¿O todo queda sometido ahora a la arbitrariedad del mercado posmoderno? ¿Acaso la globalización en el ámbito de las religiones no termina conduciendo a una relativización de todas las pretensiones de validez, a una diversidad de juegos lingüísticos religioso-culturales que, en último término, permanecen inconexos entre si y que, debido a esa falta de relación, pueden dar fácilmente pábulo a nuevos conflictos y estallidos de violencia?”.¹³

Es precisamente como respuesta a esta pertinente cuestión que Metz propone el recurso universal al monoteísmo bíblico – no como fundamento de una identidad tribal, sino como recurso universal que permite la identidad y la convivencia de las diferentes “tribus”. Esto supone, ante todo, un monoteísmo sensible al sufrimiento. Es de esa sensibilidad que resulta la responsabilidad por el otro, sin distinciones y, en ese sentido, la universalización de esa responsabilidad. De ello podría resultar aquello que Metz denomina una “ética global de la compasión”¹⁴, como posibilidad de consenso mínimo entre la diversidad cultural e incluso religiosa. El criterio fundamental de esta ética sería la autoridad del sufriente inocente. No se trata de una ética totalizadora – mucho menos totalitaria – porque se basa en la autoridad de los débiles y de cada ser humano vulnerable concreto. En ese sentido, su universalidad coincide con la máxima particularidad, porque se refiere a la unicidad de cada persona, incluso antes de sus calificaciones tribales o culturales.

13. J. B. METZ, *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007, 160.

14. *Ibid.*, 173.

En la línea de las observaciones anteriores sobre las ambigüedades de la globalización, podrá constatar, a partir de esta propuesta, ante todo, que “si se desea evitar que el proceso de globalización conduzca a la trivialización cultural y moral no se puede desatender – hoy menos que nunca – el núcleo religioso de las culturas de la humanidad”.¹⁵ Y, además, podemos prever que, a través de la implicación de las religiones, la universalización de la sensibilidad a la autoridad del otro sufriente inocente se transforme en el principal recurso, sea contra los tribalismos que fragmentan a la humanidad y originan el enfrentamiento violento, sea contra la dilución de las identidades en una uniformidad instrumental, de contenido mercantil, mediático o tecnológico. Como tal, este “ecumenismo de la compasión”, como le llama Metz, no tiene pertinencia sólo religiosa, sino también política, porque permite pensar una “política mundial escrupulosa en estos tiempos de globalización”.¹⁶

Habríamos así encontrado un camino teológico para comprender el significado posible de una globalización que vaya más allá de sus ambigüedades, sobre todo de su separación esquizofrénica entre mundo instrumental y mundo simbólico, así como entre el tribalismo y la uniformidad. Al mismo tiempo, se aclara aún más lo que pueda significar la universalidad intensiva – no necesariamente extensiva o totalitaria – del cristianismo o la ciudadanía universal del cristiano – que llega a asumir la configuración de lo no cristiano, ya que puede organizarse en la modalidad de otra tradición religiosa y cultural. En el actual contexto global de la movilidad permanente, pero también en el contexto de la recuperación de viejos mitos en relación con los procesos migratorios –sin duda, una de las manifestaciones más problemáticas de la globalización – estas consideraciones teológicas sobre el tema nos conducen muy naturalmente a la categoría final de la hospitalidad y de la respectiva incondicionalidad.

4. Hospitalidad incondicional

El fenómeno de la hospitalidad, muy expandido en la historia de

15. *Ibid.*, 174.

16. *Ibid.*, 175.

las más variadas culturas, es sin duda una realidad que nos obliga a pensar sus características más profundas. En este momento final de nuestra reflexión no nos interesa presentar las prácticas y los códigos de hospitalidad, sino más bien un planteamiento fundamental sobre el significado antropológico – casi ontológico – de la hospitalidad humana. Para tal seguiremos muy de cerca, naturalmente, lo que sobre el tema ha escrito Jacques Derrida.

En la exposición al otro como huésped, se transforman por completo los códigos del mismo, porque se asentaban en distinciones de horizonte – aunque fuese, que nunca lo es simplemente, el horizonte de la propia subjetividad. Ante todo, el sí-mismo es, él mismo, colocado en cuestión, siendo conducido al elemento primordial de su ser, como ser en cuestión. “El extranjero es el ser en cuestión, la cuestión fundamental del ser en cuestión, el ser-cuestión o ser en cuestión de la cuestión. Pero también el que, planteando la primera cuestión, me pone en cuestión”.¹⁷ Se pone en cuestión la identidad del mismo, construida desde horizontes subjetivos o culturales, para conducirla a un modo de ser que es, primordialmente, el ser-colocado-en-cuestión. Ser cuestionado, poniendo lo mismo en cuestión, es la identidad primordial y universal de lo humano. Su modo de realizar esa identidad es precisamente la respuesta a lo diferente. El mismo es, así, el que acoge al huésped, exponiéndose a su cuestión. El sí-mismo es siempre exposición total a la alteridad y la revelación máxima de este modo de ser se da en la hospitalidad.

“La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa (*le chez-moi*) y que dé no solamente al extranjero (con un nombre de familia, un estatuto social de extranjero, etc.), sino incluso al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que yo le dé un lugar, que lo deje venir, que lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni tampoco su nombre”.¹⁸

La hospitalidad se convierte así en una relación incondicional, una relación incondicional a la incondicionalidad misma, que precede y no puede ser dominada. El extranjero es, de hecho, otro, extraño. Pero su alteridad y extrañeza son medidas por su relación con un lugar, una cul-

17. J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, 3.

18. *Ibid.*, 29.

tura, una nación, hasta un estado, un horizonte que condiciona la propia relación. Esta condición es determinada por esquemas, por leyes, por reducciones del otro a la misma de esas identificaciones.

“La diferencia entre la acogida del extranjero y la acogida del otro absoluto es la diferencia entre la hospitalidad jurídico-político-moral y la hospitalidad incondicional a la que alude Derrida. En cuanto que la hospitalidad cosmopolita es regulada por el cálculo que se impone a la traducción de la lengua extranjera, la hospitalidad incondicional es siempre una relación a-económica y a-simétrica con la alteridad absoluta: es la imposibilidad de traducción del idioma singular del otro. Siendo así, la hospitalidad incondicional es imposible”.¹⁹

Esta “imposibilidad” – la categoría de imposibilidad es en Derrida, frecuentemente una categoría heurística, no simplemente negativa o nihilista – radica precisamente en su carácter incondicional. La hospitalidad, en sentido estricto, es anterior y posterior – porque en realidad es exterior y diferente – al condicionamiento del otro por la estructura político-jurídico-cultural que lo pretende determinar precisamente como otro. La alteridad pasaría así a definirse a partir de la mismidad, por la diferencia de estructuras constituyentes de identidades diferentes. Pero la (meta)ética de la hospitalidad – el llamamiento que en ella resuena – es anterior a las definiciones de la identidad a partir de horizontes de sentido, normalmente culturales. Se sitúa “antes y más allá de las normas y de las leyes – de las leyes de la hospitalidad, del deber y del derecho de hospitalidad inherentes al espacio de la *polis*. Antes, por lo tanto, y diferentemente de su asimilación en una determinada comunidad”.²⁰

En gran proximidad con la categoría de “rostro” desnudo propuesta por Levinas para inculcar el carácter incondicional de la interpelación ética originaria, Derrida habla de la obligación de la hospitalidad como una respuesta ante otro, incluso antes de sus definiciones de identidad, que ya lo encuadran en categorías discriminatorias:

“En la hospitalidad sin condición, el huésped que recibe debería, en principio, recibir antes incluso de saber sea lo que sea sobre el huésped que acoge. La acogida pura

19. G. ZAGALO, “Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 30 (2006) 307-323, 318.

20. F. BERNARDO, “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir I”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 20 (2001) 333-426, 370.

consiste no simplemente en no saber o en hacer como si no supiéramos, sino más bien en evitar toda cuestión respecto de la identidad del otro, su deseo, sus reglas, su lengua, sus capacidades de trabajo, de inserción, de adaptación...”²¹

La acogida es, en cuanto respuesta ética primordial, una acción inmediata e incondicional, antes del pensamiento que deduce y calcula, antes del análisis de las condiciones de identidad, mucho antes sobre todo de cualquier intencionalidad subjetiva o contextual (político-cultural).

La ética de la hospitalidad se nos presenta entonces como una dimensión más allá de lo político – entendido esencialmente como tribalismo – porque le es anterior y más fundamental. La persona, como tal y sólo por el hecho de ser persona humana, en su unicidad irreducible a cualquier generalización o determinante, es anterior a la *polis*; cada ser humano, en su particularidad, es anterior y más fundamental que el ciudadano.

Una primera e importante consecuencia de esta precedencia se refiere a la relativización del encuadramiento nacional y estatal de la identidad, con la correspondiente determinación de derechos y deberes. El estado-nación, actual referencia para la identificación jurídico-político-cultural – y también individual – del ciudadano, es así suplantado por una dimensión primera, que lo coloca en cuestión. Esta dimensión habrá encontrado, según Derrida, una realización muy propia en la tradición de las denominadas «ciudades-refugio» bíblicas.

“Una tradición en la cual la *polis* no era, de cierta manera, el horizonte último de las ciudades que, en cuanto a la *hospitalidad*, podían elevarse por encima del Estado, constituyéndose así como una especie de santuarios o de asilos. Independientemente de las naciones y del Estado, independientemente de la legislación estatal, dichas ciudades podían acoger quiénes desearan. El filósofo recuerda que el texto fundador de semejante jurisprudencia, aquella que otorga a las ciudades un singular derecho a la *inmunidad* y a la *hospitalidad* es sobre todo *Números*, 35, 9-32, donde Dios ordena a Moisés la institución de seis «ciudades de refugio» o «de asilo» para *acoger todos aquellos* que eran perseguidos por una justicia ciega y vengativa, o por crímenes de que eran autores involuntarios”.²²

21. J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 98.

22. F. BERNARDO, “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir II.” *Revista Filosófica de Coimbra*, 22 (2002) 421-446, 431.

Es decir, la tradición hebrea – en la que se enraíza una antropología ética asentada en el valor absoluto de la persona del otro, frente a cualquier marco inmanente, sea del orden que sea – es la que habrá introducido, en la historia de la humanidad, la perspectiva fundamental de una (meta)ética de la hospitalidad. Aunque muchas otras culturas y otros textos hayan articulado prácticas de hospitalidad, éstas estaban, sin embargo, condicionadas por las leyes de la respectiva *polis*, no reportándose a la dimensión de la meta-ética y de la antropología que determina el horizonte de los escritos bíblicos, y que es una dimensión ya típicamente teológica. De hecho y en este horizonte, la “ley” ética supera – y a veces contradice – la pura ley positiva elaborada en el contexto de la *polis*, poniendo en cuestión, de ese modo, su validez última o absoluta.

“*La ley rompe, al mismo tiempo, con las leyes, o sea, con el pacto de la hospitalidad como derecho o obligación, así como intenta superar la vertiente institucionalizada de la hospitalidad. Esta forma da hospitalidad incondicional debe entenderse, por lo tanto, como la ‘ley en su singularidad universal’, que intenta superar (¿o subvertir?), de modo hiperbólico, las codificadas leyes del huésped. Ella no tiene por que condenar la hospitalidad condicionada, pero le es tan heterogénea como lo es la justicia por relación al derecho, y sin embargo del mismo modo inseparablemente ligada*”.²³

Esta paradójica vinculación a la ley, incluso a la ley sobre la acogida del extraño – normalmente del extranjero ya determinado en cuanto tal por la ley misma – transforma la ética de la hospitalidad y su incondicionalidad en una suerte de utopía sociopolítica. Como todas las utopías, se encuentra habitada por una imposibilidad radical, que no deja sin embargo de tener un enorme efecto sobre las posibilidades reales. El huésped representa un caso de “imposibilidad lógica y simultáneamente de manifiesta presencia. El huésped es la figura paradójica del tercero: en realidad no debería existir, pero existe. De esta situación aporetica resultan simultáneamente su incomodidad y su indisponibilidad”.²⁴

Si vinculamos esta cuestión a la que anteriormente formulamos, a propósito de la diferencia entre universalidad y totalidad, cabe aquí

23. E. FOUNTOLAKIS & B. PREVIC (org.), *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011, 16.

24. *Ibid.*, 13.

retomar la ya mencionada crítica de Levinas a la categoría de la totalidad, en particular a través de la denuncia de su relación con la violencia: “La cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”.²⁵ Las categorías filosóficas evocadas para proponer una salida del pensamiento de la totalidad – con que muchas veces se confunde la noción de globalización – son las categorías de la trascendencia, del infinito e incluso de la escatología. Como tales, son categorías igualmente fundamentales en un ámbito típicamente teológico. El pensador judío es muy claro en el lenguaje que utiliza:

“La escatología coloca en relación con el ser *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. No con el vacío que rodearía la totalidad y dónde se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera, y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es relación con *un excedente siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no llenara la verdadera medida del ser, como si un otro concepto – el concepto de *infinito* – debiera exprimir esa trascendencia por relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como la totalidad”.²⁶

Aplicando a nuestro tema, y ahora con contornos explícitamente teológicos, incluso eclesiológicos, podríamos decir que el otro, en sí mismo, como llamada incondicional y por eso infinita de su ser personal a una acogida sin límites, es anterior a todas sus determinaciones totalizadoras, sean territoriales, nacionales, culturales o de cualquier otro orden. Incluso la determinación de la comunidad eclesial, como lugar de pertenencia e identidad, es ya siempre derivada, en relación a la primordial hospitalidad. La pragmática creyente revela su propia forma fundamental en esa acogida incondicional, sin cuestionarse por determinaciones, sean cuales sean. Es evidente que estas determinaciones son importantes en la constitución de la identidad del otro y no pueden ser ignoradas. Pero hay una identidad humana universal, anterior y más fuerte que todas las demás identidades. Esta identidad humana fundamental, que resuena en la interpelación ética y la respuesta activa y sin condiciones, es condición primera de la propia identidad del creyente cristiano. El “extranjero”, como otro diferente y no dominable, es el principio mismo de la fe cristiana. En la alteridad concreta y corpórea del “extran-

25. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 10.

26. *Ibid.*, 11.

jero” que se hace huésped es donde se hace posible una experiencia verdadera de la trascendencia, del infinito no totalizable ni totalitario, como lugar primordial de la llamada a la hospitalidad universal. Quizá sea ésta la única noción aceptable de universalidad, más allá de la globalización.

Conclusiones

Para reconectar el desarrollo teológico de nuestro tema con nuestro punto de partida más propiamente político y su desdoblamiento social subsiguiente, se propone lo siguiente, a modo de conclusión. Si identificamos esta meta-ética de la hospitalidad con la fundamentación religiosa de la existencia y de la correspondiente constitución de lo social y de lo político en su universalidad, parece que ambas dimensiones están marcadas por una imposibilidad, debido al estatuto trascendente y excesivo de lo que se revela aquí. Esta imposibilidad podría permanecer en su negatividad radical; o bien, recurriendo a la inspiración en Paul Ricoeur, podemos hacer fértil precisamente esa tensión. En ese sentido, el político – en cuanto espacio de la ideología, en el sentido positivo de articulación histórica de una identidad particular – constituye la posibilidad de articulación humana de la utopía de lo universal no totalitario, ya sea referida a la meta-ética fundamental o al religioso.²⁷ En la nomenclatura de Touraine, se trataría de lograr articular correctamente el mundo instrumental de la vida cotidiana con el mundo simbólico del sentido.

Ahora bien, la dimensión política se realiza hoy sobre todo a través del Estado – en nuestras sociedades occidentales, a través del denominado Estado laico. Esta es la “organización de una comunidad histórica”.²⁸ La cuestión del sentido de la acción y de las decisiones – y de su fundamentación originaria – se enraíza en el mundo simbólico de una comunidad social concreta, con sus tradiciones, sus costumbres, sus valores, sus convicciones, también sus reglas, y por eso siempre marcada por un límite, que la distingue de otras comunidades, originando el sentido del extranjero o extraño. Entonces, el estado será una especie de “síntesis del racional y del histórico, de la eficacia y del

27. Cf.: P. RICOEUR, *Du text à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

28. P. RICOEUR, *Du text à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 402.

justo”²⁹, lo que significa también del utópico y de lo históricamente realizable, de lo universal y de lo particular, siguiendo la regla de la más justa aplicabilidad de lo incondicional, teniendo en cuenta las circunstancias pragmáticas e históricas y al mismo tiempo la salvaguarda de la igualdad de todos ante la ley.

Ahora bien, si la meta-ética o la religiosidad nómada de la hospitalidad necesitan una realización política para ganar un cuerpo realmente histórico – y por lo tanto realmente eficaz en el contexto de las relaciones interhumanas, en condiciones de la *civitas terrena* – no es menos importante que estos logros sean siempre relativizados, por su fundamento incondicional y, en ese sentido, nunca plenamente realizable. Es en la tensión de estos elementos que un Estado se mantiene humano y no se transforma en articulación divina o absoluta del puro poder; y es también ahí donde la utopía de la hospitalidad puede ganar cuerpo, sin limitarse a ser la idea negativa de una imposibilidad. Es lo que representa la tensión emblemática de la relación entre amor y justicia, núcleo de lo social, de lo político, pero también de lo teológico. Ricoeur propone un programa inspirador, a este respecto: “La incorporación tenaz, paso a paso, de un grado suplementario de compasión y de generosidad en nuestros códigos – código penal y código de justicia social – constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable”.³⁰

Es ahí donde se articula la universalidad con la particularidad, de forma permanentemente desafiante. Es ahí donde lo universal se vuelve concreto, único modo de ser históricamente experimentable. Es ahí, también, dónde la globalización puede ganar un significado y una pragmática humanizadoras, más allá de todas sus ambigüedades contemporáneas.

JOÃO MANUEL DUQUE
jduque@braga.ucp.pt

UNIVERSIDAD CATÓLICA PORTUGUESA - FACULTAD DE TEOLOGÍA
Recibido 02.10.2018 /Aprobado 02.02.2019

29. *Ibid.*, 400.

30. P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, 66.

El autor es decano y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa. Es investigador del Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) y del Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH), ambos de dicha Universidad.

Bibliografía

- J. BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 1970.
- J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997
- E. FOUNTOULAKIS & B. PREVISIC (org.), *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011.
- M. GARCÉS, *Un mundo común*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2013.
- E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- J. B. METZ, *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007.
- P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990.
- A. TOURAINE, *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología

RESUMEN

E. Levinas propone un modo de entender la subjetividad que difiere de la conciencia trascendental y constituyente de la filosofía moderna. No es el ser, ni por tanto el conocimiento, lo que determina la subjetividad sino el Bien que precede al ser y llama a la responsabilidad por el otro con un Decir previo al discurso lingüístico. La huella de ese llamado en el rostro del otro alude a un Infinito que exige desde la alteridad. Dios no viene a través del ser develado sino de la diferencia absoluta entre el Mismo y el Otro, donde aquél es asignado a éste en el modo uno-para-el-otro. Las sugerencias de este pensador cuestionan indirectamente el quehacer teológico que se edifica sobre el ser y solo da lugar a una forma de conocimiento temático.

Palabras clave: Ser, alteridad, Bien, responsabilidad, significancia.

The Thought of Emmanuel Levinas and its Relevance to Theology

ABSTRACT

E. Levinas proposes a way of understanding the subjectivity that differs from the transcendental and constituent conscience of the modern Philosophy. It is not the Being, not even the knowledge, what determines the subjectivity but the Good that precedes the being and calls to the responsibility for the other one with a Saying previous to the linguistic discourse. The trace of that call in the face of the other one refers to an Infinite that demands from the alterity. God does not come through the unveiled being but from the absolute difference between the Same and the Other one, where that one is allotted to this one in the way one-for-the-other one. The suggestions of this thinker question indirectly the theological work that is built over the being and it only gives place to a way of thematic knowledge.

Keywords: Being, Alterity, Good, Responsibility, Significance.

Introducción

Opina un fenomenólogo español que la obra de Emmanuel Levinas (1906-1995) tal vez no sea sino un poema o una botella con mensaje lanzada al mar que, sin destinatario fijo, no pierde la confianza de que en algún momento el mar la expulse a la tierra, quizás a la tierra del corazón. Se intuye aquí una nueva cultura en la que poesía y pensamiento ensayan una salida para la filosofía abriendo así un nuevo éxodo para una humanidad demasiado acostumbrada al reinado de la violencia.¹ Y es un hecho, como lo señala este autor, que en la obra de Levinas lo que está en juego es saber si el principio del propio interés tiene la primacía sobre la realidad o no.

Podríamos plantear esta cuestión en otros términos: ¿Por qué toda la vida humana se organiza a partir de la inquietud por el *ser* y no a partir de la inquietud por el *otro*? Este interrogante nos pone de lleno en el pensamiento original de Levinas. Con el filósofo lituano se piensa en serio por primera vez que la inquietud por el otro sería la primordial, y esto repercute de modo decisivo en la actitud central de la filosofía moderna desarmando, por así decirlo, al sujeto constituyente y al escenario de la conciencia a cuyas exigencias lógicas se sometía la realidad. El prójimo aparece como aquello que tiene inmediatamente un sentido, antes de que yo se lo confiara, y la conciencia de mí mismo es posible por la interpelación con la que el otro me despierta.

La conciencia no es ya lo originario, en sentido trascendental, sino que el conocer es posible a partir de la irrupción de lo que viene desde fuera, el otro, que me emplaza en la situación de responsable. Lo originario no remite al *ser* sino a la *proximidad*; sensibilidad previa a la “intuición sensible”, que resuena como llamado, requerimiento. La palabra “Dios” se perfila en este horizonte a partir de lo *Infinito*, que no refiere a un exceso de lo Mismo sino a una diferencia inconmensurable, absoluta, la diferencia de la *alteridad*. Es a través de lo incomparable del otro como puedo sentir la alteridad absoluta.

La filosofía es el paradigma de la tarea creativa, porque no se emprende a partir de un sistema previo. Los sistemas surgirán –si sur-

1. F. J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Alteridad e infinito: la substitución en Levinas”, Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000) 243-277.

gen- de la labor filosófica. La ciencia y cualquier otro saber piensa desde presupuestos no cuestionados, aprióricos y empíricos, que le fueron legados por la filosofía y sin los cuales no es posible hacer afirmaciones con sentido. Pero el filósofo comienza en el desierto, apelando al palpito, la intuición, la imaginación.² ¿Cuáles son las ideas y experiencias pre-filosóficas que se constituyen luego en el principio del pensar? En el caso de Levinas, y según su propio testimonio, la lectura de la Biblia ha sido un ejercicio fundamental.³ Eso explica por qué su fuente de sentido no es, como en la tradición occidental, el “fundamento” ontológico.

Husserl y Heidegger son las influencias primordiales de Levinas. Husserl descubre una conciencia que no es autónoma, que siempre es intencional, conciencia-de. Avanza hacia la superación del idealismo que heredó, pero quiere que esta conciencia se presente de modo puro, no enturbiada por actitudes naturales, creencias o tradiciones históricas. Este propósito lo mantiene ligado a la trascendentalidad de la conciencia, planteo que no logra superar. Heidegger quiere pensar más allá del ente, esto es: más allá del ser que aparece de-finido y acotado en los márgenes del “algo”, “esto” o “aquello”, lo que de modo corriente llamamos “las cosas”. Su horizonte es el ser *en cuanto ser*, lo olvidado en la tradición. Pero para Levinas hay que pensar más allá aún del ser, porque sólo así se puede afirmar con sentido la trascendencia. Un “Otro” que solo se piensa como referencia a un “Mismo” implica pura inmanencia, no salimos del circuito ontológico.

Lo que nos proponemos en estas páginas es mostrar en qué medida las sugerencias de este pensador cuestionan indirectamente un modo de hacer teología que se edifica sobre el ser y da lugar, en consecuencia, a una modalidad del conocimiento temático. ¿Qué fisono-

2. El filósofo camina cerca del artista. Como explica Joan Soriano a propósito de Pablo Picasso y el surgimiento del cubismo: “...el pintor había llegado a una conclusión tan simple como genial. Puesto que toda representación que imita a la naturaleza es una reunión de elementos arbitrarios, su combinación, aunque pueda ser comprendida como representación visual, puede engendrar formas distintas a las observadas y convertirse en una creación artísticamente pura y autónoma” (*Grandes maestros de la pintura*, Barcelona, Editorial Sol 90, 2007, 56). Damos por sentado que pensar es representar, pero en su génesis el pensar es la habilidad para combinar los elementos, allí donde todavía no hay pautas establecidas, donde la creatividad precede a la inteligibilidad, o en todo caso opera como una forma distinta de inteligibilidad.

3. E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, 26.

mía debe adquirir la labor del teólogo si lo que está en el origen de su motivación no influye porque *es* sino porque *exige*? ¿Cómo se articularía una teología que ya no fuera saber sino respuesta?⁴

En la trayectoria de Levinas se destacan tres obras fundamentales: “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”⁵; “*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*”⁶ y “*De Dios que viene a la idea*”.⁷ Hemos escogido las dos últimas porque en ellas se puede apreciar la gradual aproximación de su pensamiento a la cuestión de Dios, y la pertinencia que ostenta tal pensamiento para motivar la labor teológica.

1. Otro modo de entender la subjetividad

¿Qué es “trascendencia”? Esa es una pregunta inicial para este pensamiento. Porque la tradición de occidente enfoca la trascendencia sin salir del ser; trascender es hallar las condiciones de posibilidad de nuestro mundo, así como se nos aparece en su organización y dinamismo. Pero esas condiciones son siempre ontológicas, porque no podemos pensar fuera del ser. No hay discurso que no se articule en la mención del ser. Para Levinas, sin embargo, la trascendencia significa el paso a “lo otro que el ser”.⁸ Y el Decir que origina el discurso no es, a su vez, discurso; no proviene de un sistema de signos donde ya está decidida la aparición de una realidad esquematizada en temas, objetos, nombres, conceptos.

4. Este modo de hablar nos recuerda el ensayo de K. Rahner: *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2009, en cuanto aspiración a mostrar la singularidad de la existencia humana constituida históricamente por el contacto con la Palabra de Dios. Pero es claro que el teólogo alemán se mueve en el horizonte de la filosofía tomista, cuyo punto de partida es la inquietud por el ser.

5. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. Versión original: *Totalité et infinité*, Martinus, 1971.

6. Salamanca, Ed. Sígueme, 1987. Versión original: *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, Martinus, 1978.

7. Madrid, Caparrós Editores, 2001. Versión original: *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, 1982.

8. *De otro modo ...*, 45. Ser aquí se entiende en sentido verbal, no como ente, sino como proceso de irse haciendo, acontecimiento o aventura de ser (Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, 9). No algo estable y eterno, si no más bien lo que entendemos como “fenomenalidad”: el *aparecer* de lo que aparece, el *surgir* de lo que surge, el *brotar* de lo que brota. Pero como acto el ser está destinado, se orienta-hacia. No se trata de mero estado sino de responsabilidad.

Levinas llama a ese Decir “lo pre-original”, referencia que suena como pasado inmemorial, un pasado que nunca fue presente; por tanto, inaccesible a la memoria. Un pasado que marca con su huella todo presente, y donde sigue escuchándose una llamada que nos reclama y nos concierne. Es interesante destacar que se alude a un pasado, no a una eternidad que envuelve el tiempo, donde no hay ni principio, ni sucesión ni fin. Lo que “ha pasado” nos marca, pero no sabemos de dónde, ni cómo, porque no es susceptible de verificación. Se nos ocurre pensar, a modo de didáctica analogía, en aquellos experimentos con la hipnosis que llevaron a Freud a constatar la dimensión del inconciente. Al paciente bajo hipnosis se le daba una orden, tal como abrir su paraguas ni bien despertara. Cuando esto último sucedía, el paciente cumplía mecánicamente la orden, y al interrogarle sobre la razón de esta conducta no sabía qué responder, o la justificaba en el momento con cualquier pretexto. Ésa sería nuestra condición, y esa condición nos permite hablar con sentido de “subjetividad”.

Levinas busca un atajo para salir del imperio del ser, en torno al cual se ordena una conciencia intencional, es decir, siempre abocada a sus objetos y, por ello mismo, siempre atada al conocimiento. Ser que aparece, conocimiento que se organiza como mundo y sujeto que es el faro de ese entramado: todo esto es un dispositivo en el que se pierde o distorsiona la “significancia” original de la subjetividad. No somos ese faro que re-presenta, que dispone y proyecta sobre una pantalla, y que está compelido a ejercer un dominio cada vez mayor sobre ese dispositivo. Evadir el ser parece imposible. ¿Cómo pensar sin nombrar? Pensar es pensar lo que es. En el abordaje que intenta Levinas salimos del sistema que ha puesto al pensamiento representativo y objetivante como piedra angular.⁹

9. Pensamiento que no se detiene a indagar si la propia razón no nos viene ya interpretada en el molde de cada cultura y época, según circunstancias históricas, con sus factores sociales, económicos, religiosos, políticos, etc. El pensamiento de Levinas, en tanto crítica a la tradición filosófica de occidente, es contemporáneo de otras iniciativas, sobre todo en la filosofía francesa. Tal vez la piedra de toque del pensamiento que ocupa la mayor parte del siglo XX resida en las penetrantes e irreverentes sugerencias de Nietzsche. Pero atravesando el extenso campo de juego abierto por Heidegger se puede ver en un pensador como Michel Foucault una de las figuras más originales de esta forma crítica de filosofar. Foucault no es solo filósofo, es también historiador, sociólogo y psicólogo, pero todo eso en un sentido nuevo, porque se trata justamente de mostrar el revés de la trama. Levinas y Foucault parecen incompatibles a primera vista, pero los dos intentan superar, a su manera, una filosofía que después de Hegel parecía agotada. Intentan pensar de otro modo. Foucault construye genealogías y arqueologías, no traza la historia según un hilo conductor que

1.1. *Ser y bien*

El filósofo lituano siente que por sobre el ser, o más allá de él, o antes que él, se intuye el Bien. Este es el nudo de la cuestión. Porque el Bien no aparece como un atributo del ser, ni se identifica con él. Platón, en *La República*, desgrana un diálogo en el que podría hallarse la inspiración de Levinas. En el Libro VI, 508e, se lee esto:

“Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad. Así, por muy bellas que sean ambas cosas, juzgarás rectamente si consideras al bien como algo diferente y más bello todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y a la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión son análogos al sol, pero que es incorrecto suponer que se trate del mismo sol, es acertado considerar el saber y la verdad como análogos al bien, aunque no es correcto considerarlos como el bien mismo, puesto que la naturaleza y el valor de éste son aún mayores”.

Y un poco más adelante (509b):

“Del mismo modo puedes afirmar que el bien no confiere a las cosas inteligibles esta capacidad (generación, crecimiento y alimentación), sino que su ser y esencia se les agrega también por obra de aquél; sin embargo, el bien no es la esencia, sino algo que se encuentra aún por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder”.¹⁰

El conocimiento, la ciencia, la verdad reposan sobre el Bien, que trasciende el orden causal de la inmanencia como “algo diferente y más bello” que todas las cosas. El Bien no puede enjaularse en un orden racional que depende de él. Y el Bien no se confunde con el ser sino que lo trasciende como algo que se encuentra por encima del ser “en cuanto a dignidad y poder”.

necesariamente debe estar fuera de la trama, y que hay que suponer ideológicamente. Se aplica en cambio a estratos “geológicos”, a lo que acontece en cada etapa de la historia donde los juegos de poder y las prácticas sociales configuran los objetos de las que luego serán ciencias del hombre. Levinas también busca un “antes” del conocimiento, de los objetos del saber, por tanto, un antes del ser.

10. Platón sigue aquí el hilo de la analogía entre sol y ser. El sol hace surgir y crecer, pero él mismo no es la generación y el devenir. Ser y esencia obran como el sol, y dependen de algo aún mayor, el Bien.

Este presupuesto platónico es, nos parece, decisivo para comprender el itinerario de Levinas. En efecto, lo que subraya este pensador es la responsabilidad, una responsabilidad que depende de la proximidad y que llega a sustituirme en el prójimo. Yo no asumo una responsabilidad porque quiero hacerlo bajo un compromiso libre o a consecuencia de un evento culpable, sino que soy responsable desde más allá de todo recuerdo, desde lo pre-original, fuera de mi libre albedrío. El Bien no puede entrar en la representación porque la excede. El Bien “me ha elegido antes de que yo lo elija”.¹¹ Y así lo precisa el filósofo:

“La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado por contrabando, (...). Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia”.¹²

1.2. *El Decir pre-original*

La subjetividad es pensada como substitución: como uno-en-lugar-del-otro. La identidad cerrada en sí misma se rompe en un “tomar a mi cargo” que me incumbe. De ese modo humanidad o subjetividad significan sujeción, susceptibilidad, vulnerabilidad, sensibilidad. Más que *ser*, el sujeto *significa*: referencia del uno-para-el-otro hasta vaciarse en la substitución. Este significar del sujeto no alude al discurso, al sistema de conceptos interconectados dentro del cual se encuentran significados ya hechos, y a partir de los cuales se sigue pensando. Significar indica aquí “alteridad”. Entre el otro y yo hay una diferencia que no tiene un fondo común para su discernimiento. Se comprende la diferencia entre dos estrellas sobre el plano del concepto de estrella, pero no hay un concepto de mí y del otro. El saber y su sistema, que tematizan el ser, se diluyen bajo el significar de esta diferencia, diferencia “incomensurable” o sin medida común. Aquí damos con “otro modo que ser”.

La subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el

11. *De otro modo ...*, 55

12. *Ibid*, 57.

Otro. Afección por parte del otro, responsabilidad del Mismo respecto al Otro, donde reside el nacimiento latente de la propia conciencia. Todo el edificio del conocimiento va a significar *dentro* de la proximidad del otro, a posteriori de mi responsabilidad.¹³ Sin embargo el ser, en su aparecer, se desdobra como manifestación y mirada. La mirada equivale a conciencia que objetiva, que a través de la palabra establece unidades idénticas. Estas unidades son los temas de la lengua, lo Dicho. La conciencia junta y ordena lo que aparece en la dispersión del tiempo, y lo vuelca en una pantalla como presencia. Es lo que Levinas en todas sus obras indica como sinopsis y sincronía: pensamos según la re-presentación. Todo lo que fue y lo que se espera tiene que ser comprendido en un presente, mientras se lo proyecta. Nuestro decir se inspira en lo Dicho, no es el Decir pre-original, que fluye de otro modo que ser, en la insescindible proximidad del uno y el otro. El Decir siempre previo a la lengua contiene significaciones olvidadas en la ontología. Significaciones de la subjetividad que antecede al origen, a la re-presentación, a la conciencia. Levinas postula que esa subjetividad significa como Uno inquietado por el Otro, no como substancia autónoma ni sujeto absoluto, no como el distingo de manifestación y mirada.

Así pues, antes que el Decir se convierta en tema, en algo emplazado en la celda de una identidad, habla con una significación no ontológica, que remite a la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad precede al ser. No podemos discutir cómo se demuestra este aserto. No estamos en el plano del saber acuñado por los lineamientos de la razón, no estamos en el sistema de lo Dicho, sino remitiéndonos a lo pre-original, que sólo podría mostrarse siguiendo las huellas que deja en lo tematizado. Decir significa responder del otro, una responsabilidad nunca contraída en el campo que abarca la memoria humana, que está dominado por la subjetividad soberana y objetivante. A posteriori de la objetivación sucede como si hablar consistiera en haber sido previamente un para sí y un en sí, como consistencia substancial. Pero el hablar original es el suceso olvidado, del cual el sistema de la lengua conserva solo rastros. La primera inteligibilidad es la que se discierne en el cara a cara, uno para con otro. La razón depende del

13. Levinas busca en la *proximidad* un estadio ajeno al sujeto, anterior, an-arquico, sin comienzo (*Ibid*, 247). Ser es ser responsable, aunque yo no lo haya querido.

lenguaje, y el lenguaje nace en la vida humana como interrelación anterior a todo concepto lógico de “relación”.¹⁴

Para Levinas hay una intriga que se resuelve descubriendo de modo arriesgado al sí mismo en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono del abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad. De modo explícito concluye: la subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad. La significación supone así la posibilidad del sinsentido puro, locura contra la que el Uno se resiste.¹⁵ En línea con la referencia inicial a Platón hay que decir que la pasividad del uno y su responsabilidad, que conlleva dolor, consisten en la pre-original imposición del Bien sobre él.

1.3. *Lo primero es la vulnerabilidad*

Este itinerario conduce a recuperar el “tacto” de la inmediatez, porque es evidente que para la filosofía occidental la intuición sensible aparece en el orden del conocimiento, donde lo individual es de-sensibilizado y referido a lo universal de la intuición. Para Levinas hay una premura por destilar la sensación en idea, en contenido gnoseológico. Se pierde así lo que la sensación tiene de vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, que es lo primario. Un dolor, un sabor o un perfume significan como “experiencias” que aportan un conocimiento, pero de ese modo queda en lo oculto la condición genuina de lo sensible. Su propuesta filosófica es, entonces, reducir lo manifiesto y su manifestación a su significación pre-original.¹⁶ El hecho de mostrarse no agota el sentido de aquello que se muestra, y la conciencia ha interpretado la significación sensible convirtiéndola en mero dato teórico.

La significación está antes de una “experiencia subjetiva”, tal como habitualmente la llamamos. Es lo que motiva la experiencia. Que algo “se

14. El pensamiento hace un objeto de todo lo que conoce. Por eso es que el verdadero pensamiento comienza concibiendo “una libertad exterior a la mía” (E. LEVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, 35)

15. *De otro modo...*, 103.

16. *Ibid*, 121. A propósito de este tópico levinasiano, que separa sensibilidad e intuición sensible, puede leerse, de A. E. GARRIDO MATURANO, *Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Levinas*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 38 (2011) 269-288.

muestre” o “aparezca” supone una conciencia que lo “capta” y lo presenta en un objeto, un “tema” ya compuesto. Este proceso no es lo primero. ¿Qué hay en el origen de este proceso? Hay sensibilidad, fuente de significación. Y la sensibilidad es simplemente proximidad, vulnerabilidad, pasividad. La significación brota allí antes de que la conciencia la tematice en un saber que, como todo saber, *alude al ser*. Surge antes de que haya un decir posible, decir como contenido de una lengua ya constituida.

Lo-otro-en-lo mismo, o el-uno-para-el-otro, escrito así, con los guiones que indican la imposibilidad de que esas palabras tengan significado disociadas, nos está diciendo algo ininteligible, porque no puede hallarse en el sistema lingüístico, tal como ha sido construido desde la conciencia tematizante. Como paradoja, significa al margen del sistema, que comprende separadamente estos dos planos, lo uno y lo otro. Levinas acude a dos imágenes que nos acercan a esta connotación pre-original: las vocales con diéresis, que mantienen un hiato sin elisión, y el arpeggio, en el que se hacen oír los tonos de un acorde en sucesión rápida.¹⁷ De esta manera, el uno-para-el-otro no habilita la presentación de lo psíquico como si formase un sistema, con su estructura, contenidos, causalidad, sino como una no conceptualizable “diacronía” del Mismo y del Otro en la sensibilidad. En lo original no hay separación entre quien siente y lo sentido, hay una dualidad no unificable del uno para el otro.

Ahora bien, el gozo es la singularización de un yo en su repliegue sobre sí mismo. Sin este egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido. La sensibilidad solo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro porque es gozo. La sensibilidad adquiere así la crudeza del golpe inflingido a la plenitud de la complacencia en sí mismo, a la identidad que se forja en el para sí del gozo. Supone un haber sido ofrecido al otro, al margen de lo libre y de lo no libre, porque la vulnerabilidad es independiente de toda protección. La conciencia es siempre conciencia-de, conciencia intencional. Se resume en el saber de objetos, cosas, cuerpos vivos. De este modo la conciencia se sustrae a la sensibilidad en su momento original, que significa un estar yo “anudado” a los otros sin principio o fundamento (“anarquía”), antes de estarlo a mi cuerpo.¹⁸

17. *De otro modo...*, 128

18. *Ibid*, 135.

Hay que subrayar esta idea: el sujeto conciente no tiene alianza alguna con aquello de lo que tiene conciencia.¹⁹ La subjetividad “trascendental” no sabe de la proximidad, el acercamiento, la implicación y la aceptación. Todo aquello que Levinas llama “significancia”, y que entendemos como fuente de significación. El sujeto conciente tematiza la significancia, y con ello la destruye. La proximidad de Mí al Otro ocurre en una temporalidad propia, diversa a la que se organiza en la conciencia y sus experiencias; es la temporalidad del sujeto original, no un yo instalado dentro de su identidad, sino *sujeto-a*, responsable sin escapatoria. Entre el Mismo y el Otro no hay sincronía y correlación, como entre los datos concientes. Hay diferencia absoluta, inconmensurable, sin medida común, y eso explica la “obsesión” que el otro ejerce sobre mí, una tensión muchas veces vivida como dolor o fastidio. Y más aún: si hay conciencia, es porque ella surge sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, que ninguna conciencia sería capaz de anular. Por eso escribe Levinas: la pasividad del yo le permite ser Sí mismo bajo la “acusación” del prójimo.²⁰ En contraste, la tematización operada por la reflexión sobre el objeto protege al yo que, percibiéndose como universal, ya se ha desentendido de las responsabilidades a las que está atado antes de todo saber de sí mismo.

1.4. *Identidad y unicidad*

Si la responsabilidad para con el otro precede al ser hay que decir que la identidad en su formulación lógica es desbordada: ser sí mismo no implica que A coincide con A, sino que A está retrocediendo constantemente sobre su punto de partida, para alcanzar su lugar originario en el para-el-otro. No hay identidad si no a partir de la asignación, del ser requerido y reclamado. La identidad es superada en la *unicidad*, que se expresa en el *Heme aquí*. Como escribe Levinas: “el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo”.²¹

Si parece arbitraria esta postulación, según la cual el otro me con-

19. *Ibid*, 142.

20. *Ibid*, 149.

21. *Ibid*, 185.

cierno, es porque se ha supuesto desde siempre que el yo solo es cuidado de sí, y se ignora la prehistoria del “yo puesto para sí”, donde habla una responsabilidad que le hace rehén de modo mucho más antiguo que el yo y los principios según los que este piensa. Lévinas acude a la Escritura: en Job 38, 4 se escucha la apremiante interpelación: “¿Dónde estabas tú cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto”. Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. No podemos tratar a este mundo como proyecto propio cuando hemos llegado tarde a su creación. Y entonces:

“Antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*. La distinción entre lo libre y lo no libre no sería la última distinción entre humanidad e inhumanidad, así como tampoco la última señal del sentido y el sinsentido. Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme él primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser. *Diacronía*: diferencia infranqueable entre el Bien y yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos”.²²

Se tambalea con este modo de hablar el esquema aparentemente incuestionable que vincula justicia y destino. No deberíamos sufrir si nuestro comportamiento no ha sido reprochable: es la queja desconsolada de Job. Lo que Lévinas hace notar es que esta argumentación concierne a una figura del yo forjada y asumida desde no sabemos cuándo, pero que más allá de su coherencia con los perfiles de la razón, no es el último y definitivo fundamento del yo. Poner la responsabilidad antes de la libertad no es un mero capricho de originalidad, habla en verdad de lo que está siempre oculto pero sospechado detrás de nuestras quejas. El Bien trasciende a la justicia, al menos a la justicia que alcanzamos a comprender en los términos de la finitud. El Bien nos elige y nos responsabiliza, antes de que tengamos noción de él.²³

22. *Ibid*, 194.

23. Lo dicho por el filósofo judío recuerda la observación que hace Jürgen Moltmann en una de sus obras: la libertad para elegir entre el bien y el mal es de rango inferior a la libertad de querer el bien y de hacerlo. El que es verdaderamente libre no tiene ya que elegir. La libertad de elección implica una imperfección. La libertad alcanza su verdad en el amor, y el amor es un desbordamiento de la bondad (*Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, 70).

De allí que el egoísmo y el altruismo sean posteriores a la responsabilidad que los hace posibles. Levinas piensa la unicidad del yo responsable dentro de un “traumatismo” que ocurre “más acá” de la autoidentificación. Hay pues un modo de libertad imposible desde el punto de vista ontológico, que libera al sujeto del aburrimiento, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad, y busca sin cesar la distracción del juego y el sueño.²⁴

La subjetividad en la tradición occidental ha sido pensada a partir de la inteligibilidad del ser, según su develamiento en una conciencia que contiene la totalidad, y donde se agrupan las significaciones según su mutua referencia tal como se articulan por el lenguaje. El sujeto interviene al servicio de la inteligibilidad de las estructuras como conciencia teórica racional. Esto moviliza un poder de representación, que vierte en una simultaneidad la disparidad temporal de los elementos perdidos en el pasado y de las expectativas acerca del futuro. Levinas insiste en “un gran presente de la sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor”.²⁵ Pero si la matriz de toda relación tematizable es el uno-para-el-otro, si este es el sentido de la inteligibilidad, entonces el discurso es guiado más acá del ser mediante la implicación del uno dentro del uno-para-el-otro, que no se reduce a la implicación de un término dentro de una relación, de una estructura o sistema. No se trata de una situación donde el yo puede instalarse, sino de una significación previa a todo mundo, situación o sitios abordables; se trata

24. *De otro modo...*, 197.

25. *Ibid*, 208. Es interesante notar la valoración que hace Levinas del pensamiento neo-marxista de Ernst Bloch acerca de la esperanza. La verdad avanza hacia lo que no está en ninguna parte. No se separa de la esperanza. Resulta ideológica la noción de un ser que sería real desde toda la eternidad si se advierte que la *praxis* como condición trascendental implica tomar en serio al tiempo (*De Dios que viene a la idea*, 62) El sentido último de la subjetividad sería enteramente extático por la *praxis* que da lugar al ser y a través de la cual el sujeto es por entero obra (*Ibid*, 65). Nos parece que en esta interpretación se están detectando implicancias contenidas en la metafísica aristotélica. Podría considerarse que en Aristóteles el tiempo aparece subvaluado, y que su sistema filosófico se recorta sobre una eternidad honrada como lo supremo, pero Bloch muestra que el acto de ser remite al obrar, y la potencia, o la materia a formalizar, es la historia. Es inevitable entonces que la verdad deba construirse, porque no está hecha de una vez y para siempre en un cielo paralelo al mundo, que hay que hacer descender por el pensamiento correcto o extraer del corazón inmutable de las cosas. La verdad se construye, pero tampoco en el sentido ideal de la subjetividad absoluta, sino como un hacer que actualiza lo posible. En todo caso la verdad está dada como posibilidad, y no se la puede conocer antes del ejercicio histórico de la libertad.

de la *proximidad* (condición de “prójimo”) entre el Mismo y el Otro, que asigna al Uno por el Otro. La formulación explícita de una familiaridad con el ser vendrá después de esta implicación originaria, y con ella -tal como asevera el filósofo- la manifestación de la verdad, el cálculo, el pensamiento, la instalación, la institución.²⁶

1.5. *Acierto y límite de la “dialéctica” kantiana*

Lo que Levinas reconoce como mérito de Kant es la distinción entre razón y entendimiento. Hay significaciones que no dependen de las categorías del entendimiento, que no están ligadas al ser. Es lo que sucede con las significaciones que el filósofo alemán adscribió a las posibilidades de la razón práctica. Pero tenemos que recordar que ello requirió la elaboración de una “dialéctica trascendental”, que aparece como la última parte de una “Crítica de la razón pura”. Dicho de modo simple, para Kant la metafísica, como conjunto de afirmaciones que transgreden las condiciones del conocimiento y la objetividad, no es posible. Nociones como “alma”, “universo” o “Dios” se postulan sobre la base del poder de la razón de sintetizar impresiones sensibles, que luego se vierten en los juicios. En el caso de los objetos metafísicos la razón traspasa la frontera de la experiencia y sus afirmaciones no tienen apoyo en el material de los sentidos. Sin embargo esas unidades supremas, que Kant denomina “ideas”, revelan una apetencia de lo incondicionado no obstante la ausencia de correlato empírico.

Es posible acceder a “cosas en sí” de un modo distinto al conocimiento, pero siguen siendo “cosas”. Aquí volvemos a Levinas para anotar su objeción: el de Kant es un pensamiento que “se sigue midiendo por el ser que le falta, como si la significación del sentido, la inteligibilidad, se originase únicamente en la manifestación del ser”.²⁷ La observación es importante. Si tomamos la noción máxima de esta “dialéctica trascendental”, Dios, veremos que en definitiva no es más que el resultado de una tensión entre lo que *es*, según nuestra experiencia sensible, y lo que debe *ser*, según nuestra conciencia moral. Ese abismo lleva a la razón a construir una síntesis entre lo real y lo ideal,

26. *De otro modo...*, 212.

27. *Ibid*, 166.

y a llamarla “Dios”. Dios sigue dependiendo de las condiciones del conocimiento, que son en definitiva, condiciones *ontológicas*. No se toma en cuenta una *libertad* situada por encima del ser, anterior al saber y la ignorancia, también al “libre albedrío”, y que anima a una buena voluntad indiferente a las confirmaciones que podrían llegarle desde el ser. Para Levinas el pensamiento que va a Dios comporta unas modalidades psíquicas originarias, de la perturbación de lo Mismo por lo Otro, en las que se interrumpe la aventura ontológica del alma.²⁸

Tal vez la condensación más precisa del pensamiento levinasiano pueda formularse en un hallazgo que es tan antiguo como Platón, pero que necesitó de las indagaciones de Heidegger para poder formularse con urgente validez en nuestro tiempo:

“A la diferencia ontológica precede la diferencia entre el bien y el mal. La diferencia es esta última, ella es el origen de lo que tiene sentido. El sentido de la alteridad es el bien y el mal por cuanto rebasan como excesivos el mundo y lo orientan. Cualquier otra diferencia es interna al mundo (...) Prioridad de lo ético con respecto a lo ontológico”.²⁹

2. Dios asoma tras el mandato

¿Cómo se plantea el problema de Dios en este contexto? Las nociones de unidad, totalidad y eficacia, y la superación de los abismos mediante la analogía del ser son caminos conocidos. Pero cabe también pensar en una superación del ser en tanto significativo, y hacer valer el término platónico Bien detrás del uno-para-el-otro, más allá del ser.³⁰ La huella de un pasado en el rostro del otro no alude a algo aún no *develado*, sino a un Infinito que *ordena* en el rostro del otro, a modo de un tercero excluido que evade la lógica. La relación con el otro no se puede exponer como tema, significa de modo no ostensible, y así se convierte en huella de una desconocida proveniencia.³¹ Esa ascendencia del Otro sobre el Mismo no es pensable. La conciencia, eminentemente activa y

28. *De Dios que viene a la idea*, 167.

29. *Ibid*, 175.

30. *De otro modo...*, 159.

31. El otro deja de ser objeto cuando aparece como “rostro”. Rostro significa llamado, ruego, mendicidad, imperativo, origen de un orden humano en el mandato, no en el ser (*Entre nosotros...*, 266). El rostro es el comienzo de la inteligibilidad, antes del discurso teórico; la única huella genuina de la tras-

constituyente, se silencia en pura pasividad al contacto del otro, y entonces la representación y el saber ceden ante la responsabilidad, cuyo lugar es la ética más allá del ser. El sí mismo queda provocado como irremplazable. Levinas utiliza una metáfora: este modo de ofrecer su pasividad es como un sonido que sólo sería audible en su eco.³² El sonido – el Sí Mismo en su exposición al Otro- suena más allá de lo Dicho, del sistema de la lengua, de la tematización. Tal sonido evoca lo que el filósofo entiende como subjetividad en su sentido propio.

Esta proveniencia inescrutable es aludida como *illeidad*, neoleviniano que piensa el desprendimiento del Infinito con respecto al pensamiento que busca tematizarlo y con respecto al lenguaje que intenta mantenerlo dentro de lo Dicho. Una intriga que no reposa en ninguna teología positiva.³³ Esta *illeidad* no aparece, no es presente, no es tema ni interlocutor, pero me ordena al prójimo como “rostro”, sin exponerse a mí. Me ordena a través de esa otredad que es la diferencia absoluta entre el otro y yo. Tras la orden la otredad resplandece como “rostro”. Una orden que espera la obediencia antes de toda representación, porque inspira de modo profético. Levinas habla del “turbador acontecimiento semántico del vocablo Dios”³⁴, con lo que se refiere a la “gloria del Infinito” que fácilmente se encierra en una palabra y así se convierte en ser. Se pone en guardia contra la tematización que a través de la teología pretende introducir lo que originalmente es testimonio en el orden de la lengua, y lo traiciona, pero que difiere de la teología negativa porque encuentra su “positividad” en la proximidad y la responsabilidad. El Infinito es enigma, separado de toda fenomenalidad. Trascendencia como distancia irreversible respecto al presente, pero, nuevamente, no como magnitud a-temporal sino como pasado que nunca fue presente.³⁵

2.1. *Lo Infinito escapa a la tematización*

Lo expuesto nos conduce a este interrogante: haber tomado *con-*

ciencia, esto es: del más allá del ser. Pero solo rastro de una ausencia absoluta. La comprensión inicia, entonces, en el para-el-otro. Luego podrá venir la sistematización de “lo que es” (ente).

32. *Ibid*, 172.

33. *Ibid*, 224

34. *Ibid*, 229.

35. *Ibid*, 232.

ciencia de Dios, ¿no implica haberlo incluido en un *saber* que asimila, en una experiencia que sigue siendo un aprehender y un captar? La infinitud o alteridad total, o la novedad del absoluto, es restituida a la inmanencia dentro del sistema de un saber. Si bajo el pensamiento no se puede buscar otra cosa que conciencia, experiencia y saber, es válido imaginar otro pensamiento que no reconduzca lo absoluto a lo ya conocido y no lo encasille en la correlación entre pensamiento y ser. Para ello la actitud previa será el *des-inter-esamiento*, vocable al que Levinas acude reiteradamente, y que alude a una relación sin dominio sobre un ser; tampoco anticipo de ser, sino pura paciencia.³⁶

Pero es claro que la idea-de-lo-Infinito-en-mi me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, responsabilidad para con el prójimo que llega *no se sabe de dónde*,

“como si el rostro del otro hombre, que de entrada ‘me pide’ y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por Dios de la idea de Dios y de toda idea en la que él todavía pudiera ser mentado, visible y conocido, y en la que lo infinito vendría a quedar desmentido por la tematización, en la presencia y la representación”.³⁷

No se trata de perseverar en una moral basada en un código para la conducta según el discernimiento confiado a una razón universal, lo que en definitiva vuelve a ser conocimiento operativo que ejerce un dominio sobre las personas. Trascender el conocimiento, el ser, la totalidad, eso supone la búsqueda de lo Infinito. Ya en la primera de sus obras fundamentales³⁸ el filósofo lituano manifiesta la necesidad de distinguir ese infinito como lo exterior a la totalidad. La conciencia se agota en la totalidad. Por eso, el camino es el otro. Cuando se afirma que la significación reside en el uno-para-el-otro se habla de ética, liso y llano “ponerse en el lugar del otro”, sustitución, fuera de la preocupación por recibir al otro a través de un sistema de conceptos. El otro no es cifra de una serie, sino excepción al orden.

Levinas reconoce en la fenomenología de Husserl, y en obras

36. *De Dios que viene a la idea*, 13.

37. *Ibid*, 15. Dios no aparece como tema sino como exigencia ética.

38. *Totalité et infinit*, Martinus, 1971. Versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.

menos conocidas que las *Ideen*³⁹, un paso importante hacia este “más allá del ser”. Husserl partirá del Otro para describir la subjetividad trascendental que arranca al Yo de su aislamiento en sí mismo, de su coincidencia consigo mismo como centro del mundo. Pero la necesidad que tiene la filosofía de continuar siendo un saber de la *presencia* y del ser, no podrá evitar que el sentido último también para Husserl se localice en lo Mismo.⁴⁰ La hegemonía de la identidad es confirmada dentro de un círculo inexpugnable. Solo cuando lo Mismo es perturbado por lo Otro se puede abrir ese círculo al exceso, lo que para el filósofo lituano es inspiración, despertar. La inteligencia y la significatividad no tienen por qué adormecerse en la identidad y el pensamiento representativo. La razón despierta cuando deja el conocimiento y se aboca a la relación ética.

Levinas suscribe el diagnóstico heideggeriano de la onto-teología, que se remonta a otros pensadores. Para el discurso filosófico de Occidente mostrarse, iluminarse, es tener un sentido. La inteligibilidad está ligada a la manifestación del ser, por lo que se identifica el pensamiento del sentido y el pensamiento del ser.⁴¹ La teología, al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa la trascendencia de una manera “inverosímil”, porque carece de analogía con una idea sometida a criterios. La sintonía con Heidegger es aquí evidente. La teología racional se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser, y no le queda más recurso que utilizar para ello “adverbios de altura” aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera “eminente” o “por excelencia”. Pero la palabra “Dios” no es en absoluto un concepto.⁴²

En esto reside el núcleo de la cuestión que, a nuestro parecer, pone en jaque la configuración de una teología académica. La Escritura “sabe” que es posible hablar de Dios pese a que no es un contenido inteligible en el sentido del saber del ser. Inclusive la palabra “experiencia”, que en el sentir profano parece un modo de salir de la órbita del intelectualismo, indica un discurso articulado en proposiciones

39. Levinas se refiere a: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

40. *De Dios que viene a la idea*, 51.

41. *Ibid*, 86.

42. *Ibid*, 87.

sobre un tema. Hay un yo constituido previamente cada vez que aludimos a “experiencias”, y hay un “en frente” objetivo en correlación con ese yo. Este esquema resulta de una dislocación de lo originario, donde estas distinciones y conceptos no están perfilados. En consecuencia, el habla de “experiencias religiosas” persevera en una interpretación de Dios en términos de ser, presencia e inmanencia.

2.2. *La idea de Dios es Dios en mí*

Por eso es que resulta sugerente el rescate que hace Levinas de un aspecto fundamental en el pensamiento de Descartes, tal como lo expone en sus “Meditaciones metafísicas”. La idea de Dios significa lo no-contenido por excelencia, rebasa toda realidad objetiva. La idea de Dios es Dios en mí, pero es ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas. Dios que difiere de todo contenido. Idea de Dios como implantación de lo Infinito en el pensamiento, ya que la noción de lo infinito está en mí antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo, como el fondo invisible que permite la descripción de cada figura.⁴³ Lo importante es que esta idea, siendo verdaderamente tal, no obtiene su contenido de la manifestación, no depende de esa coincidencia entre ser y aparecer que vertebra la racionalidad para la filosofía occidental. No es producto de la inteligibilidad del ser, sino que está dada desde siempre en cada uno de nosotros, pero no como contenido noético sino *como exigencia y significación*. En ello reside la precedencia ética respecto a la ontología.

Lo Infinito va ligado a lo ético. El sentido de lo Infinito no se mienta en función de la presencia representable sino a partir de la *afección* de la subjetividad. Para Levinas esta afección responde al Deseo, donde se origina un pensamiento que intuye *lo más* en *lo menos*. Pero el orden de la afectividad es trascendido, porque el *in* de lo infinito ahonda un deseo que no podría colmarse, que no identifica –como la necesidad– un término o un fin. Deseo más allá del ser, trascendencia, deseo del Bien.⁴⁴ En en este contexto es donde adquiere relieve “lo Santo”, que evoca lo Deseable separado del deseo. Lo Deseable, lo

43. *Ibid*, 95-96.

44. *Ibid*, 100.

Santo, me ordena a lo no-deseable, al otro. Lo Deseable separa al Bien del deseo y lo orienta hacia el otro. Esta separación o santidad hace que lo Deseable permanezca como tercera persona, con lo que retornamos a la “*illeidad*”.⁴⁵

La responsabilidad para con el prójimo es *anterior* a la experiencia religiosa, si a ésta la entendemos como desvelamiento del ser. El otro me incumbe en el seno de mi responsabilidad, antes de considerar sentimientos o valores de fraternidad o solidaridad. Siento mi responsabilidad antes de saber o conocer algo del otro, antes de vislumbrar en mi conciencia un deber ético. El sistema ético tiene su origen latente en este *significar de la trascendencia*, que no es ontológico. Lévinas prefiere hablar de testimonio y profecía, que originan un “grito de rebelión ética”. Es el “heme aquí”, dirigido al prójimo al que estoy entregado.⁴⁶ No se comprende a Dios como se capta el ser, sino como se vive una profecía. El relato de la zarza ardiente (Ex. 3) tal vez sea el paradigma para un Decir que solo conduce hacia el sentido, sin alcanzarlo nunca, donde los enunciados teóricos no cumplen la función del conocimiento, sino que abren el espacio para la escucha. El sentido significa como mandato, reclama obediencia antes de toda inteligencia.

3. Esbozo de conclusión

3.1. Dios se queda sin discurso

La originalidad de Levinas convoca a una interpretación no menos imaginativa, con la audacia de quien se mueve en los terrenos previos a la reflexión ordinaria. Si la ética tiene la prioridad, ¿ya no podemos hablar del ser divino? Más aún: ¿se puede decir de Dios que “es”? La ética no es un momento del ser, sino “de otra manera”: exigencia que ordena el acercamiento al otro. No se habla de Dios dentro de la objetividad, la presencia y el ser, como si todo esto –¡nada menos que la ontología!– no fuera lo primordial. Todo discurso es discurso del ser. Entonces, no hay ya discurso *acerca de* Dios; su lejanía abso-

45. *Ibid*, 102. Dios es lo Santo: distinto, separado de la totalidad óptica. Dios no se esclarece a partir del orden del ser.

46. *Ibid*, 112.

luta impide articular un *logos*.⁴⁷ Levinas no está lejos de Karl Barth, en cuanto éste considera –tal vez exageradamente– que todo habla filosófico acerca de Dios, particularmente el que se basa en la analogía del ser, se torna discurso idolátrico. Se escucha, sin embargo, una llamada irrecusable. Nuestra condición original no es individualidad, unidad autónoma y consistente, sino llamada, requerimiento, reclamo, responsabilidad. Levinas nos está convidando a un pensamiento que acaso no encaje ya en la palabra “pensamiento”. Las vertientes del testimonio personal, del arte y la literatura, de la mística, la profecía, la saga, la imaginación y el mito, son ahora, tal vez, los cauces fundamentales para recoger la llamada exigente. En todas estas texturas “lo que es” –reducido a “tema”– no domina, no decide el sentido.

Ese aparecer nosotros a partir del mandato que nos requiere y compromete deja en primer plano la vulnerabilidad. El sujeto que se *pone para sí mismo*, que se fija como substancia, es desarticulado cuando se descubre a sí mismo en el entramado de relaciones que lo demandan, y únicamente dentro de las cuales su vida *significa*. La entrega de sí es más que ser, o como escribe Levinas, “la ética es un énfasis de la ontología”.⁴⁸ Lo primero no es la identidad, sino la *unicidad* del yo como imposibilidad de eludir al otro. Mientras no haya otro no hay aún identidad personal: “Es por la ética, por el énfasis de mi obligación, por lo que yo (*je*) soy yo (*moi*)”.⁴⁹ Conocedor del hebreo, Levinas propone a partir de fundamentos gramaticales una nueva traducción del mandamiento bíblico: “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lev. 19,18). Para el filósofo debe leerse: “ama a tu prójimo, eso mismo eres tú”, con lo que expresa que somos el amor que damos al prójimo. En esta interpretación se toma en cuenta que el contexto de cada versículo es toda la Escritura, y en el texto sagrado el otro siempre pasa antes. Esa “disimetría de la relación personal” refleja la vulnerabilidad. Sólo un yo vulnerable puede amar al prójimo.⁵⁰

47. Es aquí donde P. Ricoeur localiza las dificultades en la nueva filosofía de Lévinas. El lenguaje es un terreno que vincula ética y ontología –para Lévinas: el Decir y lo Dicho. La ética sin ontología no puede articular un lenguaje (*De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas, Barcelona, Anthropos, 1999*). La objeción no impide considerar la realidad de lenguajes que refieren de modo diverso el ser, o que transmiten un eco pre-ontológico, particularmente en la expresión de estados afectivos.

48. *De Dios que viene a la idea*, 127.

49. *Ibid*, 130.

50. *Ibid*, 128.

3.2. *El problema de la diferencia ontológica (ser-ente)*

Hay que preguntarse si el sentido debe ser abordado en la órbita de la inteligibilidad del pensamiento representativo, o si no es posible remontarse hacia un sentido no tematizable *como ente*. ¿Cómo procede el pensamiento representativo?: Lo inteligible es la verdad, y verdad es lo que se manifiesta, y lo que se manifiesta supone el escenario del ser, y el escenario del ser se constituye sinóptica y sincrónicamente: ordenando en el hoy o el ahora todos los datos. La percepción es posible porque sus contenidos aparecen ya dispuestos en la presencia, aún lo que fue y lo que no llegó a ser. La presencia testimonia el obrar de la conciencia. Todo lo que ingresa en la conciencia lo hace reducido a lo que ya se sabe y conoce, a lo Mismo, aunque luzca como extrañeza o interrogante; ser “extraño” es un modo de estar referido a lo Mismo. Lo expuesto recuerda la expresión polémica de Heidegger: “la ciencia no piensa”.⁵¹ Sus dominios son los del ente que deja fuera al ser en cuanto ser. El científico se aboca al ente “y nada más”; ese “nada más” se denuncia como ser “a secas”, es decir, no acotado bajo la figura de cada ente. No pensamos aún porque el ser permanece olvidado tras el ente. El ser “descartado” nos asecha como “nada” en la vivencia de la angustia.

Este fue el magnífico hallazgo de Heidegger en la célebre lección inaugural de 1929, al tomar posesión de la cátedra de filosofía de Friburgo.⁵² El ser como tal, es decir: *en cuanto ser*, escapa a toda conceptualización porque excede del ente, de lo que ordinariamente llamamos “las cosas”. Pero se denuncia a través de una modulación del temple anímico: la angustia. Heidegger ya había destacado en el párrafo 29 de *Ser y tiempo* la virtualidad fenoménica de los estados afectivos al atribuirle a ellos la capacidad de hacer notar al existente justamente ese hecho, que existe, que se encuentra a sí mismo en un mundo ya abierto, sin haberlo elegido y del que tiene que ocuparse. Esa lucidez primordial no es un dato cognitivo, sino afectivo (*Befindlichkeit*). En la lección de 1929 Heidegger hace ver que el estado afectivo, la angustia, se vincula con el imperio de la nada. No podemos pensar la nada y sin embargo ella parece sobrecogernos al punto de que escapamos cons-

51. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954, Gesamtausgabe, 8.

52. Gesamtausgabe, 9. *Wegmarken*.

tantemente aferrándonos a lo conocido, al ente. Pero la nada opera entonces como la negación máxima, la negación de lo que Levinas llamaría “totalidad”, el conjunto incalculable de los entes. En ese sentimiento intimidante todo lo conocido o cognoscible se ausenta, se hunde, y nosotros con ello: hemos dado por vez primera con el ser “a secas”, sin el contorno familiar y limitado del ente. Y no lo hacemos mediante un juego lógico, como el que propone Hegel entre ser y nada, sino al paso de la evidencia fáctica que es el temple anímico.

Uno de los problemas que plantea el pensamiento de Levinas, según lo expuesto, reside en su “alergia” al ser, aún cuando al comienzo de sus escritos suele aclarar que no confunde a ser y ente, y reconoce que la precisión de lo que entendemos como diferencia ontológica es un aporte valioso de Heidegger. Levinas ha explorado con detenimiento la obra más conocida del filósofo alemán, *Ser y Tiempo*, pero no se refiere habitualmente a los trabajos que siguieron a la conferencia *Die Kehre* (1949)⁵³, donde se inicia una etapa en la que Heidegger se esforzará por hallar un lenguaje no marcado por la acuñación del ser como ente. Un lenguaje que le permita al ser darse de modo nuevo, configurar otra época donde pueda vislumbrarse la superación del dispositivo que vincula despóticamente al hombre con las cosas en una relación de dominio y explotación. El problema, dicho de modo breve, no lo plantea la ontología sino la “ontificación”, y en ello ambos pensadores coinciden. Un Dios que se evoca en los márgenes del ente, en una estructura de entes calibrada lógicamente, es un Dios sin vida. En consonancia con ello la subjetividad no concuerda con ninguna figura óptica, es previa al ente, pero *no necesariamente al ser*.

3.3. *Más que ser Dios exige*

La originalidad de Levinas reside en el replanteo de la trascendencia como ir a “lo otro que el ser” -que nosotros preferimos entender como “lo otro que el ente”-, procurando un lenguaje adecuado no para expresar, “poner” delante, re-presentar, sino para verter lo que se *escucha*. Es lo que recoge el entramado narrativo de la Biblia. El

53. Cf. *Bremer Vorträge*, Gesamtausgabe 79, vol. I.

replanteo de la trascendencia no es un problema sólo para los filósofos, del que los teólogos están exentos. ¿Se puede hacer teología en este tiempo, en que se reclama cada vez con mayor insistencia una narrativa creyente que “copie” el terreno de la vida, sin captar el modo como *habla* la trascendencia? Asiste razón a Levinas cuando critica la perseverancia en un Dios pensado únicamente como ser, o sobre la base del ser; en definitiva: Dios pensado. Dios como contenido o idea, Dios que ante todo, tiene que ser. El “otro modo” reza: Dios que exige, que ordena, que reclama, que remite al otro. Dios bíblico.

También podríamos decir: Dios que nos *asigna*. Y en esto conviene recordar la etimología con la que ensayaba Heidegger en el ya citado *Was heisst Denken?* El alemán *heissen* connota no solo significar, sino también llamar a otro con tal o cual nombre y, finalmente, ordenar o mandar a otro tal o cual cosa. Adviértase que la palabra castellana *designar* proviene del mismo tronco que “significar”, por cuanto ambas involucran la idea de *signo*, que es también la que da la clave de los tres significados del verbo *heissen*.⁵⁴ Ser “asignado” implica ser convertido en signo, se trate de cosas o personas, y ser convertido con un énfasis de mandato; se nos exige significar, lucir como signo, aunque como reza el poema de Hölderlin al que remite Heidegger reiteradamente: “Un signo somos, indescifrado, sin dolor somos, y en tierra extraña casi perdimos el habla”.⁵⁵

Significar no implica, pues, estar referido a un casillero dentro del sistema de la lengua, de lo Dicho, sino -en un sentido afín a Levinas-, haber recibido la condición de signo cuyo contenido es un mandato, y que sin embargo no está totalmente aclarado, justamente porque Dios no concuerda nunca con un “tema” dentro de lo Dicho. Que Dios *sea* no *afecta* nuestra existencia⁵⁶, lo que nos afecta es que Dios *manda* a través del otro, del que no sabemos primordialmente por los conceptos de nuestro pensamiento temático, sino porque llama y reclama inexplicablemente. Porque el Bien *precede* al ser, tal como también podría aseverarlo una lectura ingenua de la Escritura. El primer relato de la creación (Gen.1,1-2,4^a) –que cronológicamente sería el último- avanza al ritmo de la constatación: “Y vio Dios que era

54. Cf. Nota del traductor, *Was heisst Denken?*, 112.

55. *Ibid*, 23.

bueno”, como si el propósito de crear hubiera sido motivado en el designio (asignar, significar) de *plasmear el Bien como ser*. No es extraño que para Levinas esta precedencia del Bien siga inspirando desde un ámbito remoto, y sin embargo muy cerca, en la proximidad del prójimo. Porque el acto de *significar* siempre antecede al acto de ser.

Según lo expuesto, la teología se hace caminando hacia el otro. No se trata de priorizar una “teología pastoral”, o una “teología moral”, ni una “teología espiritual”, todos ellos casilleros epistémicos de un saber de base onto-teo-lógica. La teología como conocimiento es una construcción académica, secundaria al evento original; un saber que, como tal, informa pero no por eso transforma. De Dios sabemos originalmente a través de la *llamada*. El Bien, que solo atrae, se transparenta en la responsabilidad por el otro. Aún cuando el otro no fuera deseable; tal vez no lo sería jamás sin el previo atractivo del Bien que señala y orienta hacia el prójimo, y hace surgir un compromiso que obsesiona más allá de toda gratificación. Dios resplandece en lo absoluto –lo no comparable- de la diferencia que me acerca al otro. Cualquier concepto acerca de Dios, como develamiento del ser, llega después.

OSCAR A. CORREA*

ocorrea2402@yahoo.com.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 01.02.2019 /Aprobado 14.03.2019

Bibliografía

M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954.

E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

56. En todo caso determina su facticidad dentro del arco de la causalidad metafísica. Equiparar a Dios y Ser es lo que nos ha confinado en el sistema aristotélico.

* El autor es Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

- E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- K. RAHNER, *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2009.

Marcelo de Ancira y la sabiduría de Pr 8

*Teología y hermenéutica*¹

RESUMEN

Durante la así llamada “crisis arriana” del siglo IV la interpretación de Pr 8,22 era capaz de revelar la orientación teológica de los diversos actores. El versículo revestía una particular dificultad porque, en él, la sabiduría declara: “El Señor me creó (κύριος ἔκτισέν με)” y, de acuerdo a la tradición dominante, esta sabiduría es el Hijo de Dios. El presente artículo pretende reconstruir la interpretación que Marcelo de Ancira dio al discutido versículo y explorar sus principios hermenéuticos. Para valorar su alcance y originalidad, antes de presentar la interpretación del obispo de Ancira, se ofrece un recorrido por la interpretación de Pr 8,22 en la tradición cristiana anterior.

Palabras claves: Marcelo de Ancira, *Proverbios 8*, interpretación.

Marcelo de Ancira and the Wisdom of Pr 8.

Theology and Hermeneutics

ABSTRACT

During the so-called "Arian crisis" of the fourth century, the interpretation of Pr 8,22 was able to reveal the theological orientation of the various actors. The verse had a particular difficulty because, in it, wisdom declares: "The Lord created me (κύριος ἔκτισέν με)" and, according to the dominant tradition, this wisdom is the Son of God. This article aims to reconstruct the interpretation that Marcelo de Ancira gave to the discussed verse and explore its hermeneutical principles. To assess its scope and originality, before presenting the interpretation of the Bishop of Ancira, a tour of the interpretation of Pr 8, 22 in the previous Christian tradition is offered.

Keywords: Marcelo of Ancira, *Proverbs 8*, Interpretation.

1. Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto Fondecyt Regular 1160201 (2016-2018).

Teodoreto de Ciro, en su *Historia ecclesiastica*, afirma que, en el año 361, cuando Melecio fue propuesto como obispo de Antioquía, ante el clero y los fieles, e incluso algunos judíos y griegos, el emperador Constancio les pidió a Melecio, a Jorge de Laodicea y a Acacio de Cesarea, que explicaran ante la asamblea el versículo *El Señor me creó* (κτίζω) como principio de sus caminos para sus obras (Pr 8,22).² La suerte de estos obispos dependía del contenido de sus interpretaciones del versículo. Después de su homilía, Melecio fue deportado por el Emperador. Este episodio muestra hasta qué punto la interpretación de Pr 8,22 era capaz de revelar la orientación teológica de los diversos actores de la así llamada “crisis arriana” del siglo IV. Naturalmente, el versículo revestía una particular dificultad porque, en él, la sabiduría declara: “El Señor me creó (κύριος ἔκτισέν με)” y, de acuerdo a la tradición dominante, esta sabiduría es el Hijo de Dios.³

El presente artículo pretende reconstruir la interpretación que Marcelo de Ancira dio al discutido versículo y explorar sus principios hermenéuticos (2). Para valorar su alcance y originalidad, antes de presentar la interpretación del obispo de Ancira, se ofrece un recorrido por la interpretación de Pr 8,22 en la tradición cristiana anterior (1).

1. Interpretación de Pr 8,22 antes de Marcelo⁴

En la segunda mitad del siglo II, Justino, para demostrar, frente a hebreo Trifón, la presencia de un “otro” ante Dios desde antes de la creación del mundo, se vale del texto de Pr 8,22. En su argumentación, identifica la sabiduría con el *Logos*, al cual llama también Hijo, y com-

2. Pr 8,22-25: 8.²² κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.²³ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ,²⁴ πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, ²⁵ πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασεθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με.

3. Otra tradición identificaba la sabiduría de Pr 8 con el Espíritu Santo: Teófilo, *Autol.*, I,7,3; II,18,2; II,15,4 (habla de la tríada –τριάς– Dios, el Logos y la Sabiduría); Ireneo, *Adv. haer.*, IV,7,4; IV,20,1-3; *Dem.*, 5; 10.

4. La historia de la interpretación de Pr 8,22 ha sido estudiada por M. SIMONETTI, “Sull’interpretazione patristica di Proverbi 8,22”, en: M. SIMONETTI, *Studi sull’arianesimo* Roma, Studium, 1965, 11-87; A. MEREDITH, “Proverbs, VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse”, en: Ch. KANNENGISSER (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 Septembre 1973*, Paris (Théologie Historique 27), 1974, 349-357; M. DELCOGLIANO, “Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology”, *Journal of Theological Studies* N.S. 59 (2008) 183-90.

prende la expresión “me creó” (8,22) a la luz de “me engendró” (8,25).⁵ Esta misma asociación se encuentra en Teófilo de Antioquía.⁶ Y algo semejante se puede decir de Atenágoras y de Hipólito⁷ en quienes la sabiduría se describe como “engendada” en función de la creación. Tertuliano, por su parte, utiliza Pr 8,22 para mostrar que la Sabiduría es anterior a la creación y afirma que la frase “el Señor me creó” indica el “momento” en que la eterna *Ratio* es pronunciada (*profero*) para asistir a Dios en la obra de la creación.⁸ Tertuliano no muestra incomodidad frente al verbo “crear” (κτίζω – *condo*) aplicado a la Sabiduría, que usa como sinónimo de “generar”. De hecho, afirma que cuando Dios juzgó necesaria la sabiduría para la obra de la creación, inmediatamente la crea y genera (*condit et generat*).⁹

Orígenes identifica la Sabiduría con el Hijo y elabora una refinada interpretación de las palabras de Salomón. El Alejandrino reacciona contra dos posibles malas interpretaciones del versículo. Por una parte, insiste en que la sabiduría de *Proverbios* no es una mera facultad divina, contra una comprensión *monarquiana* que negaba la subsistencia del Logos,¹⁰ y, por otra, interpreta la expresión “me creó” de manera que no contradiga la absoluta eternidad del Hijo:

“Luego, se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar. Entonces, [...] precisamente por causa de estas mismas criaturas, que habían sido como inscritas y prefiguradas en la misma Sabiduría, la Sabiduría dice, por medio de Salomón, que ella misma es *creada en cuanto inicio de los caminos de Dios* (Pr 8,22), porque contiene en sí misma los principios, las razones y las especies de toda criatura”.¹¹

De este modo, la Sabiduría, que es estrictamente coeterna con Dios Padre, es llamada “creada” sólo por el hecho de que, en ella, están contenidos los principios de la futura creación. Orígenes se

5. Cf. JUSTINO, *Tryph.*, 61,1-3.

6. Ver TEÓFILO, *Autol.*, II,10,2-5 (las citas no son explícitas); J.P. MARTÍN (ed.), *Teófilo de Antioquía. A Autólico* (FuP 16), Madrid, Ciudad Nueva, 2004, 117, nota 49. Sobre la relación *Logos* - Sabiduría, ver TEÓFILO, *Autol.*, I,7,3; II,18,2; II,15,4. Así IRENEO, *Adv. haer.*, IV,7,4; IV, 20, 1-3; *Dem.*, 5; 10.

7. Cf. ATENÁGORAS, *Leg.*, 10,3-4; Hipólito, *Noet.*, 10,4.

8. Cf. TERTULIANO, *Herm.* 18,1; 20,1; 45,1; *Prax.* 5,2; 6,1-3; 7,1-3; 11,3.

9. TERTULIANO, *Herm.* 18,1.

10. Por ello, ORIGENES advierte: “que nadie piense que al llamarlo Sabiduría de Dios hablamos de algo insubsistente”, *Prin.*, I,2,2 (FuP 27, p. 169).

11. ORIGENES, *Prin.*, I,2,2 (FuP 27, p. 171).

esfuerzo por evitar que se entienda que la Sabiduría es creada en sentido estricto.¹²

Algunas décadas después, en torno al año 260, Dionisio, el obispo de Roma reacciona contra quienes sostienen “que el Hijo es una hechura (ποίημα)”, porque no han comprendido “la Escritura divina y profética que dice: *El Señor me creó principio de sus caminos* (Pr 8,22)”.¹³ Y recuerda que, en este versículo, el verbo “crear” (κτίζω) equivale a “establecer” (ἐφίστημι) y no a “hacer” (ποιέω).¹⁴ Naturalmente, las palabras del obispo de Roma transmiten la interpretación de sus adversarios, quienes suponen que Pr 8,22 afirma que la sabiduría, es decir, el Hijo, es una criatura.¹⁵

Pocos años antes del 325, Arrio prolonga la postura de los adversarios de Dionisio de Roma. Si bien en los escritos que se conservan no aparece explícitamente el versículo estudiado, algunos datos indican la presencia y la relevancia de Pr 8,22 en la teología arriana. Por una parte, Epifanio y Atanasio destacan la importancia de este versículo en la teología de Arrio,¹⁶ y, por otra, es muy posible que el pasaje bíblico que provocó la, según Constantino, fútil disputa entre Alejandro de Alejandría y Arrio, haya sido el pasaje de *Proverbios*.¹⁷ Además, en otras expresiones de Arrio, se entrevé el versículo estudiado. En la *Thalia*, afirma: “El Sin-principio estableció al Hijo como principio de las criaturas”.¹⁸ Y en su carta a Alejandro, cita y trata como sinónimos los tres verbos del pasaje de Pr 8,22-25: “El Hijo, habiendo sido generado (γεννάω) fuera del tiempo por el Padre, creado (κτίζω) y establecido (θεμελιώω) antes de los siglos”.¹⁹ La misma identificación se encuentra en Eusebio de Nicomedia,²⁰ el protector de Arrio. Todo esto

12. Normalmente, Orígenes utiliza la versión de los LXX de Pr 8,22: “El Señor me creó (κτίζω) inicio de sus caminos”, pero en pocos lugares se vale de otra versión: “El Señor me adquirió (κτάομαι) inicio de sus caminos”, *CMt XVI*, 14.

13. DIONISIO DE ROMA, *A Dionisio de Alejandría*, 4-5 (*ASy*, §§144-145).

14. DIONISIO DE ROMA, *A Dionisio de Alejandría*, 6 (*ASy*, §146).

15. Esta interpretación no representa la posición teológica de Dionisio de Alejandría.

16. Cf. EPIFANIO, *Panarion*, 69,12,1-2; ATANASIO, *Contra arianos*, I,53,1-2; II,1,2; II,51,2-3; II,58,3; II,82,4.

17. Cf. CONSTANTINO, *A Alejandro y Arrio*, en *VC*, II,69,1.

18. ARRIO, *Thalia*, apud ATANASIO, *De synodis*, 15,3: “ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἔθηκε τῶν γενητῶν ὁ ἄναρχος” (*AW II*, p. 242).

19. ARRIO, apud ATANASIO, *De synodis*, 16,4 (*AW II*, p. 244).

20. Cf. EUSEBIO DE NICOMEDIA, apud Teodoreto, *HE*, I,6,5.

indica que Arrio pensaba que Pr 8,22 afirmaba el carácter creado del Hijo.

Posiblemente, como reacción a este tipo de interpretación, Eustacio de Antioquía elaboró una original manera de comprender el versículo de Pr 8,22, al que dedicó una obra especial, de la que sólo se conserva de manera fragmentaria.²¹ En lo que queda de la obra de Eustacio, sólo dos fragmentos aluden al pasaje de *Proverbios*, el cual es aplicado a la encarnación: “Pues, el hombre de Cristo (ó ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ) ha llegado a ser, para ti, principio de los más bellos caminos de la justicia”.²²

Según el obispo de Antioquía, entonces, la expresión “me creó” 22 no se refiere al origen del *Logos*, en la preexistencia, sino que describe la creación, es decir, la generación del Hijo encarnado. Lo mismo se observa en el otro fragmento que contiene el pasaje de *Proverbios*.²³

Una vez concluido este recorrido sumario por las diferentes interpretaciones del texto de Salomón, es posible ensayar una clasificación:

- 1) Los apologistas, Tertuliano y Orígenes suponen que las palabras «el Señor me creó» no se refieren al origen absoluto de la Sabiduría, sino al «momento» de su exteriorización con vistas a la creación (apologistas y Tertuliano) o al hecho de que la Sabiduría contiene en sí de los modelos de la creación (Orígenes).
- 2) Dionisio de Alejandría comprende el verbo “crear” a la luz de “generar” y, por lo tanto, según su interpretación, el versículo describiría el origen de la Sabiduría.
- 3) Los adversarios de Dionisio de Roma y Arrio, en cambio, comprenden “crear” en sentido literal y, así, declaran que la Sabiduría es creada, en sentido estricto.

21. Cf. S. CARTWRIGHT, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford, 2015, 41.

22. EUSTACIO, *Fragmenta*, 128 (CCG 51, 188, 2 Declerck).

23. Cf. EUSTACIO, *Fragmenta*, 110: “Quand donc il dit Le Seigneur m’a créée, commencement de ses voies pour ses oeuvres, il montre par des démonstrations claires que [c’est] l’homme du Christ [qui] est devenu pour nous le commencement immuable des biens, en nous adaptant aux chemins célestes” (DECLERCK, p. 171).

- 4) Eustacio de Antioquía, por su parte, supone que la creación descrita en Pr 8,22 se refiere al hombre Jesús.

2. *Marcelo de Ancira y Proverbios 8, 22-25*

Marcelo de Ancira es un actor clave en las controversias trinitarias del siglo IV. Si no se tiene en cuenta la presencia de su teología, no se comprende la reacción contraria a Nicea, que normalmente ha sido juzgada, de manera demasiado simplista, como filoarriana. La amenaza que significó Marcelo permite comprender el carácter antisabeliano de muchos adversarios del consubstancial de Nicea. Se conservan dos breves obras auténticas de Marcelo, su *Carta al papa Julio* (CPG 2801) y el tratado *De sancta ecclesia* (CPG 2802). Pero, además, gracias a Eusebio de Cesarea, se conservan abundantes fragmentos del *Liber contra Asterium* (CPG 2800). Un amplio conjunto de fragmentos de esta obra transmiten su interpretación de *Proverbios 8, 22-25*. Los fragmentos del *Liber contra Asterium* han sido ordenados por diferentes estudiosos, el último de ellos, Markus Vinzent,²⁴ ha seguido la numeración propuesta por Klaus Seibt.²⁵ Es importante advertir esto, porque el orden de los fragmentos depende de la hipotética reconstrucción de los editores. Estos fragmentos de Marcelo transmiten el contenido de la interpretación de *Proverbios* y, además, ofrecen algunos elementos de su teoría exegética. La lógica de la exposición aconsejaría presentar primero los principios hermenéuticos para luego ofrecer sus consecuencias, es decir, el contenido de su interpretación de Pr 8, 22. Pero, en este caso, parece mejor la opción contraria, dado que, como se verá más adelante, Marcelo elaboró sus principios hermenéuticos en función de su teología, y no al revés. En términos generales, Marcelo se integra a la amplia tradición que identifica la sabiduría de Pr 8 con el Hijo de Dios. Esta identificación hace que el pasaje sea muy problemático porque afirma que la Sabiduría es creada, es decir, que el Hijo es creado.

24. MARKELL VON ANKYRA, *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*, M. VINZENT (ed.), Leiden, 1997, 24-41.

25. K. SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin, 1994, 293-311.

a. *Proverbios 8, 22*: “El Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras”.

El pasaje decisivo de la perícopa estudiada es su primer versículo: “El Señor me creó inicio de sus caminos para sus trabajos”.²⁶ La clave de la interpretación de todo el pasaje bíblico de *Proverbios 8,22-25* es declarada en uno de los fragmentos, en oposición a la lectura de sus adversarios:

“Por lo tanto, este pasaje de *Proverbios* dice: «el Señor me creó» (Pr 8, 22), sin querer establecer el principio de la divinidad de nuestro Salvador, como ellos suponen, sino la segunda economía según la carne. Por ello, adecuadamente, también ha recordado la creación de la carne humana”.²⁷

Marcelo, para asegurar el monoteísmo, sostenía que en el principio “el *logos* estaba como una facultad (δυνάμει) en el Padre”,²⁸ y recuerda que el prólogo de Juan no menciona “ninguna generación del *logos*”,²⁹ pues se trata de un *logos* “en sentido estricto (κυρίως) y de verdad (ἀληθῶς)”,³⁰ el cual, en consecuencia, no es Hijo de Dios, sino su *logos*. Según Marcelo, entonces, el *logos*, debido a que es una facultad divina y no un ser subsistente, ha existido desde siempre y es ingénito. A partir de estas premisas, el obispo de Ancira deduce que el pasaje de *Proverbios* no se puede referir al *logos* eterno. De esta manera, Marcelo se separa de la tradición cristiana casi unánime que veía en Pr 8, 22-25 la descripción, en primera persona, de la colaboración de la Sabiduría, es decir, del Hijo, en la obra de la creación, y, siguiendo los pasos de Eustacio de Antioquía, afirma que el pasaje de Salomón describe la encarnación. Según Marcelo, la expresión «me creó» no se refiere a la divinidad de la Sabiduría, como opinan Asterio y «los arria-

26. Pr 8,22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.

27. MARCELO, Fr. 26 (VINZENT).

28. MARCELO, Fr. 70 (VINZENT): “[Juan] ha hablado para mostrar que mientras, en la frase *En el principio era el logos*, el *logos* estaba como una facultad (δυνάμει) en el Padre (en efecto, el Dios, del cual provienen todas las cosas, es principio de todas las cosas producidas); en cambio, en la frase: *y el logos estaba junto a Dios*, el *logos* estaba en acto (ἐνεργείῳ) junto a Dios (en efecto, todas las cosas llegaron a ser por medio de él, y sin él ninguna cosa llegó a ser); y en la afirmación *el logos era Dios*, ha dicho que no se debe dividir la divinidad, ya que tanto el *logos* estaba en Él, como Él estaba en el *logos*, pues dice: *El Padre en mí, y yo en el Padre*”.

29. MARCELO, Fr. 71 (VINZENT).

30. MARCELO, Fr. 94 (VINZENT). Cf. Fr. 65 (VINZENT).

nos», sino a la carne, o más ampliamente, a la humanidad asumida por el *logos*. En otro fragmento de la misma obra, el obispo de Ancira es más explícito:

“Ciertamente, la creación pertenece a su condición según el hombre. Por eso dice «el Señor me creo como principio de sus caminos para sus trabajos» (Pr 8, 22). «Me creó», claramente, por medio de la Virgen María, por medio de la cual Dios quiso unir la carne humana a su propio *logos*”.³¹

Nuevamente insiste en que el verbo “crear” no se refiere a la protología, sino a la creación de la carne humana que fue unida al *logos* eterno. Según Marcelo, la sabiduría que dice ser “creada” (8,22) y “generada” (8,25) no puede ser identificada con el *logos* eterno, sino con el hombre, creado y generado, que por su unión con el *logos* divino llegó a ser Hijo de Dios. La interpretación de toda la perícopa depende de estas opciones teológicas.

Una vez establecido que Pr 8,22 describe la encarnación, el resto del texto es comprendido de acuerdo a esta misma opción interpretativa: “me creó” se refiere al hombre Jesús asumido por el *logos*; “inicio de sus caminos”, alude a Jesús que “llegó a ser principio de los otros caminos”, es decir, el modelo de los apóstoles que son “los caminos”,³² y “los trabajos” indican aquellos que el Padre le encomendó realizar al Salvador.³³

b. Proverbios 8,23a: “Antes del tiempo me ha fundado”.

Con la misma *ratio* hermenéutica Marcelo explica las palabras sucesivas:

“«Antes del siglo me ha fundado» (Pr 8,23).³⁴ Llamando «fundamento» a esto: a su predestinada (προορίζω) economía según la carne.³⁵ Tal como también

31. MARCELO, Fr. 28 (VINZENT).

32. MARCELO, Fr. 31 (VINZENT).

33. MARCELO, Fr. 32 (VINZENT). Jn 17,4. Cf. Fr. 34 (VINZENT).

34. Pr 8, 23a: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με. La puntuación de este versículo es problemática, pues la expresión ἐν ἀρχῇ con que, normalmente, concluye esta frase, Marcelo la vincula a la frase siguiente.

35. Cf. Rm 1, 14. El verbo “predestinar” (προορίζω) es el mismo que Marcelo lee en Rm 1, 4 (ver fr. 37). La preexistencia se concibe sólo como profecía, es decir, en el AT se habla de Cristo, pero sólo en función del futuro (por eso la economía es declarada “predestinada”). ¿Se puede

dice el Apóstol: «En efecto, nadie puede poner un fundamento aparte del que está puesto, que es Jesucristo» (1 Co 3, 11). Y recuerda allí un único siglo, a partir del cual dice que se han puesto los fundamentos de lo referido a Cristo”.³⁶

El texto bíblico pone en problemas a Marcelo, porque afirma que la “fundación” de la sabiduría fue realizada antes de este siglo (y no en el tiempo de la encarnación). Este siglo, en singular, es el actual. Según Marcelo este siglo es “un breve tiempo determinado, entre los siglos pasados y los futuros” en que se ha realizado “la economía del *logos* según la carne”.³⁷ Por ello, el obispo de Ancira, recurre a una interpretación un tanto forzada y declara que lo que ha sido fundado antes de este siglo no es la sabiduría, sino el plan de la encarnación.³⁸ Lo que preexiste no es la *Sabiduría*, sino el *plan* salvífico de la encarnación.³⁹ Esta manera de comprender la predestinación depende de Rm 1, 4:

“Por medio de [Cristo], predestinó a la estirpe de los que adoran a Dios para ser llamados a la filiación adoptiva, habiendo previamente fundado [a Cristo] en su mente (ἐν τῇ διανοίᾳ). Por eso el Apóstol, en el Espíritu Santo, claramente lo proclama llamándolo «el predestinado Hijo de Dios» (τοῦ προορισθέντος υἱοῦ θεοῦ)”.⁴⁰

Marcelo, de acuerdo a su teología, supone que no se debe profesar ningún tipo de alteridad personal entre el Padre y su *logos* anterior a la encarnación. Por ello, según él, la afirmación “Antes del siglo me ha fundado” (Pr 8,23) se refiere al futuro Hijo que existe sólo, en cuanto plan, en la mente de Dios (ἐν τῇ διανοίᾳ). Lo que existe antes del siglo no es el Hijo, sino la “predestinación” del Hijo de Dios. En este contexto, Marcelo utiliza una particular lectura de Rm 1, 4: en lugar de

decir, a partir de esta “predestinada economía según la carne”, que la encarnación forma parte del plan original de Dios, la cual no es sólo consecuencia del pecado, según la doctrina de Ireneo?

36. MARCELO, Fr. 35 (VINZENT).

37. MARCELO, Fr. 106 (VINZENT).

38. De hecho, MARCELO afirma que Asterio falsifica la Escritura cuando dice: “el *Logos* ha sido generado antes de los siglos”, porque el *Logos* existe siempre en Dios. Cf. ASTERIO, Fr. 17 (Vinzent, p. 90) *apud* Marcelo, Fr. 36 (Vinzent).

39. Se trata de una preexistencia sólo intencional: “tal como en otro tiempo el Dios omnipotente predestinó a la Iglesia, así también [predestinó] la economía de Cristo según la carne”, MARCELO, Fr. 37 (VINZENT).

40. MARCELO, Fr. 37 (VINZENT). Rm 1, 4.

ὀρίζω, “establecer”, lee προορίζω, “predestinar”. Esta lectura no es original de Marcelo, pues, en el mismo ambiente asiático, se encuentra en Ireneo.⁴¹ Entonces, la afirmación “antes del siglo me ha fundado” (Pr 8,23) no describiría el origen pre-cósmico del Hijo de Dios, sino el surgimiento, en la mente de Dios, del plan de la futura encarnación:

“Entonces, si este nuevo misterio ha sido revelado sobre todo en estos últimos tiempos, dado que por lo mismo había sido predestinado antes de este siglo (Rm 1,4), con razón el profeta [Salomón] dijo: «Antes del siglo me ha fundado» (Pr 8,23), claramente en lo que se refiere a la carne, a causa de la comunión de su *logos* con el que verdaderamente es su Hijo”.⁴²

Marcelo dice que este pasaje es profético para dejar en claro que, si bien pertenece al AT, el pasaje describe los futuros acontecimientos descritos en el Nuevo Testamento. En este plan, la carne está predestinada a la filiación por medio de la comunión con el *logos*. La carne, es decir, el hombre Jesús, sólo es verdadero Hijo de Dios por su comunión con el *logos* divino.

c. *Proverbios 8, 23b-24a*: “En el principio, antes de hacer la tierra”.

Sobre la base de este mismo principio, continúa la explicación:

“Luego dice: «En el principio, antes de crear (ποιέω) la tierra».⁴³ ¿Cuál tierra es ésta, sino claramente nuestra carne, la cual después de la desobediencia, nuevamente se ha vuelto tierra? Pues dice: «Eres tierra y a la tierra volverás» (Gn 3, 19). Era necesario entonces que ella que, de algún modo (τινὰ τρόπον), entró en comunión con el santo *logos*, encontrara sanación (ἰασις)”.⁴⁴

Según Marcelo, la “creación” de la tierra, descrita en *Proverbios*, es la “nueva creación”, es decir, la salvación (ἰασις). El texto contiene elementos de soteriología: la comunión entre el *logos* y la humanidad (la carne), que se realiza en Jesús, tiene repercusión en

41. El *textus receptus* de Romanos dice ὀρίζω, pero MARCELO cita προορίζω, al igual que IRENEO, *Adv. haer.*, III,16,3; III,22,1: “qui praedestinatus est Filius Dei in uirtute per Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum”. En griego, esta lectura se conserva en EPIFANIO, *Panarion*, 54, 6, 2 (contra Teódoto).

42. MARCELO, Fr. 38 (VINZENT).

43. Pr 8, 23b-24a: ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι.

44. MARCELO, Fr. 39 (VINZENT).

toda la familia humana. El *τινὰ τρόπον* indica la comunión entre cada hombre y el santo *logos*. Siguiendo la misma lógica, es interpretado el resto de la perícopa.

d. Proverbios 8,24b-25: “Antes de hacer los abismos, antes de hacer que brotaran los manantiales de las aguas, antes de que las montañas fueran asentadas y antes de todas las colinas, me genera”.

Todo el contenido de los versículos sucesivos,⁴⁵ que la tradición cristiana había referido de manera casi unánime a la creación, Marcelo lo entiende como un relato profético de los acontecimientos descritos en el Nuevo Testamento:

“Luego dice: «Antes de hacer los abismos» (Pr 8,24b). Allí el profeta dice, en forma de proverbio (*παροιμιωδῶς*), que los abismos son los corazones de los santos, los cuales tienen en su profundidad el don del Espíritu”.⁴⁶

Marcelo declara que Salomón es profeta y que se expresa en forma de proverbio (*παροιμιωδῶς*) e identifica los abismos con los corazones de los santos y afirma que “las fuentes de aguas” son «”os santos apóstoles”».⁴⁷ En otro fragmento completa la interpretación:

“En efecto, dice: «Antes de que las montañas fueran asentadas y antes de todas las colinas, me genera» (Pr 8,25). Las montañas y las colinas se refieren a los apóstoles y a los sucesores de los apóstoles, para significar, en forma de proverbio, el orden legítimo que hay entre ellos, frente a los otros hombres”.

La interpretación tradicional del texto era cosmológica, pero Marcelo, que comprende al *logos* eterno como una facultad divina no sólo increada, sino también ingénita, debe interpretar el pasaje como referido a la generación temporal, de María, del hombre asumido por el *logos*. Luego, sólo si las montañas y colinas representan elementos del Nuevo Testamento, entonces la generación puede ser anterior a ellas.

45. Pr 8,24b-25: *καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με.*

46. MARCELO, Fr. 40 (VINZENT).

47. Cf. MARCELO, Fr. 41-46 (VINZENT). De hecho, afirma: “Es evidente en todas partes que los sagrados apóstoles tropológicamente son llamados fuentes por el profeta”, Marcelo, Fr. 44 (VINZENT).

3. Teoría exegética

¿Es posible recoger algunos elementos de la hermenéutica bíblica de Marcelo a partir de su explicación de Pr 8,22-25? En uno de sus fragmentos, se lee: “Allí el profeta dice, en forma de proverbio (παροιμιωδῶς), que los abismos son los corazones de los santos”.⁴⁸ De esta frase, se deducen dos postulados: 1) que Salomón es profeta y 2) que el texto, escrito en forma de proverbio, debe, por tanto, ser leído a la manera de un proverbio.

- 1) Marcelo otorga de manera muy frecuente el título de profeta a Salomón.⁴⁹ Sin duda, esta insistencia busca justificar por qué un pasaje de un libro del Antiguo Testamento, como el libro de *Proverbios*, con los verbos en tiempo pasado (“me creó”, “me fundó”) pueda ser referido los futuros acontecimientos del Nuevo Testamento, como la encarnación, la vida de Jesús y la misión de sus discípulos.
- 2) El otro postulado destaca que el texto bíblico comentado pertenece a un libro escrito en forma de proverbio (παροιμιωδῶς). Esta premisa es ampliamente desarrollada en un extenso pasaje en que Marcelo, haciendo alarde de su cultura literaria griega, explica que el contenido de un proverbio no coincide con su significado literal. En su argumentación, ofrece varios ejemplos para mostrar que los sabios profanos no interpretan los proverbios griegos “según la apariencia de la letra (τὸ φαινόμενον τοῦ γράμματος)”.⁵⁰ De hecho, estos textos se llaman *proverbios* porque su contenido no está a la mano (πρόχειρος).⁵¹ El fragmento 23 concluye diciendo que “incluso para los sabios profanos el objeto (πρᾶγμα) del proverbio es difícil de encontrar”.⁵² Toda la argumentación busca establecer que lo que fue escrito como proverbio debe ser leído a la manera de un proverbio, es

48. MARCELO, Fr. 40 (VINZENT).

49. Cf. MARCELO, Fr. 23; 24; 25; 27; 31; 38; 40; 42; 44; ¿63?; 110 (VINZENT).

50. MARCELO, Fr. 23 (VINZENT).

51. Cf. MARCELO, Fr. 23 (VINZENT).

52. MARCELO, Fr. 23 (VINZENT). Con el mismo propósito, en otro lugar insiste en que este libro contiene “giros de palabras” y “dichos de sabios y enigmas”, MARCELO, Fr. 24 (VINZENT).

decir, yendo más allá de la letra. Por ello mismo, en medio de las explicaciones de Pr 8, el obispo de Ancira advierte: “debemos contemplar con la mente lo que, en forma de proverbio, dice este pasaje”.⁵³ La necesidad de “contemplar con la mente (σκοπεῖν τῇ διανοίᾳ)” descarta una lectura que se detiene en el significado literal del pasaje, y la insistencia en que el texto ha sido dicho “en forma de proverbio (παροιμιωδῶς)” recuerda la necesidad de que el pasaje sea interpretado más allá de su significado inmediato. Estas insistencias buscan justificar la interpretación simbólica del texto bíblico sin recurrir a la teoría exegética de la escuela de Alejandría. Posiblemente, esta negativa de usar el ya bien establecido lenguaje exegético técnico alejandrino revela el propósito de Marcelo (y también de Eustacio de Antioquía) de ofrecer una tradición cristiana de alto nivel intelectual, propia de Asia, alternativa a aquella de Alejandría.

4. *Conclusión: teoría exegética y teología*

¿De dónde provienen los principios exegéticos de Marcelo de Ancira? ¿Cómo se relacionan con su propia teología? Naturalmente, siempre es posible encontrar ciertos paralelismos con la tradición exegética anterior para justificar ciertas opciones hermenéuticas del obispo de Ancira. Pero, sin duda, estos principios de interpretación bíblica han sido elaborados por Marcelo *a partir y en función* de sus convicciones teológicas.

El obispo de Ancira no aborda de modo espontáneo la interpretación del texto de *Proverbios*, sino que debe hacerlo porque ya era comentado por sus adversarios, en especial, por Asterio de Capadocia.⁵⁴ En este contexto polémico, Marcelo debe demostrar que el pasaje de Pr 8, en apariencia tan favorable a Asterio, en realidad, apoya su propia enseñanza.

La teología de Marcelo afirma que el *logos*, en cuanto facultad

53. MARCELO, Fr. 29 (VINZENT).

54. Cf. MARCELO, Fr. 26 (VINZENT).

ingénita, está eternamente en Dios (ἐν τῷ θεῷ).⁵⁵ Esta convicción teológica le impide comprender el texto de Pr 8 como referido a la proto-logía. Por ello, contra casi toda la tradición cristiana anterior, interpreta el pasaje como una profecía de la encarnación. Se trata, entonces, de una opción teológica que determina su interpretación bíblica. Por ejemplo, cuando comenta el texto de *Proverbios* que dice “antes de crear la tierra”, Marcelo comenta: “¿Cuál tierra es ésta, sino evidentemente (δηλονότι) nuestra carne?”.⁵⁶ No resulta para nada evidente que la tierra signifique nuestra carne. O mejor, para Marcelo la evidencia no proviene del texto bíblico, sino de su propia “regla de fe”, que, como sucede siempre, establece los presupuestos desde los cuales cada autor interpreta la Escritura.

En síntesis, la teología de Marcelo no depende de su manera de leer la Escritura, sino, por el contrario, son sus opciones teológicas, en este caso cristológicas y trinitarias, las que de algún modo determinan su manera de comprender el texto bíblico. Este tipo de interacción entre convicciones teológicas y técnica exegética no es exclusiva de Marcelo, sino que se reconoce, en mayor o menor medida, en todo lector de la Escritura.⁵⁷

SAMUEL FERNÁNDEZ

sfernane@uc.cl

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Recibido 02.12.2018 / Aprobado 03.02.2019

55. Cf. MARCELO, Fr. 76; 96; 109 (VINZENT).

56. MARCELO, Fr. 39 (VINZENT).

57. Cf. IRENEO, *Adv. haer.*, III,1,1; III,4,1-2; TERTULIANO, *Praes.*, 8, 12; 12, 5; *Prax.*, 20; *Pud.*, 8; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1977) p. 33; S. VICASTILLO, en *Tertuliano, Prescripciones contra todas las herejías* (FuP 14, Madrid 2001) p. 108; S. FERNÁNDEZ, «Regulæ fidei et rationis. Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos», *TyV* 45 (2004) 103-121.

Bibliografía

- SIMONETTI M., “Sull’interpretazione patristica di Proverbi 8,22”, en: SIMONETTI M., *Studi sull’arianesimo* Roma, Studium, 1965, 11-87.
- MEREDITH A., “Proverbes, VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse”, en: Ch. KANNENGIESSER (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 Septembre 1973*, Paris (Théologie Historique 27), 1974, 349-357.
- DELCOGLIANO M., “Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the Sources of Pro-Nicene Theology”, *Journal of Theological Studies* N.S. 59 (2008) 183-90.
- CARTWRIGHT S., *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford, 2015.
- SEIBT K., *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin, 1994.

Cristo y el Espíritu

Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa

RESUMEN

El autor presenta la cristología de Cantalamessa como un intento de cristología pneumatológica. En la obra del fraile capuchino descubre más de un sentido de la dimensión pneumatológica en el acercamiento al misterio de Cristo. Por un lado una cristología espiritual implica descubrir al Espíritu Santo como término *a quo* que origina, mueve y acompaña la reflexión teológica, integrando los distintos acercamientos al misterio de Cristo; por el otro, el mismo Paráclito es término *ad quem* en el encuentro personal con el Cristo siempre vivo en el Espíritu. Se trata de formular una cristología espiritual que invita a descubrir a Jesucristo como una Persona viva.

Palabras clave: cristología, pneumatología, Santos Padres, dogma cristológico, misterio.

Christ and the Spirit. Some aspects of Christology in Raniero Cantalamessa.

ABSTRACT

The author introduces Cantalamessa's christology as an attempt at a pneumatic christology. By analyzing the work of the Capuchin priest, he discloses more than a meaning of the pneumatological dimension regarding the approach to the mystery of Christ. On the one hand, a spiritual christology means to discover the Holy Spirit as a term *a quo*, that causes, moves and goes with the theological reflection, through the integration of the different approaches to the mystery of Christ; on the other hand, the Paraclete himself is a term *ad quem* in the personal encounter with the Christ always alive in the Spirit. It deals with formulating a spiritual christology, which will invite to find out Jesus Christ as a live Person.

Keywords: Christology, Pneumatology, Church Fathers, Christological Dogma, Mystery.

La dimensión pneumática del misterio de Cristo es un asunto que la teología contemporánea pretende rescatar de la inescrutable riqueza del tiempo patrístico y que merece ser ampliamente profundizado en orden a renovar la tarea de todo evangelizador: anunciar que Cristo está vivo y que estamos llamados a entrar en comunión con todos sus misterios, a establecer una relación personal con el Señor para que, creyendo en Él, tengamos Vida en abundancia.

Entendemos que entre los autores modernos que desarrollan esta materia podemos sumar a Raniero Cantalamessa, quien, más que un acercamiento histórico-evolutivo de la Persona de Jesús de Nazaret, fija la atención en el misterio del Cristo viviente en el Espíritu que ha resucitado de entre los muertos y provoca la fe de la comunidad cristiana. En efecto, el misterio de fe eclesial se apoya y está en clara continuidad con el Jesús terreno, pero la perspectiva desde la cual parte nuestro autor es el método dogmático: una aproximación al misterio de Cristo a la luz del dogma cristológico. Vía dogmática seguida por nuestro autor con el propósito de desarrollar una cristología espiritual, es decir, una cristología iluminada por el Espíritu Santo. El meritorio intento de Cantalamessa de acercar la cristología y la pneumatología es un trabajo apasionante que parece –gratamente– haber despertado después del Vaticano II. La correlación cristología-pneumatología es una de las dimensiones que la Comisión Teológica Internacional (CTI) considera fundamental recuperar en los estudios cristológicos contemporáneos. Los miembros de la comisión ofrecen un nutrido *corpus* de citas bíblicas para la reflexión sobre la unción de Cristo por el Espíritu Santo,¹ cuestión cristológica donde se inscriben varios autores, anteriores y posteriores a la declaración.²

1. Cf. CTI, *Cuestiones selectas de Cristología*, (1980) V, 2.

2. Cf. I. DE LA POTTERIE, "L'onction du Christ", *Nouvelle revue Théologique* 80 (1958) 225-252; A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma, Estudios Valentinianos, III, 1961; H. U. VON BALTHASAR, "Le Saint Esprit, L'Inconnu au-delà du Verbe", *Lumière et vie* 67 (1964) 115-126; H. MÜHLEN, "El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo", en: J. FEINER ; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, Tomo III/2, Madrid, Cristiandad, 1969, 529-560; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 1975, 555-580; L. LADARIA, "Cristología del Logos y cristología del Espíritu", *Gregorianum* 61 (1980) 353-360; "La unción de Jesús y el don del Espíritu", *ibid.* 71 (1990) 547-571; A. ARANDA, "Cristología y Pneumatología", en: *Cristo Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, EUNSA, 1982, 649-675; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983, 598- 607; F. X. DURRWEL, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999; *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1986;

1. Cantalamessa, el teólogo-predicador

En medio de este clima teológico crecen la personalidad y el pensamiento de fray Raniero que adquiere prestigio –en primer lugar– en los ámbitos académicos, sobre todo a raíz de su estudio sobre la cristología de Tertuliano³ y, más aún, a partir del quinquenio en que formó parte de la CTI.⁴ Posteriormente, debido a su nombramiento como predicador de la Casa Pontificia, el fraile capuchino se convierte en un autor popular.⁵ Ciertamente, la cristología de Cantalamessa puede ser abordada desde esta doble perspectiva. Una primera etapa de su vida dedicada a la investigación teológica, momento que el mismo fraile define como “acercamiento objetivo” al misterio de Cristo, sin necesidad de tomar una posición existencial frente a él. En este sentido, exaltamos al fraile, ya que es considerado una de las máximas autoridades en las investigaciones de la Pascua en la Iglesia primitiva.⁶ Podemos señalar un segundo momento en la vida de nuestro autor, donde el *teólogo* se enriquece con el *predicador*. El investigador, que había profundizado en la cristología

A. MARINO, “Cristo y el Espíritu en la obra de la salvación”, en: R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 111-132; M. BORDONI, “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática”, en: AA.VV. *Semanas de estudios trinitarios* (ed.), *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000, 13-41; N. MADONIA, *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumática*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006.

3. Cf. R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano* (Paradosis, 18), Friburgo (Svizzera), Edizione Universitarie, 1962. La contribución de Cantalamessa sobre la teología de Tertuliano fue recogida por varios autores: B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad - Cristología - Soteriología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 109-113; B. SESBOÛÉ, *Historia de los Dogmas*. Tomo I: *El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 283; A. MILANO, *Persona in teologia*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996², 61-79; A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, 265-288; N. MADONIA, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 142-147.

4. Cantalamessa fue nombrado miembro de la CTI desde 1975 hasta 1981, período en que la comisión publica *Cuestiones selectas de Cristología*.

5. Sus prédicas y meditaciones fueron traducidas y publicadas en una veintena de lenguas.

6. Cf. A. VICIANO, *Cristo Salvador y Liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Pamplona, EUNSA, 1986, 18. Varias obras escritas por nuestro autor fundamentan este parecer: R. CANTALAMESSA, *L omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1967; *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Torino, Marietti, 1971; publicado en castellano: *La Pascua de nuestra salvación. Las tradiciones pascales de la Biblia y de la Iglesia primitiva*, Bogotá, San Pablo, 2007; *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Roma, Edizione Liturgiche, 1972; *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino, SEI, 1978; “La concezione teologica della Pasqua in sant’Ambrogio”, en: *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazati*, 361-375.

patrística, comienza a vivir el servicio teológico con la misma finalidad que los Padres: la predicación de Jesucristo. Sus escritos alcanzan un nuevo enfoque: exquisita exposición dogmática de hondo interés espiritual y pastoral. Dicha integración era lo que el fraile había contemplado en el tiempo de los Padres, *columnas de la Iglesia* que sin dejar de ser grandes doctores –expertos en la ciencia teológica–, fueron auténticos pastores, creyentes con fragancia de santidad.

Tanto desde la cátedra (teología), como desde el púlpito (predicación), el Espíritu Santo es el que permite conocer la obra redentora de Cristo perpetuada en la Iglesia. Ambos momentos suponen un doble movimiento. Mientras en la primera fase Cantalamessa recorre el camino cristológico del *kerygma* al dogma, la segunda fase admite un camino a la inversa: del dogma al *kerygma*. De una u otra manera, queda de manifiesto la misión del Espíritu Santo –que consiste en revelar toda la verdad sobre la Persona de Cristo– como una dimensión teológica de alta densidad que significa valorar el estudio sobre Jesucristo, no sólo desde la formalidad académica, sino como un misterio que deslumbra y excede: “El Espíritu Santo es la «intimación» de Cristo en el corazón de la Iglesia y del creyente individual”.⁷

2. Acercamiento a Cristo en el Espíritu

La aproximación pneumatológica al misterio de Cristo que desarrolla Cantalamessa podemos entenderla en más de un sentido. Ante todo reconocemos la dimensión pneumatológica en cuanto método, una perspectiva fundamental y privilegiada en la cristología de nuestro autor que radica en

“predicar a Cristo en el Espíritu Santo, o –como se deduce de un pasaje de la primera carta de Pedro–: «predicar el Evangelio en el Espíritu Santo» (1 Pe 1,12). «Cristo» o «el Evangelio» indican el contenido de la predicación, aquello que se debe predicar; «en el Espíritu Santo» indica el método, esto es, el modo cómo se debe predicar”.⁸

En este sentido el acercamiento a Cristo en el Espíritu no consiste

7. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964, 258.

8. R. CANTALAMESSA, *Señor, tú tienes palabra de vida nueva*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 74.

en la referencia explícita a la Persona del Espíritu Santo. “El Espíritu Santo es aquel que proyecta luz sobre Jesucristo y hace que lo conozcamos”.⁹ Se trata, más bien, de exponer una cristología espiritual, es decir, una cristología animada por la función reveladora (Jn 16,14) y vivificadora (Rm 8,9-11) del Espíritu. De esta manera, apreciamos todo el recorrido bíblico y patristico que termina en el dogma cristológico, como un camino en compañía del Paráclito que guía hacia la verdad plena sobre el misterio de Cristo, y en el mismo Espíritu vivificador, podemos apropiarnos de dicho misterio. Este camino supone un doble propósito. Por un lado, ofrece una mirada sintética y correlativa de las distintas aproximaciones al misterio cristológico realizadas en los primeros siglos de la Iglesia; aproximaciones estimadas como dones perennes del Espíritu, que por medio de las definiciones dogmáticas iluminan todos los tiempos de la Iglesia. Por otra parte, considera, en el mismo recorrido cristológico, la acción del Espíritu Santo, que en orden a conducir hacia la verdad completa sobre Jesucristo, introduce al creyente en el sublime conocimiento de Jesucristo por medio de la apropiación de sus misterios, sabiendo que “el encuentro con Cristo es posible a través del Espíritu; la comunión con el Señor, siempre mediada en el Espíritu, es una comunión pneumática”.¹⁰

Asimismo, reconocemos que Cantalamessa desarrolla una aproximación pneumatológica al misterio de Cristo en un segundo sentido: en cuanto contenido. Aquí la dimensión pneumática tiene como finalidad estudiar a Cristo desde el horizonte de la unción del Espíritu Santo. En este sentido entienden numerosos teólogos la cristología pneumatológica, es decir, la presencia del Espíritu en la vida y el misterio de Cristo que se prolonga en la Iglesia.¹¹ Aquí el esfuerzo se concentra en contactarnos con los momentos en que el Espíritu de Dios

9. R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, Buenos Aires, Lumen, 1995, 8. Cantalamessa completa la idea: “Renovar el dogma del Espíritu Santo no significa hablar lo más frecuentemente posible del Espíritu Santo, referido a cualquier cuestión de teología. El Espíritu Santo es como la luz. La luz ilumina y hace visible las cosas, no cuando la tenemos frente a los ojos, o cuando miramos su fuente, sino cuando está a nuestras espaldas; ilumina todo lo que está frente a nosotros, y ella se mantiene, por así decirlo, abscondita”.

10. N. MADONIA, *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, 59.

11. Cf. Y. CONGAR, “Pneumatología dogmática”, en: B. LAURET; F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología. Dogmática 1*, Madrid, Cristiandad, 1984, 480: “Si el Espíritu es Espíritu del Hijo, él constituyó a Jesús de Nazaret «Hijo de Dios» y lo hizo en varios momentos, al tratarse no de la unión hipostática, que no se discute (cf. Jn 1, 14), sino de la economía de la gracia, de la función de Cristo con respecto a nosotros. El Nuevo Testamento es aquí muy firme”.

unge la humanidad de Jesús, mostrando una mirada completa sobre la acción del Espíritu Santo en la vida de Cristo, tanto en la Encarnación y en el misterio Pascual, como también en el misterio del Bautismo y, finalmente, subrayando la correlación entre la Persona de Jesucristo y el Espíritu Santo en el misterio de la Iglesia, donde los creyentes somos llamados a participar de la nueva vida que Cristo resucitado posee y dona a través de su Espíritu.

3. La dimensión pneumatológica en cuanto método

La dimensión pneumatológica en la cristología de Cantalamessa implica un método determinado, que se desarrolla tanto en sus obras científicas como en sus predicaciones. De este modo, la investigación llevada adelante por fray Raniero, en orden a profundizar la fe (*fides quae*) en la Persona de Jesucristo, el Santo de Dios, se orienta a descubrir e integrar las distintas posiciones teológicas, fruto de la iluminación del Espíritu Santo que nos enseña toda la verdad sobre Cristo: “Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los introducirá en toda la verdad” (Jn 16,13). Esta función reveladora y cognoscitiva del Espíritu Santo se dice sobre todo en referencia al misterio cristológico: “Recibirá de lo mío y se lo anunciará a ustedes” (Jn 16,15b).¹² Es más, el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús.¹³

Empujado por esta promesa, nuestro autor busca la luz del Paráclito en cada una de las perspectivas cristológicas que se encuentran en la Escritura y que continúan explicitándose e iluminando a los Padres, hasta llegar a esquematizar la teología en diferentes escuelas, pretendiendo captar las mejores intuiciones de cada una y la contribución perdurable que han hecho al conocimiento y contemplación del misterio cristológico. “La tarea de los teólogos es, ante todo, construir una síntesis que subraye todos los aspectos y todos los valores del misterio de Cristo”,¹⁴ y así lo hace Cantalamessa, quien no procura hacer

12. En el mismo sentido: “Cuando venga el Paráclito que yo les enviaré desde el Padre, el Espíritu de la Verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí” (Jn 15,26).

13. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 12, 13: “Decimos también Espíritu del Hijo, pero nunca Hijo del Espíritu Santo, para que nadie imagine al Espíritu Santo como padre”.

14. CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, III, D, 6.1.

una reconstrucción de cada aporte, sino una interpretación, una relectura que intenta conocer mejor la cristología que ha alimentado por los siglos la fe de la Iglesia, ofertando su propia contribución, para asumir –aún en las diversas confrontaciones cristológicas– una actitud responsable e iluminada.¹⁵

La investigación sobre Cristo, en la Iglesia de los primeros siglos, originó la formulación dogmática de los concilios, definiciones dogmáticas que nuestro autor presenta como estructuras abiertas, listas para recibir todo lo que cada período manifiesta bajo una forma nueva, en consonancia con la Palabra de Dios. Los estudios cristológicos de Cantalamessa se concentran fundamentalmente en los primeros concilios, formulando la síntesis que el fraile capuchino presenta como el dogma cristológico: “La Tradición de la Iglesia ha elaborado, bien pronto, un camino de acceso al misterio de Cristo muy suyo, un manera muy suya de recoger y organizar los datos bíblicos, que a Él se refieren, y esta forma se llama el dogma cristológico, la vía dogmática”.¹⁶ La definición dogmática es elaborada bajo la guía del Espíritu. Sin la acción del Espíritu Santo es imposible captar la luz de la Verdad que viene de lo alto. De esta manera, las formulas dogmáticas se exhiben como la *regula fidei* para discernir el espíritu que mueve a las nuevas cristologías.

Finalmente, el trabajo realizado para profundizar las distintas aproximaciones al misterio de Cristo, bajo la luz del Espíritu Santo, permite avanzar de la formulación del dogma cristológico a la apropiación personal y eclesial del mismo, aquello que nuestro autor llama una cristología espiritual, es decir,

“mostrar cómo el Espíritu Santo, que vivifica todas las cosas en la Iglesia, puede también sobre todo vivificar el dogma católico, hacerlo brillar con una nueva luz, hacer que los creyentes se enamoren de él, después de haberlos llevado a una experiencia cercana. Mostrar cómo el dogma no es solamente el que trae las *certezas*, sino también da *energía* a la Iglesia. Intentar, resumiendo, un esbozo de cristología «espiritual»”.¹⁷

15. Cf. R. CANTALAMESSA, *Del Kerygma al Dogma. Estudio sobre la cristología de los Padres*, Buenos Aires, Agape, 2012, 10.

16. R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, 5.

17. R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, 9.

Se trata de apropiarse del misterio cristológico al modo de las catequesis mistagógicas que existían en la antigüedad. El objetivo de estas catequesis era introducir a los fieles en las profundidades del misterio.¹⁸ Ciertamente,

“por misterio de la vida de Cristo, según la acepción tradicional en la espiritualidad latina, entendemos un evento histórico de la vida de Jesús cargado de significado salvífico, es decir, que tiene valor ejemplar y causativo respecto de los miembros de su cuerpo, que es la Iglesia”.¹⁹

Después de establecer cuál es la fe recta y ortodoxa, la asistencia del Espíritu actúa sobre el acto personal de fe (*fides qua*), introduciéndonos de una manera nueva en el conocimiento de Jesucristo. Es más,

“todo esto nos interesa, en este momento, sólo desde el punto de vista del conocimiento de Cristo. ¿Qué conocimiento de Cristo va emergiendo en esta nueva atmósfera espiritual y teológica? El acontecimiento más significativo no es el descubrimiento de algo nuevo –nuevas inspiraciones, nuevas perspectivas o nuevas metodologías–, sino el hecho de haber vuelto a descubrir un dato bíblico elemental: ¡que Jesucristo es el Señor! San Pablo habla de un conocimiento «superior», y hasta «sublime», de Cristo, que consiste en conocerlo y proclamarlo «Señor» (cf. Flp 3,8). Es la proclamación que, unida a la fe en la resurrección de Cristo, nos salva (cf. Rm 10,9). Y este conocimiento lo hace posible sólo el Espíritu Santo: «Nadie puede decir: Jesús es Señor, si no está movido por el Espíritu Santo» (1 Co 12,3)”.²⁰

Este tipo de conocimiento queda de manifiesto sobre todo en el período en que Cantalamessa se dedica a tiempo completo a la predicación. En esta etapa no se aleja de los Padres, sino que se acerca a ellos. En la vida del fraile, integrar la investigación teológica con la predicación, es regresar al período del cristianismo primitivo para

18. En el siglo XX Odo Casel fue el iniciador de la teología de los misterios. Una pretensión de síntesis de todas las verdades de la fe desde la categoría del Misterio con dos significaciones fundamentales: en sentido pneumático-teológico (Misterio de Cristo), y en sentido cultual (Misterio de culto), cf. O. CASEL, *Misterio de la Ekklesia*, Madrid, Guadarrama, 1964, 31. La teología de los misterios es tenida en cuenta por varios autores: cf., H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1964; B. NEUNHEUSER, “Misterios, teología de los”, en: RAHNER, Karl y otros (eds.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, 4, Barcelona, Herder, 1977, 718-723.

19. R. CANTALAMESSA, *El misterio de la Transfiguración. O la imagen de Cristo para el hombre del Tercer Milenio*, Burgos, Monte Carmelo, 2003, 5.

20. R. CANTALAMESSA, *El canto del Espíritu*, Madrid, PPC, 19983, 384.

alcanzar un nuevo conocimiento sobre la Persona de Jesucristo. En efecto, rastrear los aportes cristológicos de los primeros tiempos de la Iglesia no es una catalogación arcaica y estática del pasado. Debemos distinguir y separar las condiciones culturales del período primitivo y las de nuestra época. Animarse a una cristología pneumatológica supone apreciar la diferenciación junto con la unidad dinámica. Así, podemos lanzarnos al estudio de los Padres para renovar el dogma cristológico en el Espíritu Santo, permaneciendo, en todo momento, bajo esta nube luminosa.

3.1. *La cristología neotestamentaria*

Nuestro autor se detiene, sobre todo, a contemplar la cristología paulina y la cristología joánica.²¹ Ante todo establece las acentuaciones correspondientes. Así, señala a Pablo como el autor que parte de la humanidad para alcanzar la divinidad, de la dualidad de Cristo para llegar a la unidad, y que tiene como centro de su reflexión el misterio pascual. Por su parte Juan es presentado como aquél que parte de la divinidad para alcanzar la humanidad, de la unidad para llegar a la dualidad, y que asume como centro la encarnación. Dicho esto, es oportuno puntualizar que, tanto Juan como Pablo, exploran un camino descendente y ascendente de manera simultánea (cf. Jn 16,28; Rm 1,3; Flp 2,5-11).²² Si queremos conocer al *Cristo total* no podemos quedarnos exclusivamente con uno solo de los aspectos.

Para Cantalamessa, las aproximaciones que se realizan en torno al misterio de Cristo en el Nuevo Testamento tienen en común que el Espíritu Santo es el conductor, el guía que permite transitarlos. La

21. R. CANTALAMESSA, *El misterio de la Transfiguración* 55-95.

22. Cf. A. MARINO, "La hermenéutica cristológica de los concilios de la Iglesia antigua", en AA.VV., *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 321-322: "El itinerario espiritual que partía de la actuación salvífica del Jesús de la historia, para descubrir en él su misterio personal (cristología ascendente), sin perderse, cederá el paso a la perspectiva inversa (cristología descendente), representada en la teología paulina (Ga 4,4; Hb 10,4) y joánica (*passim*) por las afirmaciones sobre el envío del Hijo preexistente, o sobre el Logos que era Dios y se hizo carne (Jn 1,1-18); Imagen y Sabiduría de Dios (Col 1,15-20; 1Co 1,23-24; 2,6-8)". En el mismo sentido, cf. A. MARINO, "Creo en Jesucristo, Hijo Único de Dios", en: AA.VV., *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Paulinas, 1996, 140.

fuerza iluminadora del Espíritu que envía el Resucitado, abre la inteligencia para que comprendamos las Escrituras (cf. Lc 24,45). Así, se conectan cristología y pneumatología, de modo que

“para ambos, nuestra relación con Cristo es mediada y hecha posible por el Espíritu Santo. Es creyendo en Cristo, dicen ambos, como se recibe el Espíritu (cf. Ga 3,2; Jn 7,39) y recibiendo el Espíritu es como se puede creer en Cristo (cf. 1 Co 12,3; Jn 6,63)”.²³

Según el fraile la cristología en el Nuevo Testamento implica un proceso que continúa en la época sub-apostólica, y que supone una orientación determinada: desde los actos de Cristo abordamos el ser de Cristo. Esta tendencia se percibe como una unidad dinámica, no sólo dentro del desarrollo cristológico bíblico, sino también *in eodem sensu*, en la cristología patrística y dogmática. Tanto los Padres como los concilios prolongan y extienden dicho proceso. De esta manera, podemos confirmar la continuidad entre *kerygma* y dogma. No se trata de negar la acentuación de una y otra perspectiva. En efecto, desde una configuración más histórica, el Nuevo Testamento –que parte de la Resurrección– se interesa, ante todo, en lo que Cristo *hace* por nosotros. Esto permite una presentación más dinámica que estática. Sin embargo, dicho desarrollo cristológico, no ocurre en desmedro de lo que Cristo *es*. No podemos confrontar –y mucho menos contraponer– cristología bíblica y cristología patrística, como si estuviéramos proclamando una cristología histórico-salvífica por un lado, y una cristología ontológica por el otro. La *ontologización* es un proceso que comienza en la misma Escritura. Más bien, la diferencia está en el punto de partida para comunicar la relación entre el *obrar* y el *ser* de Cristo. El Nuevo Testamento rescata el ser a través de la historia, los Padres recuperan la historia a través del ser.

3.2. La cristología en el tiempo de los Santos Padres

La cristología neotestamentaria expuso, de manera germinal, la gran tarea de la patrística: armonizar la trascendencia y la contingencia histórica de Cristo, cómo pensar juntos Dios y la historia. Al igual que

23. R. CANTALAMESSA, *El misterio de la Transfiguración*, 84-85.

el proceso iniciado en el Nuevo Testamento, el camino recorrido por los Santos Padres tiene como punto de partida el principio soteriológico y como punto de llegada el cristológico. El ámbito en que se desarrolla este itinerario no es prioritariamente la especulación del teólogo sino la inquietud misionera, aquello que la teología denominó luego inculturación, proceso que significó la incorporación de una terminología ajena al lenguaje bíblico pero que, en la mística del Espíritu Santo, no significó alejarse de la fe con interpretaciones meramente subjetivas. Por el contrario, la cristología de los Padres llevó adelante un camino de *deshelenización* que evitó todo tipo de confusión e implicó la purificación y la modificación de todo aquello que en el sistema filosófico griego contrariaba la fe verdadera. Este camino será profundizado en los concilios de la Iglesia y en Calcedonia logrará la grandiosa cristianización del helenismo y la máxima distinción del mismo.²⁴ La verdad de Cristo, al desembarcar en las playas de los griegos, fecunda el helenismo con la acción del Espíritu Santo, labor realizada por los Padres que no siempre cosechó éxitos, sino que lamentó heridas a la hora de alcanzar la concordancia entre trascendencia e inmanencia. Para Cantalamessa, el Espíritu Santo guía a la Iglesia a reconocer que “en Cristo se entrecruzan estos planos que en el pensamiento griego habían quedado superpuestos y divididos”.²⁵

3.3. *El dogma cristológico*

La elaboración conceptual de la formulación dogmática en continuidad con el *kerygma* se realiza desde la misma dinámica pneumatológica o, dicho de otro modo, el Espíritu Santo es la “luz de los dogmas”.²⁶ En efecto, la realidad y la verdad de Cristo llegan a nosotros, “sólo por la mediación del testimonio de la Iglesia conducida por el Espíritu Santo”.²⁷ Así, la luz del Espíritu Santo que nos recuerda a Jesucristo y nos conduce a toda la verdad actúa eficazmente en las definiciones dogmáticas de la Iglesia, que son un elemento más de la acción eficaz del Espíritu dentro de la *Paradosis* eclesial. Gracias a la

24. Cf. R. CANTALAMESSA, *Del Kerygma al Dogma*, 247.

25. *Ibíd.*, 99.

26. R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, 8.

27. CTI, *La interpretación de los dogmas* (1988) III.1.

guía del Espíritu (cf. Ga 5,18), las definiciones dogmáticas han sido una auténtica *desbelenización* y han rechazado todas aquellas expresiones que tuvieron la pretensión de ceder a cualquier tentación por realizar fórmulas de compromiso que no respondieran con fidelidad al dato revelado.

Desde la categoría “estructura abierta”, Cantalamessa descubre que la acción del Espíritu Santo conduce a la Iglesia para actualizar las definiciones conciliares a lo largo de la historia. Sin negar el proceso de adecuación a cada cultura que supone estar atento a discernir los signos de los tiempos a la luz del Evangelio para responder a los nuevos interrogantes del hombre, el fraile muestra que los dogmas cristológicos no son hipótesis, sino tesis que en cada generación están disponibles para hacer crecer el verdadero conocimiento de Cristo. Esto significa que las definiciones dogmáticas son capaces de acoger dilataciones en épocas sucesivas a las que fueron redactadas. Ciertamente, así como Gregorio Magno sostuvo que la Escritura crece con los lectores *–cum legentibus crescit–*²⁸ del mismo modo, salvando las distancias, ocurre con el dogma cristológico: crece con el crecer de la Iglesia que lo lee *–cum Ecclesia legente–*. Es necesario manifestar la *intentio* de los concilios, que se incorporan como datos irrenunciables para la teología. La relevancia y la obligatoriedad del dogma cristológico marca la honda significación del mismo en la cristología actual.

El propósito de Cantalamessa será despertar las verdades dogmáticas, que pueden caer en un formalismo religioso sin ningún tipo de injerencia en la vida del creyente. En este sentido destacamos el encuentro del fraile con el pensamiento de Kierkegaard: la filosofía de la existencia kierkegaardiana es un *itinerarium mentis ad Deum* que influye en los escritos de nuestro autor en orden a descubrir que,

“la terminología dogmática de la Iglesia primitiva es como un castillo de hadas, donde reposan en un sueño profundo los príncipes y las princesas más airosas. Sólo es necesario despertarlos, para que se yergan en toda su gloria”.²⁹

28. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XX, 1.

29. S. KIERKEGAARD, *Diario*, II A 110, (traducción italiana por C. FABRO), Brescia, Morcelliana, 1962, 196.

3.4. De la formulación a la apropiación del misterio cristológico

La integridad de la fe en Cristo implica la totalidad de su misterio, Dios y hombre, misterio que entrevé el encuentro personal con el hombre: la fe termina en las cosas.³⁰ De este modo, vemos el cumplimiento de la promesa del Maestro: “Si alguno me ama, guardará mi Palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23). En efecto, en Cristo, Dios sale al encuentro del hombre y dona su Espíritu vivificador. Así el camino recorrido por Cantalamezza para alcanzar toda la verdad sobre Jesucristo invita a efectuar un nuevo paso, que sólo es posible dar en el Espíritu Santo: *apropiarse* del misterio, un verdadero *leitmotiv* en la cristología de nuestro autor.

Esta apropiación del misterio cristológico se realiza por obra del Espíritu-don, que no sólo dispensa la fe para acceder al misterio, sino que también actúa para infundir vida a los sacramentos de Cristo, de manera que el creyente pueda entrar en comunión con Jesucristo, tener un encuentro personal con Él y participar de su Vida misma, siendo santificados por la acción del Espíritu. Por medio de la fe y los sacramentos recibimos la santidad de Cristo, y está en nosotros “mantener, aumentar y manifestar en la vida esa misma santidad recibida de Cristo”.³¹ La realidad operante del Espíritu da vida a la palabra que realiza los sacramentos de la Iglesia y, más aún, a la Iglesia misma, sacramento universal de salvación.³² Efectivamente, la dimensión sacramental nos abre al plano existencial del encuentro personal con el Viviente en la Iglesia, donde la realidad del sacramento expone al creyente a los rayos benéficos de la salvación que obró Jesucristo: todos los sacramentos de Cristo son dados a partir del misterio Pascual que, en labios de Gregorio Nacianceno, es un ser viviente.³³ El Espíritu que fecunda la Madre Iglesia conduce a los hijos al pleno conocimiento de Cristo. Claramente,

“la Iglesia no añade al evangelio nada nuevo (*non nova*), pero proclama la novedad de Cristo en un modo constantemente nuevo [...] La continuidad dentro de este proceso de la *Paradosis* viva se da finalmente en que la Iglesia es

30. Cf. SANTO TOMÁS, *Suma de Teología* II, IIae, q. 1 a. 2, ad 2.

31. R. CANTALAMESSA, *Jesucristo, el Santo de Dios*, 31.

32. Cf. *Lumen Gentium* 48.

33. Cf. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oraciones*, 45, 30: “¡Oh grande y sagrada pascua, expiación de todo el mundo! Te hablo como a una persona animada”.

el sujeto de la fe, que trasciende espacio y tiempo. Por eso, la Iglesia presente en cada momento tiene que mantener presente toda su precedente historia de fe en su *memoria* mantenida por el Espíritu Santo y, al mismo tiempo, de modo profético hacerla viva y fructuosa para el presente y el futuro”.³⁴

La corriente que se origina en las catequesis mistagógicas de los Padres encuentra en las predicaciones de Cantalamessa una nueva manifestación. La cristología del fraile parece ser una pequeña ola que se suma a la larga lista de expresiones que animan la Iglesia en el acercamiento al misterio de Cristo con el riquísimo método de la patrística. Una nueva teología de los misterios: desde las categorías figura-evento-sacramento contempla los misterios de la vida de Cristo.

El Espíritu que suscitó las diferentes aproximaciones al misterio cristológico y que descubrimos en una mirada integradora, sea en la Escritura, en la Tradición o en el Magisterio (*fides quae*), lleva a plenitud su obra en nosotros despertando la fe (*fides qua*) para producir el encuentro con el Resucitado. Sólo en el Espíritu Santo entramos en comunión con Cristo y alcanzamos el sublime conocimiento del Verbo hecho carne que murió y resucitó, para salvar y divinizar a los hombres.

Podríamos decir que el itinerario recorrido por Cantalamessa se inicia con el estudio de la acción del Espíritu en la redención objetiva realizada por Cristo e invita a dar el salto a la reflexión de la obra del Espíritu en la redención subjetiva, que *toca* al creyente por medio de la *apropiación* de los misterios de la vida de Cristo.

4. La dimensión pneumatológica en cuanto contenido

Con una fuerte impronta neo-testamentaria, Cantalamessa nos habla de la donación del Espíritu por parte de Jesús, pero sin dejar de señalar la presencia del Espíritu en Jesús mismo.

De este modo contemplamos, en primer lugar, cómo el Espíritu Santo obra en la Encarnación y conduce a Cristo a ofrecerse al Padre en el momento de la Pasión, constituyéndolo Hijo de Dios según el poder de santidad por la Resurrección de los muertos (cf. Rm 1, 4). “Se

34. CTI, *La interpretación de los dogmas*, III, 1.

trata –para decirlo con otras palabras– de la Encarnación redentora (cf. TMA 1) que presupone, en su misma raíz, la misión del Hijo y también del Espíritu Santo que da origen a la Iglesia”.³⁵ Claramente, toda la vida de Cristo es redentora: la encarnación es la inauguración del sacrificio redentor, cuya culminación –sello– es la Cruz. Lo que nos redime es el amor humano de esta Persona divina encarnada que se dona generosamente a lo largo de toda su existencia terrena y que continúa, sentado a la derecha del Padre como sumo y eterno Sacerdote, intercediendo (cf. Rm 8,34; Hb 7,24; 9,24; 1 Jn 2,1) y enviando el don del Espíritu como mediador definitivo de la salvación (1 Tm 2,5). El Espíritu Santo que Jesús entrega a los hombres (cf. Jn 19,30) es el mismo que ungió su humanidad en la Encarnación y que vivificó su cuerpo resucitándolo de entre los muertos.

A su vez, en consonancia con la teología patrística que ha subrayado la presencia del Espíritu Santo en toda la actividad de Cristo,³⁶ nuestro autor se detiene en las aguas del Jordán para profundizar cómo el Espíritu desciende sobre Jesús y en Él es ungido Cristo. Ciertamente, la plenitud del Espíritu Santo que habita en la Palabra hecha carne es un don no sólo para la humanidad de Jesús, sino que de la abundancia de su unción estamos convocados a participar todos los hombres. Dicho de otro modo, “de su plenitud hemos recibido la gracia del Espíritu”,³⁷ y así Jesús, *Santo* desde el mismo instante de la Encarnación, recibe una nueva unción del Espíritu divino en las aguas del Jordán, convirtiéndose en Cristo, Mesías de Dios para los creyentes llamados a ser hijos en el Hijo amado del Padre (cf. Mc 1, 11). De esta manera, el nacimiento del Verbo en las almas no da lugar a una nueva filiación, más aún, es la filiación eterna que se da a conocer a los hombres en el mismo acto en que Cristo, por la gracia, nace en el creyente. En efecto, el Espíritu descendió sobre Jesús permaneciendo en Él y habituándose a estar entre los hom-

35. A. ZECCA, “Espíritu, Iglesia y evangelización”, en: R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 134.

36. Cf. SAN BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto*, XVI, 39: “El plan de salvación para los hombres [...] ¿quién puede dudar que se cumple con la gracia del Espíritu Santo [...] En primer lugar Él estuvo en la misma carne del Señor, convertido en unción y de manera inseparable, según está escrito: *Aquel sobre el cual verás bajar y permanecer el Espíritu, es mi hijo amado* (Jn 1, 33; Lc 3,22). Y: *Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con el Espíritu Santo* (Hch 10,38). Y después toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo”.

37. SAN ATANASIO, *Orationes contra arianos*, I, 50.

bres, para luego reposar y renovar a los hijos de Adán.³⁸ De este modo la meditación del misterio de la Unción nos lleva del plano *histórico*, Bautismo de Jesús, al plano *sacramental*, bautismo y confirmación, invitando, por último, a la dimensión *existencial* (orden moral) donde la triple unción (real-profética-sacerdotal) opera también en el cristiano para ser el *buen olor de Cristo*.

Finalmente, Cantalamessa contempla la Persona de Jesucristo, el Viviente en la Iglesia por medio de su Espíritu, a la luz de Pentecostés, y sobre todo en el misterio Eucarístico, descubriendo que el Espíritu Santo tiene en la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, su lugar ordinario: “Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia”.³⁹ Claro está que a partir del misterio de Pentecostés, la Iglesia experimenta la unción del Espíritu para hacer posible la inefable unión con Cristo, porque sólo el Espíritu Santo conoce a Jesús y sabe inspirar el sublime conocimiento sobre Él y el gozoso amor de Cristo que nos apremia (cf. 2 Co 5,14). Este amor a Cristo es alimentado especialmente a través de la Eucaristía. El sacramento nacido en la última cena con sus discípulos, convocados a una vida de amistad con el Maestro divino, se hace posible por el Espíritu de Jesús que vive en la Iglesia, más aún, santifica a quienes se acercan con fe a recibirlo: acontece la divinización del hombre gracias a la obra salvadora de Cristo con la efusión de su Espíritu.

Conclusión

La cristología que presenta Cantalamessa supone la posibilidad no sólo de conocimiento sino, a la vez, de reconocimiento, de encuentro amoroso con Cristo, que nos viene dado por el mismo Espíritu, quien establece el lazo de unión entre Dios y los hombres. Ciertamente, una cristología espiritual implica descubrir al Espíritu Santo como término *a quo* que origina, mueve y acompaña la reflexión teológica, integrando los distintos acercamientos al misterio de Cristo; así como término *ad quem* en el encuentro personal con el Cristo siempre vivo

38. Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, III, 17, 1.

39. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, III, 24, 1.

en el Espíritu. De esta manera el método cristológico sumergido en el Espíritu que da vida, tiene al mismo Paráclito como agente, artista, animador, maestro y culmen de todo el esfuerzo realizado para alcanzar el pleno conocimiento de Jesucristo. En el Espíritu Santo iluminador, unificador, y redentor, el creyente se hace uno con Cristo y conoce los misterios más íntimos del Amigo Divino. Así lo comprobamos en la Iglesia primitiva, donde el Espíritu entregado por el Resucitado capacita a los discípulos para penetrar en la verdad de su misterio y los fortalece en la nueva existencia cristiana de amor y libertad.

Verdaderamente Cristo es un Sujeto viviente, del cual sus discípulos no sólo conocemos su doctrina, sino que recibimos su Espíritu de santidad que nos permite entrar en comunión con Dios.

GASTÓN LORENZO*

pgastonlorenzo@hotmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA

Recibido 11.11.2018 / Aprobado 04.03.2019

Bibliografía

- R. CANTALAMESSA, *Dal Kerygma al Dogma*, Milano, Vita e Pensiero – Largo A. Gemelli, 2006; en castellano: *Del Kérigma al Dogma*, Buenos Aires, Agape, 2012
- R. CANTALAMESSA, *Il Mistero della trasfigurazione. Quale immagine di Cristo per l'uomo del Duemila?*, Milano, Ancora, 1999; en castellano: *El misterio de la Transfiguración*, Burgos, Monte Carmelo, 2003.
- R. CANTALAMESSA, *Gesú Cristo il Santo di Dio*, Milano, San Paolo edizione 1990; en castellano: *Jesucristo, el Santo de Dios*, Buenos Aires, Lumen 1995.

* El autor es Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

El Papa, los obispos y el linyera

Unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana

RESUMEN

La profunda originalidad de la teología de la ley nueva o evangélica –tal cómo es interpretada por Rafael Tello– puede contribuir especialmente a comprender cómo es que se produce en América Latina la diversificación del cristianismo de los más pobres. A través de su propio uso de la gracia, la vida cristiana que los caracteriza resulta legítimamente diversa de las expresiones –también culturales– del catolicismo vivido en los sectores medios y altos de la sociedad. No obstante ello, los pobres participan en la ley principal de todo cristianismo, que es única y la misma para todos: la gracia del Espíritu Santo que se da por la fe en Cristo.

Palabras clave: Vida cristiana, diversificación, pobres, ley nueva, uso de la gracia, Santo Tomás, R. Tello.

The Pope, the Bishops and the Linyera.¹ Unity and Diversity in the Formulation of the Law in the Christian Life

ABSTRACT

The profound originality of the theology of the new or evangelical law -as it is interpreted by Rafael Tello- can contribute especially to understand how the diversification of Christianity of the poorest people is produced in Latin America. Through their own use of grace, the Christian life that characterizes them is legitimately diverse from the expressions -also cultural- of Catholicism lived in the middle and upper sectors of society. Nevertheless, the poor participate in the main law of all Christianity, which is unique and the same for all: the grace of the Holy Spirit that is given by faith in Christ.

1. Hemos decidido no traducir la palabra linyera al inglés. Homeless no llega a manifestar lo que significa linyera. En efecto no es simplemente alguien “sin techo” sino un “estilo”.

Keywords: Christian Life, Diversification, Pauper, New Law, Use of Grace, St. Thomas, R. Tello.

En la primera evangelización americana se destaca la figura de fray Toribio de Benavente, apodado *Motolinía* –el pobrecito– por la connaturalidad que logró con los nativos indios de la Nueva España.² El fraile justificaba una acción misericordiosa para que fuesen bautizados sin mayor dilación, recalcando ante todo la importancia del conocimiento afectivo y la consideración de los propios modos y estilos de la gente pobre. Bregaba con insistencia en que no se olvide la timidez y el carácter sumiso de estos hombres y mujeres, que en muchas ocasiones puede confundirse con ignorancia o desinterés. Por eso es fundamental “el *conocimiento de la gente*, que naturalmente es temerosa y muy encogida”.³ Con compasivo realismo aconsejaba el fraile que a ellos no “los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el *Pater Noster* y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir; pues a estos tales no se les debe negar lo que quieren”.⁴ Mucho antes que aparezca el tema de la inculturación, Motolinía y sus compañeros frailes insistían en tener presentes las diferencias entre españoles e indios y la necesidad de adaptarse a ellos para transmitirles la fe: «la lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos; y no menos *el conocimiento de la gente*». ⁵ Un conocimiento nacido de la cercanía y convivencia con los naturales de estas tierras, cosa de la que carecían otros misioneros que sentían “fastidio por su desnudez y olor de pobres”.⁶

2. Cf. F. T. D. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979. Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, II.1. El Papa menciona allí más de 100 obras de bibliografía indígena que aún se conservan. *Ibid.* II.4. Para una profundización en estas fuentes históricas: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s. XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, 595; D. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, *Phase* 185 (1991) 359-387. 365. Cf.; J. I. SARANYANA - C. J. ALEJOS-GRAU, *Historia de la teología latinoamericana: pt. Siglos XVI y XVII*, Eunote, 1996; R. D. GARCÍA, “La “primera evangelización” y sus lecturas: desafíos a la “nueva evangelización”, *Teología* 56 (1990) 111-152.

3. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, n° 213.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 213. Subrayado nuestro. Sobre la importancia del aprendizaje de la lengua Cf. J. G. DURÁN, “La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales”, *Teología* 55 (1990) 33-72, 45.

6. La expresión es de Mendieta, citada en BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangeliza-

Esta referencia histórica que hemos mencionado puede introducirnos de lleno en los argumentos de este artículo. Hoy, cinco siglos después de aquella primera evangelización, entre quienes procuran acercarse al mundo de los pobres pueden entrecruzarse también tensiones análogas. Aunque el Magisterio universal y local haya formulado suficiente doctrina sobre el valor del catolicismo de los pobres, es difícil contar con argumentos a la hora de afirmar que la vida cristiana que los caracteriza es *legítimamente diversa* de las expresiones –también culturales– del catolicismo vivido en los sectores medios y altos de la sociedad. Se comete a menudo una gran injusticia cuando en la reflexión pastoral se compara y pretende medir la vida cristiana desde una vara uniforme y estereotipada. Precisamente a desmontar esa pretensión se orienta la recepción creativa que Rafael Tello realiza de la teología de la ley nueva y el uso de la gracia de Santo Tomás de Aquino.⁷

Organizamos nuestra exposición en torno a los dos elementos que el mismo Tomás distingue y subordina en la ley evangélica –1. *Principal*; y 2. *Secundario*–. Por tratarse de una recepción creativa tan original de la doctrina tomista aplicada al cristianismo popular, este punto segundo lo desplegamos en torno a cinco preguntas: 2.1. ¿Qué entiende Tello por formulación de una ley cristiana?; 2.2 ¿Puede una ley cultural ser cristiana?; 2.3. ¿Qué contenido de valor cristiano tiene esta ley cultural?; 2.4. ¿Cómo se formulan en concreto estas leyes secundarias en el cristianismo popular?; 2.5. ¿Qué lugar ocupa la prudencia en la formulación de la ley?

1. Elemento principal de la ley nueva en el cristianismo popular.

En los documentos del Magisterio pontificio y episcopal se

ción de América (s. XVI)", 372. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 573. "Los evangelizadores americanos fueron siempre conscientes, y así lo consignan ellos mismos de una manera expresa, de que los indígenas no les escucharían ni prestarían ninguna fe a sus palabras *si primero no les cobraban afecto*". Hay muchos otros testimonios de la época en la misma dirección.

7. Ha sido el tema de nuestra tesis doctoral: F. L. FORCAT, *El uso de la gracia en el cristianismo popular en la perspectiva de Rafael Tello. Un aporte al conocimiento teológico de la vida cristiana en el pueblo Latinoamericano*, Buenos Aires, UCA - Facultad de Teología, 2016, publicada luego íntegramente como F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Agape-UCA-Fundación Saracho, 2017.

reconoce reiteradas veces que “la piedad popular «refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer»”.⁸ El *Documento de Aparecida* describe bellamente “las riquezas que el Espíritu Santo despliega en la piedad popular con su iniciativa gratuita”.⁹ En América Latina ella guarda unidad con la fe de la Iglesia Católica que la ha engendrado por la predicación de la fe y el bautismo, aunque –insiste Tello– “el cristianismo popular sea uno de los muchos cristianismos que existen”.¹⁰ Para graficar esta diversidad en la unidad de la fe provocada por el Espíritu, ofrece un llamativo ejemplo que elegimos como título de toda esta reflexión:

“La gracia del Espíritu Santo que es una, tiene un aspecto que afirma la unidad, y otro aspecto que da pie a una diversidad. *El Papa y los obispos y el linyera*. El Espíritu no está sujeto al poder de ningún hombre. Si es el Espíritu Santo es una ley única y no puede ser múltiple. Haga lo que haga el hombre siempre es una ley única”.¹¹

¿Qué tienen en común el Papa, los obispos y el linyera?¹² ¿Desde dónde puede ser rescatado como verdadero el catolicismo que vive alguien humanamente tan roto como un linyera? ¿No existe acaso un modelo normativo para todo cristianismo? Del mismo modo lo plantea Tello desde la perspectiva de la ley: “el cristianismo ¿qué es?, ¿una ley que manda cosas? ¿La vida cristiana es cumplir una serie de mandatos? No. Normalmente los curas tienden mucho a presentarla así: el que cumple los mandamientos de Dios tiene la ley cristiana”.¹³ Los argumentos van a llegar de la mano del tratado de la ley nueva de Santo Tomás de Aquino:

8. EG 123 citando EN 48; Cf. PUEBLA 444ss.

9. EG 124; DA 262s.

10. Cf. R. TELLO, “Selecciones de la Escuelita (2001-2002)”, *Ediciones Volveré Extraordinario* n° 3 (2015) 1-94 [En línea] <http://bit.ly/1OV1lho> [Consulta 25/IX/2015], 29.

11. *Ibíd.*, 15. Subrayado nuestro.

12. El ejemplo recurrente del linyera adquiere un significado particular. La promoción del trabajo con ellos resultó ser algo especialmente significativo para la conversión pastoral y afectiva a la vida cristiana de los pobres –en concreto– que Rafael Tello estimuló en los sacerdotes de la Cofradía de Luján desde sus comienzos. Cf. G. RIVERO, COMP, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 84s: “lo más novedoso fue el llamado ‘retiro de linyeras’ que comenzó con 130 hombres pobres de la calle, llevándolos tres días a Luján para el 25 de mayo y festejando además con un asado en el campito. Los más pobres, el día de la Patria, a los pies de la Virgen. Este importante encuentro anual se mantiene hasta el presente”.

13. TELLO, “Selecciones de la Escuelita (2001-2002)”, 19. Subrayado nuestro.

“La ley del cristianismo es la gracia del Espíritu Santo dado que «*cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal*. Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que está toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo *que se da por la fe en Cristo*» (STh, I-II, q. 106, a. 1). La gracia es la acción de Dios que lleva hacia Él, es también Dios mismo que se da. El cristianismo popular es ante todo verdadero cristianismo, por eso su ley principal es la gracia”.¹⁴

He aquí el sentido completamente *analógico* asignado a la ley en el Nuevo Testamento: “lo esencialmente peculiar, de la nueva ley del Evangelio es el no ser escrita ni impuesta desde fuera, sino interiormente inscrita e infundida en nuestros corazones”.¹⁵ El elemento *hegemónico* de la ley nueva, siendo una gracia puede instruir y dirigir la vida del hombre como una verdadera ley *sólo* por su relación primera y fundante con la *fe en Cristo*.¹⁶

Pero ¿cuál es la realidad que constituye la fe teologal? En tanto don del Espíritu Santo, la fe es sencillamente la conciencia de una realidad: ¡Dios! La fe no debe identificarse sin más con la materia creída –*credere Deum*–, ni menos aún con la conciencia refleja de tener fe. El Angélico lo expresa con suma claridad “el creer en Dios –*credere in Deum*– es el *primer precepto*, de suyo evidente para quien tiene fe. El que se acerca a Dios debe creer que existe, según se dice en Heb 11,6. Por eso no necesita otra promulgación que la infusión de la fe”.¹⁷

Si quiere realmente salirse de una comprensión monocultural y monocorde de la vida cristiana,¹⁸ es importante distinguir la fe teologal

14. R. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, *Ediciones Volveré* Fascículo Extraordinario n° I (2015) 1-90 [En línea] <<http://bit.ly/1Qvqbtq>> [Consulta 25-VIII-2015], 54. Subrayado nuestro.

15. G. SÖHNGEN, *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Barcelona, Herder, 1966, 122. Interesante además su comprensión de la analogía en *ibíd.* 125. “Es propio de la modalidad profundamente relacional de la analogía poner de manifiesto no una correspondencia uniforme de dos cosas o de dos complejos, sino una correspondencia multiforme de correspondencias.”

16. La hegemonía de la gracia está en correlación directa con la *fe*; *ella* es mencionada tres veces en el primer artículo del tratado de la ley nueva que aparece citado por Tello. *STh*, I-II, q 106, a1 (dos) y ad2m (1 vez).

17. *STh*. I-II q. 100 a4. ad1m. Original: “*credere in Deum est primum et per se notum ei qui habet fidem, accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei*”. Objeto de un profundo artículo de Ricardo Ferrara en esta misma revista: “Hay algo *inmediato*, evidente, ‘*per se notum*’ en el objeto de la fe para aquel que tiene el hábito infuso de fe: *credere in Deum*”. R. FERRARA, “Fidei infusio’ y revelación en santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II q100, a4, ad1m”, *Teología* 23/24 (1974) 24-32, 29s.

18. Como pide Francisco en EG 117.

de las formas evolucionadas de la cultura iluminista, donde la fe se concibe como una conciencia refleja de tener fe, que es una cosa muy diferente de la fe misma. Es fundamental recordar siempre que el acto de fe no termina en el enunciado sino en la *Realidad creída*.¹⁹ Saber distinguir entre la vida teologal que suscita la fe, de los desarrollos de la conciencia refleja y las determinaciones culturales de la praxis ética es una divisoria de aguas en los análisis sobre la vida cristiana. Sustancialmente la fe es

“la conciencia de una realidad salvífica: La conciencia de la realidad que Dios salva: una realidad y una esperanza. La conciencia de una realidad: que estamos viviendo en una realidad de salvación; la vida del hombre, la historia del hombre se desarrolla en un orden de salvación. En cambio la conciencia refleja de la fe es la elaboración refleja de esa actitud -conciencia directa- y eso implica un proceso distinto del hecho mismo de la fe. A través de esta concepción de la fe nosotros solemos mostrar o creemos mostrar que el pueblo Latinoamericano tiene fe como conciencia de una realidad, aunque no siempre tiene muy desarrollada la conciencia refleja de la fe que profesa, que es cosa muy distinta”.²⁰

Ésta es la fe existente con tanta fuerza en la vida de los pobres de Latinoamérica. Ellos participan en la ley principal de todo cristianismo, que no es en modo alguno una doctrina, ni un conjunto de normas, ni de prácticas morales o rituales, ni de modelos culturales, ya que el cristianismo es una *vida* y su ley es única y la misma para todos. Con suma contundencia Tello lo repite:

“Hay textos muy expresos de San Pablo sobre esto. *La ley es una*. ¿Por qué?, porque es el Espíritu Santo. Es una porque *es una ley que da la vida*. *El Espíritu Santo que es vivo es uno solo*. Y la ley formulada por los hombres en realidad mata, aún la letra del Evangelio si no fuera por el Espíritu Santo mataría a la gente. Puede resultar escandaloso pero hay muchas razones profundas. Las cartas apostólicas, si son solo la letra matarían. *Lo que da vida es el Espíritu, su Persona, su gracia que obra en mí*. La gracia da unidad a la ley. La Escritura da la multiplicidad pero mata. La ley es una sola”.²¹

Existe un vínculo indisoluble entre la teología de la ley nueva de la Suma Teológica y los comentarios del Aquinate a los escritos paulinos.

19. Cf. *STh*, II-II, q. 1, a. 2, ad2m «*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»

20. EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL, "El pueblo de América Latina es una realidad cultural", en: A. METHOL FERRÉ-M. GONZALES, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Bogotá, Paulinas, 1973, 47-60

21. TELLO, "Selecciones de la Escolita (2001-2002)", 18. Subrayado nuestro.

Siguiendo al apóstol, Tomás llama *ley* a la gracia de la fe, interpretando la cita de Rm 3,27: “¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. *Por la ley de la fe*”.²²

La ley principal del cristianismo de los pobres se forma por la fe teologal, gratuita e infundida por Dios en el hombre al que hace adherir y confiar, ya que “el cristianismo es una vida, es la gracia del Espíritu Santo la cual es dada *por la fe en Cristo*”.²³ Tello va a insistir en este carácter constitutivo que tiene la fe en Cristo para toda vida cristiana: “la gracia del Espíritu Santo se da por la fe en Cristo, el cristianismo popular tiene fe en Cristo”,²⁴ y ella “hace tender verdaderamente -no vana ni ficticiamente- a la vida eterna hacia la cual ordena la gracia”.²⁵ Además, “la gracia es el amor de Dios y este es preferencial -en ese sentido es mayor- hacia los pobres en los cuales se realiza principalmente el cristianismo popular”.²⁶ En lejana comparación con el linyera, Tello ofrece la figura lucana de Lázaro cubierto de llagas y rodeado de perros, de cuya salvación “Abraham no da más justificación que la de su pobreza y los males que tuvo que padecer”.²⁷ Tal es la principalidad de la obra de la gracia que repetidas veces nuestro teólogo afirma que “el uso puede consistir sólo en esperar o confiar”.²⁸

En conclusión, desde la perspectiva del elemento *principal* que conforma la ley de todo cristianismo, es teológicamente infundado negar la vida cristiana de un linyera o de cualquier otro cristiano pobre, ya que es *por la fe que los hombres son movidos por Dios hacia Sí*, incluso si se tratara de una fe informe.²⁹ Un juicio negacionista de la

22. Para una exhaustiva comprensión del tema de la ley nueva en los comentarios de Santo Tomás al *corpus paulinum*: Cf. L. D. MALASPINA, *Tota lex Christi pendet a caritate. La ley nueva, hermenéutica definitiva de la ley natural en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2012, 141-202.

23. R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Bs. As., Saracho - Agape, 2016, 174. Donde cita expresamente *STh* I-II, q. 106, a. 1.

24. TELLO, “Evangelización del hombre argentino” 55.

25. *Ibíd.* 55.

26. *Ibíd.* 55.

27. *Ibíd.* 11, nota 8; Cf. Lc 16, 25s.

28. *Ibíd.*, 28. Cf. *Ibíd.*, 60. 85.

29. Cf. *Ibíd.* 55. El probable carácter informe de la fe no da derecho a negar la vida cristiana de acuerdo a la doctrina tomista rescatada en los Concilios de Trento y el Vaticano I. *STh*, II-II, q. 5, a. 2, ad2m: “fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis” Cf. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 41; 103s. 183.

fe de los pobres podrá fundarse en una perspectiva sociológica u otro tipo de consideraciones culturales normativas, pero no puede justificarse desde una teología de la fe. En coherencia con Tomás de Aquino, Tello afirma la primacía en toda vida cristiana de la perspectiva del Agente y del Fin. La ley nueva es ya cierta participación tendencial del estado de perfección que su elemento principal –*potissimum*– inaugura en términos de bienaventuranza. Oralmente lo explicaba así:

“*La ley nueva es la ley del cielo, la ley definitiva que consiste en la acción del Espíritu Santo... La ley nueva que mira lo definitivo en el hombre tiene también una etapa provisoria, que se aplica a este mundo. La ley nueva se aplica a los hombres en este mundo, para llegar a la vida eterna. Lo que cambia es la ley: una es ley en este mundo, otra es ley en el cielo. La ley nueva es la misma con dos etapas: una definitiva que es la del cielo, y otra provisoria que es en la tierra. El cristiano, para vivir cristianamente tiene que vivir con la ley nueva. El hombre en el cielo vive la ley nueva; el hombre en la tierra tiene que alcanzar esa misma ley que es la gracia del Espíritu Santo. Yo diría entonces. Que la ley nueva es el Espíritu Santo, y que todos los cristianos, los formados y los no formados, tienen una misma ley... Los cristianos formados de la parroquia, tipos carismáticos que conocen muy bien la doctrina, tienen la ley que es el Espíritu Santo, los linyeras que van al retiro también tienen una ley que es el Espíritu Santo, la acción del Espíritu Santo. Una sola ley a los carismáticos y a los linyeras*”.³⁰

2. La formación de la ley secundaria del cristianismo popular.

La vida cristiana sin determinaciones culturales no parece existir en esta tierra por lo menos en dimensión colectiva, social.³¹ De acuerdo con la doctrina de la ley nueva, las diferencias y contrastes en la conformación de la vida cristiana en la historia de la Iglesia y de los pueblos de la tierra, brotan de la *profunda riqueza que tiene el cristianismo para diversificarse*. La vivencia misma de las virtudes teologales y morales también se adapta a la diversidad histórica y cultural de la vida, dando una tonalidad particular al cristianismo *secundum loca, tempora et personas*.³² El modo de *haberse* la gracia diversifica el cris-

30. TELLO, "Selecciones de la Escuelita (2001-2002)", 23. Subrayado nuestro.

31. Cf. R. TELLO, "Evangelización y cultura", en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 205-252, 239.

32. La expresión es del mismo Tomás de Aquino en *STh*, I-II, q. 106, a. 4: "*status novae legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, in quantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur*". Subrayado nuestro.

tianismo ya que su principio hegemónico, que es el Espíritu de Cristo, es de por sí transcultural y transhistórico. La diversificación se da siempre en cosas secundarias, dispositivas o referentes al uso de la gracia.³³ Para comprender esto es fundamental abandonar tanto una concepción monocultural de la vida cristiana, cuanto una visión uniforme y reductiva de la ley. En el orden de la praxis histórica de los diversos pueblos y culturas es importante ver entonces cómo a través de los usos y costumbres, la ley es formulada por la cultura de la comunidad que “al transmitir los modos de obrar o hacer las cosas, formula una ley y, si esa cultura es cristiana, *formula también una ley cristiana*”.³⁴ Creemos que esta afirmación resulta coherente tanto con las categorías teológico-morales de Tomás de Aquino cuanto con la insistencia actual de la teología y el Magisterio en subrayar la íntima relación entre la *naturaleza*, la *gracia* y la *cultura*.³⁵

Afirmar que la gracia supone la naturaleza y la cultura tiene importantes consecuencias. Ciertamente se trata de la cultura, que es una realidad natural, pero en tanto es considerada como *modo de ser de los sujetos*, que son los vivientes históricos y concretamente creyentes “la realidad que la cualifica es teológica”.³⁶ Muy preciso en sus distinciones, Tello se ha cuidado siempre de confundir los órdenes de naturaleza y gracia, y esto resulta clave para comprender *cómo se formulan las leyes secundarias del cristianismo popular*.

Al afirmar los valores esenciales y verdaderos del hombre –tendencia a Dios como a su fin último, anhelo de libertad y felicidad, carácter comunitario de la vida– la cultura de los pobres de América

33. Cf. *S7h*, I-II, q. 106, a. 1.

34. TELLO, “Evangelización del hombre argentino” 27.

35. Cf. EG 115 “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “*La fe y la inculturación*”, (1987), [En línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html>. [Consulta 22/VII/2018], n° 8. Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006, 348. E. C. BIANCHI, “Evangelii Gaudium y el cristianismo popular latinoamericano”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio*, Bs. As., Agape, 2015, 132.

36. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 17. Avanzado el texto vuelve a expresarlo: “si Dios omnipotente y providente existe, y si el cristianismo popular es un hecho sobrenatural, y no meramente religioso y sociológico, conviene antes de continuar con lo enunciado en el punto anterior, poner algunos pre-supuestos teológicos, que ayuden a comprender el proceso histórico” *ibid.*, 155.

Latina actúa movida por la fe revelada que ha recibido –y sigue recibiendo– a través de la evangelización. Sin embargo, esto no hace a la cultura comunitaria del pueblo un ser sobrenatural –y propio de la Iglesia, Pueblo de Dios– sino que “la deja en su ser natural producido por un *núcleo social histórico puramente temporal*”.³⁷ Desde esta perspectiva propia y diferenciada del catolicismo popular es que Tello comprende la formulación de sus leyes secundarias. Por tratarse de un enfoque tan original, parece oportuno ordenar su comprensión en torno a cinco preguntas: 1. ¿Qué entiende Tello por formulación de una ley cristiana?; 2. ¿Puede una ley cultural ser cristiana?; 3. ¿Qué contenido de valor cristiano tiene esta ley cultural?; 4. ¿Cómo se formulan en concreto estas leyes secundarias?; 5. ¿Qué lugar ocupa la prudencia en la formulación de la ley?

2.1. *¿Formulación de la ley?*

Al hablar de una formación comunitaria de la ley cristiana, Tello es consciente de la especial atención que debe prestar al “tema de la vinculación y distinción entre cultura popular y cristianismo popular. *Aquella es un todo; éste una parte, pero formal*”.³⁸ La dimensión colectiva y social del cristianismo popular es lo que Tello llama *cultura popular*. Se trata por tanto de una realidad *temporal e histórica*, pero en tanto expresión de vida cristiana –vida de gracia– sería insuficiente considerarla únicamente con métodos históricos y sociológicos, ya que la realidad que la cualifica es teológica.³⁹

Para mantenernos en el horizonte de visión propio de la teología, resulta imprescindible entonces tratar de la cultura popular desde el cristianismo popular como dato revelado y sobrenatural, a diferen-

37. R. TELLO, "Anexo XI. Cultura", en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 123-145, 131. Subrayado nuestro. Cf. GS 40; GS 34s. y GS cap. IV, parte 1. Para otro artículo puede ser interesante comprender el tema del *pueblo temporal autónomo y cristiano* que es el sujeto de la cultura popular, y no el *Pueblo de Dios*, que es la Iglesia, realidad sobrenatural que alberga en su seno diversísimos pueblos temporales cristianos, a los que además ha engendrado en su peregrinar por la historia. Cf. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 223. 525.

38. TELLO, "Evangelización y cultura", en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 239. Subrayado nuestro.

39. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 17.

cia de la perspectiva propia las ciencias humanas que “la estudian como incluyendo el cristianismo popular en cuanto dado de hecho y naturalmente verificable”.⁴⁰ La aparición de una concepción empírica de la cultura –que la saca del esquema clásico de oposición a la barbarie– ha significado un gran aporte para la teología, y sería un reduccionismo pretender comprender las expresiones culturales del cristianismo sólo desde la sociología y las demás ciencias humanas. Creemos que Tello, desde una visión de la teología como ciencia *subordinada a la ciencia de Dios*, procura asumir con todas las consecuencias esta concepción de la cultura en la consideración moral-teologal del hombre concreto alcanzado por la evangelización. De ahí que considere siempre la ‘cultura popular subjetiva’ como *teólogo* y desde el cristianismo popular encarnado en el orden histórico latinoamericano. No accede a la cultura popular desde un concepto normativo y abstracto de cristianismo –que nunca es tal–, para juzgar qué elementos cristianos pueda tener. Tampoco accede desde una “modelística social” que pretenda objetivar la cultura popular para extraer de allí sus leyes o códigos cristianos. Por el contrario, Tello parte del *hecho* del cristianismo vivido en la cultura popular –y en ello se apoya en el Magisterio universal y local que lo reconoce–, y procura leerlo como teólogo aportando fundamentos morales y teologales. Creemos que su interés por comprender la formulación de los elementos secundarios de la ley nueva en el cristianismo popular, reside precisamente en comprender que a través de la *instrucción de esta ley* –elemento secundario subordinado al principal–, la gracia de Dios alcanza concretamente a muchos hombres y mujeres reales de nuestro continente. Para él tratar de comprender esta ley cultural cristiana, “no es cosa meramente científica o intelectual, ni siquiera es puramente «pastoral» en cuanto práctica, sino que es tratar de penetrar en lo que quiere el Espíritu Santo y en el inagotable contenido de la Escritura y el Evangelio”.⁴¹

Por esto mismo, ya que el cristianismo es una *vida* y no primeramente una doctrina, Tello accede a la cultura popular desde el cristianismo popular que es *vivido* en ella, especialmente entre los pobres de nuestra tierra, con la convicción de que él “hará conocer aspectos

40. TELLO, "Evangelización y cultura", en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 239. Subrayado nuestro.

41. TELLO, "Evangelización del hombre argentino", 22. Cf. *Ibíd.*, 9.

nuevos de la doctrina. Si no es partiendo del hecho, no aparecerían esos aspectos nuevos de la doctrina. Es una forma que tiene Dios de revelar esos nuevos aspectos”.⁴² Es incluso una forma que tiene Dios de conducir también a la Iglesia, que asistida por el Espíritu Santo va ampliando su comprensión de la revelación con el paso del tiempo, al ir ahondando en el insondable océano de sabiduría que el Evangelio contiene.⁴³ Al respecto, Tello sostiene que “el impulso inicial para reconocer como evangélicos nuevos aspectos, puede tener principio en la misma autoridad apostólica, pero puede también ser practicado por los simples fieles y hasta por el pueblo inculto; bastando que sea reconocido sólo *tácitamente -aún de modo solo permisivo-* por la autoridad apostólica”.⁴⁴ Volveremos sobre este argumento.

2.2. ¿Puede una ley cultural ser cristiana?

Nuestra respuesta es afirmativa. El carácter analógico del término *ley* como *ordinatio rationis*, llevado a su extremo en la magnífica visión tomasiana de la *lex evangelii*, encuentra todavía un plus en la teología con mentalidad histórica de Rafael Tello. El elemento *potissimum* de la ley nueva -interior e infuso-, es el que articula y unifica armónicamente los elementos secundarios, en sí diversos como la letra del evangelio, los sacramentos y la predicación de la Iglesia. Ambos elementos -principal y secundario- están íntimamente unidos en la nueva ley y no deben separarse, pero tampoco identificarse totalmente.⁴⁵

Debido a su interioridad y a la presencia de la gracia del Espíritu

42. TELLO, “Desgrabación de la clase del jueves 4 de mayo de 1989”, inédita. Citada en FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 177.

43. Cf. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, 9. Donde cita SAN EFRÉN, *Homilía sobre el Diatessaron*, lectura del Domingo VI durante el año.

44. *Ibid.*, 9. “Esta ampliación del criterio para juzgar de algo como consonante con el Evangelio puede tener múltiples y muy variadas formas: a) puede extenderse a los mismos dogmas (por ejemplo la Inmaculada Concepción, infalibilidad pontificia, Asunción de la Virgen, etc.) [el criterio lo explica San Vicente de Lerins en su «Commonitorio»]”. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El Sensus Fidei...* n° 34. Donde se valora al *sensus fidelium* en cuanto “un *lugar teológico* para explicar cómo el Espíritu Santo custodia a toda la Iglesia en la verdad y para justificar la evolución de la doctrina”; “el Magisterio confirmó implícitamente esta idea en el proceso que lleva a la definición de la Inmaculada Concepción (1854)”.

45. Para un mayor desarrollo de este tema cf. E. KACZYNSKI, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secundo San Tommaso*, Roma-Vicenza, Librería Internazionale Edizioni Francescane, 1974, 111s.

Santo, la ley nueva ejerce una hegemonía suprema en la vida cristiana, que en la actividad del hombre real-concreto-histórico, se realiza confluyendo con otro principio, también interior y dinámico que proviene de la comunidad misma como un *uso social internalizado*.⁴⁶ Tanto la disposición a la gracia como el uso de la misma –elementos secundarios de la ley nueva– se visten entonces de la fisonomía propia de la cultura subjetiva, que actuando interiormente a la manera de un hábito adquirido de origen social, se integra *sinérgicamente* al dinamismo hegemónico del Espíritu Santo en la vida cristiana popular. Ello es posible porque,

“la ley cristiana es una ley de libertad: a) intensifica el nivel interior de decisión; b) se ordena a la caridad que es libertad; c) deja libertad en las cosas que ‘no tienen necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra por el amor’”.⁴⁷

Los usos y costumbres cristianos que proceden de la cultura de la comunidad, al ser *reglados* por la razón de la persona humana que los asume, conforman *la ley cristiana popular*. En coherencia con esto, creemos que resulta legítimo afirmar incluso que la misma *multitud ordenada*, explicita algunos elementos secundarios de la ley nueva, cuando en aquellas cosas dejadas al libre arbitrio de los hombres, expresa de manera mancomunada y constante, un uso sostenido de la gracia en la historia. Aquí toma gran parte de su fundamentación el lema nacido en nuestra patria *el pueblo evangeliza al pueblo*, que el Documento de Puebla –seguido luego por Aparecida y ahora *Evangelii Gaudium*– expresan como “*el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo*”.⁴⁸ Tello reconoce que esto sucede a impulsos de esta *lex libertatis*, incluso aunque el pueblo cristiano no tenga intención expresa de introducir derecho: “los ‘usos’ de una comunidad para poder ser considerados ley en el sentido que seguimos: -no requieren ser ‘aprobados por el legislador’; -ni tener ‘intención (expresa) de introducir derecho’”.⁴⁹

46. Cf. TELLO, "Evangelización del hombre argentino", 22.

47. *Ibíd.* 13. donde cita *STh*, I-II. q. 108, a. 1.

48. Cf. Puebla 450; DA 264; EG 122.

49. TELLO, "Evangelización del hombre argentino", 28, donde cita los cánones 23 y 25 del CIC.

2.3. ¿Qué contenido de valor cristiano tiene esta ley cultural?

En una de sus clases de los jueves, Tello explicaba como hace el catolicismo popular para conformar la ley que lo caracteriza, desde la doctrina de la ley de Santo Tomás:

“Una es la ley dada por la autoridad pública, y otra es la ley dada por la costumbre social. Santo Tomás pone la costumbre como una de las fuentes de la ley. La ley puede provenir de la autoridad o *del cuerpo social como la autoridad misma*. La consecuencia de esto va a ser así: el cristianismo popular no apoya una ley en el sentido primero... si pensamos en la ley como formulada por la autoridad, el cristianismo popular está afuera de la ley. La ley de la Iglesia es extraña al cristianismo popular; pero si tomamos *la ley como costumbre*, como hecho social de toda la comunidad, el cristianismo popular conforma una ley distinta. La autoridad no da leyes para el cristianismo popular; la ley del cristianismo popular surge de otra cosa, *de la costumbre, del uso del pueblo*”.⁵⁰

Los usos y costumbres cristianos de la cultura popular, al provenir ‘*del cuerpo social como la autoridad misma*’, adquieren fuerza imperativa moral para el hombre concreto que se experimenta movido por ella a *poner un acto* o a *realizar un uso* bajo la influencia de esta ley cultural. Ahora bien, ¿qué contenido valórico tienen en la vida cristiana estos usos?

Resulta frecuente el sospechar de los actos hechos ‘por costumbre’ o ‘por tradición’ como faltos de significación y de valor e ineptos para un comportamiento genuinamente cristiano.⁵¹ Ello suele redundar además en un desinterés por el *conocimiento experiencial* de los modos y estilos del pueblo bajo, que tan importante consideraba Motolinía para lograr la evangelización.⁵² Es fundamental reconocer el valor de la cultura subjetiva como *modo de ser y actuar* por la que el individuo internaliza en sus hábitos y usos la experiencia de su pueblo. Sin ninguna pretensión de negar que pueda haber expresiones culturales necesitadas de crecimiento y maduración, particularmente creemos

50. TELLO, “Selecciones de la Escuelita (2001-2002)”, 28. Subrayado nuestro.

51. Sobre este debate en tiempos de la COEPAL Cf. F. FORCAT, “¿Catolicismo popular? La diversidad en la mirada de Rafael Tello y Aldo Büntig”, *Anatélei - Se levanta* 35 (2016) 47-65.

52. En la misma línea la exhortación del Papa FRANCISCO en EG 125: “Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres.”

que en el sospechar de los usos y costumbres cristianas del pueblo suelen colarse a menudo juicios ‘a priori’ característicos del moderno pensamiento ilustrado. Algunas veces proceden de una concepción clásica y normativa de la cultura,⁵³ o de una modelística sociológica, o del desinterés por las dimensiones históricas de la vida teologal, o de falta de análisis de las muchas condiciones particulares que juegan en las decisiones de las personas.⁵⁴

Volviendo a la pregunta ¿tienen valor sobrenatural estos actos y usos culturales? Desde una perspectiva teológica, y sin entrar en el juicio siempre parcial y temerario acerca de la motivación humana, así considera Tello esta cuestión:

“Un acto *entitativamente natural puede ser denominado sobrenatural* cuando lleve o mueva al hombre a poner un acto sobrenatural; y de este carácter son los actos de un pueblo o de una cultura cristiana, la cual -como enseña el Papa- puede ser llamada tal cuando contiene *principios cristianos de valoración y acción*.

El pueblo, pues, *puede poner actos sobrenaturales*, ya sea el pueblo formalmente considerado cuando por ejemplo organiza fiestas patronales o impulsa alguna obra de misericordia cristiana; ya sea el pueblo materialmente considerado, esto es la mayor o gran parte de la población, cuando *bajo la influencia de una cultura cristiana* -y todo pueblo es origen de alguna cultura, cf. GS 53- *lleva a que las personas pongan actos por sobre el orden natural* -peregrinación a un santuario, bautismo de los hijos, oración por los difuntos, etc.-”⁵⁵

Además, este tema resulta coherente con la perspectiva finalista

53. Cf. LONERGAN, *Método en teología*, 292, nos indica como una concepción empírica de la cultura comprendida como un conjunto de significaciones y valores que informa un estilo colectivo de vida, es relativamente reciente, producto de los estudios empíricos sobre el hombre: “En menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sino normativa; era lo opuesto a la barbarie”.

54. En lo metodológico quizá pueda tratarse también de juicios que evidencian una falta de conversión intelectual, moral o afectiva Cf. *Ibíd.*, 230; J. C. SCANNONE, “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan”, *Stromata* 65 (2009) 173-186, 177.

55. R. TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, Bs. As., Agape - Fundación Saracho, 2017, 113. Se cita el Documento de Santo Domingo, Conclusiones 228: “Por nuestra adhesión radical a Cristo en el bautismo nos hemos comprometido a procurar que la fe, plenamente anunciada, pensada y vivida, llegue a hacerse cultura. Así, podemos hablar de una cultura cristiana cuando el sentir común de la vida de un pueblo ha sido penetrado interiormente, hasta «situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción» (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24) y de allí «se proyecta en el ethos del pueblo... en sus instituciones y en todas sus estructuras» (*ib.*, 20).”

de la ley ordenada al bien común que Santo Tomás desarrolla en la Suma Teológica. Formular la ley es propio de todo el pueblo, o bien de quien tiene la misión de cuidarlo y conducirlo al fin propio de su *ser en común*.⁵⁶ El Angélico otorga una gran importancia al consenso del pueblo expresado en la costumbre. Valora incluso el sólo hecho de que ella sea *tolerada* por quienes tienen que legislar, ya que la costumbre que llega a prevalecer adquiere *fuerza de ley*:

“La voluntad y la razón del hombre, en el orden operativo, no sólo se expresan con palabras, sino también con hechos, puesto que cada uno da a entender que prefiere como bueno lo que realiza con la acción. Ahora bien, es claro que la ley puede ser cambiada o explicada con la palabra, en cuanto ésta expresa los movimientos interiores y los conceptos de la razón humana. Luego *también con los actos, sobre todo los reiterados, que engendran costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley*. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues *lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado*. He aquí por qué la costumbre tiene *fuerza de ley*, deroga la ley e interpreta la ley”.⁵⁷

Tomás insiste en que si bien el pueblo no tiene la libre facultad de anular las leyes que le impone una autoridad superior, “aun entonces, la costumbre que llega a prevalecer adquiere fuerza de ley al ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, pues con la simple tolerancia se entiende que aprueban lo que la costumbre introdujo”.⁵⁸ También Tello rescata esta advertencia del Aquinate al concluir su argumento en el texto recién citado: “pero como la Iglesia es guardiana del orden cristiano, es necesario siempre el consentimiento, al menos *tácito*, de los pastores o dirigentes”.⁵⁹ Nos anima la esperanza de que esta fundamentación teológica pueda al menos contribuir al mencionado consentimiento.

56. *STh*, I-II, q. 90, a. 3. Una profundización de esta perspectiva en FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 298s.

57. *STh*, I-II, q. 97, a. 3. Subrayado nuestro: «*cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis...*»

58. *STh*, I-II, q. 97, a. 3. ad. 3m.

59. TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 114. La historia de la Iglesia, tanto desde una perspectiva del *usus sacramenti* como del derecho, nos llenarían de ejemplos acerca de cómo lo que empezó permitiéndose sólo tácitamente resultó siendo ley.

2.4. ¿Cómo se formulan en concreto estas leyes secundarias del cristianismo popular?

Desde una concepción sapiencial de la ley, Tello entiende que en la vida cristiana popular “sus leyes particulares se formulan de un modo peculiar que se basa más en la experiencia que en la deducción racional”.⁶⁰ Veamos sus principales argumentos:

“Entramos por fin al tratamiento de la ley -norma- del cristianismo popular.

Las razones por las cuales se determina la particularidad de la ley del cristianismo popular nos parece que *son principalmente tres, de las cuales las dos últimas se pueden, de algún modo, reducir a la primera...* Ellas son: 1- *el modo de usar la gracia del Espíritu Santo*; 2 - el conocimiento de los misterios y en último término del misterio de Dios (Cf. Hb 11, 6); 3 - el fin de la voluntad como causa y razón de la moralidad de la acción humana”.⁶¹

Desde una perspectiva histórica del cristianismo latinoamericano, nacido en la primera evangelización, el elemento normativo secundario de la vida cristiana se concentra en el *modo experiencial de usar la gracia del Espíritu Santo*. En coherencia con la clásica perspectiva tomasiana, *Dios y su imagen* se encuentran en la dinámica sinérgica de la actividad histórica. Ello sucede precisamente en el misterio de la gracia en la que el hombre no recibe únicamente efectos creados, sino al Espíritu Santo en persona que lo mueve y protege. Él mismo juntamente con el Padre y el Hijo.⁶² El mismo Espíritu mueve a las personas reales y concretas, siempre distintas unas de otras, y mutuamente condicionadas por la historia y la cultura de su comunidad: “el Espíritu Santo mueve al hombre por su gracia y *el mismo Espíritu quiere que esa gracia sea usada de diferentes modos por el hombre*. Uno de esos modos –que van variando en el correr de los tiempos– proviene de la cultura”.⁶³

Tanto la amorosa dignación de *darse para ser usado*, como la diversidad del *uso* responden a la generosa riqueza multiforme del Espíritu, “obra extrínseca común a las tres personas de la Trinidad y por tanto atribuible a cada una de ellas”.⁶⁴ Por tratarse del *uso de la*

60. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, 42s.

61. *Ibíd.* 78. Subrayado nuestro.

62. Cf. *STh*, I-II q. 109 a. 9, ad2m.

63. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, 78. Subrayado nuestro.

64. *Ibíd.*, 22.

gracia, en la consideración histórico cultural de sus modos particulares, también la teología –no sólo las ciencias empíricas– tiene algo para decir. A ello nuestro autor se aplica de modo tan decidido como original. Para hacerlo va a recurrir a la relación vital que se establece entre los misterios cristianos y los valores humanos que ellos suscitan.

Aclaremos que Tello no toma el término *valor* de la filosofía moderna sino que lo aproxima al concepto tomista de la virtud imperfecta, y lo entiende más bien como ‘uso’ o ‘modo de obrar’ ordenado a la obtención de algún fin –*ea quae sunt ad finem*–.⁶⁵ El valor no es comprendido en abstracto sino en relación con los bienes próximos y particulares que el hombre concreto busca como *fin inmediato* de sus actos. En el núcleo histórico del que procede la cultura de los pobres, el *amor de la libertad y de la dignidad humana que está en su base*, funciona como una verdadera aunque imperfecta virtud, ya que se trata de un bien propio y particular verdadero.⁶⁶ A raíz de la evangelización, estos valores hallan su *sentido último y final* por el anuncio de la fe y el bautismo. El arraigo cultural de la fe en Cristo, –especialmente crucificado– junto a la presencia de la Virgen en sus imágenes sagradas, van formando dinámicamente estos valores humanos-cristianos de la cultura popular:

“La cultura –hecho social– transmite *valores* al hombre individual. Estos valores son captados por la cultura en su globalidad, que contiene implícitamente muchos aspectos particulares (por ejemplo, el *valor global de la libertad personal* se puede expresar de muchas formas particulares contenidas en él: en el tener un nombre, ser alguien en la sociedad, en el silencio ante el que tiene autoridad, en la sumisión y aún en la mentira).

La cultura cristiana transmite valores cristianos, los que están *constituidos*, básica y principalmente, *por los misterios diversos, de los cuales se deducen otros valores* (por ejemplo, el misterio del nacimiento de Cristo hace conocer el valor de la Gloria de Dios o el valor de la pobreza), los cuales en verdad son *a su vez misterios contenidos en otros más amplios y profundos*”.⁶⁷

65. Cf. *STh*, II-II, q. 23, a. 7: “*bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem*”; TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 124. Cf. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 227.

66. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*; F. FORCAT, “El amor de la libertad en la cultura popular”, *Teología* 120 (2016) 121-150.

67. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, 57. Subrayado nuestro.

De aquí obtiene nuestro teólogo dos consecuencias importantes: “primero, que a través de la captación de valores, somos introducidos en los misterios divinos; segundo, que cada misterio se contiene en otros primeros y todos en el misterio de Dios en sí mismo”.⁶⁸ Esta perspectiva da cuenta de un doble movimiento para el análisis: desde los misterios revelados que explicitan valores humanos y suscitan culturalmente usos cristianos; y desde los usos y valores *que tienen en su raíz* misterios revelados. Entre ambos movimientos media la obra de la evangelización y la formación de la ley en el catolicismo popular. Así lo expresa:

“*La cultura cristiana* capta los misterios:

-los expresa según su modo cultural propio y mueve a los hombres a recibirlos por la fe;

-extrae de ellos valores humanos, que propone a los hombres que participen de ella (estos valores son radicalmente ‘misterios’).⁶⁹”

¡En su raíz los valores son misterios! Esta sea quizá la afirmación central de la perspectiva que intentamos profundizar. La proposición de *valores humanos enraizados en misterios cristianos* se realiza por el mismo proceso de transmisión de la cultura popular subjetiva procedente de su propio núcleo histórico y que ha venido configurando este “*medio histórico determinado* del que el hombre recibe valores y estilos de vida, es decir *genera una cultura* (GS 53)”.⁷⁰ Tal afirmación es respaldada por dos argumentos finales:

a) *En el orden del conocimiento de los misterios*, el catolicismo de ningún modo puede confundirse con un gnosticismo para selectos. De acuerdo a la doctrina agustiniano -tomista más tradicional, en una *ordenación de la razón humana* a la comunión con el misterio de Dios, la iniciativa siempre procede de la gracia. No conviene olvidar por tanto, que si el hecho generalizado de la aceptación de la fe es sobrenatural, todos los aspectos secundarios de la *lex fidei* -tanto dispositivos como ordinativos a su uso-, sobre los que se puede discutir largamente no pueden sino ser causas secundarias.⁷¹

68. *Ibíd.*

69. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, 59.

70. *Ibíd.*, 56.

71. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 59.

Respecto de la articulación y explicitación racional de los misterios, insiste en una sencilla convicción aristotélica olvidada a menudo por la racionalidad característica de la doctrina católica moderna: “cuando podemos reducir los efectos a sus causas, entonces opinamos que sabemos”.⁷² En el orden de la gracia que es el más importante de la vida del hombre peregrino, “la causa de las cosas son los misterios divinos y en último término el misterio de Dios existente, justo y remunerador de los hombres”.⁷³ En este *primer creíble* la revelación de los misterios divinos se encuentra toda implícita, articulada y reunida para ser captada y conocida en la fe:

“El misterio se conoce por la fe; la perfección de la fe en cuanto *adhesión* del intelecto humano es la certeza y en cuanto a su objeto es la *aceptación* de lo revelado por Dios que es *siempre oscuro*, de tal modo que perfectísimamente lo conoce el que sostiene ‘todo lo que se puede pensar o decir de Él es menos de lo que él es’”.⁷⁴

Aplicada a la formación de la ley cristiana popular, esta concep-

72. *STh* I q. 85, a. 8, ad1m: “En el proceso de adquisición de la ciencia, no siempre los principios y los elementos son los primeros; pues, a veces, llegamos al conocimiento de los principios y de las causas inteligibles por los efectos sensibles. Pero, adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos siempre depende del conocimiento de los principios y de los elementos, porque, como dice el Filósofo en el mismo libro, *cuando podemos reducir los efectos a sus causas, entonces opinamos que sabemos (tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere)*”. Cf. TELLO, “Evangelización del hombre argentino” 78. Tello le dedica mucha importancia a este principio, especialmente la siguiente formulación complementaria: “el género es en cierto modo más formal que la especie (Cf. *STh* I-II q18, a. 7 ad3m)”. *Ibid.*, 74. En su exposición oral sobre este punto decía fiel a su estilo de implicar a los presentes: “al género se le considera también más formal que la especie, porque es más absoluto y menos contracto. Por eso también las partes de una definición se reducen al género de la causa formal como se dice en el libro de la física, y de acuerdo con esto, el género es la causa formal de la especie; tanto más formal cuanto más común’... Cuando alguien sabe una cosa por su especie sabe su género. La fe del hombre rudo, del hombre del pueblo, del ignorante, o *el que tiene fe es muy sabio, porque tienen un conocimiento sublime por su formalidad*. El que tiene una fe que sabe que existe Dios, y que Dios trabaja por la Virgen, que la Virgen está del lado de Dios. *Esos saben mucho más que los que tienen un conocimiento distinto, y a lo mejor mayor que los que saben y hacen tesis*”. TELLO, “Selecciones de la Escuelita (2001-2002)”, 46.

73. TELLO, “Evangelización del hombre argentino” 79. Cf. Hb 11, 6. Hemos visto anteriormente cómo Tello recurre a esta jerarquización de todas las verdades creídas cuya unidad encuentra su centro y su fuerza en el misterio de Dios y de su voluntad de salvación de los hombres.

74. *Ibid.*, 79. Subrayado nuestro. Allí cita SANTO TOMÁS, *In Librum de Causis, prop. VI*. Respecto al texto de Tomás de donde toma el argumento: “*omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod iniquis se remunerator sit*. *STh* II-II q. 1, a. 7, c.

ción expresa justamente el *estilo histórico de usar la gracia de la fe* propio y peculiar del bajo pueblo: “en cuanto a los dos aspectos –certeza y aceptación de lo revelado– el cristianismo popular tiene características que lo destacan singularmente del catolicismo formado”.⁷⁵ Así Tello comprende que tal diversificación en el *uso de la fe –cierta y oscura–*, es un distintivo de la atracción creyente que Dios ha querido dar a los pobres de nuestra América.⁷⁶

b) En el orden de la captación de los valores, afirma que “el hombre individual bajo el influjo de la cultura social, actúa por valores humanos y con ello *actualiza* los misterios, los cuales se resuelven en definitiva en el misterio único y supremo de Dios existente que tiene providencia de los hombres”.⁷⁷ Al participar de los usos y valores que le ofrece la cultura como hecho social internalizado, captando esos valores culturalmente transmitidos, capta de modo vivencial e implícito los misterios que los fundan:

“El hombre, cada individuo, toma lo que le ofrece la cultura –hecho social–, lo toma más integralmente, es decir toma en este caso el misterio mismo; o lo toma más parcialmente, es decir, capta los valores humanos formulados por la cultura a partir de los misterios (por ello al captar éstos capta implícitamente los misterios y, *actuando para la obtención de ellos*, da vigencia en su vida a los misterios)”.⁷⁸

Los misterios fundan y suscitan usos y valores; los valores traducen y transmiten los misterios revelados. Tenemos aquí una interesante vinculación entre dogmática y moral que se corresponde además con la enseñanza del Nuevo Testamento, especialmente de los escritos de San Pablo, que funda toda exhortación para la vida cristiana en los misterios revelados:

“Como elegidos de Dios, sus santos y amados, revístanse de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándose unos a otros y perdonándose mutuamente, si alguno tiene quejas contra otro. Como el Señor los perdonó, perdónense también ustedes”.⁷⁹

75. Cf. *Ibíd.*, 78. “El DP reconoce que la Fe y el cristianismo han persistido en América durante siglos y aún en condiciones muy adversas, como por ejemplo la falta de ministros sagrados”. *Ibíd.*, 20.

76. Cf. *Ibíd.*, 52.

77. *Ibíd.*, 59s.

78. *Ibíd.*, 59. Subrayado nuestro.

79. Col. 3,12. Cf. también 1Cor. 13, 4-7.

Ahora bien, en una perspectiva descendente –del misterio al valor– no parece haber mayor inconveniente. Pero a la inversa –del valor al misterio–, es importante la aclaración de nuestro autor: “para que los valores introduzcan en los misterios, –aún más allá de la intención y de la conciencia explícita del individuo– es necesario que esos valores sean ‘buenos’”.⁸⁰ Es precisamente aquí –en el discernimiento cultural del bien– donde juega un rol central el ejercicio de la virtud de la prudencia en la formación de la ley del cristiano popular. A ella se refería nuestra última pregunta.

2.5. *El lugar central de la prudencia*

La perspectiva teológico-moral de Tello, considerando siempre la vida del hombre real, concreto e histórico de la cultura popular, va a destacar especialmente el lugar de la *prudencia*, tanto en el discernimiento del bien en particular y su relación con el bien común, como en la formulación comunitaria de la ley:

“La ley es regla y medida de los actos humanos que *deben ordenarse al bien*; el bien máximo y definitivo es determinado por Dios creador de la naturaleza humana, que la perfecciona según su voluntad. Este bien tiene el carácter de *fin*. Para la obtención de dicho fin, la operación humana avanza buscando muchos otros bienes subordinados que tienen, por tanto, el carácter de fines intermedios o de puros medios no determinados por la ley.

La voluntad -facultad apetitiva- es la que busca el bien y los bienes aludidos y cuando lo hace recibe la calificación de ‘buena’. Pero la voluntad es dirigida *por la prudencia -facultad cognoscitiva práctica-* que considera los actos, sus objetos y sus circunstancias *en concreto*, y *ésta es la que propiamente formula la ley*. Y, como enseña Santo Tomás (*STh* I-II q. 94, a. 4), cuantas más condiciones particulares se ponen, de tantos más modos puede variar la ley”.⁸¹

80. TELLO, “Evangelización del hombre argentino” 60.

81. *Ibíd.*, 24s. Subrayado nuestro. Cuanto más condiciones particulares se ponen tanto más, de muchos modos, puede ocurrir que la cosa no sea recta. Texto y argumento que aparece referido recientemente por el Papa Francisco en *Amoris Laetitia*. Cf. AL 304, donde cita *STh* II-II q.47, a. 12 y q. 50. Aquí Tello complementa lo que Tomás dice en el tratado *de legibus* con lo expresado en el tratado de la prudencia: “la prudencia puede ser del ‘príncipe’ o autoridad social, o puede ser también de todos los miembros de la comunidad. ‘A cada uno en cuanto participa del régimen y de la gobernación en tanto le compete tener razón y prudencia’”

Allí aparece como argumento el célebre pasaje de la Suma Teológica: “si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida”.⁸² Resulta imprescindible una comprensión de este principio moral del Angélico que incorpore el realismo histórico y el análisis intercultural. El bien histórico está sometido a múltiples condiciones particulares y en ellas debe ser discernido. También la cultura es una de esas condiciones. Ya en su tiempo así se expresa el mismo corpus de la citada cuestión tomasiana:

“La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren... Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes».

Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente”.⁸³

Siempre ajustada a *multitud de ‘condiciones particulares’* se desenvuelve la vida de los pobres y humildes del pueblo latinoamericano en la formación cultural de sus valores cristianos. La ‘cultura popular subjetiva’ actúa entonces como “el *principio de la prudencia del pueblo* para buscar su bien común y en él su liberación”.⁸⁴ Si bien profundizar a fondo en esta cuestión ya no resulta posible en el marco acotado de este artículo, para comprender la formulación de la ley es necesario presentar –al menos brevemente– la relación que se establece entre la virtud de la prudencia y el bien común.

Recordemos que para Santo Tomás “la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, (y) cualquier otro precepto sobre

82. Cf. *STh* I-II, q. 94, a. 4. Original latino: “*Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota*”.

83. *STh* I-II, q. 94, a. 4.

84. R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015, 235. Subrayado nuestro.

actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común”.⁸⁵ Tello sigue expresamente al Angélico en la convicción de que ‘es imposible que el hombre sea bueno si no es bien proporcionado al bien común’.⁸⁶ Y pertenece a la prudencia el “dirigir hacia el bien y máximamente hacia el mayor bien que es el bien común. Tiene por función determinar el bien concreto en el cual se encuentra de algún modo participada la razón de bien común, y determinar también los medios para lograrlo”.⁸⁷ Sin embargo, considerando el dinamismo histórico de la vida humana y sus diversos procesos colectivos, “el bien común al cual tiende una comunidad puede ser distinto, ya porque *distintas partes de la comunidad lo conciben distinto*, ya porque él cambie a través del tiempo, ya porque la prudencia gubernativa aconseje variarlo”.⁸⁸

La particular visión que Tello tiene de la historia, sostenida por la decisión permanente de adoptar *desde Dios* el punto de vista de los más pobres, lo lleva a reconocer que más allá de la autoridad formal de gobierno, el mismo pueblo bajo discierne y procura el bien prudente según su tendencia y movimiento intrínseco propio, que procede de su núcleo ético de valores compartidos: “en cuanto comunidad global busca como bien común un orden social personal con todo lo que él implica como reconocimiento de la dignidad, libertad, derechos e igualdad fundamental de todos”.⁸⁹ El modo y el ritmo en que ello sucede suele ser bastante incomprendido por los grupos ilustrados –del signo ideológico que fueren– ya que en la tendencia a ese orden social personal, el movimiento del pueblo bajo “no procede de una supuesta concientización, *sino de la prudencia* que es una correcta ordenación de lo que se ha de obrar”.⁹⁰ Ella es la que dirige todas las potencialida-

85. *STh.*, I-II, q. 90, a. 2. Original: “Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur”. Cf. A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO O.P., “Tratado de la Ley en general. Introducción a las qq. 90 a 97”, en: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I-II. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España*, Madrid, BAC, 1989, 693-702, nota i, página 736.

86. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 175s. Donde cita *STh* I-II, q. 92, a. 1 ad3m.

87. *Ibíd.*, 175s. Donde cita *STh* II-II, q. 50, a. 2 y a. 2. ad1m.

88. *Ibíd.*, 172.

89. *Ibíd.*, 172.

90. R. TELLO, “Cuestiones de cambio social”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 141-203, 148s. Aunque no podamos desarrollarlo aquí, este es un tema importantísimo en la visión que Tello ha elaborado sobre el protagonismo del pueblo en la necesidad del cambio social.

des y actividades humanas, examinando “las probables consecuencias futuras de toda acción que se ponga, y puede concluir que no hay que actuar; ésta es una nueva diferencia con la concientización”.⁹¹

Por volver al ejemplo del linyera, ¿cómo vive la libertad quien está bien abajo en la sociedad? Desde la perspectiva histórico-cultural que venimos analizando, ¿qué significa la liberación para el pueblo pobre? ¿Cuál es su experiencia radical de la libertad cristiana?

“La liberación fundamental para nuestro pueblo pobre es la liberación realizada por Cristo que de siervos nos hace libres al hacernos hijos de Dios, participantes de su vida inmortal; el Magisterio moderno lo suele presentar como una liberación del pecado y de la muerte. *La experiencia radical es ante todo de una liberación real pero en esperanza*, es decir que todavía no se posee, aunque es necesario tener en cuenta que la esperanza es cierta -no hipotética o condicional-, como lo enseña Santo Tomás, y así la vive el pueblo”.⁹²

El acento es puesto aquí en el núcleo ético de la cultura subjetiva del pobre que incluso en condiciones humanas ínfimas, guarda en la raíz vital de su libertad ese modo de ser medular del que brotan sus actitudes, usos y costumbres:

“Libertad real, interior, de corazón, *raíz*, sí, de libertad exterior pero asociada también a la experiencia cotidiana de la fuerza tremenda de la dominación externa, de donde con frecuencia surge una actitud de sometimiento exterior, de disimulo o silencio, o de provecho personal, individual, y raras veces una actitud de rebelión o de resistencia activa”.⁹³

En el contexto polémico de los años ochenta, desde su opción cultural y su visión profundamente teológica, Tello ha prestado especial atención a la relación entre libertad y liberación. Especialmente interesante resulta su recepción creativa del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando al ofrecer sus ‘*Fundamentos para una nueva evangelización*’ analiza algunos aspectos particulares del cristianismo popular:

“El sentido de la fe es el origen de una experiencia radical de la liberación y de la libertad» que ha impregnado «la cultura y las costumbres de los pueblos

91. *Ibíd.*, 148s.

92. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 94s.

93. *Ibíd.* 96.

cristianos». Nuestro pueblo al recibir la fe y el bautismo tuvo la experiencia de la liberación del hombre realizada por Cristo, y de las «profundidades de la libertad».⁹⁴

Citando nuevamente la instrucción de la Congregación romana, Tello subraya que “la experiencia radical de las «profundidades de la libertad» es muy rica y muy honda «especialmente en los pequeños y pobres»”.⁹⁵ Veamos su argumentación encadenada:

“Por la fe éstos saben que son objeto del amor infinito de Dios. «Vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20b).

—«Son conscientes de tener parte en el conocimiento más alto al que está llamada la humanidad». «Conocéis todas las cosas [...] y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe» (1 Jn 2, 20 b. 27 b).

—Se funda también en la conciencia de la dignidad personal y en «la alegría, presente en ellos».

Libertad frente al mundo y a los poderosos, frente a la ley humana, frente a las cosas, propia de los pobres. Libertad para amar, expresada en la solidaridad”.⁹⁶

En el análisis de como el hombre concreto de nuestras tierras afirma la libertad frente a la ley, Tello toma su propio cauce interpretativo. Retomando el ejemplo del linyera evita una visión abstracta, lejana y desencarnada del anhelo cristiano de libertad en el pueblo bajo:

“Se trata no de la ley judaica como en San Pablo, sino de la ley humana, y no tampoco de cualquiera sino de la ley humana de una sociedad que quiere dominar y hacer entrar en su orden social ‘real’ o institucional al pobre, que lucha por afirmar su libertad.

Ejemplos de esto serían el ‘gaucho’, el ‘vago’ y el ‘linyera’, que han constituido un valiosísimo ejemplo para nuestro pueblo”.⁹⁷

94. *Ibíd.*, 94s. Las citas textuales pertenecen al documento aludido de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción libertatis conscientia sobre libertad cristiana y liberación*, n^{OS} 24. 5. 21 [En línea] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/sp.html [consulta 18-III-2018].

95. *Ibíd.* 95. Cf. *Libertatis conscientia*, 21.

96. *Ibíd.*, 95. Hacia el final de esta obra -una de las por él más elaboradas-, ofrece la siguiente observación: “Entendemos que la liberación es para la libertad; con la Instrucción sobre la libertad cristiana entendemos por libertad que el hombre pueda hacer lo que quiere sin ser impedido por ninguna coacción exterior y que por tanto es independiente también para no hacer lo que no quiere hacer (*ibíd.* n^o 25)”. *Ibíd.*, 271

97. *Ibíd.* 272.

El conocimiento por connaturalidad con los más pobres puede ayudarnos a descubrir que los bienes y fines a los que tienden “pueden ser distintos y de algún modo excluyentes de los fijados por la autoridad gubernativa”.⁹⁸ En su propia tendencia al bien común, con sus propios usos, la comunidad del pueblo bajo va formulando sus propias leyes y suscitando sus propios dirigentes o líderes, aunque ellos puedan “no coincidir con la autoridad política y aún existir cuando ésta no se da”.⁹⁹ Como ejemplo de esto, Tello pone el caso del pueblo judío en el destierro o en la dispersión, y ofrece un interesantísimo análisis de nuestra realidad histórica, íntimamente conectado con su concepción del bien común:

“En nuestras sociedades *de hecho existentes*, la comunidad *-de hecho desorganizada-* queda sometida a la organización político-jurídica del estado y de la nación. Y los fines de éstos, procurados por una élite dirigente, aparecen de hecho como el bien común aunque en realidad se trate del bien parcial, de una parte de la comunidad. Eso, que se presenta como el bien común, determina lo que se considera virtud, y por ello *las acciones y actitudes del pueblo que no van en pos de esos fines* se juzgan como malas por los que procuran, o pasivamente aceptan, *aquellos bienes como el bien común* (esto sucede frecuentemente en la gente -sacerdotes y laicos- eclesiástica)”.¹⁰⁰

Esta aclaración resulta fundamental a la hora de juzgar la bondad de un valor determinado de la cultura popular, que ha adquirido fuerza de ley para sus miembros. Puntualizando ejemplos que clarifiquen incluso la diversificación en la cultura popular de la vivencia del pecado, nuestro teólogo moral reconoce que,

“por este camino se exige como justicia el respeto a muchas cosas que *en realidad de verdad son injustas*, como la propiedad privada absoluta sin carga social, el trabajo de tipo capitalista medido por la producción de cosas y en consecuencia se ve la falta de laboriosidad como vicio, y así mil cosas más (...) Lo mismo en lo que se refiere a las otras virtudes cardinales, así por ejemplo en lo relativo a la templanza, que el pueblo la refiere -como es en verdad- a las necesidades de la vida presente, mientras que las élites las refieren al logro de los fines de producción, progreso y eficacia, lo que transforma el sentido de muchas cosas, y algunas muy importantes, como la fiesta por ejemplo”.¹⁰¹

98. *Ibíd.*, 176s.

99. *Ibíd.*, 177.

100. *Ibíd.*, 172.

101. *Ibíd.*, 173. “Eso mismo tiene lugar en materia de prudencia “por ejemplo respecto a la

Finalmente, con compasivo realismo antropológico Tello destaca que “muchas gente y grupos del pueblo tienen como fin y bien inmediato, urgente y predominante: *el sobrevivir*”.¹⁰² El *bien común inmediato*, para el propio ejercicio de la prudencia de muchos de nuestros pobres se presenta como un *sobrevivir y juntarse*, lo que es propio de su tendencia comunitaria a concebir la felicidad como un *ser con los demás*.¹⁰³

¡Cuánto de verdad guarda todavía la insistencia de Motolonia en la importancia *del conocimiento de la gente*!¹⁰⁴ Hay infinidad de manifestaciones de la cultura popular cristiana que podrían medirse con esta vara realista y generosa a la vez, en lugar de ser juzgadas desde modelos normativos de doctrinas que le son ajenas o que llevan a compararlas injustamente con otras formas o estilos cristianos. Creemos finalmente que caer en la cuenta de la diversificación del cristianismo y del dinamismo histórico y cultural presente en la formulación de los elementos secundarios de la ley evangélica, puede resultar un valioso aporte para la fecundidad pastoral de nuestra teología.

FABRICIO FORCAT*

connaturalidad40@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 01.12.2018 /Aprobado 11-02-2019

previsión (que pediría creer en los modos previsionales de la sociedad moderna) o respecto a la elección de gobernantes o al valor del voto, o respecto a la actitud del pueblo frente a la injusticia y a los poderes, que a veces parece pasiva, o sinuosa, o disimulada, etc. ”.

102. *Ibíd.*, 174.

103. *Cf. Ibíd.*, 175s.

104. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, 213.

* El autor es Doctor en Teología; Profesor de Teología Fundamental y el Ciclo de Licenciatura en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (USAL, Área San Miguel) y en el Seminario “La Encarnación” (Resistencia, Chaco) y de Teología Dogmática y Moral en el Instituto de Formación Sacerdotal “Santo Cura de Ars” (Mercedes, Bs. As.). Profesor invitado en la Licenciatura de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA, 2018).

Bibliografía

- F. T. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979.
- P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (s XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992.
- F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Agape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- A. METHOL FERRÉ-M. GONZALES, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Bogotá, Paulinas, 1973.
- G. SÖHNGEN, *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Barcelona, Herder, 1966.
- R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015
- R. TELLO, "Cuestiones de cambio social", en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

J.M. LEONARDI, *Pobre, Pueblo y Cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera*, Buenos Aires, Agape, 2018, 197 pp.

No es posible, es bien sabido, pensar a Dios al margen de las condiciones histórico temporales, intrínseca a la naturaleza propia del ser humano. Su obra a lo largo del devenir del tiempo, sin embargo, abre a la criatura racional la posibilidad de ir conociéndolo, y de intuir su identidad y su «visión» de Sí mismo, del mundo y de la historia. Resulta inadmisibile, en ese sentido, concebir un Dios hermético en la eternidad, satisfecho en la contemplación y gloria de su propia plenitud. Considerando sus obras, resulta inadmisibile, asimismo, concebirlo mezquino en sus regalos, o donando sobrantes o dádivas ajenas a su mismidad amante y a dinamismo vital.

Reconocer a Dios como

plenitud de la vida y de la caridad, significa des-cubrirlo y declararlo amante. Es decir, peregrino, saliente, y buscador de destino para entrar, donar-se, y quedarse. Dios es, por lo tanto, un Peregrino en permanente búsqueda de donación. Sale para dar, y *Lo que* da, es siempre un don que lleva la impronta de su gracia y libertad. Dones, por lo tanto, que dicen y dan a Él mismo. Son, en cierto modo, Él mismo dándose. Es el dante, que Se da cotidianamente en sus daciones.

Dios, precisamente por eso, es grande y admirable. Porque, sin disminuir su gloria, libre y gratuitamente crea, y creando se entrega. Significa, entonces, que el ser humano en cuanto obra salida de sus manos, desde el fundamento mismo de su existencia, no es sino donación y recepción permanentes de auxilio. Es ser donado y existencia recibida que, a su vez, necesita donarse, según la imagen y la semejanza del Donante primordial.

De ahí la urgencia y la necesidad estructurales del hombre de constituirse en Pueblo, con memoria, conciencia, fe, proyecto y *ethos* cultural comunes.

La idea apenas expuesta, está muy bien desarrollada, explicada y puesta en evidencia en la investigación de J.M. Leonardi, en su libro *Pobre, Pueblo y Cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera*. El autor se propone, en efecto, *desentrañar del pensamiento de Lucio Gera aquellos aspectos que iluminen y arrojen elementos para una teología del don*. Para ello, en perspectiva teológica con acento eclesiológico sacramental, puso en relación tres temas nucleares en los escritos de Gera: pobre, pueblo y cultura, en clave de don.

El libro tiene tres partes. La primera, es una síntesis de la biografía del autor argentino, y del contexto y estructura general de sus escritos, subrayando, por supuesto, la temática relativa al don. La segunda, explica la comprensión de Gera respecto a cada uno de los tres núcleos en cuestión. La tercera, es una síntesis integradora, considerando *la dimensión de lo cotidiano* como valor y mediación del don salvífico. Cada una de las partes, con-

cluye con una valiosa síntesis conclusiva de integración.

La obra en su globalidad, si bien posiblemente carezca de una mayor explicación acerca del núcleo *pueblo* –cosa que se comprende al tratarse de una aproximación– puede ser una valiosa ayuda para:

1. Iniciarse en el conocimiento y la estima de Lucio Gera, un gran maestro de teología en la Argentina, y su influencia en el Magisterio de la Iglesia argentina y latinoamericana.
2. Repensar la comprensión creyente, tanto de Dios como de la criatura humana, en íntima y cotidiana relación de donación.
3. Comprender por qué la reflexión teológica en Argentina, o por lo menos la que inició y fundó Gera, no es estrictamente la Teología de la Liberación al modo como la concibieron otros teólogos del mismo Continente.
4. Comenzar a introducirse acerca de lo que es, y de lo que no es, la así llamada Teología del Pueblo, frecuentemente reconocida como la Teología que identificó a Lucio Gera.

5. Percibir por qué la teología en Argentina, por lo menos en líneas de principios, estuvo y está transversalmente signada por el Magisterio y por la mentalidad conciliar del Vaticano II.

RUBÉN A. TAIBO

STEWART J. BROWN, PETER B. NOCKLES & JAMES PEREIRO, (ed.) *The Oxford Handbook of The Oxford Movement*, Oxford University Press, 2017, 646 pp.

Siempre es un acontecimiento editorial la aparición de un nuevo Manual Oxford. Lo es en particular en esta ocasión para aquellos que trabajan en el campo de la historia de la Iglesia de Inglaterra, su teología y el diálogo ecuménico. El cuadrante histórico de la obra se sitúa entre las últimas décadas del siglo XVIII y gran parte del siglo XIX, período de fermento político, intelectual y social para el mundo anglosajón. Europa que había sufrido las convulsiones de la Revolución Francesa y las revoluciones de las guerras napoleó-

nicas, fue testigo de los inicios de la Revolución industrial y de las profundas dislocaciones que la industrialización y urbanización traerían aparejadas. En el campo religioso el resurgimiento del protestantismo evangélico y del catolicismo romano fueron manifestación de una renovación cultural y espiritual. Estos movimientos, a la manera de dos cometas brillantes que se cruzan en el cielo y luego desaparecen, dejan a la vista del observador sus efectos. La Iglesia de Inglaterra se verá profundamente afectada por ellos. El resurgimiento evangélico suscita en la Iglesia anglicana un nuevo impulso misionero en las islas británicas y acompaña las expediciones coloniales de ultramar, impulsadas por una clara conciencia de la providencia divina que se sirve de recursos humanos para extender el mensaje del Evangelio. En este contexto se ubica el Movimiento de Oxford, que con sus esfuerzos promovió la recuperación del patrimonio católico y apostólico de la Iglesia de Inglaterra, cubierto y oscurecido de tanto en tanto por apostasías nacionales, el espíritu anti-romano y a menudo la politización del protestantismo. Sus partidarios, dentro de esta dinámica de reno-

vación y reforma, se volvieron en sus investigaciones a la Iglesia antigua y ahondaron particularmente en las fuentes de los Padres de la Iglesia. En sus inicios, el Movimiento de Oxford tuvo una unidad intelectual que se manifestó en una visión coherente de los diferentes elementos que lo configuraron: filosófico, teológico, político, cultural y social, aunque sus líderes raramente tuvieran conciencia refleja del hecho. El *Manual* intenta mostrar cada uno de estos elementos por separado pero asociándolos en el conjunto, logrando una integración que permite visualizar con profundidad de matices las continuidades y discontinuidades de un acontecimiento que marcó de manera ejemplar la vida y la fe de la Iglesia de Inglaterra. Los autores del *Manual* representan una variedad de puntos de vista y reflejan en sus diversos capítulos una síntesis de toda la riqueza y erudición que se ha gestado sobre el Movimiento de Oxford desde hace más de siglo y medio. La estructura del volumen desde la perspectiva de los diversos autores combina el acercamiento cronológico y temático. El libro (ocho partes en cuarenta y dos capítulos), se abre en la primera parte

con seis capítulos sobre los orígenes y el contexto histórico del Movimiento de Oxford. Incluye estudios, como el de Andrew Starkie (Walsingham), sobre el legado de los teólogos carolinos (*Caroline Divines*) del siglo XVII y la naturaleza de su influencia en la *High Church* de Inglaterra (9-21). Tratan también la evolución que la Iglesia anglicana ha realizado en la comprensión de sí misma descubriendo en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia los fundamentos de su apostolicidad. En otros capítulos de esta sección se aborda el tema de los movimientos religiosos y culturales de los siglos XVIII y principios del XIX, así: el aporte de Grayson Carter sobre el ‘Movimiento Evangélico’ (38-49), de Stephen Prickett (Glasgow) sobre el ‘Movimiento Romántico’ (67-78) y de Peter Nockless (Oxford) sobre el ‘Movimiento de los Noéticos’ (79-93), estos últimos asociados al *Oriel College*, que para muchos es considerado el lugar emblemático en donde nació el Movimiento de Oxford. Todos ellos, contribuyen a forjar los caminos de lo que el historiador Owen Chadwick denomina ‘la mente del Movimiento de Oxford’.

La segunda parte integrada

por seis capítulos, explora los comienzos del Movimiento de Oxford. La contribución de Sheridan Gilley (Durham) se detiene en los que son comúnmente considerados pioneros: Keble, Froude, Newman y Pusey (97-110). Con toda la importancia que revisten estas figuras, representan sin embargo solo a una ‘nube de testigos’, como expone James Pereiro (Oxford), en el capítulo dedicado al ‘mundo de los autores tractarianos’ (111-122). Los otros tres capítulos se detienen en el clima político-religioso y en los instrumentos de difusión del Movimiento. En particular, el estudio de Austin Cooper (Melbourne) sobre los *Tracts for the Times*, ofrece una visión del principal órgano doctrinal y espiritual con que el así también llamado ‘movimiento tractariano’ logró sembrar sus ideas en el corazón del pueblo (137-150). En esta línea se ubica también el importante aporte de Kenneth Parker (Saint Louis) sobre la principal clave interpretativa del Movimiento de Oxford: la visión tractariana de la historia (151-165).

La tercera parte con siete capítulos está dedicada a la ‘teología del movimiento de Oxford’. James Pereiro en dos artículos sucesivos, trata la teoría del

conocimiento religioso (185-199) y el redescubrimiento de la doctrina de la Tradición (200-215); asimismo focaliza la atención en las primeras teorías elaboradas por el Movimiento de Oxford sobre el desarrollo doctrinal, los pasos iniciales dados por Newman en un tema que determinará su itinerario intelectual y religioso, como en las reacciones gestadas por otros tractarianos. En el resto de los capítulos se esbozan algunos núcleos teológicos. Geoffrey Rowel (Oxford) presenta una panorámica de la eclesiología del Movimiento de Oxford y se detiene en algunos autores relevantes como: William Palmer, George Ward, John Keble, y Robert Isaac Wilberforce; muestra cómo los principios de unidad, sacramentalidad, encarnación y cuerpo místico que desarrollaron en los *Tracts*, fueron fundamentales para alcanzar una comprensión de la catolicidad y apostolicidad de la Iglesia de Inglaterra (216-230). Timothy Larsen (Illinois), en una síntesis de su gran obra sobre el tema (*A People of one Book. The Bible and the Victorians*, Oxford, 2011), aborda la cuestión de la Escritura y su interpretación, y profundiza en la centralidad de la Biblia en los au-

tores Victorianos, destacando algunos tópicos hermenéuticos que les fueron comunes (231-243). Peter Erb en su contribución, trata la cuestión de la 'justificación y santificación', un lugar teológico clásico en la búsqueda de la *via media* anglicana (244-254); G. Westhaver (Oxford) aborda la vertiente 'mística y sacramental' del Movimiento de Oxford (255-270) y J. Boneham profundiza en la teología tractariana, tal como se vio reflejada en la poesía y en la predicación (271-286).

La cuarta parte se refiere a la crisis del Movimiento de Oxford entre los años 1841-1845, y se detiene en la partida de John Henry Newman de la Iglesia de Inglaterra. Esta sección incluye capítulos como el de Simon Skinner (Oxford) sobre las controversias desatadas por el *British Critic*, el periódico más influyente de la *High Church* (289-303), y el furor que provocó el *Tract 90* en donde Newman intentó leer los Treinta y nueve artículos de la fe anglicana en clave católica (304-319), y que lo pondrían como expone Sheridan Gilley en el 'lecho de muerte del anglicanismo' y posterior paso a la Iglesia católica romana (320-329).

La quinta parte trata sobre

cuestiones poco valoradas hasta el presente por la historiografía, aborda las expresiones culturales y las influencias del Movimiento de Oxford en los ámbitos del campo social y político (333-348), las parroquias (349-361), el impacto en la arquitectura (362-375), la música y la himnodia (376-386), el resurgimiento de la vida religiosa, especialmente la vida consagrada femenina (387-397), la renovación devocional y litúrgica (398-409), la influencia en la poesía y la ficción (410-426), con especial atención a la figura de la poetisa victoriana Christina Rossetti ligada al movimiento prerrafaelista (427-438).

En la sexta parte, los autores ponen la mirada fuera de Inglaterra y consideran el profundo impacto que el Movimiento de Oxford tuvo en las diversas iglesias más allá del corazón inglés, como en la formación del amplio mundo anglicano. Luego de un capítulo inicial sobre la influencia del Movimiento en la franja céltica de Escocia, Gales e Irlanda (441-456), los capítulos se detienen en la repercusión del Movimiento en Europa, Norte América y el Imperio Británico a través de los viajes que fueron un vehículo de primerísimo orden para el intercambio y traspaso de

ideas en el ámbito intelectual y religioso (457-468). El artículo de Rowan Strong (Murdoch University, Australia) sobre el Movimiento de Oxford y las misiones aborda uno de los aspectos más notables del anglo-catolicismo como es el espíritu evangelizador en las misiones de ultramar. Toda una generación de tractarianos han sido miembros activos de la *Church Missionary Society* (CMS) y de la *Society for the Propagation of the Gospel* (SPG), instituciones emblemáticas con las que la comunión anglicana llegó con el Evangelio a la India, Pakistán, Birmania y África Occidental (485-499). Cierra esta sección el artículo de Mark Chapman (Oxford) sobre el Movimiento de Oxford y el ecumenismo, donde se retoman algunas de las ideas directrices del tractarianismo que más tarde tendrá incidencia en las conversaciones de Malinas, con las que se inicia el diálogo anglicano-católico en época contemporánea (500-513).

La séptima parte en tres capítulos, está dedicada al influjo que tuvo el Movimiento de Oxford en el siglo XX; se consideran los Congresos del Anglo-catolicismo entre los años 1920-1930 (517-529), la controversia

en torno al *Prayer Book* (530-541), y la tradición literaria del siglo XX, particularmente autores como Eliot, Betjeman y Macaulay (542-554). La octava parte cierra la obra con algunas consideraciones generales como el interrogante de si el movimiento de Oxford murió en 1851 con la conversión a Roma de un gran número de tractarianos (557-570), y la cuestión abierta acerca de la reconsideración de su fisonomía e identidad a partir de la crisis de 1845. Una evaluación sumaria del tema no puede dejar de reconocer que aún con su importancia, riqueza e influjo, el Movimiento de Oxford no fue el único movimiento espiritual de renovación dentro de la Iglesia de Inglaterra. Los editores que han ofrecido un 'manual' con notables características distintivas en esta colección, han dejado curiosamente de lado temas como los 'estudios patristicos' en el Movimiento de Oxford, dimensión esencial en la renovación teológica actual, de la que el *International Conference on Patristic Studies* celebrará en Oxford el presente año su decimotava edición.

RICARDO M. MAUTI

A. CANALES FERNÁNDEZ, *No os dejéis robar la esperanza. El Papa Francisco y el trabajo*, Madrid, 2018, Ediciones HOAC, 212 pp.

Un libro sobre el Papa Francisco. No es otro libro más. No es una biografía, ni histórica ni bibliográfica, de las que abundan. Es un libro sobre la acción discursiva concreta y efectiva del pontífice argentino -plasmada en la convocatoria y el apoyo a la organización de los trabajadores a través de los movimientos sociales y populares-, desde la mirada global de un intelectual y militante valenciano. Un libro de doble entrada. Por un lado aborda la cuestión del trabajo mediante una lectura crítica del discurso pontificio de Francisco a partir de las propias categorías y principios bergoglianos. Por otro lado, pone al alcance de la mano del lector los documentos completos relacionados con los trabajadores durante el actual pontificado. Considero que esta obra, además de ser el resultado excelente de un trabajo profesional minucioso por parte de un investigador que es al mismo tiempo militante y cristiano, es una herramienta indispensable

para la práctica de formación académica, sindical y política en el contexto epocal de una Iglesia en salida. Completo, claro, breve, agudo, comprometido.

No os dejéis robar la dignidad, es el título del libro publicado por Ediciones HOAC en Madrid. Aparece en diciembre de 2018 como un gran aporte para quienes están interesados en la suerte del pueblo pobre trabajador, y no solo en el análisis quirúrgico -es decir, despojado de lo real y agónico-, del discurso de un pontífice que parece querer hacerlo todo nuevo. Su autor, Abraham Canales Fernández, responsable de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), de la que es militante desde 2004, es también director de la prestigiosa revista española *Noticias Obreras*. Dicha toma de posición hacen de su mirada una crítica situada.

En cuanto al problema del trabajo, para algunos, asistimos al *Fin del Trabajo*, tal y como lo planteó Jeremy Rifkin hacia finales del siglo XX. Para otros, como para la Comisión Mundial de la OIT sobre *El futuro del trabajo*, es un desafío y, después de *Laudato Si*, una esperanza. Realizar esa posibilidad depende de una conversión cultural que

solo puede ser efectiva si emerge a modo de constitución de identidades populares desde, y entre, los trabajadores desocupados y desechados, y no a modo de institución por parte de las elites iluminadas. La cosa es de abajo hacia arriba, y no al revés, lo cual se explica muy bien en el libro de Canales Fernandez.

Esta inversión no es una “idea” del Papa Francisco, es la “realidad” patente en la historia del movimiento organizado de los trabajadores. Quienes conocen ese mundo, quienes han estado entre ellos y se han hecho uno con ellos, quienes son parte de ellos, son quienes pueden entenderlo. El pontífice latinoamericano es uno de ellos. Abraham Canales Fernández también lo es, llegando incluso a ocupar el cargo de Secretario de Comunicaciones de Comisiones Obreras del País Valenciano entre el año 2000 y 2009.

La Revolución Industrial generó el capitalismo, pero también la organización política de los “de abajo”. Antes del modo de producción industrial, sólo había partidos políticos que representaban distintas facciones de la burguesía, del cual no participaban los trabajadores más que para poner el cuerpo en sus

guerras de conquista y en sus revoluciones por derechos civiles. El hacinamiento al que fueron sometidos los trabajadores campesinos devenidos obreros industriales a partir del siglo XVIII, sumado a la enseñanza cristiana de los principios evangélicos -y no liberales, por representar estos últimos algo muy diferente con términos idénticos-, es decir los principios inalienables de libertad e igualdad como condición necesaria de la dignidad humana, fueron la causa de la organización política de los trabajadores hacia finales del siglo XVIII, tal y como lo expresara E.P. Thompson, en los años setenta, en su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. A partir de ese momento el campo social se dividió en dos: los de arriba, rentistas y patrones; los de abajo, trabajadores empleados y desocupados. Los trabajadores se organizaron en sindicatos y los patrones en cámaras. De allí surgieron los partidos políticos, unos representando a los trabajadores y otros a los capitalistas. Así comienza lo político como proceso histórico de lucha por derechos, dejando atrás la política como administración bienes, enmascarada en lucha por verdades religiosas.

La organización sindical y partidaria fue, a lo largo del siglo XX, la garantía de trabajo decente, es decir: salario justo y mejores condiciones de desempeño. Sin embargo, dicha organización para la lucha por derechos sociales sólo es posible cuando hay pleno empleo; cuando este desaparece: los trabajadores se desorganizan, la lucha por derechos se desvanece, la religión vuelve a ser máscara de la guerra económica, y lo político retorna a la administración de los bienes comunes en beneficio de unos pocos -hoy, del 10% de la población mundial, tal como lo demuestra Thomas Piketty en *El capital en el siglo XXI*.

En la actualidad -como resultado de los cambios hasta ahora cuantitativos en el modo de producción y acumulación de la renta-, el trabajo como empleo asalariado, con jornada laboral estable y lugar de tareas fijo, está terminando. La desocupación se convierte en estructural y los trabajadores obreros devienen trabajadores descartados. *Laudato Si*, en su primera parte, pone en evidencia que las condiciones de trabajo, fuera del empleo regulado por Convenios Colectivos de Trabajo -único modo real y efectivo del diálogo social en el capi-

talismo-, son inhumanas. Cuando el mercado laboral se atomiza no hay posibilidad de organización de los trabajadores a modo sindical. Los derechos laborales y sociales conseguidos por ellos en la lucha política se suspenden, y la dignidad se pierde. En consecuencia, el objetivo de la demanda cambia. Mientras en condiciones de pleno empleo se lucha organizadamente por trabajo decente, en condiciones de desempleo estructural se lucha por dignidad. Pero: cómo organizar a los trabajadores desocupados y dispersos. Ahí comienza la hora de los movimientos sociales populares. La hora de los pueblos.

Así como la organización sindical de los trabajadores empleados requiere de un cambio jurídico que reconozca sus necesidades como derechos, ahora la organización popular de los trabajadores descartados requiere de un cambio cultural que redefina el trabajo y permita percibir la riqueza como consecuencia de la acumulación y no como bendición moral. El Papa Francisco, no impulsa un cambio total de las estructuras política y económicas, como lo hiciera la Teología de la Liberación, sino una conversión cultural. Su teología no es una versión edulcorada de

aquella, sino su radicalización teológica. El problema no son los principios políticos liberales sino los principios culturales del capitalismo financiero que impiden la realización efectiva de aquellos -ahora sacralizados. Su interpe-lación con carácter de urgencia - en continuidad con la Enseñanza Social de la Iglesia-, se dirige a la elaboración de un programa de transición ecológica que implique una modificación radical al interior de las relaciones sociales entre el capital y trabajo justificadas por el paradigma tecnocrático. El pontífice argentino propone como alternativa un nuevo paradigma cultural, de carácter trinitario, que posibilite la constitución de identidades dignas de lo humano entre los descartados del sistema, a partir de la práctica política solidaria -y no egoísta- como organización popular.

Abraham Canales Fernández, quien ha participado del III Encuentro Mundial de Movimientos Populares en diálogo con el Papa Francisco (Roma, noviembre de 2016), como integrante del equipo de comunicación, luego asistió también como miembro de la delegación del Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos a la Conferencia Internacional *De Populorum*

Progressio a Laudato Si en noviembre de 2017. Ser un actor en esos contexto le ha permitido captar muy bien el centro del mensaje social pontificio del papa del fin del mundo. Es consciente de que el trabajo y el movimiento social de los trabajadores “debe ser el centro del desarrollo humano integral, sostenible y solidarios porque el trabajo sigue siendo la clave, aun en un contexto de desarrollo global”.

Francisco enfocó su pastoral en los movimientos sociales, más que en los partidos políticos y las organizaciones sindicales, no por desmerecer o desacreditar a estos últimos, sino porque las condiciones económicas -y en consecuencia sociales y políticas- son otras. Sin empleo, la organización de los trabajadores, sindical y partidaria, se transforma en un instrumento legal funcional al poder que los oprime.

Abraham Canales Fernández en su libro realiza un trabajo minucioso y completo sobre los discursos sociales del actual pontificado. El criterio hermenéutico del autor, al momento de analizar los textos pontificios -tanto como el mundo del trabajo concreto que muy bien conoce desde adentro-, es la dignidad de la persona de los trabajadores descartados,

antes que el trabajo en sí mismo. El libro, que lleva por subtítulo *El Papa Francisco y el Trabajo*, tiene el mismo punto de partida que la Teología del Pueblo. Ese punto de vista lo cambia todo. Es el enfoque mismo de Francisco, quien no se resigna al fin de la historia, sino que introduce una nueva definición del trabajo, no como empleo asalariado solamente, sino también como condición para la plena manifestación de la dignidad humana y el cuidado de la casa común.

No os dejéis robar la dignidad, no es solo un libro de recopilación de discursos. Por el contrario, los contiene y los supera en una lectura crítica. No obstante, no es tampoco una mera lectura crítica de fragmentos extraídos de acuerdo a una mirada subjetiva. No es lo uno y ni lo otro, y al mismo tiempo es ambos. Esto hace del libro una obra excelente que permite dos modos de abordaje: la comprensión de los textos a partir de la mirada crítica de un intelectual que es al mismo tiempo militante y creyente; y el contacto rápido y directo, sin mediación del autor, con los documentos completos. Para facilitar la tarea del lector, evitando una búsqueda ardua en las redes, los textos se encuen-

tran ordenados hacia la segunda parte del libro del siguiente modo: el capítulo II compila los *Discursos, mensajes y cartas del Papa Francisco* relacionados con el tema del trabajo, ordenados por audiencias, encuentros, visitas pastorales, reunión con organizaciones de trabajadores, con instituciones y organismos internacionales; el capítulo III enfoca en la *Jornada Mundial de los pobres*; el capítulo IV recopila de manera minuciosa todos los mensajes de las redes sociales como twitter y videos.

La primera parte del libro analiza cada uno de los discursos de manera situada y evangélica. Uno podría preguntarse: por qué hacer ese análisis de los textos si pueden leerse por sí mismos. Sin embargo no es tan así. Para quienes no estén familiarizados con el mundo concreto de los trabajadores “descartados”, ni con los contextos sociales y económicos donde la falta estructural de trabajo ya es un hecho, el análisis previo de los discursos de acuerdo a categorías como *Tierra-Techo-Trabajo, dignidad, alabanza, solidaridad, trabajador, creatividad, liderazgo, desempleo, migración, pobreza y ecología*, permite en una segunda lectura sin mediación para que el lector perciba la

enorme riqueza del discurso de Francisco, al tiempo que su relevancia social, política y, sobre todo, teológica. “No es el hijo del carpintero?” (Mt 13:55), arranca Canales Fernández en la primera página de su libro.

Hablar de la organización de los trabajadores, en contextos donde el trabajo no escasea, parece una provocación gratuita y demagógica al sistema -cuando no, un *revival* de los años setenta en contextos de subdesarrollo económico. Muchas veces, la distancia existencial con la pobreza no permite ver la necesidad y urgencia de una conversión cultural en el modo en que se concibe hasta hoy el trabajo y la lucha sindical. Para quienes desconocen esa realidad, el trabajo sólo puede pensarse como venta de tiempo por dinero en condiciones de explotación -es decir, como mercancía-, y la organización de los trabajadores sólo como sindical y por condiciones de trabajo de su sector. Sin embargo, puede haber otro modo de trabajo remunerado, y otro modo de organización de los trabajadores que luchen por todos los derechos sociales y no solo por beneficios sectoriales. Los movimientos sociales son esa otra modalidad, y la económica social ese otro modo de trabajo. No se

espera que las nuevas organizaciones populares produzcan un cambio inmediato -no son una ideología, ni un partido político, y una masa siguiendo la persona de un líder de manera patológica, tal como lo explicara Ernesto Laclau en *La razón Populista*. Los movimientos sociales de los trabajadores son el inicio de un proceso histórico, y eso no es algo menor si coincidimos con uno de los cuatro principios bergoglianos que dice que “el tiempo es superior al espacio”.

Tal como dice el autor, “Francisco clama por un diálogo auténtico entre actores protagonistas del ámbito político, económico y sindical para que ‘eleven su mirada y amplíen sus perspectivas’, ‘les duela la sociedad, el pueblo y la vida de los pobres, procuren que haya trabajo digno, educación y cuidado de la salud para todos’”; Abraham Canales Fernández es uno de ellos, un valenciano que conoce muy bien la cultura argentina, es decir, el movimiento de los trabajadores del fin del mundo, la Teología del Pueblo, sus intelectuales y sus líderes populares con quienes está en estrecho diálogo.

EMILCE CUDÁ

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. La casa	(12 puntos negrita y cursiva)
1.1 Las ventanas	(12 puntos cursiva)
1.2 Las puertas	(12 puntos cursiva)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. El patio	(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 FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; MI; 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 CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.

d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, *AAS* 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. 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 parágrafo. [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 abril de 2019
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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