

ETIAM

REVISTA AGUSTINIANA DE PENSAMIENTO

EDITORIAL – *Identidad cristiana e identidades eclesiales*

PABLO RENÉ ETCHEBEHERE, *Fe, creencias y convicciones en Ortega y Gasset*
ALFONSO CAMARGO MUÑOZ, *Actualidad de la obra de Emmanuel Mounier*
PABLO EMANUEL GARCÍA, *Antropocentrismo en la filosofía de M. F. Sciacca*
FRANCISCO O'REILLY, *Filosofía, origen y retorno. Agustínismo avicenziano*
JULIÁN BARENSTEIN, *Presencia agustiniana en E. Rigaud y R. of Middletown*
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *El poder humano y la ira divina: Rufino*
JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ, *El milagro mariano como género literario.*
Sobre los "Milagros de Nuestra Señora" de Gonzalo de Berceo

LUIS NOS MURO, *Algunas paradojas del catolicismo*
MANUEL GABRIEL BOUZAS Y SEBASTIÁN ARIEL JANEIRO, *El Dios de la culpa*
en los catecismos durante la Revolución Argentina (1966-1973)
EDUARDO MOGGIA, *Dos teorías de poder: Eusebio de Cesarea y Agustín*
HÉCTOR R. FRANCISCO, *¿Monarquía universal o dos ecumenidades?*
ELENA YEYATI, *Influencia del Vaticano II en el diálogo entre ciencia y fe*

INÉS WARBURG, *La polémica antiarriana en el "Epigrama Damasiano"*
RAFAEL LAZCANO, *Los Padres de la Iglesia al alcance del hombre de hoy*
ELEONORA DELL'ELICINE, *El poder de las palabras: Isidoro de Sevilla*
EMILIANO SÁNCHEZ PÉREZ, OSA, *Informe del agustino Fr. Gaspar de Villarreal (II)*

JUAN CARLOS BOSSIO, *Bautismos y Oda a tu fecundidad manifiesta*

ETIAM

Revista Agustiniana de Pensamiento

Volumen VII, Número 7, Año 2012

Buenos Aires
2012

ETIAM. Revista Agustiniana de Pensamiento: Volumen VII, Número 7, año 2012 / Coordinado por José Demetrio Jiménez. 1ª ed.- Buenos Aires: Orden de San Agustín - Religión y Cultura, 2012. 360 p. 23x16 cm.

ISSN 1851-2682

1. Religión. I. Jiménez, José Demetrio, coord.
CDD 230

DIRECTOR

José Demetrio Jiménez, OSA

CONSEJO DE REDACCIÓN

Mons. Alberto Bochaty, OSA; José Guillermo Medina, OSA;
Emiliano Sánchez, OSA; Santiago Alcalde, OSA; Julio Daniel Ríos, OSA;
Gerardo García Helder; Luis Nos Muro, CM

SECRETARIO

Pablo Daniel Guzmán

DIRECCIÓN, SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Revista *Etiam*

Biblioteca Agustiniana “San Alonso de Orozco”
Av. Nazca 3909 – C1419DFC Buenos Aires
Tel. 011 4572 2728 – Fax 011 4571 9574
Correo electrónico: etiam@sanagustin.org

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL

Argentina: 50 pesos - América Latina: 25 USD
USA: 45 USD - Europa: 45 €

La revista no asume necesariamente las opiniones
expuestas por sus colaboradores

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Impreso en la Argentina

© 2012 José Demetrio Jiménez

ISSN 1851-2682

Impreso por Editorial Dunken – Ayacucho 357 (C1025AAG) – Capital Federal
Tel/fax: 4954-7700 / 4954-7300

E-mail: info@dunken.com.ar – Página web: www.dunken.com.ar

ÍNDICE

EDITORIAL

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ, OSA, <i>Identidad cristiana e identidades eclesiales</i>	9
---	---

ESTUDIOS

PABLO RENÉ ETCHEBEHERE, <i>Fe, creencias y convicciones en Ortega y Gasset</i>	29
ALFONSO CAMARGO MUÑOZ, <i>Actualidad de la obra de Emmanuel Mounier</i> ..	43
PABLO EMANUEL GARCÍA, <i>Antropocentrismo en la filosofía de Michele Federico Sciacca</i>	69
FRANCISCO O'REILLY, <i>Filosofía, origen y retorno. Pre-textos al Agustinismo Avicenizante</i>	103
JULIÁN BARENSTEIN, <i>Presencia agustiniana en las "quaestiones" acerca de las ideas: los casos de Eudes Rigaud y Richard of Middletown</i>	115
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, <i>El poder humano y la ira divina. Rufino: historia eclesiástica y profetismo</i>	137
JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ, <i>El milagro mariano como género literario (Otra vuelta de tuerca sobre el caso de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo)</i>	157

NOTAS

LUIS NOS MURO, CM, <i>Algunas paradojas del catolicismo</i>	179
MAURO GABRIEL BOUZAS Y SEBASTIÁN ARIEL JANEIRO, <i>El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966–1973)</i>	189
EDUARDO LUIS MOGGIA, <i>Dos Teorías de Poder: Eusebio de Cesarea y Agustín de Hipona. La experiencia política de los católicos italianos en la primera mitad siglo XX</i>	207

HÉCTOR R. FRANCISCO, <i>¿Monarquía universal o dos ecumenicidades? Lecturas de la Historia universal entre los historiadores cristianos del Imperio persa sasánida (siglos IV-VI)</i>	213
ELENA YEYATI, <i>Influencia del Concilio Vaticano II en el diálogo entre ciencia y fe</i>	227
TEXTOS Y GLOSAS	
INÉS WARBURG, <i>La polémica antiarriana en el “Epigrama Damasiano” de Priscilla (ED 39)</i>	243
RAFAEL LAZCANO, <i>Los Padres de la Iglesia al alcance del hombre de nuestro tiempo</i>	253
ELEONORA DELL’ÉLICINE, <i>El poder de las palabras. San Isidoro de Sevilla y la búsqueda de la palabra adecuada</i>	263
EMILIANO SÁNCHEZ PÉREZ, OSA, <i>Informe de Fray Gaspar de Villarreal sobre las doctrinas de la diócesis de Santiago de Chile y algunos documentos sobre agustinos propuestos para obispos (II)</i>	277
RINCÓN POÉTICO	
JUAN CARLOS BOSSIO, <i>Bautismos y Oda a tu fecundidad manifiesta</i>	323
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	
Obras de y sobre san Agustín	
SAN AGUSTÍN, <i>Contra los Académicos (Pablo Guzmán)</i>	329
AGUSTÍN DE HIPONA, <i>Confesiones de un pecador (Ramón Eduardo Ruiz Pesce – La Gaceta - Tucumán)</i>	330
RAPISARDI, F., <i>Para animarse a leer: Agustín de Hipona (Luis Mesyngier – Dirección Editorial)</i>	330
Orden de San Agustín y Espiritualidad Agustiniana	
CANET VAYÁ, V. D. (ED.), <i>Dos amores fundaron dos ciudades (José Demetrio Jiménez, OSA)</i>	332
Literatura Cristiana Antigua y Patrología	
GOLDUST, B. Y PLOTON-NICOLLET, F. (Dir.), <i>Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l’Antiquité tardive (Julián Barenstein)</i>	333
HERBEL, O., <i>Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters (Julián Barenstein)</i>	335

ORÍGENES, <i>Homilias sobre Isaías (Julián Barenstein)</i>	336
CAIN, A., <i>The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity (Pablo Guzmán)</i>	338
ANÓNIMO DEL SIGLO IV, <i>Laudes Domini (Pablo Guzmán)</i>	340
Filosofía y antropología	
DÍAZ HERNÁNDEZ, C., <i>Cristianismo y personalismo (En el Cielo como en la Tierra) (Nota introductoria del autor)</i>	342
Teología y religión	
VAN NIEWWENHOVE, R., <i>An Introduction to Medieval Theology (Julián Barenstein)</i>	351
SEPTIÉN, J., <i>A corazón abierto. Las cien mejores poesías religiosas de México (De la presentación escrita por el autor)</i>	352
Historia, Arte y Bibliotecología	
SÁNCHEZ PÉREZ, E., <i>Círculo Católico de Obreros de San José (José Demetrio Jiménez, OSA)</i>	354
SÁNCHEZ PÉREZ, E., OSA, <i>Nicolás Videla del Pino. Primer Obispo de Salta. Documentación archivística (Comentario del autor)</i>	355
Libros recibidos	363
Revistas de intercambio	367
Revistas Agustinianas de intercambio permanente	368
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN	369
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	373

EDITORIAL

IDENTIDAD CRISTIANA E IDENTIDADES ECLESIALES*

*José Demetrio Jiménez, OSA
Santa María (Catamarca)
demetrio@sanagustin.org*

“A nadie se le ocurrirá decir que, después de haber bebido, sale ganando la fuente; o habiendo visto, sale beneficiada la luz”. Es una expresión de san Agustín en *La ciudad de Dios* (10, 2). Me parece interesante considerarla al comienzo de lo que propongo. Porque el tema de la identidad y las identidades tiene que ver con el reconocimiento de lo que somos y el despliegue de sus posibilidades, que en este sentido se tornan nuevas. Y si se trata de identidad e identidades cristianas, con el reconocimiento de la vida como don sagrado de Dios que nos corresponde desplegar transitando los caminos de la existencia con Jesús de Nazaret.

VIDA E IDENTIDAD: *la dinamicidad del ser.*

- Lo somos y lo que de ello conocemos.
- Lo que somos y lo que hemos de ir descubriendo, desplegando y edificando.

La identidad tiene que ver con la vida. La dinamicidad es algo propio del vivir. Δύναμις es fuerza, capacidad, posibilidad: ser y desplegar lo que se es, alcanzar lo que a uno le es propio, concretar sus potencialidades. Vive y pervive lo que se renueva. Es la lógica de la vida y

* Sobre este tema tuve la ocasión de reflexionar en la Jornada AIEMPR - UCA - *Las Nuevas Identidades Cristianas* (7 y 8 de septiembre de 2012) - Mesa Redonda “Las nuevas Identidades cristianas”, 8 de septiembre.

lo evidencia la biología: el material de mis células se regenera permanentemente. Dentro de siete años aproximadamente, D. m., continuaré siendo quien soy, el mismo, pero no de la misma manera, porque todas mis células se habrán renovado, excepto las que hayan muerto. Y espero que no hayan perecido tantas que me inhabiliten para poder contarlo. Cuando no hay regeneración lo que se echa a perder es la vida.

La vida, decimos los cristianos, es don de Dios. Por eso es sagrada, es decir, no puedo hacer con ella lo que me parezca, no es susceptible de la arbitrariedad ni la manipulación, es –en este sentido– intocable: tiene que ver con el misterio en el que estamos inmersos, del que uno puede saber sólo si lo navega y bucea. “La vida me han *presta*o y tengo que devolverla, cuando el creador me llame para la entrega”, canta la chacarera.

Soy lo que soy. Y, como decía san Agustín, con frecuencia y ante Dios “soy un enigma para mí mismo, y esa es mi debilidad (*mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*)” (*conf.* 10, 34, 50). Soy lo que soy, y de ello poco sé. En terminología cristiana, soy *imagen* de Dios, aunque con frecuencia no lo asemeje. Y este es el desafío: ir descubriéndolo y desplegándolo. Y al hacerlo identificarme con lo que soy edificando mi vida en *autenticidad* y *fidelidad* al ser.

IDENTIDAD CRISTIANA: *qué es ser cristiano.*

- Jesús y la Buena Nueva de la salvación: el Mesías y la autoridad de su propuesta.
- *Fides*: certeza de una presencia, evidencia de estar en camino (Heb 11, 1).
- *Sensus fidei*: fidelidad al Evangelio y perseverancia en la tradición.
- *Sensus fidelium*: creatividad espiritual y despliegue de carismas.

¿Qué es ser cristiano?

La pregunta tiene que ver con lo que yo soy en cuanto cristiano aquí y ahora y lo que desde ahí me corresponde desplegar y edificar; con lo que somos como cristianos aquí y ahora y lo que aquí y ahora nos co-

responde desplegar y edificar. Al despliegue adecuado de lo que se es denominamos *autenticidad*. A la edificación correspondiente de lo que estamos llamados a alcanzar denominamos *fidelidad*.

No se trata de un ejercicio meramente especulativo, es decir, no hay que esperar a saber lo que es ser cristiano para desplegarlo. Más bien al contrario, siéndolo hay muchas dimensiones del ser cristiano que conocemos, pero hay otras que hemos de ir descubriendo. Sabemos que lo más importante en el cristiano es la *fe* en Jesús, el Cristo, enviado de quien “nos amó primero” (1 Jn 4, 19; 5, 4) y que entregó su vida por amor a nosotros.

Estas *certezas* nos son dadas, intuiciones que difícilmente se alcanzarían por un razonamiento, ni fácilmente esclarecerá la especulación. Diría que las cosas más importantes de la vida a uno le suceden y después las piensa. Como el amor, al que no se llega por el ejercicio de un raciocinio, sino que a uno le acontece y luego piensa sus porqués. La concretización en la vida personal y comunitaria de todo esto es lo que especifica los *modos* como puede llegar a ser vivida la identidad. Y por eso hablamos en plural de *identidades*.

La identidad tiene que ver con la conquista del “sí mismo” y es el resultado de largos procesos, en ocasiones truncados por la historia personal y social. De los conflictos que amenazan con la disolución del yo puede emerger, sin embargo, la ocasión para la continuidad de un *ininterrumpido* proceso identitario. Mi identidad no es sólo lo que ya soy, sino lo que quiero llegar a ser a partir de lo que soy, en autenticidad y fidelidad precisamente al ser. La libertad también tiene que ver con el modo como uno se las arregla para continuar siendo en medio de la diversidad y la contrariedad. Es la creatividad de las culturas la que encuentra cauces para la integración en un “sí mismo” de muchos otros “sí mismos” (cf. Bodei, 2006: 169-180). “El dos –decía Nietzsche- nace del uno y el uno del dos: esto se ve con los propios ojos en la generación y el crecimiento de los organismos más elementales, la matemática es constantemente contradicha, *contravivida*, si es lícito decirlo así, por la experiencia real” (1976: 7, 40, cit. en Bodei, 2006: 175).

Paul Ricoeur aborda esta cuestión reflexionando sobre la distinción entre identidad-*idem* e identidad-*ipse*. *Idem* significa “mismo” en el sentido de lo siempre idéntico; *ipse* significa “mismo” en el sentido de la identidad de uno consigo. *Idem* es aquello invariablemente idéntico a sí mismo, *ipse* la continuidad de un mismo yo en sus diversos estados de vida e historia (cf. Ricoeur, 1996). *Idem* es identidad estática, pétrea, monolítica; *ipse* identidad dinámica, generadora, creativa. Uno es sí mismo porque hay otro que también es: un *alter* que, precisamente por ser, me modifica –me altera- y a la vez me identifica (cf. Díaz, 1999: I, 72).

Es cristiano quien elige la vía cristológica para orientar la vida. Desde ella se entienden el principio y el fin, el alfa y la omega, los orígenes (*protología*) y las postrimerías (*escatología*), pero sobre todo la historia y su presente. Ser cristiano es hacer personal y concreta en mí desde una comunidad de fe la vida misma de Jesús de Nazaret hoy, de cuya presencia estoy cierto. Y hacerlo desde lo que somos: personas que no vienen a un mundo vacío ni de vacío y que, desde su condición, se convierten en seguidores, en discípulos.

¿Cuál es la fe que identifica a un cristiano?

“La fe es *certeza* de lo que se espera, *prueba* de lo que no se ve”, dice la epístola a los Hebreos (11, 1). La palabra original que traducimos por “certeza” es ὑπόστασις [*hypóstasis*]: fundamento, base, sustancia, confianza, realidad. La palabra original que traducimos por “prueba” es ἐλέγχος [*elenchos*]: evidencia, argumento, comprobación, investigación (cf. Frye, 1996: 176-177).

La Vulgata traduce *hypóstasis* por *substantia*. Las traducciones modernas suelen decir “seguridad”, quizá siguiendo la teología de san Pablo. Pero la teología de la epístola a los Hebreos no es la paulina. Y me parece interesante considerar el sentido *hebraico*. La fe entendida como “*hypóstasis* de lo que se espera” significa que hay algo que ya se tiene, que ya nos ha sido dado: no se refiere a algo que todavía no tenemos y que con seguridad se nos dará en el futuro. El Hijo por medio de quien ha hablado Dios, dice la misma epístola a los Hebreos, es “resplandor de su gloria e impronta de su *hypóstasis*”, siendo precisamente “el que

sostiene todo con su palabra poderosa” (1, 3): fundamento, base, cimiento sobre el que vale la pena edificar la casa de la vida. “Sostener con firmeza” se dice en hebreo ‘aman (אמן), de donde viene “amén” (אמן), afirmación de lo que está bien fundado, aquello sobre lo que vale la pena construir y suscita seguridad, confianza, fidelidad (*emunah* [אמונה] en hebreo, *alétheia* [ἀλήθεια] en griego, *ueritas* en latín).

Hypóstasis no significa aquí lo que significa en Aristóteles: no es sustancia metafísica. *Elenchos* no se refiere tampoco a prueba lógica. *Hypóstasis* es realidad cuya presencia uno constata, pero de la que queda aún mucho por conocer, más que lo conocido. Lo primero tiene que ver con lo *creíble*, lo segundo con lo que aún queda por *descubrir*. La fe es dinámica porque va dando forma a la persona en la medida en que ésta se va adentrando en esa tierra en la que con certeza se está, pero de la todavía queda mucho por *explorar*. La fe es la *realidad* de la esperanza y la *evidencia* de que en ella siempre hay algo más que todavía nos queda por experimentar, conocer, contemplar, creer. Como cuando uno se adentra en tierra *ignota*, en la que con certeza sabe que está, pero de la que le queda aún casi todo por conocer. La fe es, por esto, invitación a transitar un camino, del cual hay mapas trazados por quienes lo han caminado, pero que tiene que ser transitado por cada uno. Quien desee acceder al conocimiento de la tierra de la verdad ha de poner los pies en la senda y transitarla. No se llega a la meta sin poner los pies en el camino, señalando con el dedo los trazos de un mapa. Hay que caminar, adentrarse en sus valles, ascender sus cerros, vadear sus ríos, visitar sus costas... Y, sobre todo, encontrarse con otras personas que también peregrinan por las sendas de la vida.

La fe es, por eso, “realidad de la esperanza” y, a la vez, “evidencia de lo que aún nos queda por alcanzar”. A Dios –decía san Agustín– “se le busca para encontrarlo, y se le encuentra para continuar buscándolo” (cf. *tr.* 15, 2, 2). En este camino el cristiano vive la certeza de la presencia de Jesús que le acompaña.

Esto tiene que ver, según mi parecer, con el *sensus fidei*: la fe no es un llamado para la posesión, sino para el seguimiento; no para espíritus sedentarios, sino peregrinos; no para quedarse en Egipto o añorar sus ajos y cebollas cuando surge el primer desafío de la libertad, sino para

adentrarse en el desierto en busca de la tierra de promisión, en éxodo esperanzado que asume los desafíos de la sed y los riesgos propios de la libertad.

Quizá por eso Jesús alaba al Padre por haber ocultado sus cosas que más importan a los que dicen saber y las ha revelado a los pequeños (cf. Mt 11, 25), a quienes en el camino de la vida reconocen la belleza que se muestra en la precariedad y esperan que les sea concedido llegar a la meta. También quizá por eso la Biblia comienza con la creación y culmina con una nueva creación, hallándose en su intervalo la *encarnación*: Dios y el hombre, el hombre y Dios unidos en una misma tarea, transitando un mismo camino. Sendero inaugurado a modo de paseo vespertino cuando Él bajaba a encontrarse con el hombre en cada atardecer del paraíso, “a la hora de la brisa”. Hasta que Adán y Eva se le escondieron por avergonzarse de lo que habían venido a ser por querer lo que no les correspondía, y culpabilizarse mutuamente hasta descargar su responsabilidad en la serpiente (cf. Gén 3, 8-13).

En esta dinámica se desenvuelve la identidad cristiana, en el sentir de los fieles, *sensus fidelium*. Sentir de quienes reconocen que Dios continúa siendo fiel a su promesa de compromiso por la vida e invita al hombre, por muy decaído que se encuentre, a cuidar lo más precioso que él le dio: la vida misma. *¡Sensus fidelium!* Lo que se cree se cree desde lo que se es y sus múltiples mediaciones: individuales y colectivas, culturales y sociales, educativas, morales y políticas¹. Los cristianos creemos en Jesús, Palabra encarnada, y los católicos lo manifestamos de modos plurales, especialmente en los sacramentos y muy particularmente en nuestras *devociones*: Señor del Milagro para un salteño, de Mailín para el santigueño, el “Cachorro” para un sevillano, del Consuelo para los lugareños de donde nací, de la Buena Esperanza en Lacatunga y Quito, de la Divina Misericordia en la devoción cultivada por sor Faustina Kowalska, etc. Porque la vida es milagrosa y campesina, trabajosa y sudorosa, necesitada de consuelo, esperanza, misericordia... Creemos también en la maternidad divina de María: Madre de Luján, del Milagro,

¹ ¿Evangelización de la cultura o inculturación de *kerigma*? ¿Trasplantamos el árbol o sembramos las semillas?

del Valle, del Rosario, Macarena, de los Dolores, etc. Y nos comprometemos en la misma fe desde diversas *espiritualidades*: franciscana, dominicana, carmelitana, mercedaria, agustiniana, trinitaria, ignaciana, salesiana, Opus Dei, Legionarios de Cristo, Acción Católica, Renovación Carismática, Legión de María, etc. Y en las espiritualidades hacemos opción *carismática*: laicado en sus diferentes modos, presbiterado desde diversas orientaciones, vida religiosa en su pluralidad de institutos. Profesamos la misma fe, pero no de la misma manera, esto es, desde diversas mediaciones. Por eso hablamos de *identidades cristianas*.

IDENTIDADES CRISTIANAS: *los diversos modos de ser cristiano.*

- El encuentro con Jesús y el desafío constante de contrastar la vida con el Evangelio.
- Ser cristiano y el desafío de hacerlo realidad: el poder de la gracia.
- Lo que somos y el desafío de lo que estamos llamados a ser: el poder de la esperanza.
- Estar en el mundo y el desafío de no ser del mundo: el poder de la caridad.
- La unidad y el desafío de la pluralidad: el poder del ministerio.

En el número anterior de nuestra revista (*Etiam* VI, 2011) reflexionábamos sobre lo que sigue. El hombre es imagen de Dios y se le confiere el poder de desplegarla. El Evangelio habla del *poder* de Jesús: el propio del Maestro y el que confiere a sus discípulos. ¿Qué entiende Jesús por poder? ¿De qué poder se trata? Él tiene poder para sanar (Mt 8, 1-22), calmar tempestades (Mt 8, 23-27), liberar endemoniados (Mt 8, 28-33), perdonar pecados (Mt 9, 1-8; Mc 2, 10), elegir apóstoles (Mt 9, 9-13), proponer un modo de vivir (Mt 9, 14-17), resucitar muertos (Mt 9, 18-19) y enviar misioneros a predicar la Buena Noticia (Mt 10, 5-16; Mc 3, 15; Mc 6, 7).

El Evangelio según san Mateo refiere que Jesús hablaba a la gente y ésta quedaba asombrada “porque les enseñaba con autoridad, y no como sus escribas” (Mt 7, 29; cf. Mc 1, 22; Lc 4, 32). La palabra empleada en

estos textos para hablar del poder de Jesús es ἐξουσία: poder de elegir, capacidad, habilidad, autoridad (*auctoritas*). No se emplea en estos casos κράτος (fuerza: *potestas*) ni κυριότης (dominio: *imperium*). Εξουσία va en ocasiones acompañada de δυνάμει (poder frente al abatimiento, el agotamiento y el cansancio): “Quedaron todos atónicos y se decían unos a otros: «¿Qué palabra esta! Manda con autoridad y poder (ἐξουσία και δυνάμει) a los espíritus inmundos y salen»” (Lc 4, 36).

El tema de la autoridad y del poder en el cristianismo tiene un referente paradigmático en las palabras de Jesús a sus discípulos, cuando diez se enojan con dos que han manifestado sus pretensiones de estar los primeros en lo que, según su pensar, será el *nuevo gobierno* que instaurará el Mesías. “Ustedes saben que los gobernantes de las naciones dominan como señores absolutos (κατακυριεύουσιν) y los grandes las oprimen con su autoridad (κατεξουσιάζουσιν). Pero no será así entre ustedes. Al contrario, el que de ustedes quiera ser grande, que se haga el servidor (διάκονος) de ustedes, y si alguno de ustedes quiere ser el primero, que se haga el siervo (δουλος) de todos» (Mt 20, 25-27).

El poder de Jesús no es de imposición (κράτος - *potestas*) ni de dominación (κυριότης - *imperium*). Es ἐξουσία, impulso que hace prosperar la vida, que la despliega, que la desarrolla; capacidad de generar el bien, habilidad para que el mal no tenga la última palabra; opción por la vida para que la muerte no impere, la injusticia no venza, la adversidad no amedrente; elección de la Buena Nueva que se sobrepone a lo decrepito, insustancial y caduco. Es la capacidad de renovación, de perdón, de progreso, de gracia, de liberación, de salvación, de Evangelio.

Este es el poder que Jesús confiere a su Iglesia: procurar que la vida continúe creativamente, que promueva el perdón y exhale misericordia, que busque respuesta a los conflictos, que haga emerger lo bueno no obstante nuestras decrepitudes, que genere comunidad, que explicita en la humanidad la imagen de Dios que cada hombre es (Mt 7, 29; 9, 6; 10, 1; 21, 23.24.27; 28, 18). Capacidad de liberar, desarrollar, prosperar, progresar, acrecentar (*augere*).

El despliegue del ser cristiano es diversificado y configura diferentes identidades, que tienen que ver con el encuentro con Jesús y el

desafío constante de contrastar la vida con el Evangelio. Desafío que comporta considerar ciertos *criterios de discernimiento*:

- La verdad central del cristianismo es la *encarnación*: Dios tuvo la brillante idea de salvar a los hombres, pero no se quedó en el discurso, sino que le puso “carne y sangre”. Los discípulos de Jesús han de “comer su carne y beber su sangre” (Jn 6).
- Ser cristiano es asumir el desafío de hacerlo realidad con el poder de la gracia: que emerja de nosotros la imagen de Dios que somos.
- Esto tiene que ver con el desafío de lo que estamos llamados a ser: el poder de la esperanza, cifrada en la presencia del Resucitado en los caminos de la vida, como en Emaús (Lc 24, 13-35).
- Esto comporta la responsabilidad de reconocerlo y transitar los caminos de la vida con Él, estando en el mundo sabiendo que no somos del mundo, viviendo según el espíritu y no según la carne (1 Cor 3, 1-17). Es el poder de la caridad, que señala el ámbito de responsabilidad del discípulo: “¿Dónde está tu hermano?, pregunta Dios a Caín. ¿Qué hiciste con él? ¿Qué le hiciste?” (Gén 4, 9).
- Esto comporta que haya quienes propongan, suministren y proporcionen cauces para al despliegue creativo de lo humano, administrando limitaciones y gestionando posibilidades. Es el desafío del *ministerio*, que necesita precisamente de ministros, quienes han de considerarse a sí mismos en poco (δουλοι ἄχρηστοί – siervos inútiles) (Lc 17, 10), pequeños (*minus*), porque su tarea es realizar el aporte correspondiente para el crecimiento (*augmento*) de la comunidad. De esto hemos de hacernos cargo (*auctor*).

En torno a estas cuestiones se configuran las que denominamos *identidades cristianas*, siempre desafiadas positivamente por el σύμβολον [*symbolon*] de la fe y amenazadas por los διαβολος [*diabolos*] interiores que nos tiranizan y los exteriores que nos seducen, patentizando la realidad de la *tentación*. Ya que Jesús es Dios encarnado, los cristianos no pretendemos ocupar su lugar (como significan Eva y Adán), ni nos despreocupamos del hermano (como refiere Caín). No considerar esto llevó en la historia de la Iglesia a lo que conocemos como *cismas* y

herejías, con algunas de la cuales corremos el riesgo de identificarnos cada tanto los cristianos “más piadosos”, casi sin darnos cuenta. He aquí algunos ejemplos, según mi parecer²:

- a) En realidad desconfían de que Jesús sea Dios encarnado quienes no creen en su poder para representar al Padre y al Espíritu en la historia y, por lo tanto, creen necesario generar en el presente un poder que salvaguarde la debilidad de Dios.

Es el caso del *arrianismo*, que además de una herejía cristológica lo ha sido también socio-política: puesto que Dios no puede nada sin nosotros, nosotros nos encargamos de decir a Dios lo que tiene que hacer y cómo transmitir su mensaje. ¿Habrán signos de este tipo en algunas de las identidades cristianas actuales? Es una clave de los *fundamentalismos*, que también nos tientan.

- b) En realidad no confían en que Jesús sea hombre quienes eluden su compromiso con el mundo recluyéndose en su círculo familiar, social o religioso, y como consecuencia no asumen la responsabilidad de la suerte del hermano, viviendo un cristianismo de apariencia, como edificio de cartón-piedra.

Es el caso del *docetismo*, que considera la carne y la sangre de Jesús sólo como apariencia. Herejía cristológica y, al mismo tiempo, socio-política, elude la responsabilidad que nos compete en la difusión de reinado de Dios en el mundo, reduciéndolo a una *gnosis desencarnada*. En otros tiempos se caracterizó por remitir al más allá los premios de los sufrimientos resignados de acá. Hoy puede filtrarse en la delegación incívica e irresponsable de los desafíos del mundo contemporáneo, de las nuevas tecnologías, de la insensatez economicista del consumo, de la manipulación de la vida y la degradación de la naturaleza. ¿Habrán signos de este tipo en

²Intento desarrollar una idea incoada por Nos Muro, 2009: 37-49.

algunas de las identidades cristianas actuales? Es una de las claves de los *nuevos gnosticismos*, que con frecuencia también nos tientan.

- c) En realidad no confían en la gracia de Dios manifestada por el Padre en el Hijo por el don del Espíritu quienes consideran que todo lo podemos por nosotros mismos, que Jesús es solamente un modelo ejemplar, que puedo por mí mismo multiplicar los panes y los pescados, transformar el agua en vino, subir al monte Tabor, convertirme en *vedette* espiritual o *showman* sagrado.

Es el caso del *pelagianismo*, o de la mixtura semipelagiana, que puede desembocar en rigorismo moral y moralismo religioso: titanes que tocan el cielo con sus propias manos y le pasan factura a Dios por sus buenas obras. ¿Habrán signos de este tipo en algunas de las identidades cristianas actuales? Es una de las claves de los *integrismos* marcados por el tema de la “pureza moral”, que con frecuencia también nos tientan.

- d) En realidad no confían en la divinidad de Jesús ni en su gracia quienes consideran que estamos en una lucha desigual con el mal, que todo es pecaminoso, que nada hay en el hombre que sea inocente, que todo está viciado, que no tenemos compostura, que por eso la relación personal con Dios es difícilísima y la mejor práctica sería la “fuga mundi”.

Es el *maniqueísmo* en su diversidad de matices, que nos convierte en elegidos de la luz divina, espiritualidad elitista, iluminados entre sombras, superiores entre perdidos. ¿Habrán signos de este tipo en algunas de las identidades cristianas actuales? Es una de las claves de los *sectarismos*, que con frecuencia también nos tientan.

- e) En realidad no confían en la divinidad de Jesús quienes practican los ritos religiosos exclusivamente como un modo para fomentar la tranquilidad de conciencia, la que me deja tranquilo y seguro en la posesión de la verdad, sin darme cuenta que he de ser poseído por

ella. *Gracia barata* por la que «el cristiano no tiene que seguir a Jesucristo; le basta con consolarse con esa gracia», decía D. Bonhoeffer (cf. 1986: 15-25).

¿Habrá signos de este tipo en algunas de las identidades cristianas actuales? Es una de las claves de los *pietismos*, que con frecuencia también nos tientan.

f) En realidad no confían en Jesús como Verbo encarnado quienes pretenden una fe a la carta, según convenga y cante, mixtura meliflua de ideas y rituales al caso, seducidos por el conocer y alejados de la vida, satisfechos con estar contentos sin preocuparse por el vecino, enclaustrados en sus castillos electrónico-gnósticos, en la pseudopaz de quienes contemplan la herida sin curarla, la vida sin compromiso, la meditación sin conversión.

¿Habrá signos de este tipo en algunas de las identidades cristianas actuales? Es una de las claves de las tentadoras “artes de vivir”, que con frecuencia también nos tientan.

Las denominadas identidades cristianas –antiguas o nuevas- han de asumir el desafío de *contrastarse con el Evangelio*, no vaya a darse el caso que seamos cristianos poco evangélicos, con algo, poco o nada de “Buena Nueva”; y algo, mucho o casi todo de “Mala Vieja”. “La verdad no es tuya ni mía”, comenta Agustín, sino de Dios, y es la tierra que juntos se nos invita a conocer, explorar, caminar, peregrinar (*in Ps.* 103, 2, 11).

¿Habrá entre nosotros quienes “creen poseerla ellos íntegramente con candados de siete llaves; más aún, con autocomplacida benevolencia estiman que su posición enrocada resulta no sólo inexpugnable, no sólo la única verdadera, sino además la más heroica por atenerse a ultranza al *hágase justicia aunque perezca el mundo*, cuando tal posición podría más bien describirse como *visionaria*, incapaz de dialogar con él en el lenguaje del mundo mismo” (Díaz, 2012: 90).

Por otro lado y en su opuesto, habrá entre nosotros “gentes paralizadas por el miedo, pues precisamente han hecho del miedo su opción”? ¿Quienes “recelan, tienen miedo al miedo, y hasta tendrían miedo de no tener suficiente miedo: viven un miedo neurótico, sin verdadera angustia ni tensión de eternidad, incómodamente cómodos con una actitud ahistórica, pues temen que el fluir de lo que cambia termine con el permanecer de lo que ellos denominan *inmutable depósito de la fe*, y que no es en la mayoría de las ocasiones sino la esencialización eternizada de ciertas costumbres” (Díaz, 2012: 89), temerosos de abrir la ventana por no resfriarse e inconscientes de la asfixia que les provocará mantenerlas cerradas? ¿No es esto lo que Jesús critica de escribas y fariseos, que cuelean el mosquito y se tragan el camello, que honra con los labios pero no con el corazón, cuyo culto es vacío porque lo que enseñan son preceptos humanos? (Mt 23, 23-29; Mc 7, 1-23).

¿Habrá, por otro lado, entre nosotros quienes practiquen una hermenéutica “demasiado facilona y trivial, que ha podado tanto el árbol de lo esencial, que ha terminado por cortar no sólo las ramas, sino también el tronco e incluso hasta las mismas raíces, siendo catastrófico resultado final la poda de la nada, donde ninguna hermenéutica resulta ahora posible”? (Díaz, 2012: 90), trascendencia sin trascendente, gnosticismo autocomplaciente, espiritualidad que se va como el hálito del “todo pasa y nada queda”, que no nos transforma ni nos abre, sino que nos deja contentos enclaustrados en nosotros mismos y encerrados en nuestra casita, a la postre lugar irrespirable, para nada espiritual? Porque espíritu es hálito, aliento, sopro vital que a Dios debemos y cuyo reconocimiento nos religa.

Se trata, ciertamente, de extremos, balanceados entre lo que podemos denominar *integrismo* y *progresismo*. Ante un extremo, quien está en el otro lado tiene la tentación también de extremarse: “frente al destruir a ultranza, conservar a ultranza. Y si los destructivistas han tirado el agua sucia de la bañera con el niño dentro, los conservadores mantienen el agua sucia con el niño adentro” (Díaz, 2012: 89). Tanto unos como otros padecen de su propia dificultad hermenéutica, de sus demonios interiores.

Por eso las identidades cristianas, nosotros y nuestros grupos, nosotros y nuestras escuelas, nosotros y nuestras universidades, nosotros y nuestro clero, nosotros y nuestras órdenes y congregaciones religiosas, nosotros y nuestros pastores, nosotros en nuestro pueblo... necesitamos de una “autocrítica endocatólica purificadora y dialogal” (Díaz, 2012: 89)³, que asuma:

- El valor de la profecía, que no consiste “ni en vaticinios taciturnos ni optimismos de sacristía”, sino en testimonio de vida.
- El paso de la visión épica al compromiso ético: Dios no nos debe nada, se defiende solito, y lo que nos pide es el compromiso propio de la fe.
- Eludir la tentación de la gnosis intelectualista y comprometernos con la inteligencia de la fe: “El cristianismo no es una *gnosis* o sabiduría sin más, no es un socratismo más que postule la salvación por el conocimiento y la condenación por la ignorancia. Nada de eso. Es ante todo y sobre todo una experiencia de un *encuentro con Quien nos salva*, y un trasvase de esa experiencia al rostro del otro. De nada servirían todos los dones si nos faltara la caridad (1 Cor 13)” (Díaz, 2012: 87).

IDENTIDAD E IDENTIDADES: *el sano ejercicio de la autocrítica.*

El tema de la *identidad* se encuentra en relación directa con la procura de arraigo, la generación de vínculos y el discurrir de la genealogía. Arraigo, vínculos y genealogía que suponen el reconocimiento de los conflictos como parte de la vida y su integración superadora por el espíritu. Es lo que genera verdadera espiritualidad.

En la Biblia se habla del *espíritu de Dios* que viene sobre sus elegidos (cf. 1 Sam 16, 13; Jl 3, 1-2) y dirige sus pasos (1 Re 18, 12). Se dice también que *Dios es espíritu*, en referencia a Egipto, que “es humano, no

³ ¿Cómo vamos a dialogar con el mundo si no lo hacemos entre nosotros? De todo y con todos, con franqueza, con *παρρησία* [*parresía*] (del griego *παν* [todo] y *ρημα* [dicho]), no necesariamente para que coincidamos, sino para considerar (Ef 6, 19-20).

divino, y sus caballos son carne, no espíritu” (Is 31, 3). *Espíritu* es palabra polisémica. Su caracterización fundamental designa algo esencial e inefable, principio de vida, soplo, hálito, aliento, fuerza vital. *Espíritu* no es sólo alma. En el hombre ésta es el signo de la vida, pero no su fuente. El hombre es viviente (*nephesh*) porque le ha sido concedido el aliento de vida, *rúah* (Gn 2, 7). Dios “tiene en su mano el *nephesh* de todo viviente y el *rúah* de toda carne humana” (Job 12, 10). No basta con respirar: hay que reconocerse como *don*, como dado y, por lo tanto, debido. “Él nos amó primero” y el reconocimiento de su primacía es el básico acto de justicia. De Él vengo, a Él me debo, Él quiere mi felicidad en el despliegue amoroso del ser. Aceptar que a él debo la vida, la respiración, el espíritu... es reconocerse unido, relacionado, religado a Él.

¿Cuál es nuestra identidad cristiana? ¿Quién es el *alter* que hace que *ipse* sea también *idem*, y viceversa? ¿Cuál es nuestra opción a la hora de considerar las raíces y el pasado? ¿En qué ciframos nuestra identidad personal y colectiva? ¿Cómo respondemos a la pregunta clave: “quién soy yo hoy” y “quién es el otro”? ¿Es –o llegará a ser– el otro mi hermano? ¿Somos –o llegaremos a ser– pueblo?

La continuidad no es, en este sentido, transferencia sincrónica, sino *generación*. En esto consiste la tradición. Antes que actualizar nuestro pasado como si de un molde hecho para siempre se tratase, se ha de buscar entender lo que hemos venido a ser y cómo deseamos continuar siendo lo que somos. No puede ser obviada la deuda que tenemos con el pasado. Tampoco podemos olvidar que nuestra deuda es también con el futuro (cf. Kovadloff, 2007: 36). Una y otra han de ser atendidas en el presente para ver cómo las saldamos y levantamos sus hipotecas.

El tema de la identidad tiene que ver con lo que somos y su despliegue, y con el conocimiento que unos tenemos de otros, pero no sólo ni –quizá– principalmente con eso. Tiene que ver, ante todo, con el *reconocimiento* que unos y otros nos debemos. Es en este reconocimiento (de sí mismo y del otro -de los otros-, indisolublemente unidos) donde tal vez se encuentre cifrada la identidad. Una identidad forjada por la generación de vínculos que pueden disipar las brumas que invaden la memoria, redimir sus olvidos, rescatarnos de temores insensatos, sospechas infundadas y acusaciones anónimas, hacer resplandecer el

rostro radiante de la vida, lo auténticamente sagrado: nuestra, pero no para nosotros; nuestra para entregarla, porque no hay amor más grande que dar la vida (Jn 15, 9-17). Y el amor es lo único que en la vida “crece cuando se entrega y no disminuye cuando se da”, decía san Agustín (*ep.* 192, 2). Reconocer los hechos del pasado, asumir responsablemente sus datos en el presente, posibilitar que la vida fluya y el corazón palpite.

Esto tiene que ver con el poder de Jesús y el poder que él confiere a su Iglesia... “Aquello de lo que la humanidad sufre –escribió Nietzsche– es la *falta* de egoísmo” (1965: 5, 2, cit. en Bodei, 2006: 169). No entro a considerar la expresión. Sí me parece interesante lo que sigue: “¿Para qué tener siempre el egoísmo del salteador o del ladrón? ¿Por qué no el del jardinero? Alegría de cultivar a los otros como un jardín” (1964: 5/2, cit. en Bodei, 2006: 169). No sé si Nietzsche estaría de acuerdo con lo que digo. Tal vez pensara que hago poesía o lo saco de contexto. Quizá... Cultivar la vida, hundir las raíces en su tierra nutriente, profundizar en su suelo, estar cerca, cuidarla, quererla. Cultivar el yo del jardinero, el personal y el colectivo, indefectiblemente unidos, indispensablemente necesitados. Eso es *cultura*. La que hoy más requerimos, la que no ha de faltar, la que no puede dejar de ser, la que siempre tiene que estar... Esa que nos invita a reconocer la gracia, que es don y tarea.

Por la *fides* los cristianos no tenemos miedo. Por el *sensus fidei* confiamos en Jesús. Nos falta, quizá, desplegar con *parresia* el *sensus fidelium*. No olvidemos la generatividad del pueblo de Dios, del que todos somos parte, la “creatividad de la caridad”, la dinamicidad de la vida, particularmente el despliegue de la vida de los que aman. Es el mandato de Jesús: “vayan, hagan la propuesta, yo les doy este poder, como a los setenta y dos: curar enfermos, resucitar muertos, expulsar demonios...” (Mc 16, 15-20). “Den gratis lo que gratuitamente recibieron” (Mt 10, 8).

La clave es entender el poder, el de Jesús y el que confiere a los suyos: no de imponer ni dominar, sino de servir. No *krátos* ni *kyriotes*, sino *exousía*: desplegar la imagen de Dios que somos.

A nosotros, que filosófica, psicológica y teológicamente abordamos estos temas, nos corresponde atender esto mediante el cultivo de tres actitudes: *heurística* (“buscar para encontrar, encontrar para continuar

buscando”), *hermenéutica* (asumir los desafíos de la interpretación y su pluralidad) y *dialógica* (dialogal y dialéctica) (cf. Díaz, 2012: 87-91). Desde un triple movimiento: fidelidad a la tradición, diálogo abierto con los que no piensan como nosotros y testimonio de la propuesta de Jesús.

“¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1 Cor 4, 7). “Den gratuitamente lo que gratuitamente recibieron” (Mt 10, 8). La identidad cristiana, en cualquiera de sus espiritualidades y carismas, tiene que ver con el don recibido. No se trata de méritos que acumular, sino de talentos que hacer fructificar (Mt 25, 14-30). Por eso es nueva cuando se renueva. Por eso todo es gracia, y “a nadie se le ocurrirá decir que, después de haber bebido, sale ganando la fuente; o habiendo visto, sale beneficiada la luz” (*ciu.* 10, 5).

BIBLIOGRAFÍA

- BODEI, R. (2006). *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires. El cuenco de plata.
- BONHOEFFER, D. (1986). *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca. Sígueme, 3ª ed.
- DÍAZ, C. (1999). *Soy amado, luego existo. Vol. I: Yo y tú*. Bilbao. DDB.
- DÍAZ, C. (2012). *Cristianismo y personalismo*. Buenos Aires. Religión y Cultura.
- FRYE, N. (1996). *Poderosas palabras*. Barcelona. Muchnik.
- NIETZSCHE, F. (1964). *Frammenti postumi (1881-82): Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. 5/2. Milano. Adelphi.
- NIETZSCHE, F. (1976). *Frammenti postumi (1884): Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. 7/2. Milano. Adelphi.
- NOS MURO, L. (2009). “¿Es de actualidad la biografía teológica de san Agustín?": *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento* [Buenos Aires] 4, 37-49.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.

ESTUDIOS

FE, CREENCIAS Y CONVICCIONES EN ORTEGA Y GASSET

Pablo René Etchebehere
Facultad de Teología
Facultad de Filosofía y Letras
UCA – Buenos Aires
pret@uca.edu.ar

Resumen

“El lema agustiniano era éste: credo ut intelligam –para conocer es preciso antes creer-; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones –por consiguiente, creer” (En torno a Galileo, 473). En octubre de 2012 comenzó el Año de la Fe. Sobre ella la teología reflexionó sin duda de un modo siempre igual pero siempre nuevo. Pero no debemos pensar que la fe sólo merece una lectura religiosa, la filosofía tiene también algo para decir sobre ella. En el marco de la VIII Semana Agustiniana de Pensamiento 2012 (6-10 de agosto), que tuvo como título Fe, creencias, convicciones, expusimos algunas notas sobre el lugar que ocupó dicha temática en la obra del filósofo español José Ortega y Gasset.

FE, CREENCIAS Y CONVICCIONES EN RELACIÓN CON LA REALIDAD RADICAL

Hasta hace unos años escuchábamos, casi coloquialmente aquí y allá, dos frases de Ortega. Una que correspondía a una especie de imperativo dirigido a nosotros donde nos decía: *Argentinos, a las cosas*. La otra frase escuchada era: *yo soy yo y mi circunstancia*. Frase que hay que pronunciar de la siguiente manera: *yo soy yo y mi circunstancia*.

Intentemos precisar el sentido de esta última frase. *Yo soy yo* “y” *mi circunstancia* implica que lo que *yo soy* no es solamente *yo*, no estoy compuesto solamente de mí, sino que parte esencial de mi es *mi circunstancia*, esto es, todo lo que me rodea, el mundo, forman parte de mi yo. Pero esta circunstancia, el mundo, no se nos presenta de un modo indi-

ferente, desinteresadas sino que la circunstancia se ofrece al yo como un conjunto de cosas que me ayudan o me obstaculizan para vivir.

Esta última palabra “vivir” juega un papel central, no es dicha al azar o retóricamente. Para Ortega todo lo que pensamos y hacemos solamente tiene sentido en tanto y en cuanto lo referimos a la realidad radical que es la vida, pero no la vida en abstracto, no el concepto de vida sino la vida de cada cual, mi vida, nuestras vidas.

La vida como realidad radical tiene dos notas. Por un lado la vida nos es dada en tanto que nadie puede darse a sí mismo la vida. Nos encontramos de repente existiendo, viviendo sin que lo hayamos pedido. Y además de encontrarnos viviendo nos damos cuenta que tenemos que estar eligiendo, a cada momento, qué cosa vamos a hacer en la vida, qué rumbo le daremos a esa vida que nos fue dada.

Esto nos lleva a plantear la segunda nota: la vida nos es dada pero, curiosamente, nos es dada vacía. Cada uno de nosotros tenemos que vivirla y al vivirla hacerla. Esto marca el carácter propio de la vida: ella es siempre un drama que hay que interpretar, por eso la vida es quehacer. Aquí cobra un sentido profundo la frase “yo soy yo y mi circunstancia. Oigamos a Ortega: “La vida no es el hombre sino el drama del hombre braceando en su circunstancia” (*En torno a Galileo*, 383).

Para saber y decidir qué hacer, cómo resolver el drama que es la vida. cada uno de nosotros tiene que “poseer algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir” (*Historia como sistema*, 47).

Así entonces “vivir es siempre quiérase o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo” (*En torno a Galileo*, 422). Por eso, el hombre está siempre en una creencia y la estructura de su vida depende primordialmente de las creencias en que esté y hasta tal punto son importantes las creencias que los cambios de ellas producen los cambios más decisivos en la humanidad (cf. *Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social*¹⁷⁶).

Vemos así el lugar privilegiado que en la realidad radical, en la vida, ocupan las creencias. Ellas son el suelo de nuestra vida, aquello

de lo que depende la orientación que tengamos “el diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones” (*Historia como sistema*, 47).

En síntesis, la vida nos es dada, nos es dada vacía, pero no venimos a un desierto, desamparados, sino que las creencias, las convicciones se nos presentan como el horizonte desde el cual podemos llenar de contenido nuestra vida. Mas es oportuno hacer aquí una aclaración importante. Es tan central el lugar que ocupan las creencias en nuestra vida que es necesario hacer notar que el creer “no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer” (*Historia como sistema*, 48).

O con palabras orteguianas: las creencias no son ideas, estas últimas pertenecen al ámbito de lo intelectual; las creencias, en cambio, como todo lo que pertenece a la fe “tras comenzar siendo un acto intelectual, acaba siendo un movimiento afectivo, un acto intelectual que no es propiamente intelectual, sino efecto de una causa extra-intelectual: el efecto de la voluntad. Merced a ello, el intelecto –dice Santo Tomás de Aquino citado por Ortega- está en la fe «captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis» (*De veritate*, 14, art. 1)” (*La idea de principio en Leibniz*, 1103).

Así entonces la fe, las creencias y las convicciones ponen al hombre cautivo, preso, hechizado. Es tal el efecto que producen las creencias en el hombre que éste no se puede relacionar de un modo libre. Así como la vida le es dada, las creencias también le son dadas: en ellas nos movemos, vivimos, existimos, como afirma San Pablo tantas veces citado por Ortega (cf. *Del Imperio Romano*, 93).

Como vimos la fe no es algo intelectual sino algo vital, pero nuestro autor nos propone dos tipos de fe: una fe viva y otra fe muerta. “Creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida” (*Historia como sistema*, 48). La fe, como todo lo relacionado con la

realidad radical, está impregnada por las leyes vitales, por el nacimiento y por la muerte.

Esto nos muestra que las creencias, la fe tienen también su edad. De ahí la tragedia que surge cuando la fe, que comienza siendo viva, “se convierte en fe cansada, ineficaz, cuando queda por completo desarraigada del alma individual” (*Historia como sistema*, 51). En esto consiste la muerte de la fe, no que ella desaparezca sino que se mantenga impidiendo la aparición de una nueva fe. La vida a partir de una fe muerta, es una vida desmoralizada, desesperada.

FE, CREENCIAS Y CONVICCIONES EN LA SOCIEDAD

Recordemos que la realidad radical es mi vida y que mi vida no es sino bracear en la circunstancia. A su vez “cada vida está sumergida en una determinada circunstancia de una vida colectiva” (*En torno a Galileo*, 390). De ahí que las creencias, las convicciones sean también algo social, nos envuelven como todo lo social.

“Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe” (*Historia como sistema*, 52).

En dos frentes avanzan hacia nosotros las creencias, la fe. Por un lado, nos anteceden, antes que nosotros empecemos a decidir ellas ya están ahí para orientar nuestra elección. Pero por otro lado ese “estado de fe” tuvo en nosotros su origen, en tanto que “las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables»” (*Del Imperio Romano*, 93).

De este modo vemos como las creencias no se reducen a lo individual sino que tienen su lugar en la sociedad. Para Ortega la fe, las creencias así como no quedan encerradas en lo intelectual tampoco son

propiamente del plano individual, sino que tienen su dinámica propia en el ámbito social. Ellas no sólo son el suelo de nuestras decisiones vitales sino también son el suelo de nuestra comunidad: “no se cree por cuenta propia, sino junto con los demás, se cree en común” (*Del Imperio Romano*, 92).

Queremos citar aquí uno de los primeros textos publicados por Ortega en 1902: “«Danos una ley», clamaban las tribus hebreas en el desierto «sonoro y rosado». «Danos una ley», clamaban circundando a Moisés. El hombre fuerte vio las líneas ondulantes de la cabeza, contempló a los hebreos que suplicaban y les dio una ley. Es la conseja antigua y perdurable. Los pueblos son siempre pobres enfermos de voluntad y no creen en sí mismos. Esa creencia es necesaria para la vida y la buscan afuera. La historia va mostrando grandes cuadros de imploraciones, pueblos que piden una ley, un canto, una leyenda; turbas dolientes y miserables que buscan con los ojos la serpiente de bronce. —¿Quién nos dará la ley? Se dicen. ¿Nosotros mismos? Y ¿quiénes somos nosotros? No lo sabemos. ¿Quién nos dirá qué cosas somos nosotros? [...] El pueblo continúa: nosotros no nos podemos ver, tal vez alguno de aquéllos nos vea. El pueblo se fracciona; cada grupo se acerca a uno de los hombres que pasean solos y le pregunta: -Dínoslo si lo sabes. ¿Quiénes somos?» (*Glosas*, 8).

Así como el hombre necesita de una creencia desde la cual pueda decidir su identidad, también los pueblos, las sociedades necesitan de fundamento. Prestemos atención a lo que nos dice el texto “el pueblo se fracciona, cada grupo se acerca a uno de los hombres que se pasean solos”. Sin las creencias las sociedades se desmembran, caen, como luego dirá en un texto de 1941, en la discordia.

De ahí que cuando “se volatilizan las creencias, quedan sólo pasiones en el ámbito social” (*Del Imperio Romano*, 93), los grupos comienzan a pelear cada uno para ejercer el poder, pierden la columna vertebral de la nación (cf. *España invertebrada*, 423-512)¹ y cada uno empieza a ir a la deriva. Es por eso que, como dice Ortega, “cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del

¹ En especial la primera parte *Particularismo y acción directa*.

vacío mismo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquiera bandera que pasa por la calle” (*Del Imperio Romano*, 93).

Pero no seamos tan pesimistas, junto a estas épocas de crispación social, una nación puede vivir también épocas felices, las cuales aparecen cuando “la colectividad tiene saludable vigencia un sistema de convicciones, en que no existe discordia radical de opinión” (*El hombre y la gente*, 323)².

La ausencia de fe, de convicciones lleva entonces a la alteración no sólo en la vida individual sino también en la vida social: cada uno hace lo que puede para escapar del vacío. Porque eso es lo que surge cuando no hay creencias sociales: una nada histórica. Hay épocas en un pueblo en los cuales parece no pasar nada, así como hay épocas en nuestra vida en las cuales el tiempo no pasa, épocas en las cuales nos aburrimos. Si Ortega tiene razón, ese aburrimiento, ese aroma de nada que es el aburrimiento, surge porque nuestra fe ha muerto.

Esto nos lleva a afirmar que las sociedades no desaparecen porque en ellas haya discordias, luchas entre diferentes bandos. Lo que hace desaparecer realmente a una sociedad es “una petrificación de su fe tradicional, una arterioesclerosis de sus creencias” (*De Europa meditatio quaedam*, 78)³. En síntesis, toda sociedad necesita de una fe para saber quién es, toda sociedad necesita de una fe para no disolverse; pero sólo si esa fe es viva, puede una sociedad vivir.

Resumamos nuestro recorrido. Hemos partido de la realidad radical, la vida, nuestra vida. Esta nos fue dada y nos fue dada vacía. Pero, al caer en la vida, caemos al mismo tiempo en un lugar y en un tiempo, caemos en una sociedad que posee una determinada valoración de esa vida. Para vivir debemos entonces encontrarle a la vida un argumento, el cual nos viene en las convicciones, en las creencias que sostienen la sociedad en la cual vivimos.

² Tengamos en cuenta que este texto fue desechado por Ortega.

³ Tengamos en cuenta que este texto es de 1949.

EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN UN MUNDO DE CONVICCIONES

Ahora bien, si la vida de cada uno toma su misión de lo que la sociedad le brinda, si incluso “el hombre vulgar, incapaz por sí de crearse un programa de vida, no solamente recibe uno sino que recibe uno actual, es obligado a vivir desde un cierto nivel de humanidad ya progresada” (*El hombre y la gente*, 355). Si esto es así, y la fe, las creencias y las convicciones son las encargadas de darme el plan de vida, ¿qué función cumple la filosofía?

Para Ortega la filosofía “nace y renace en determinadas coyunturas de la historia que se caracterizan porque en ellas una fe, un repertorio de «opiniones reinantes», de vigencias noéticas tradicionales sucumben” (*La idea de principio en Leibniz*, 1137). Como habíamos dicho las creencias, estas opiniones reinantes, están sujetas al ciclo de la vida: nacen, florecen y mueren. Cuando las convicciones tambalean, cuando el hombre ya no sabe cómo bracear en la circunstancia, aparece la filosofía.

“El hombre se dedica a esta extraña ocupación que es filosofar cuando por haber perdido las creencias tradicionales se encuentra perdido en su vida” (*La idea de principio en Leibniz*, 1114). Por eso, según Ortega, “Adán no puede ser filósofo o, por lo menos, sólo puede serlo cuando es arrojado del Paraíso. El Paraíso es vivir en la creencia, estar en ella, y la filosofía presupone haber perdido ésta y haber caído en la duda universal” (*La idea de principio en Leibniz*, 1114).

La filosofía, entonces, es una especie de revelación, que entierra a la fe muerta y forja un nuevo sistema de ideas las cuales, al ser adoptadas por la sociedad, permiten que renazca una nueva fe⁴. Es por eso que la mejor manera de caracterizar a la filosofía es como paradoja frente a la *doxa*, frente a las opiniones reinantes. Esta actitud paradójica la tiene

⁴“La filosofía sólo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una vía novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o aporía, y *euporeía* o camino seguro, *méth-odos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar” (*La idea de principio en Leibniz*, 1115).

solamente el intelectual que, para Ortega, se encarna en dos figuras: en la del filósofo y la del profeta. Oíganos a nuestro autor: “En efecto, el pueblo donde Amós e Isaías nacen, con ser hondamente religioso, no había llegado al absolutismo de creencia en Dios que es peculiar al profeta *sensu strictu*. También el profeta se siente como el filósofo y, en cierto modo, como siempre el intelectual, exorbitado de la opinión pública, de las creencias del pueblo” (*El método noético de la filosofía*, 196).

La filosofía, a su vez, es la encargada de purificar ese mundo de creencias que sostiene nuestra vida. Por eso la filosofía es siempre *crítica*, pone en tela de juicio aquello que acepta toda la gente; pone en tela de juicio todo aquello que *se dice*, que *se hace* porque la gente lo hace. Ahora bien, ¿cómo ejerce, la filosofía, esa actitud paradójal?

Aquí Ortega establece una distinción entre la filosofía y la ciencia. Mientras que la ciencia parte del suelo que es la fe, el espíritu del tiempo, la filosofía busca siempre un principio debajo de esos principios⁵. Por eso el filósofo está siempre en pugna con la sociedad, no por afán de novedad sino por misión propia: debe buscar siempre un fundamento detrás del fundamento o, si no lo encuentra, darse cuenta que es realmente el fundamento, la realidad radical.

Así entonces, el intelectual, sea filósofo o profeta, va en busca de un principio más verdadero que las opiniones reinantes, forja un sistema de ideas nuevas, ideas que son herederas de las creencias anteriores, pero que las renuevan, las rejuvenecen, como una especie de parusía. Es obvio que al proponer estas nuevas ideas el intelectual es criticado por la sociedad; como Sócrates, es puesto ante un tribunal y condenado. Pero esas ideas, “lentamente [llegan] a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables»” (*Del Imperio Romano*, 93). O con otras palabras, esa tarea de crítica que ejerce el intelectual no cae en la nada sino que, si son asumidas por la sociedad, se vuelven creencias, fe, convicciones.

Pero no pensemos que la tarea del intelectual es exclusivamente intelectual, por más que utilicemos ese nombre. Escuchemos a Ortega:

⁵“Su ocupación única y permanente es, pues, hallar otro principio más principio” (*La razón histórica*, 488).

“una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las creencias en que está, «en que es, vive y se mueve»; como los cristianos en Cristo, según San Pablo. Una «creencia» no es un ideoma, sino un drama, una acción viviente o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un «sistema» de acciones vitales -de dramas-, y este tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes” (*La idea de principio en Leibniz*, 1107).

Volvamos al inicio de nuestra exposición, volvamos a la relación con la realidad radical, con la vida. ¿Qué le pasa a nuestra vida –sea individual o social– cuando pierde la fe, cuando ya no tiene convicciones, creencias?

El hombre, ante esa situación, no sabe a qué atenerse, no sabe para qué vive. Cada vez que descubrimos que una idea es falsa, por muy profundo que sea el error, lo corregimos, y nos alegramos de pasar del error a la verdad. En el fondo hemos crecido, aumentado nuestro saber. Pero cuando perdemos la fe la situación es mucho más grave: no sabemos dónde estamos parados, no sabemos “para dónde salir corriendo”, como decimos vulgarmente.

ORTEGA Y SAN AGUSTÍN

Dos términos utiliza Ortega para describir esta situación. Por un lado usa el término *desmoralizado*. Con esta palabra quiere significar al hombre que ha perdido el rumbo de su vida, y con ello las ganas de vivir. La persona desmoralizada se vuelve indiferente al mundo, no tiene ganas de luchar por nada, no porque no tenga fuerzas sino porque no encuentra nada digno de la lucha. No lucha porque no hay nada que perder... o mejor dicho, ya está todo perdido.

Y cuando todo está perdido hace su aparición el otro término: *la desesperación*⁶. Y es aquí donde, en el marco de este encuentro, pondremos a dialogar a Ortega y Gasset primero con una corriente de pensamiento contemporánea. En segundo lugar, con un autor más cercano a ustedes, con san Agustín.

Estas ideas de *desesperación* y *desmoralización* las tomamos, principalmente, de una obra que se llama *En torno a Galileo* en la cual Ortega se propone describir el tránsito del cristianismo al racionalismo humanista (cf. *En torno a Galileo*, 433), el paso de la creencia en la fe a la creencia en la ciencia. Es allí dónde analiza, ante todo, lo que significa la crisis de las creencias. Pongamos en primer lugar, como dijimos, a Ortega con el pensamiento actual.

En los últimos treinta años se ha empezado a hablar de la filosofía como “arte de vivir”, como “cuidado del alma”. Intérpretes de la historia de la espiritualidad como Festugière, Pierre Hadot e incluso Michel Foucault ven la vida del hombre, del período que va del siglo II antes de Cristo al siglo V de nuestra era, como una época donde el hombre estaba desesperado. Para salir de la desesperación era necesaria la filosofía que, como cuidado del alma, como terapia para el alma, le ayuda al hombre a *convertirse* (*En torno a Galileo*, 463).

A la conversión Ortega la llama *ensimismamiento*, que se contrapone a otro modo de vida que es la *alteración*. La alteración es la forma de vida propia del animal. Para nuestro autor el animal está siempre expuesto al mundo, la circunstancia no lo deja nunca tranquilo, debe estar frente a ella siempre alerta. Y si logra algún momento de paz frente al entorno, el animal se adormece. Alteración y sueño son las formas de vida propia del animal. Recordemos la frase inicial: yo soy yo y mi circunstancia. El hombre alterado es aquel para el cual el yo no existe, sólo hay en él circunstancia.

Por eso el hombre debe tomar siempre una postura frente a la circunstancia. Así nos dice Ortega “si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco

⁶“No encuentra nada con lo cual llenar su quehacer que es la vida” (*En torno a Galileo*, 453).

alteración” (*En torno a Galileo*, 425). Vemos así que frente a creencias, frente a la fe el hombre puede sufrir también alteración. Esto hace que el hombre no viva auténticamente como hombre, sino que viva inauténticamente como *gente*⁷.

“La misión superior del hombre es resolver su vida lealmente, sinceramente” (*En torno a Galileo*, 440), y esto lo hace poniéndose de acuerdo consigo mismo, opinando sobre las convicciones que tiene. Para ello el hombre debe, frente a los reclamos de la circunstancia, refugiarse en un mundo propio; este movimiento de repliegue sobre uno mismo, de darle las espaldas al mundo, es el ensimismamiento. El hombre tiene un mundo dentro del mundo donde vivir, lugar dónde debe poner en claro qué quiere de su vida.

Este poner en claro en qué creemos y en qué no creemos es lo que Ortega llama propiamente *verdad*: el acuerdo consigo mismo, este encajar uno consigo mismo, nos dice, es lo más parecido a la felicidad. Para alcanzar esa verdad debo ensimismarse. Y aquí aparece el otro autor con el cual queremos dialogar: san Agustín.

Dice Ortega: “penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo. *In interiore homine habitat veritas* –había dicho san Agustín” (*Goethe desde dentro*, 146). O como afirma nuestro autor español en otra obra: “No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. [...] También para san Agustín el yo es en cuanto se sabe ser –su ser es saberse- y esta realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo eterno. *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*” (*¿Qué es filosofía?*, 328).

Como hemos visto, el hombre puede alterarse en su circunstancia o frente a ella puede ensimismarse poniéndose de acuerdo consigo mismo. Pero esto no nos debe llevar a pensar en un ensimismamiento

⁷ Hay sin embargo que aclarar que el hombre raramente vive auténticamente... para ello debe esforzarse. La mayoría de nuestros actos están teñidos de inautenticidad de un modo inevitable (cf. *Apatía artística*, 456; *La razón histórica*, 653).

inmanente, cerrado sobre sí, el cual ahogaría la idea de que *yo soy yo* “y” *mi circunstancia*.

Vuelve aquí Ortega a dialogar con san Agustín: “Éste es el error radical de que hay que curarse –la definición misma del pecado que da San Agustín en la *Ciudad de Dios*; *sibi quodam modo fieri atque esse principium*–: creer que es principio de su ser y de su hacer; en suma, hacerse ilusiones respecto a sí. Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador” (*En torno a Galileo*, 466).

De este modo, el yo sin circunstancia no es yo. El yo debe tomar de la circunstancia las orientaciones para la vida. Pero el yo con la sola circunstancia tampoco es yo. El yo debe ponerse en claro a qué circunstancia va a seguir, de lo contrario vivirá en la alteración. Es por eso, y nuevamente con San Agustín, Ortega afirma que las circunstancias, “las cosas, sean cualesquiera, no tienen realidad sino como elementos de tu vida, mi vida. Separadas de ésta son como piezas sueltas de una máquina cuya figura y función se desconoce. Por eso San Agustín hacía decir a Dios: *Nolo tua sed te*, no quiero tus cosas sino a ti” (*El hombre y la gente*, 204).

CONCLUSIÓN

Un año se nos abre por delante para meditar sobre la fe. Hemos querido en estas líneas bosquejar el lugar que ella, entendida como creencia, como convicción, ocupa en uno de los filósofos más importantes del siglo XX. A través de sus textos se nos volvió patente la centralidad de la fe, tanto en lo que atañe a nuestra vida particular como a nuestra vida en sociedad. Luego de recorrer este tema en algunas de sus obras se nos ocurre que, tal vez, le corresponda a la filosofía, luego de buscar en la sola razón su fundamento, luego de curvarse sobre sí por el peso de la sola razón, intentar dejar de ser su mismo principio y buscar en el creer un nuevo horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

Las citas corresponden a la última edición de las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset (Madrid, Taurus, 2004-2010).

¿Qué es filosofía?, tomo VIII.

Apatía artística, en *El Espectador*, IV, tomo II.

De Europa meditatio quaedam, tomo X.

Del Imperio Romano, tomo VI.

El hombre y la gente (Curso de 1949-1950), tomo X.

El hombre y la gente. Conferencia de Rotterdam, tomo IX.

El modo noético de la filosofía, tomo IX.

En torno a Galileo, tomo VI.

España invertebrada, tomo III.

Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social, tomo IX.

Glosas, tomo I.

Goethe desde dentro, tomo V.

Historia como sistema, tomo VI.

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, tomo IX.

La razón histórica [Curso de 1940], tomo IX.

ACTUALIDAD DE LA OBRA DE EMMANUEL MOUNIER

Alfonso Camargo Muñoz
Universidad de Santo Tomás
Tunja – Colombia
alfonsocm@hotmail.com

Resumen

El presente artículo expone los resultados de una investigación que se ha hecho en torno a la vigencia de la obra del pensador francés Emmanuel Mounier. El punto de partida es el análisis de los errores más frecuentes que se suelen cometer a la hora de abordar su obra, seguido de un apartado dedicado a las claves hermenéuticas del personalismo comunitario. Se analizan a continuación las tesis que se consideran fundamentales de su pensamiento, como son: el sentido del hombre y del universo, el sentido pluridimensional de la persona, el debate contemporáneo sobre la persona, la comprensión global de los problemas locales, el papel del espíritu en la construcción de los destinos históricos, y el tema de la conciencia histórica. A lo largo de la exposición y análisis de las tesis se procura leer la realidad actual, enfatizando aquellos aspectos que reclaman una mayor atención y respuestas urgentes.

*«Sólo reencontraremos el sentido del hombre
asumiendo el sentido del universo»
(E. Mounier)*

INTRODUCCIÓN

El propósito fundamental de este trabajo consiste en plantear la posible actualidad del pensamiento del filósofo francés Emmanuel Mounier (Grenoble 1905 - Châtenay-Malabry 1950). A lo largo de los apartados que se desarrollan a continuación, se analizan, a grandes rasgos, algunas de las tesis más importantes del autor personalista, así como su particular vigencia. Factor este último que se debe, según nuestro análisis, no sólo al hecho de que la realidad que vivió Mounier, y de la cual hace una

lectura crítica a lo largo de toda su obra, guarda una estrecha relación con las problemáticas del mundo de hoy, sino también, y sobre todo, porque sus análisis y sus correspondientes propuestas van más allá de toda coyuntura histórica. Prácticamente todos los estudiosos de la obra de Mounier están de acuerdo con esta tesis. Así lo sostenía José M. Vegas en 1992 en su introducción al primer tomo de las *Obras Completas* de Mounier en español:

“La fuerza del personalismo, su perenne actualidad, estriba en su compromiso no circunstancial con la verdad, con un mundo de valores que nos exigen trascendiéndonos: “venimos a dar testimonio a favor de otros bienes que no son nuestras propiedades”. En aras de la presencia histórica y del compromiso con la verdad de siempre, Mounier sacrifica la búsqueda de la originalidad simplemente llamativa” (Mounier, 1992: 13).

Se tendrá como hilo conductor de esta breve exposición la capacidad que posee la obra de Mounier, no sólo de interpelar al hombre de hoy, sino también de proponer criterios de acción, tanto de tipo antropológico, como también de índole social, económico y político, sea a la hora de analizar las diversas realidades del hombre de hoy, sea en el momento de promover las transformaciones necesarias que demanda nuestra sociedad.

ERRORES MÁS FRECUENTES FRENTE A LA OBRA DE MOUNIER

Son tres los errores más frecuentes que se suelen cometer a la hora de abordar la obra del autor personalista. El primero consiste en hacer una lectura tipo “fundamentalista” de sus planteamientos, lo que conlleva desvirtuarlo de su mejor fuerza, que consiste precisamente en ser una respuesta históricamente situada, honesta y responsable, de los diversos problemas que le tocó vivir a él y a su generación. Su obra parece ser la expresión misma de un anhelo que sintió como urgente: desenmascarar las causas reales del conflicto histórico y social del mundo occidental

de la primera mitad del siglo XX, interpelar a la civilización sobre “lo eterno” en el hombre, y denunciar la miseria del pobre. Mientras que los movimientos espiritualistas de su tiempo dirigían la mirada al interior del hombre, y los movimientos socialistas de inspiración marxistas la dirigían a las estructuras sociales injustas, Mounier converge, como bien sostiene Luis Ferreiro,

“hacia una síntesis original en la que se anudan razonadamente dos movimientos esenciales, uno hacia el interior de la persona y hacia la conversión, el otro, hacia la transformación social y, en su radicalidad, hacia la conversión. [...] La revolución le parece necesaria, pero también ve insuficiente las versiones revolucionarias que la época ofrece, en cuanto están afectadas por errores de razón y de espiritualidad. Mounier denunció el conformismo de los revolucionarios, no se sentía satisfecho con una revolución superficial o a medias: aunque afecta a la infraestructura social, la revolución tendrá que ser moral, tanto como económica, es decir, completa” (Domínguez y otros, 2002: 16).

El segundo error consiste en intentar hacer una lectura puramente academicista de su obra, desvirtuándola así de lo que le es más inherente: su unidad entre pensamiento y acción, entre reflexión y compromiso, entre vida y obra. Dicha unidad se va fraguando a base de conversiones personales, de renunciadas, de opciones y compromisos. A la edad de 19 años debe tomar la primera gran decisión personal. Sus padres le habían animado y apoyado para ingresar a la facultad de medicina, pero después de dos años de frustraciones, y contra la decisión de su familia, decide cambiarse a filosofía. El principal motivo consiste en que no concibe su carrera como un mero recurso de supervivencia, de realización personal y familiar. Siente la llamada apremiante de hacer algo más por su generación. De pensar los problemas y plantear soluciones. En la filosofía encuentra los recursos del pensamiento y la inspiración de una obra que intuye como más efectiva, capaz de trascender las fronteras de la villa y de pronunciar una palabra sobre unos males que aquejaban a

todos los hombres. La decisión de dejar la medicina ocasionó disgustos entre los suyos, pero le permitió descubrir un impulso personal con el que se identificaría durante toda su vida, y al que le dedicó todos sus esfuerzos: el destino humano.

Desde sus primas experiencias filosóficas bajo la dirección del filósofo J. Chevalier, en Grenoble, Mounier asume una serie de tareas y de compromisos de tipo social que jamás abandonará. Aunque el trato con los grandes clásicos del pensamiento le entusiasman considerablemente, no concibe una carrera filosófica a espaldas de los problemas reales de las comunidades humana. Por esta misma época se une al equipo del Padre Guerry para visitar y acompañar en sus sufrimientos a los habitantes de los barrios pobres de la ciudad. Su cercanía a aquellas gentes, como lo relatará más tarde, constituirá su “bautismo de fuego”. “La miseria, con su cortejo de grandeza, ha pasado. Esa es la clave. Quien de entrada no sienta la miseria como una presencia y una quemadura en su propia carne, sólo hará objeciones vanas y polemizará en vano” (Mounier, 1961: 166).

Hacia 1925 funda un círculo de estudios católicos, mantiene reuniones semanales de reflexión, participa en grupos de Acción Católica de Jóvenes, y frecuenta retiros espirituales que versan sobre temas y realidades sensibles del mundo francés, así como de las problemáticas que debaten los sectores más comprometidos del catolicismo.

Ya a la edad de veintidós años, el joven Mounier discierne la tarea propia del filósofo, y haciendo alusión al estéril espíritu academicista de la Sorbona, plasma para sí otros propósitos que ha descubierto y experimentado en su propia vida y en sus horizontes filosóficos: “Lo que falta a esas almas seguras de los profesores es el sacrificio, la prueba, la noción concreta de la miseria humana, así como de su verdadera grandeza: sólo conocen el hospital desde su comisión de higiene”. “Cuando he sufrido una crisis, encuentro la superación dándome constantemente a todos y a todas las cosas”. “La primera de todas mis crisis consistió en sentirme empujado, en todos los aspectos, hacia lo más opuesto a mis aspiraciones”. “Con el mejor de los deseos, Chevalier me situó en un régimen debilitador, me inoculaba otra forma de deformación escolar bajo la razón de simplicidad y claridad. Los amplios campos que yo tenía por el lado de la vida interior y de algunos temas personales inago-

tables permitía la evasión y sofocaba la rebelión”. “Me sentía muy bien retratado en lo que dice Péguy en su *Jeanne d’ Arc* a propósito de las personas hechas para crecer: su actitud hacia el mundo no es la actitud crítica (la tienen, ciertamente, pero en el plano de la cultura, no en el corazón), sino la actitud edificante: todo les resulta bueno para seguir construyendo el edificio y aumentando la luz interior, no para volver a poner en cuestión el conjunto en cada momento” (Mounier, 1963).

Hacia 1928, con veintitrés años, Mounier logra una cátedra de filosofía en un instituto, abriéndose así la posibilidad de una carrera académica exitosa. Sin embargo ya experimenta en el horizonte de sus posibilidades la necesidad de renunciar a una carrera estrictamente académica, plasmando entre otros, los siguientes motivos: “¿Mi porvenir? Todo, menos una línea recta, obstinada, ciega, con un sillón al fondo”. “Cómo ceñirse a una confrontación teórica, cuando el Cristo sigue mutilado o esclavizado en tres cuartas partes de la humanidad?”. “Hay que lograr el equilibrio entre la teoría y la praxis, al menos, mientras toda la humanidad no tenga satisfechas sus necesidades vitales” (Calvo, en Domínguez y otros: 2002).

La decisión definitiva de renunciar a una vida estrictamente académica la tomó Mounier con la fundación de la revista *Esprit*, y su proyecto de construir en torno a ella una comunidad de hombres dispuestos a dar su vida por las causas más profundas que golpean la civilización. Entonces emprende una carrera “meteórica” en la que combina su tarea de pensador con su acción administrativa en torno a la revista, al mismo tiempo que dedica tiempo suficiente para crear grupos de amigos por toda Europa con el fin de que se constituyan en comunidades piloto de la filosofía personalista y comunitaria que él y su equipo vienen desarrollando a través de *Esprit*. Así resume en 1932 el prospecto que anunciaba la publicación de *Esprit*:

“¿Cómo no estar en permanente revolución contra las tiranías de esta época? Rechazamos en ella: una ciencia separada de la sabiduría con excesiva frecuencia, bloqueada en las ocupaciones utilitarias; una filosofía vergonzosa, ignorante de su papel y de los problemas que nos afectan, que mendiga ante la ciencia una

verdad que anuncia relativa por adelantado, y muy capaz de demostrar que la ciencia no puede llegar a ella; unas sociedades gobernadas que funcionan como casa de comercio; unas economías que se agotan para adaptar el hombre a la máquina y no sacar más que oro del esfuerzo humano; una vida privada desgarrada por los apetitos, desquiciada, conducida a todas las formas de homicidio y de suicidio; una literatura separada de nuestra naturaleza por sus complicaciones y artificios y atascada en un tiempo que debería estar inspirado por ella; la indiferencia, que llega hasta nosotros, de aquellos que tienen entre manos al mundo y lo envilecen, lo derrochan, o lo desprecian. No hay ninguna forma de pensamiento o de actividad que no esté esclavizada por un materialismo propio. Por todos sitios se imponen al hombre sistemas e instituciones que lo desprecian: el hombre se destruye cuando se pliega a ellos” (Mounier, 1963: 553-554).

A partir de este particular diagnóstico, define sus opciones:

“Queremos salvar al hombre devolviéndole la conciencia de lo que es. Nuestra tarea capital es encontrar de nuevo la verdadera noción de hombre... Estamos de acuerdo en establecerla en la supremacía del espíritu. Nuestra primera mirada será la del hombre, una mirada de amor. Nada es más contrario a la complacencia y al duro pesimismo: es hora de liberar al heroísmo de la amargura y a la alegría de la mediocridad” (Mounier, 1963: 554).

Como se puede constatar, los grandes principios del pensamiento personalista están íntimamente ligados con su manera de juzgar cada acontecimiento, así como con la forma de actuar tanto en su vida privada como en la pública. Por esta razón, y esto es fundamental, a Mounier no se le puede entender sin una permanente preocupación por rescatar las cuatro “unidades fundamentales”, como son: la unidad de la persona, la unidad del género humano, la unidad de la historia, y a la base de todas, la unidad de Dios.

A Mounier, en suma, no se le comprende sino en su condición de pensador comprometido. Su obra filosófica nunca pretendió erigirse en un sistema, ni mucho menos en una serie de tratados teóricos acabados. Su obra es una filosofía del hombre, de la historia y del mundo. En sus fórmulas, muchas de ellas magistrales, no busca dar soluciones definitivas a las problemáticas del hombre, sino interpelar a la civilización entera sobre sus propósitos y sus recursos.

Y finalmente, el tercer error, común entre aquellos que desconocen su obra o que sólo la conocen muy parcialmente, es pensar que el proyecto de Mounier ha perdido toda vigencia y que consecuentemente es inútil querer extraer elementos válidos de sus planteamientos para afrontar las graves crisis del presente.

La vigencia de un pensador combativo como E. Mounier, sólo se comprende desde el compromiso. “Que la existencia sea acción, y la existencia más perfecta sea acción perfecta, pero siempre acción, es una de las intuiciones maestras del pensamiento contemporáneo” (Mounier, 1990: 521). En el compromiso la teoría se aclara y la práctica se constituye en la confirmación más fidedigna de las fórmulas y de las categorías conceptuales. Más aún, el compromiso se revela como un constitutivo original del ser. Obras como las de K. Marx, M. Blondel, el último J.P. Sartre, la corriente personalista, o la filosofía de la liberación desarrollada en América Latina, sólo para citar algunas, confirman de diversa manera esta tesis.

CLAVES HERMENÉUTICAS DEL PERSONALISMO COMUNITARIO

Carlos Díaz (2000: 241-279), gran conocedor de la obra del pensador francés, dedica un apartado importante a las “claves para entender el personalismo comunitario” y desde ahí analizar la vigencia de la obra de Mounier. Dichas claves constituyen categorías conceptuales y existenciales de la filosofía personalista. A manera de principios se pueden formular como sigue.

La persona es una realidad relacionada. El ser es propiamente relación. Los entes se constituyen mediante elementos interrelacionados.

Todo en la naturaleza está constituido por un entramado de relaciones que conforma sistemas, y estos a su vez se relacionan con otros sistemas, de tal manera que el mundo se puede definir como un sistema de sistemas.

Mientras las cosas no son consientes de dichas relaciones, el hombre se hace consciente de estas y las procura a cada paso. Pero sus relaciones no se agotan en su contacto con las cosas. Por su índole espiritual, trasciende los objetos de la naturaleza y se constituye en *sujeto* de relaciones. Como ser de relación, el hombre busca plenificar su existencia mediante relaciones intersubjetivas. Marin Buber ha desarrollado magistralmente esta realidad en su libro *Yo y tú*, y también en *¿Qué es el hombre?* Toda la corriente personalista, iniciada por Mounier, ha afirmando esta tesis, sosteniendo que el hombre no es que una vez hecho persona se abra a la relación, sino que se hace persona mediante sus relaciones. La relación se constituye así en una categoría ontológica fundamental. Según la filosofía personalista, no se es sino en la relación: con la naturaleza, con sus semejantes, con Dios.

El personalismo de Mounier se funda en la afirmación de la persona como ser espiritual adherido a una escala de valores libremente adoptados. Dos verdades inseparables. La persona es fundamentalmente un espíritu encarnado. Y por el mismo espíritu, un cuerpo espiritualizado (Lucas L., 1993). La persona constituye la más última expresión del espíritu. En ella este se despliega. “El espíritu es el soberano de la vida”. (Mounier, 1992: 181). Pero dicho despliegue no se da sino a condición de elecciones concretas: opción por unos valores. Los valores del espíritu.

Mounier advierte aquí el riesgo de los reduccionismos espirituales. “El espíritu no se reduce a la exaltación de las energías vitales (raza, fuerza, juventud, disciplina, tensión nacional, éxito deportivo y trabajos públicos)”. [...] “El espíritu no se reduce a la cultura. [...] “El espíritu no se reduce a la libertad”. “La libertad de elegir destino y los medios de realizarlo es una conquista, pero ella sólo tiene sentido en vistas a una adhesión” (1992: 250-251).

Se pregunta Mounier (1961), “¿qué es, pues, para nosotros lo espiritual?”. Primeramente, “la escala de valores es para nosotros lo siguiente:

primacía de lo vital sobre lo material, de los valores de la cultura sobre los valores vitales; pero primacía sobre todos ellos de esos valores accesibles a todos en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día, (...) valores de amor, de bondad, de caridad” (1961: 251).

Y luego, “estos valores están encarnados en unas *personas* destinadas a vivir en una *comunidad* total. Quien desarrolla la persona, en esa misma medida prepara la comunidad. Inversamente, no se darán comunidades profundas y duraderas a no ser que estén compuestas por personas” (1961: 251).

De esta conciencia de lo que comporta el espíritu, surge una lectura coherente, y consecuencias de acción, respectivamente:

“El mundo está averiado, sólo el espíritu puede de nuevo poner en marcha la máquina, se traiciona si se desentiende de la tarea. Por esto nuestra voluntad se extiende hasta la acción. Es por lo que pedimos a los filósofos de nuestro entorno, a aquellos mismos que tienen necesidad de alejamiento y de soledad, que sepan descender generosamente entre los hombres, acostumbrarse a ellos, desclasarse. Salvados de la complacencia por el vigor de la doctrina, evitarán la evasión por medio de su presencia en el drama universal. Hoy más que nunca debemos aceptar esta situación” (Mounier, 1992: 183).

Y finalmente, “en este mundo inerte, indiferente, inquebrantable, la santidad es frecuentemente la única política válida y la inteligencia, para acompañarla, debe preservar la pureza de la luz” (Mounier, 1992: 182).

El personalismo es comunitario. La categoría fundamental de una comunidad es el reconocimiento del otro. Sobre este se fundan las relaciones y se construye la comunicación, pero sobre todo, la comunión. Dicha categoría, como sostiene Carlos Díaz (2002: 31ss), hunde sus raíces en el antiguo Israel, y posteriormente se desarrolla a lo largo de la tradición viva del cristianismo.

El Dios de Israel hace posible la existencia de *otro* por un positivo acto de amor. La teología cristiana funda su particular concepción de persona y de comunidad en las palabras del Evangelio y en los misterios que ellas revelan. Dios es una comunidad de personas que se constituye en origen, y al mismo en tiempo en el modelo de las relaciones que deben construir los hombres en aras de su máxima realización. El hombre es, en esta perspectiva, un ser eminentemente comunitario.

La comunidad se aprende. Todo hombre nace, como miembro de esta especie, como “animal racional”. A lo largo del camino de la vida ha de formarse, en cooperación con los otros, y mediante procesos maduros de educación, como persona. La libertad es, en este camino, una aliada, una conquista, y una meta. Dicho camino comporta vencer ataduras y egoísmos. Implica descubrir el camino del otro como un sendero que conduce al corazón de todos: la relación interpersonal. El pensador catalán J. M. Coll (2010) ha plasmado esta condición en términos de “llamada y acogida”:

“De hecho sólo en la superación de la pura temporalidad que tiene lugar en el encuentro interpersonal, es decir, en la tensión entre tiempo y eternidad, en el amor y en la esperanza que son más fuertes que la muerte, adquiere sentido para el hombre una vida de total dedicación a los demás. Al considerar la relación interpersonal como modo de vida, o sea, no sólo en su origen como encuentro, sino en todo el despliegue biográfico que ella posibilita y en el cual ella misma se realiza, comprenderemos mejor que el tú es para nosotros compañero en la peregrinación y que sólo en comunión con el tú puede cuajar en nosotros un proyecto de vida, [y] llega a concentrarse nuestra vocación personal, al tiempo que alienta en nuestro ánimo la esperanza de realizar este proyecto común a lo largo de una existencia también comunitaria” (2010: 107).

La política es el arte de convivir en la comunidad de comunidades. No se es primeramente persona, se ha indicado más arriba, para luego

constituir comunidad. Ni se es primero comunidad aislada para luego hacer parte de una comunidad de comunidades. Se es persona al mismo tiempo que se va haciendo parte de una comunidad de personas, de la misma manera que una comunidad de comunidades surge entre comunidades de personas que se abren en la perspectiva de un proyecto común para todos los hombres. Un régimen humano y social fundado sobre la persona deberá tener en cuenta al menos los siguientes principios: 1) “Una persona nunca puede ser tomada como medio por una colectividad o por cualquier otra persona”. 2) “No existe espíritu impersonal, valor o destino impersonal; lo impersonal es la materia. Toda comunidad es en sí misma una persona de personas, o bien sólo es un número o una fuerza, por consiguiente en tal caso algo de materia. Espiritual = personal”. 3) “Es condenable todo régimen que, de derecho o de hecho, considere a las personas como objetos intercambiables, las coarte o las constriña contra la vocación del hombre diversificada en cada uno, o incluso que les imponga esta vocación desde fuera por la tiranía de un moralismo legal, fuente de conformismo y de hipocresía”. 4) “La sociedad, es decir el régimen legal, jurídico, social y económico ni tiene por misión subordinar a las personas ni asumir el desarrollo de sus vocaciones”, sino asegurarles la posibilidad de realizarlas (Mounier, 1992: 209-210).

El principio que funda la comunidad es el amor. El personalismo hunde sus raíces más allá del pensamiento moderno que vio la luz en Descartes. El *Ego cogito ergo sum* (pienso luego existo) cartesiano no expresa aún la realidad humana originaria. El hombre, como sostiene Carlos Díaz, no es en el principio ni un *ego* aislado ni tampoco el *cogito*, “antes al contrario en el principio fue el “entre nosotros” originario del amor relacional mismo y la mismidad de la protorrelación” (2000: 270).

Mientras que el *cogito* cartesiano es una prueba existencial, la *relación se* constituye en la realidad ontológica originaria. Mientras que los demás seres de la naturaleza agotan sus recursos en la relación original y en ella permanecen, el hombre, por su condición de ser espiritual, libremente perfectible, afirma su condición humana en la medida en que afirma la condición de todos los seres, mediante el acto más libre y soberano del espíritu: el amor. Siempre que el hombre ama, afirma al mismo tiempo su propio ser y el ser del ser amado. Siempre que el hom-

bre es amado, es afirmado por alguien. En al amor de Dios el hombre es afirmado por el amor más soberano que su espíritu puede concebir.

La persona se construye por la acogida de la gracia y por su entrega gratuita. La relación original del hombre, a diferencia de otros seres de la naturaleza, no se funda en el egoísmo, sino en la respuesta, en la responsabilidad para con el otro (Levinas, 1999). La gracia no es un estado mágico del espíritu ni una intervención externa de lo divino, sino un conjunto de valores espirituales que se hacen presentes más allá de todos los cálculos y de todas las esperas. La acogida y la entrega se constituyen en el camino de la persona y de la comunidad. Más aún, “yo no me soy presente a mí mismo si no me doy al mundo, he aquí el drama. Sólo se posee lo que se da” (Mounier, 1992: 202).

Más allá de todo conocimiento humano se abre siempre una puerta al misterio. Hay muchas maneras de acceder al ser. El conocimiento racional constituye una forma clásica que se suele privilegiar. Pero ni el ser se agota en este conocimiento ni el hombre encuentra en él su plena satisfacción. Más allá de todos los re-conocimientos que el hombre logre alcanzar, siempre se puede abrir una puerta al misterio. Siempre y cuando dicho misterio no sea sinónimo de “oscuridad, como se cree corrientemente por y contra él, sino porque él es signo difuso de una realidad más rica que las claridades demasiado inmediatas. Su dignidad está completamente en su positividad difusa, en la presencia que anuncia” (Mounier, 1992: 203).

EL SENTIDO DEL HOMBRE Y DEL UNIVERSO

En su visión global del hombre, del mundo, y de la historia, Mounier funda primeramente aquella unidad que constituyó su vida y su pensamiento, y que a su vez unió tan íntimamente a su propia realidad histórica. Creemos que de aquí extrae la claridad y la energía que le caracterizaron. De aquí parece surgir la lucidez que se descubre en toda su obra y que le permitió afrontar tantas y tan diversas circunstancias históricas concretas, ya sean de índole privado, como fueron sus propias problemáticas personales y familiares; ya sea de índole laboral, con su equipo de trabajo, con sus innumerables colaboradores y corresponsales;

o de índole nacional e internacional, tanto a nivel de análisis, como a nivel de compromiso activo.

Una de las tesis fundamentales que se han venido desarrollando es precisamente la de la unidad que según Mounier el hombre debe recuperar. Tanto la unidad entre pensamiento y acción, como la unidad entre vida privada y vida social, hacen parte del proyecto humano original. Solo mediante un esfuerzo constante por recuperar su unidad integral, el hombre puede superar una escisión que suele hacer infructífero o poco duradero su quehacer. Al mismo tiempo esta necesidad de unidad ha de impulsar al hombre a atender dos frentes de manera simultánea, esto es, la transformación de las estructuras políticas, sociales y económicas, y la transformación de sí mismo, mediante *líneas precisas de conducta* (Mounier, 1962: 509)¹. Sólo mediante la adhesión a una jerarquía de valores, con primacía de lo espiritual, el hombre puede avanzar hacia su propia personalización y con él, hacia la humanización del mundo.

EL SENTIDO PLURIDIMENSIONAL DE LA PERSONA

No ha habido ninguna preocupación tan constante a lo largo del pensamiento occidental como la de querer comprender al hombre. Desde las explicaciones mítico-mágicas del mundo antiguo, hasta las más ilustradas de la modernidad, han querido identificar el elemento clave que define al ser humano. A partir del desarrollo contemporáneo de las ciencias humanas se ha venido tomando conciencia de que el hombre se constituye de un entramado de dimensiones y vivencias que hacen de él “un fenómeno único sin parangón en la escala de los seres. Él es el único capaz de superar su entorno y sobrepujarse a sí mismo (mirarse por encima del hombro, como decía Pascal) en un horizonte abierto e infinito” (Lucas, 1996: 17). Tal pluridimensionalidad la ha plasmado el

¹ Téngase en cuenta que el *Tratado del carácter* responde primordialmente a esta preocupación de Mounier de atender los dos frentes, el personal y el estructural. Si el segundo fue tratado en toda su obra filosófica y política, el primero lo quiso tratar también desde un punto de vista más psicológico mediante un estudio que se centra en “la formación de la personalidad en la confluencia de un doble movimiento, afirmación de sí mismo, acogida de lo real y del prójimo” (Barlow, 1975: 191).

pensador francés en un texto que pronto se hizo clásico: *Las estructuras del universo personal*. Las dimensiones allí desarrolladas dan cuenta de la riqueza espiritual del hombre: *corporeidad* (el hombre es a la vez cuerpo y a la vez espíritu), *comunicación* (el hombre no es separación, sino comunicación, movimiento hacia el otro), *intimidación* (recogimiento, secreto, preparación del encuentro), *afrentamiento* (“la persona alcanza su madurez en el momento en que ha elegido fidelidades que valen más que la vida”), *libertad* (“El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre responsable”), *dignidad* (indica una trascendencia que habita entre nosotros), *compromiso* (por el compromiso el hombre confirma su vocación de persona) (Mounier, 1990: 461-528).

Como bien ha escrito Paul Ricoeur (1990),

“Emmanuel Mounier ha tenido, como ningún otro de los que supo reunir a su alrededor, el sentido pluridimensional del tema de la persona. Pero creo que lo que nos vinculó a él es algo más secreto que un tema de múltiples aspectos –esa rara consonancia entre dos tonalidades del pensamiento y de la vida: la que él mismo llamaba la *fortaleza*, siguiendo a los antiguos moralistas cristianos, o también la virtud del *afrentamiento*, y la *generosidad o abundancia* del corazón, que corrige la crispación de la virtud de la fortaleza por medio de algo agraciado y gracioso-; es esa sutil alianza de una bella virtud “ética” con una bella virtud “poética”, que hacía de Emmanuel Mounier ese hombre a la vez irreductible y ofrecido” (1990: 143-144).

Este texto que Ricoeur publicó en 1955, constituye una confesión valiosa de alguien que conoció de cerca a Mounier y que luego continuó estudiando su obra. Es la persona misma de Mounier, lo que primero y fundamentalmente ha atraído a tantos estudiosos. La vigencia de Mounier se refiere ante todo a este “testimonio” que constituye su vida personal. Es en este sentido que debemos afirmar que “Mounier no está muerto, está inacabado” (Mounier, 1961: 14). Expresión que el

mismo autor personalista había pronunciado respecto de su maestro Charles Péguy. No sólo su memoria sigue presente en su obra sino que su espíritu, con esa virtud de la presencia que él tanto valoró, se hace presente en todos aquellos que no se acostumbran a ver pasar de largo *el acontecimiento*. Que comprenden que los hombres son los verdaderos protagonistas de la historia y que de aquí ha de surgir una tal relación parecida a la que existe entre el autor y su obra.

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA PERSONA

Casi treinta años después del texto de *Historia y verdad* que acabamos de citar, Paul Ricoeur haciendo un balance del movimiento personalista y de su fundador, afirmaba que el personalismo prácticamente había muerto, pero que en cambio volvía a revivirse el debate sobre la persona (Ricoeur, 2000: 87). Si bien, el mismo Ricoeur afirma que a la primera afirmación hay que darle un valor de registro cultural, de hecho dado, y a la segunda, es decir, al interés por la persona, un valor de deseo, con Olivier Mongin creemos también que Paul Ricoeur

“nos está diciendo que el pensamiento de Mounier sigue siendo de una gran actualidad en sus *aspectos no ideológicos* y que muchos de los temas y las problemáticas de su obra todavía son sujeto de reflexión. Efectivamente, continúa Mongin, el personalismo ha conseguido resistir al neoliberalismo, lo que no significa en absoluto que tenga respuestas globales a los nuevos retos acarreados por nuestro modelo de desarrollo capitalista” (Vélez, 2000: 22).

Una de las preocupaciones fundamentales de Mounier era precisamente analizar y desvelar las deficiencias del modelo capitalista y liberal, no sólo porque él mismo reconocía que tal sistema se basaba en principios condenables y que conducía fácilmente a mecanismos perversos de competencia, sino también porque era testigo del malestar generalizado que el sistema mismo sembraba en el corazón de los hombres y de los pueblos. Aunque sus pronósticos sobre el capitalismo no se han

cumplido con la inminencia que él deseaba, se puede afirmar con seguridad que sus críticas a una economía inhumana, donde el único interés está centrado en la ganancia, y donde los mecanismos de explotación alienan al hombre y le hacen perder la conciencia de su dignidad, hoy poseen una vigencia que tal vez nunca ha perdido. Débase este factor también al hecho de que Mounier no elabora un sistema preciso de reformas políticas, sociales y económicas, sino que a partir de un análisis de tales estructuras vigentes, traza una serie de lineamientos que a partir de su centralidad en la persona y la comunidad, deben orientar una lucha permanente por humanizar las diversas estructuras de los regímenes políticos. Así lo expresaba en 1947 en un texto que, como afirma Michel Barlow (1975: 189), bien podría sintetizar el proyecto personalista:

“El personalismo –escribía Mounier– considera que las estructuras del capitalismo se orientan hoy en contra del movimiento de liberación del hombre y deben ser destruidas en provecho de una organización socialista de la producción y del consumo. Este socialismo, continuaba, no lo hemos inventado nosotros. Ha nacido del dolor de los hombres y de su reflexión sobre los desórdenes que les oprimen. Nadie lo realizará sin los mismos que lo han extraído de su propio destino. Desde el ángulo humano comporta dos exigencias capitales. No debe reemplazar el imperialismo de los intereses privados por la tiranía de los poderes colectivos: hay que encontrarle, pues, una estructura democrática sin debilitar el rigor de las medidas que deberá tomar para instalar y defender sus primeras conquistas. Por otra parte, en nuestras civilizaciones industriales, el socialismo está dirigido necesariamente por la elite organizada de los trabajadores, pero al ser nuestras ciudades de estructura compleja, se debe buscar el agrupar un asentimiento tan amplio como sea posible, alrededor de este núcleo director” (Mounier, 1962: 244).

De esta manera explicitaba Mounier su proyecto de un “socialismo humanista” (Barlow, 1975: 191), orientado a promover, y al mismo tiem-

po a ir plasmando la revolución personalista y comunitaria que, según él, demandaba nuestra civilización.

Su crítica, tanto al individualismo de la sociedad capitalista como a los colectivismos de los regímenes totalitarios, estuvo siempre precedida por su convicción de que una verdadera democracia debía, como sostiene Olivier Mongin, “crear formas de solidaridad que rehabiliten la comunidad política, aseguren la solidaridad social y eviten la fragmentación de nuestra sociedad” (Barlow, 1975: 191). Esta convicción personalista no puede dejar de estar vigente y no puede dejar de despertar interés tanto en los países que gozan de una democracia más participativa, pero que siguen estando dominados por la dictadura del capital, como en aquellos otros en los que las democracias no pasan de ser puramente nominales y donde la corrupción política, por un lado, y el capitalismo neoliberal, por el otro, continúan fragmentando la sociedad, ampliando cada vez más las ya marcadas brechas entre ricos y pobres, y consecuentemente, poniendo en peligro una cohesión básica de las comunidades políticas.

La vigencia de los lineamientos de Mounier sobre la persona y la comunidad, pues, tienen la validez de los reclamos del hombre de “buena fe” que sabe perfectamente que el capitalismo neoliberal, y globalizado, va contra la persona.

“La doble tiranía de la miseria y de la riqueza, como sostiene Toni Comín, impide la libertad necesaria para la contemplación desinteresada del universo y de la vida. El dinero ha matado la espontaneidad y el amor, y los ha sustituido por el cálculo. El poder real, el de personalización, ha sido sustituido por el poder ficticio del dinero, un simulacro que se ha convertido en el «dueño de un mundo sin alma». El capitalismo convierte los intercambios humanos, (...) no en un espacio de comunicación, sino en un sistema de equivalencias. Pero la fuerza que funda la persona es la «fuerza del don, del dar, y no de la compensación o cálculo». La persona es gratuidad, «don sin medida y sin esperanza de devolución»” (Barlow, 1975: 191).

COMPRESIÓN GLOBAL DE LOS PROBLEMAS LOCALES

Hemos hablado arriba de la concepción mounieriana del hombre, del mundo, de la historia. Mounier se mueve en estas coordenadas que van de lo general, como es la historia global, hacia lo particular, como puede ser el acto libre del hombre, y desplazándose nuevamente desde lo singular hacia lo general. Este particular movimiento dialéctico explica en gran parte la capacidad de Mounier para contextualizar cualquier hecho singular y proponer respuestas concretas. O para intentar comprender realidades que suelen poner a prueba los límites de la razón. Así lo demuestra, por ejemplo, cuando se esfuerza por hacer ver que la misma muerte, la muerte del hombre, posee una función en el amplio desarrollo de la historia, en el proceso de renovación de la vida, o también cuando afronta el tema del mal en sus múltiples manifestaciones. Sin caer por eso en un optimismo ingenuo, que en el fondo connota una cierta indiferencia ante los problemas reales del hombre. El mismo Mounier ha querido denominar su actitud ante la historia como *optimismo trágico*, una actitud marcada, en primer lugar, por la convicción de que nuestras interpretaciones, nuestras lecturas históricas, nuestros estados anímicos, suelen distanciarse considerablemente del verdadero caudal de la historia, y en segundo lugar, de que las “reservas” de la historia superan infinitamente nuestros cálculos históricos. En la misma línea de su maestro Péguy, Mounier cree que la historia desborda nuestra conciencia tanto o más como el pasado desborda nuestra memoria.

Pero el constatar nuestras limitaciones frente a la historia no es para Mounier una invitación ni al escepticismo epistemológico ni al pesimismo histórico. Es más bien un hecho que ha de mover al hombre a poner sobre el tablero de la historia todas sus capacidades, todas sus reservas, todo su potencial humano. Es una llamada inapelable a reconocer su responsabilidad histórica porque en ella el hombre y la humanidad se juegan la vida. El optimismo trágico se opone en primer lugar al pesimismo del hombre sin compromiso que aún no ha tomado conciencia de su puesto en el mundo, y en segundo lugar, al optimismo ingenuo de quienes apoyados en el “mito del tiempo”, dejan que los acontecimientos pasen, apenas salvaguardando para sí el sentido complaciente de

la vida. El optimismo trágico es en cambio, la actitud del hombre que toma conciencia de sí y de su historia, que ha despertado al sentido de su existencia y de la existencia de la humanidad, que descubre la llamada del espíritu a cooperar en la realización del proyecto humano.

EL PAPEL DEL ESPÍRITU EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS DESTINOS

Otro aspecto que es fundamental a lo largo del pensamiento y de la obra de Mounier, y que podría recoger varios elementos no sólo desde el punto de vista político, social y económico, sino también, desde el punto de vista del sentido mismo de la historia humana, es el referente al espíritu. Si para Heidegger el hombre debe redescubrir “el sentido del ser”, para Mounier el hombre y la humanidad en general deben redescubrir “el sentido del espíritu”. Lo reclama a lo largo de su obra tanto a través de su tesis de la “primacía de lo espiritual”, como a través de su búsqueda incesante de “las vías del espíritu”, esto es, los caminos de un reino nuevo de valores, capaces de hacer posible el reencuentro del hombre consigo mismo, con los otros hombres, con el mundo de las cosas, y por ellos, con Dios.

Las vías del espíritu pasan necesariamente por el corazón de los hombres. Para Mounier no hay espíritu impersonal (cf. Mounier, 1962: 184ss). Todo lo espiritual lo es precisamente en cuanto es personal. Encontrar las vías del espíritu significa redescubrir lo que es humano en el hombre, y seguir su llamada mediante una respuesta fiel a los compromisos que ello exige. Sólo mediante el compromiso, mediante la encarnación, el hombre asume lo que le pertenece, esto es, su propio destino. Esta convicción que lleva a Mounier al mismo tiempo a negar todo espíritu impersonal, es decir, todo espíritu externo al hombre, toda realidad espiritual abstracta y extraña, ha de ayudar también al hombre de hoy a encontrar “su puesto en el mundo” y a asumir su condición de principal sujeto de la historia. Con el redescubrimiento del sentido del espíritu, nos reencontramos también con la persona humana, auténtica portadora del espíritu. El hombre sólo se encuentra consigo mismo yendo al encuentro del otro. El hombre es el camino del hombre.

EN TORNO A LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Uno de los temas transversales de la obra de Mounier es el de la *conciencia histórica*. Se puede afirmar con razón que uno de los objetivos fundamentales de su obra consiste en ayudar al hombre de hoy a tomar conciencia de su historia, y a hacerse cargo de ella como de aquello que le es más inherente (Camargo, 2011). La conciencia del pasado, el sentido del presente y la esperanza en un futuro positivo forman parte de las razones fundamentales que mueven al hombre de todos los tiempos a asumir la responsabilidad en la construcción de su destino. Mounier ha participado en este proyecto: primero como testigo de lo que para el hombre representa asumir la historia humana como su propio proyecto, y luego, como guía y compañero en la búsqueda de algo que para el hombre parece continuar escondido: *que la historia sólo revela su sentido a quien se compromete con ella*.

El tema de la historia en el pensamiento de Mounier posee una importancia capital, y sin embargo, como sostiene Michel Barlow, “a menudo pasa inadvertido” (1975: 100). Sin pretender extendernos en un análisis sobre las posibles causas de este “olvido”, creemos que se debe especialmente a dos factores. El primero se refiere al hecho de que en Mounier su concepción de la histórica está íntimamente ligada a sus convicciones religiosas. Y dado que su obra ha sido estudiada sobre todo en los ámbitos filosóficos, o a partir de estos, los temas más afines al ámbito teológico se han dejado de tratar o se han tratado de manera muy esporádica. Con excepción del tratamiento teológico que ha procurado Carlos Díaz² de la obra del autor personalista, el pensamiento teológico de Mounier está prácticamente sin explorar. Aquí sólo se quiere mostrar que el pensador grenoblés fue encontrando una tal unidad entre su pensamiento filosófico y sus convicciones religiosas, que sería erróneo intentar separar en Mounier el hombre que piensa y el hombre que cree. Así llega a la convicción de que para el cristiano la historia adquiere una completa significación sólo dentro de un *sobrenaturalismo histórico*

² Véase por ejemplo su libro *Cristianismo y personalismo*, publicado en Ediciones Religión y Cultura de Buenos Aires en 2012.

(Mounier, 1962: 704), esto es, haciendo, junto con su análisis filosófico, un auténtico acto de fe.

El segundo factor se refiere al hecho de que la obra de Mounier está íntimamente ligada con los problemas prácticos de la vida de los hombres y de los pueblos. Su preocupación por dar respuestas efectivas y oportunas a las problemáticas reales, puede hacer pensar que otros temas de carácter más general o teórico no son tan importantes o prioritarios en su obra, y que por esta razón se deben situar en un segundo plano. Esta es una apreciación del todo equivocada. Como se sugiere a lo largo de estas páginas, la capacidad de Mounier para dar respuesta a los innumerables y complejos problemas de su época se debió justamente a su interés por fundamentar, filosófica y/o teológicamente, todas las realidades humanas. Si bien, está lejos de su mente el hacer del personalismo un sistema, sí procuró en todo caso elaborar un pensamiento coherente acerca del hombre y de la sociedad, y a ello dedicó ciertamente la mayor parte de su obra. Pero también quiso explicar el sentido de la historia humana, que es en definitiva el sentido del hombre y de la humanidad (Camargo, 2011). En esta preocupación no sólo se rebela contra el pensamiento de los existencialistas ateos que desembocaban en la negación de una significación de las luchas del hombre, sino también contra la visión marxista de la historia, porque, aunque despierta cierta esperanza histórica, termina negando la plenitud de su destino. La preocupación del autor personalista por descubrir el verdadero sentido de la vida de la humanidad hace que su obra se sitúe justamente en el centro de las graves preocupaciones de los hombres, y no sólo de los de su generación, sino también de los hombres de hoy, amenazados como los de entonces por una especie de decadencia de la que los más no son conscientes precisamente porque, como afirma Mounier, las civilizaciones suelen entrar en ciertos tipos de decadencia “de modo similar a como nosotros nos adentramos en el sueño, sin darnos cuenta” (Mounier, 1962: 342).

La conciencia histórica no surge con las primeras reflexiones filosóficas, sino que se va dando a lo largo de un lento proceso de la humanidad, al tiempo que surge en el hombre la conciencia de tiempo, de libertad, de sentido último. El paso de la concepción cíclica del tiempo a una concepción lineal del mismo fue decisivo para que el hombre in-

tuyera la posibilidad de un comienzo y un final. El judaísmo inauguró el concepto de historia al introducir en la conciencia religiosa la esperanza en un Mesías. De hecho la vocación de Abraham ya contiene en germen la concepción judeo-cristiana del tiempo. A partir de aquí no se ha hecho otra cosa que profundizar sobre el sentido de la vida y de la historia. San Agustín (1988) lo hace desde el punto de vista teológico. Con la modernidad se comienza la desmitificación de la realidad y se desarrolla la era de la racionalización. Hegel es un buen exponente de esta última corriente.

Los siglos XIX y XX han arrojado los máximos avances también en cuanto a comprensión histórica. En estos últimos siglos, particularmente, el hombre se ha sentido verdadero protagonista de la historia. Independientemente de las valoraciones morales que podamos hacer de los hechos que ha arrojado dicha *concienciación*, el hombre de hoy siente que todo, o casi todo, depende de sí, de sus decisiones. Quizá el mayor riesgo está en la cuota de poder que poseen todos los hombres y todas las naciones en estas decisiones. La brecha cada día más amplia entre pobres y ricos se constituye hoy en una grave amenaza para la humanidad, poniendo en peligro no sólo la unidad de esta, sino la supervivencia de milenarias razas y culturas. La ley del más fuerte parece continuar invencible en la historia. La diferencia entre los que ostentan el poder (político, económico, social, tecnológico) y los que carecen en absoluto de él, raya niveles metafísicos. No se trata ya de ser menos o ser más, sino de ser o no ser.

Este panorama, sin embargo, no es otra cosa que una consecuencia obvia del más puro racionalismo. Un racionalismo que ha llegado incluso, como sostiene Jean Lacroix, a aceptar dentro de sus categorías lógicas a un Dios que puede ser explicado, como lo son las demás cosas que están a su alcance. Un Dios a la medida del hombre. “Un Dios sin secreto, enteramente claro al entendimiento, [...] un Dios-objeto sin misterio” (Lacroix, 1990: 146). Este Dios ya no tiene mucho que decirle al hombre y no tiene nada que hacer en la historia. Cualquier iniciativa divina en estas condiciones entra en contradicción con la libertad humana. La conciencia moderna no sólo ha desmitificado el mundo sino que ha vaciado de todo misterio a la historia, y con ella, la vida humana.

Hoy, sin embargo, como en los largos siglos de la historia de Israel, permanece un “resto” silencioso que confiesa un Dios oculto, presencia y misterio. Un ser infinito que continua estando in-comprensido por los hombres, seres finitos. Y que, no obstante, “posee un proyecto sobre el mundo y el hombre en el que estamos asociados” (Lacroix, 1990: 147). A este Dios-misterio pertenecerá “pronunciar” la última palabra sobre la historia y no al hombre, que continuará siendo una creatura limitada.

Contra todos los pronósticos, tanto de los que temen que la catástrofe final está próxima porque así parece revelarlo “autorizadas” profecías, o de los que creen que la humanidad se acerca a su propia destrucción porque su ciclo está culminando, como de los que creen que ha llegado la etapa definitiva de los más fuertes, deberemos afirmar con Emmanuel Mounier que, “un universo que siembra millares de estrellas sobre millares de años-luz, que prodiga en cada nacimiento millares de gérmenes, nos parece más dispuesto a arrojar unos cuantos millones de años en la balanza de la historia, que los escasos siglos de experiencia que totalizamos a nuestras espaldas. ¿Los primeros cristianos, decía alguien? pero si se trata tal vez de nosotros. Nosotros somos tal vez, en la escala de la historia total, los hombres primitivos” (Mounier, 1962: 349). No sólo se abre la historia hacia el pasado y hacia el futuro, sino también hacia otras direcciones que sólo el espíritu puede desplegar y que pertenecen a los insondables secretos del Dios-misterio.

CONCLUSIONES

Para Mounier “el modo personal de existir es la más alta forma de la existencia”. El espíritu despliega en la persona sus máximos dones y reservas. Las dimensiones de la persona son la mejor expresión de su ser personal: corporeidad, comunicación, intimidad, afrontamiento, libertad, dignidad, compromiso.

“Nosotros no nos cansaremos de repetir que nuestro personalismo no está originalmente centrado en una actitud política, sino que es un esfuerzo total por comprender y superar en conjunto la crisis del hombre del siglo XX” (Mounier, 1990: 222). Como se ha venido indicando en este trabajo, la obra del pensador de Grenoble va más allá de toda

coyuntura histórica. Apunta a la causa primera de todas las crisis: el corazón del hombre.

Las problemáticas que vivió Mounier, guardan una estrecha relación con las problemáticas de hoy. Más aún, estas son una prolongación de aquellas. El autor personalista centró toda su preocupación en los dos males que consideraba capitales de la civilización occidental: el egoísmo y el materialismo. Su vigencia es abrumadora. Al sufrir la dislocación de la imagen clásica de hombre, los hombres de hoy viven desechos. Es como si, parafraseando al mismo Mounier, para luchar contra el peligro se fijaran en escondrijos tranquilos y se entorpecieran con el caparazón de su propio ego. Viene el desconcierto. El tener ocupa el puesto del ser. El dinero ocupa el corazón del hombre. La materia se constituye en la sobra de la vida.

Por el mismo hecho anteriormente descrito, se puede deducir que los análisis que hace el autor personalista de la realidad del mundo y del hombre, van más allá de todo coyuntura histórica. Mounier interpela a los hombres de todos los tiempos. Si bien, analiza los problemas de índole económico, social, cultural, político, espiritual, lo hace más que por una preocupación eminentemente política, porque le interesa el hombre en su totalidad y la totalidad de los hombres.

Hay tres conceptos que definen por sí mismos la obra de Mounier: El *acontecimiento*, el *compromiso* y el *testimonio*. En primer lugar, era partidario de tener siempre una reacción inmediata al acontecimiento. De hacer presencia de múltiples formas e incluso de improvisar si fuera necesario. Muchas veces antes que esperar la maduración interior. El acontecimiento no da espera. Sobreviene y nos sorprende. En la reacción a él se juega la salvación de los hombres. Ser fiel a la historia significa dejarse interpelar por ella y responder sin claudicaciones. En segundo lugar, a Mounier solo se le comprende desde el compromiso. En él el hombre confirma su propia unidad, esto es, su vocación. Es en el compromiso donde el hombre define su escala de valores. En tercer lugar, el testimonio se constituye en el móvil de la acción. “No actuamos por el éxito, sino por el testimonio” (Mounier, 1961: 184). El interés de la acción ha de ser el bien de los hombres, la realización de un proyecto común, un reino que solo puede construir el espíritu.

Existe una fuerza oculta que el hombre puede descubrir y experimentar mediante la recuperación de la Unidad. La unidad Mundo-Hombre-Historia, soldada en la unidad de Dios, encierra una fuerza y una luz. Dicha conciencia ha de materializarse al mismo tiempo en otra unidad que se debe recuperar: pensamiento-acción, vida y compromiso. De esta unidad dan testimonio hombres que a la manera de Charles Péguy, maestro que condujo su pensamiento como una acción, se hicieron servidores de una causa.

El debate sobre la persona sigue siendo de gran actualidad. Dicho debate no se puede separar del debate sobre la dimensión comunitaria del hombre. Persona y comunidad son, según la filosofía personalista, realidades inseparables. El mundo moderno no sólo ha descuidado el tema de la persona, sino que lo ha suplantado. Los intereses de hoy no marchan por los caminos de la persona, sino por los senderos de la utilidad. La objetivación de la persona trunca el proceso de personalización, de humanización del mundo, y deja al hombre huérfano de su misterio y de su dignidad. Pareciera que en este mundo de los determinismos técnicos, la persona no tiene sitio (Mounier, 1961: 629). Reabrir el debate sobre la persona y su ser comunitario vuelve a ser tanto o más urgente que en el tiempo de Mounier, en que apenas se avizoraba una profunda crisis.

A lo largo de la obra de Mounier subsiste una convicción que tiene la fuerza de un caudal subterráneo: El hombre es el verdadero protagonista de la historia, y entre esta y aquel ha de surgir una relación tan íntima como la que existe entre el autor y su obra.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, SAN (1988). *La ciudad de Dios*. Obras, XVI-XVII. Madrid. BAC.
- BARLOW, M. (1975). *El socialismo de Emmanuel Mounier*. Barcelona. Nova Terra.
- BUBER, M. (1998). *Yo y tú*. Madrid. Caparrós.
- CAMARGO, A. (2011). *El sentido de la historia: Aproximación a la concepción personalista de la historia*. Tunja. Universidad Santo Tomás.
- COLL, J. M. (2010). *La relación interpersonal*. Salamanca: Fundación E. Mounier.

- DÍAZ, C. (2000). *Emmanuel Mounier: un testimonio luminoso*. Madrid. Biblioteca Palabra.
- DOMÍNGUEZ, X. M. Y OTROS (2002). *La revolución personalista y comunitaria en Mounier*. Salamanca. Fundación Emmanuel Mounier.
- LACROIX, J. (1963). *Historia y misterio*. Barcelona. Fontanella.
- LEVINAS, E. (1999). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca. Sígueme.
- LUCAS LUCAS, R. (1993). *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Milano. Paoline.
- LUCAS, J. DE. S. (1996). *Las dimensiones del hombre*. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1990). *Obras Completas*, tomo III. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1992). *Obras Completas*, tomo I. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1961). *Œuvres de Mounier I*. Paris. Éditions du Seuil.
- MOUNIER, E. (1962). *Œuvres de Mounier III*. Paris. Éditions du Seuil.
- MOUNIER, E. (1963). *Œuvres de Mounier IV: Recueils posthumes, Correspondance*. Paris. Éditions du Seuil.
- RICOEUR, P. (1990). *Historia y verdad*, Madrid. Encuentro.
- RICOEUR, P. (2000). *Amor y justicia*. Madrid. Caparrós.
- VÉLEZ, L. (2000). "Entrevista a Olivier Mongin, director de *Esprit*": *El Ciervo*, 586, 22-23.

ANTROPOCENTRISMO EN LA FILOSOFÍA DE MICHELE FEDERICO SCIACCA

Pablo Emanuel García
Universidad Católica San Pablo
Arequipa – Perú
pabloemanuelgarcia@gmail.com

Resumen

El tema del hombre ha sido el centro de la reflexión filosófica de los últimos siglos, siendo motivo de debate desde comienzos de la modernidad. El filósofo italiano Michele Federico Sciacca (1908-1975) tuvo conciencia clara de esto, estableciendo que la filosofía debe ser ontología y, sobre todo, ontología del hombre como existente. Esto para él significa, por lo menos, dos cosas: que el autoconocimiento es el punto de partida en el estudio filosófico y que desde el conocimiento del hombre concreto, de la persona humana, podemos entender todo lo real.

INTRODUCCIÓN

Sin dudas, el saber filosófico dirige su mirada a la totalidad, es un saber universal. Pero de todo lo que se puede conocer filosóficamente el hombre ocupa un lugar privilegiado, cosa que no implica negar lo demás. Este es uno de los grandes aportes de Sciacca a la filosofía contemporánea, elaborar un saber antropocéntrico pero sin caer en el inmanentismo, es más, haciéndolo teocéntrico. En el presente artículo presentaremos cuatro razones que consideramos son el fundamento la centralidad de la persona humana en la filosofía sciacciana.

En primer lugar, la *autoconciencia*, por la cual el hombre da *testimonio de ser y del Ser* por el cual es. En un segundo momento, presentaremos la visión sciacciana del hombre como *síntesis de los modos de ser*. En tercer lugar, estableceremos cómo *lo real*, es decir lo material que no es capaz de *sentirse a sí mismo, existe solo en cuanto está en relación con el hombre*. Por último, en cuarto lugar, desarrollaremos su visión acerca de la *metafísica de la experiencia interior*.

El interés por el tema del hombre estuvo presente en todo el itinerario intelectual de Sciacca, que podemos dividir en cuatro etapas: el *Actualismo*, el *Espiritualismo Crítico*, el *Espiritualismo Cristiano* y la *Filosofía de la Integralidad*. Pero de estos momentos, el último período fue considerado por él como la expresión de mayor madurez de su recorrido. Por tal motivo, centraremos nuestro análisis en esta etapa, cuyo corpus está constituido por siete otras: *L'intèriorità objetiva* (1952), *Atto ed Essere* (1956), *L'uomo, questo "squilibrato"* (1956), *Morte ed immortalità* (1959), *La libertà e il tempo* (1965), *L'oscuramento dell'intelligenza* (1970) y *Ontologia triadica e trinitaria* (1972)¹. No obstante esto, oportunamente se hará referencia a otros textos del autor que anticipan o profundizan las nociones centrales de este estudio.

1. LA AUTOCONCIENCIA COMO TESTIMONIO DE SER Y DEL SER

La primera razón por la que sostenemos que la persona humana es el centro de la reflexión filosófica para Sciacca es que, para él, el hombre por la autoconciencia da testimonio de ser y del Ser.

Partir del conocimiento reflejo que el hombre puede tener de sí es característico del modo de reflexionar de los filósofos modernos, para los cuales el punto de partida y el objeto del filosofar es el hombre como sujeto pensante. Esto no quiere decir, como bien expresa William Daros (2009b: 2-3), que antes de la modernidad la reflexión sobre uno mismo no haya estado presente, porque como sabemos tuvo un lugar importante en Sócrates, Aristóteles, san Agustín y santo Tomás. Pero, sin dudas, desde la época moderna, el autoconocimiento tiene una relevancia mayor y es punto de partida de la reflexión filosófica acerca de toda la realidad².

¹ En el artículo utilizaremos las traducciones al español de las seis primeras obras, realizadas por Juan José Ruiz Cuevas (*La interioridad objetiva; Acto y Ser; El hombre, este desequilibrado; La libertad y el tiempo y El oscurecimiento de la inteligencia*) y por Adriana Malagrida (*Muerte e inmortalidad*). De la última obra (*Ontologia triadica e trinitaria*) usaremos la versión italiana.

² Lo que no queda claro en el texto de William Daros es la novedad del pensamiento sciaciano y rosminiano con respecto a la propuesta antigua y medieval, por lo

En este sentido, Sciacca es un verdadero autor moderno, ya que asume esta modalidad, como también las intuiciones de Campanella y Pascal, al comienzo de esta etapa de la filosofía, acerca de los límites del conocimiento brindado por la razón científica y matemática para resolver los problemas del hombre y la necesidad de un saber superior. Según Sciacca (1963b: 58), estos autores tienen claro que el objeto de estudio de la filosofía es el hombre en cuanto conciencia pensante, por lo que la *interioridad* es el núcleo de la reflexión filosófica, aspecto compartido también por Descartes –aunque este último no asume las intuiciones de aquellos en cuanto al límite del conocimiento científico–; y, a su vez, entienden que debe haber una posición *crítica* frente a esta conciencia para conocer su esencia, su funcionamiento, su alcance y sus límites. De este modo, la profundización *crítica* de la *interioridad* del hombre es el hilo conductor de todo el pensamiento moderno, más allá de las diferencias que pueda haber luego entre los diversos autores.

Si no hay una profunda crítica de la interioridad, el inmanentismo podría ser el final de la trayectoria mencionada. Efectivamente, a muchos filósofos modernos les resultó imposible dar el salto a la trascendencia: es la línea que une, según Sciacca, a Descartes, Kant y Hegel. Pese a esta dificultad, nuestro filósofo asume la modalidad propia de la modernidad porque la considera no solo conveniente sino necesaria para una reflexión filosófica que responda a las problemáticas del hombre. Sciacca, asumiendo el modo del filosofar moderno y captando en él su aspecto

que parecería que lo postulado por ellos es una versión actual de lo que se dio antes, casi una repetición. Sin embargo, Sciacca presenta, retomando en lo fundamental a Rosmini, una nueva forma de aproximarse al hombre, haciéndose eco de la tradición clásica (antigua y medieval, sobre todo de Platón y San Agustín, correspondientemente) pero elaborando algo nuevo, presentando una visión del hombre desde la interioridad que le permite establecer los fundamentos ontológicos del mismo, cosa que no estaba presente antes, por lo menos explícitamente. Incluso, Sciacca, en *Fenomenología del hombre contemporáneo* hace una distinción entre el autoconocimiento del humanismo clásico (el de la antigua Grecia) y el cristiano, ya que, aunque ambos tienen su origen en la invitación del Oráculo de Delfos a *conocerse a sí mismo* (1957: 20), solo con el cristianismo es posible entender correctamente la propuesta, porque la vocación del hombre “no es solo racional, ni científica, ni artística y tampoco moral. Es todas estas vocaciones parciales, cuya armonía y cuyo equilibrio, empero, es la vocación religiosa, la sola fundamental” (1957: 22).

de verdad, elabora una filosofía en síntesis con el patrimonio filosófico clásico, proveniente de Platón, Agustín y Rosmini. Hace esto convencido de que la filosofía cristiana puede realizar una verdadera crítica de la interioridad para manifestar el ser del hombre sin caer en el subjetivismo.

Por la *autoconciencia* el hombre adquiere conciencia de sí como un *yo pensante que está siendo*, toma conciencia de que se *siente existir* y de este modo se percibe como un existente concreto. Resulta interesante el hecho de que, para Sciacca, tanto san Agustín como Descartes son ejemplos de este modo en que accedemos a la certeza. El *fallor* del primero o el *cogito* del segundo llevan al *sum* (1963b: 75). En ambos autores la reflexión gira en torno a la interioridad y sostiene la certeza del *yo*. Cabe recordar aquí la semejanza existente con la visión de Rosmini (2005, n. 1318, nota 230), que distingue dos formas de reflexión filosófica a lo largo de la historia, la *observación interior* y la *observación exterior*. Para el Roveretano, san Agustín y Descartes se encuentran en la primera modalidad, por la cual el hombre se vuelve sobre sí mismo y puede conocer adecuadamente el alma. Sin embargo, para Sciacca, entre ambos autores hay otros elementos que los distinguen, que no son de poca monta porque manifiestan su visión de la modernidad. Detengámonos un momento en la argumentación de cada uno de ellos para luego mostrar dónde radican las diferencias.

Cuando Sciacca habla del *fallor* de san Agustín, aunque no lo diga explícitamente, se está refiriendo al argumento que este presenta en *De ciuitate Dei*³:

³ Este argumento no es el único que propone San Agustín sobre el tema. En *tr.* 10, 3, 5, dice: “Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque, si sabe, ya se conoce, y si ignora que ignora, no se busca para conocerse. Por ende, el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora” (Agustín, 1948: 585); y en la misma obra (*tr.* 10, 10, 14) afirma: “Sin embargo, ¿quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda” (Agustín, 1948: 601). Tal vez, Sciacca optó por el texto de *De ciuitate Dei* para poder expresar mejor las diferencias en ambos autores.

“Acerca de estas verdades [que soy, que eso lo conozco y amo] no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy [*Si enim fallor, sum*]; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño [*ac per hoc sum, si fallor*]. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase, aun cuando me engañase, siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque sí como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco” (*ciu.* 11, 26)⁴.

Por su parte, el *cogito* cartesiano lo encontramos en dos argumentos, uno de las *Meditaciones metafísicas* y otro del *Discurso del método*:

“De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu” (Descartes, 1986: 122).

“Pero inmediatamente advertí que, mientras quería pensar así que todo era falso, era preciso, necesariamente, que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y, observando que esta verdad, «yo pienso, [luego] yo existo» era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalearse, pensé que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba” (Descartes, 1984: 92-93).

⁴Traducción de José Cayetano Díaz de Beyral (Agustín, 1945: 695-696).

Ahora bien, en *San Agustín* (1955b: 357-361), Sciacca distingue la propuesta del Santo de la de Descartes, ya que para él la identidad es solo aparente, cosa que puede llevar a confusión, porque el espíritu que anima a cada formulación es distinto. Esto no anula el punto de encuentro mencionado anteriormente, sino que pretende dilucidar dos modos de aproximarse a la interioridad del hombre.

La primera diferencia importante para Sciacca es el punto de partida de ambos pensadores. En Descartes se parte de la duda de todo, incluso de la existencia de Dios, a diferencia de lo que sucede en san Agustín, que parte de la certeza de la verdad, siendo la duda solo una confirmación de que existen verdades.

En segundo lugar, según Sciacca, Descartes buscó “establecer la conciencia pensante como absoluta, y considerar el pensamiento como una substancia suficiente a sí misma [...], el punto de apoyo para levantar el mundo” (1955b: 358). En san Agustín, por el contrario, “el testimoniar la existencia personal, testimonia implícitamente otra evidencia, la existencia de Dios, que es la condición incondicionada de nuestro pensamiento” (1955b: 358). La diferencia es radical, en la afirmación cartesiana se cierra el paso a la trascendencia y en la agustiniana se abre, la verdad presente en la inteligencia es manifestación de la existencia de Dios, el cual es fundamento de todo, incluso de las verdades de nuestra mente. Como última diferencia, implícita en la anterior, Sciacca sostiene que Descartes pretende fundar el ser en el pensar. Como afirma Giorgio Giannini, para el Siciliano, Descartes “había establecido el principio: *cogito, ergo sum*, y había proclamado, en sustancia, la prioridad del pensamiento sobre el ser, señalando el inicio de la filosofía moderna” (1980b: 40)⁵. En cambio, en san Agustín “[e]l pensamiento es contenido del ser, no el ser un contenido del pensamiento: el acto de saber que existe presupone el ser” (Sciacca, 1955b: 170).

“El procedimiento de estos dos pensadores solo pretende superar el escepticismo (san Agustín no dice: *cogito, ergo sum*,

⁵Traducción propia.

sino *si fallor, sum*), mientras que el de Descartes está empeñado, no solo en vencer el escepticismo, sino además en fundamentar la verdad. Por esto en él no solo se obtiene el cogito a través de la duda, sino que es puesto como la primera y única certeza, de la que deben deducirse todas las demás.

Este punto es fundamental para entender el desarrollo ulterior de la filosofía europea. La filosofía deja de ser doctrina del ser (metafísica) y se constituye en doctrina del pensar y del conocer (gnoseología), con la que la metafísica acabará por ser identificada. Mientras antes el ser condicionaba el pensamiento, ahora es el pensamiento quien condiciona el ser” (Sciacca, 1966b: 317).

Para Sciacca, es clave reconocer con claridad la primacía del ser sobre el pensar, cosa que para él no se da en Descartes. Pensamos, sin embargo, que es posible dar una interpretación diversa a la sciaciana del pensamiento cartesiano, que no necesariamente llevaría a la negación del ser en la afirmación del pensar, sino que el *cogito* sería manifestación del *sum*. Esta idea la expresa Giuseppe Riconda (2005: 603; 2006: 49) comentando que para Augusto Del Noce existen dos líneas de pensamiento que se desprenden de la ambigüedad de la filosofía cartesiana. Una *inmanentista*, que lleva a Nietzsche, y otra *trascendente*, que, partiendo igualmente del francés, sin embargo, se dirige a Pascal, Malebranche, Vico y Rosmini. Por tanto, el pensamiento de Descartes, para Riconda, si bien ha dado lugar a una interpretación cerrada a la trascendencia, también llevó a otra que la afirma.

Volviendo a la cuestión inicial, Sciacca sostiene, a pesar de las diferencias, que tanto san Agustín como Descartes son ejemplos de la posibilidad de llegar a un conocimiento cierto a través de la autoconciencia. Por ella volvemos sobre nosotros mismos, sabemos que *somos* y que somos *sujetos pensantes*. Aquí, a diferencia del conocimiento de un objeto externo al hombre, hay una particularidad: el que conoce y lo conocido coinciden en el sujeto, permaneciéndose de este modo en la interioridad.

La conciencia es un saber (*scientia*), no un conocer (que requiere un contenido de experiencia externa), pero también es con (*cum*), porque el sujeto se encuentra en compañía de sí mismo, se sabe existiendo, y a su vez en compañía de la verdad por la cual el sujeto tiene conciencia de sí. Por esto último la interioridad es objetiva, *porque en el pensamiento hay un objeto dado al sujeto que conoce, una verdad infinita, la Idea o ser como Idea, constitutivo no solo gnoseológico sino, fundamentalmente, ontológico del sujeto, que él no se ha dado*. Como ya expresaba Sciacca en *Existencia de Dios y ateísmo* (1963a: 58), todo juicio, incluido el de la propia existencia, es verdadero en base a los principios que lo fundamentan, que no residen en el juicio mismo sino que, en base a ellos, juzgamos. Esto es así porque la verdad no puede residir en el sujeto que juzga ni en el juicio mismo, ambos finitos y contingentes. Tampoco puede residir en la cosa misma que se juzga, porque ella es de orden inferior, incluso al hombre. Es por ello que “hay juicio verdadero, objetivamente válido, en cuanto que la razón, en el juzgar, se sirve de reglas, de principios necesarios, inmutables, universales y absolutamente válidos” (1963a: 58). Estos principios están contenidos en una única verdad *intuida* por la mente, presente en ella y no creada por ella, dada por Dios a la inteligencia para constituir la como tal y permitir el conocimiento de uno mismo, de los otros existentes y de lo real. La verdad presente en la inteligencia es llamada por Sciacca *ser como Idea* y pertenece al hombre, constituyéndolo ontológicamente en una *interioridad objetiva*, aunque a su vez lo trasciende. El ser sujeto pensante implica la presencia de la Idea, pero esta presencia no se da en abstracto sino en un sujeto concreto, en el existente, que es corpóreo-espiritual, que ama su propio ser.

La autoconciencia es acto, por tanto, no necesita de las cosas para actuarse, el espíritu no necesita de ellas para conocerse, sino que las cosas especifican la autoconciencia.

“[...] el existente que especifica la interioridad objetiva no es un contenido exterior que procede de fuera, sino el sentir fundamental e interior [...], por el cual la conciencia de sí, síntesis de la existencia y de la Idea, de sujeto subsistente y pensante, es acto total y enteramente interior: es la interioridad objetiva especifica-

da, *ontológicamente*, por el sentimiento de existir que es también interior como sentir fundamental” (Sciacca, 1963b: 109-110).

Por lo cual, antes de conocer cualquier cosa el hombre se conoce a sí mismo, la *interioridad objetiva* se vuelve sobre sí misma, es decir, se autoconoce como síntesis de subjetividad y objetividad. Si pensamos, nos pensamos como existentes pensantes y en el acto de pensar está presente el ser como Idea u objeto del pensamiento, de otro modo no podríamos pensarnos. Este acto, por el que adquirimos conciencia de ser, es un acto sintético de finito e infinito, del sujeto cognoscente y del ser objetivo infinito que nuestra mente intuye, que constituyen la *síntesis ontológica primitiva*, siendo la autoconciencia el *conocimiento reflejo* de la misma.

La autoconciencia es “la primera toma de posesión refleja de la síntesis ontológica primitiva” (Sciacca, 1961a: 43). Es conciencia de *existir-se* y *ser-se*, es decir, tener conciencia del sentir fundamental o del existir y de la intuición fundamental del ser como Idea presente en la mente. Por lo tanto, la autoconciencia no es la interioridad objetiva ni la agota. La autoconciencia y la interioridad objetiva se comportan como límites entre sí, en cuanto la autoconciencia determina a la interioridad objetiva, sin agotarla, y la interioridad objetiva es límite de la autoconciencia en cuanto le indica que no puede agotarla, por contener como constitutivo ontológico la presencia infinita de la Idea.

Es así que la autoconciencia pone de manifiesto la estructura ontológica del hombre. Por ser conciencia de sí de un sujeto que existe como pensante, implica, por un lado, un *sujeto que siente su propio ser*, sin el cual el pensar no tendría subsistencia. Por otro lado, requiere la *intuición del ser como Idea*, sin la cual no habría pensamiento. De este modo, la autoconciencia es el “acto intelectual primario” (Sciacca, 1963b: 105), *síntesis gnoseológica originaria*, presupuesto en cualquier otro conocimiento o sensación que enriquece al acto de la conciencia. Aquí radica uno de los grandes aportes de Sciacca, por el que se sostiene que el hombre debe ser explicado por una relación ontológica entre una subjetividad y una objetividad. En este proceso no hay un salto del planteo lógico al ontológico, ya que cuando nos pensamos captamos nuestro real existir por la presencia del ser objetivo en el pensamiento.

Cuando hablamos aquí de autoconocimiento nos referimos a lo que Sciacca (1963b: 114, 116) llama *conciencia refleja* o *conciencia de la autoconciencia*, y que distingue de la *conciencia directa* o *espontánea*, ya que aquella implica la distinción entre el que conoce y lo conocido, y en esta no. La conciencia directa puede identificarse con la noción de *sentimiento primario total*, por la cual el hombre se capta como una totalidad sin distinción. Pero el hombre, además de ser capaz de este acto de autoconciencia, presente en todo existente desde que es existente, puede ser consciente de dicho acto. Cuando el hombre toma conciencia de la autoconciencia, puede darse cuenta que su pensamiento es imperfecto aunque capaz de verdad, y que, por consiguiente, es necesaria la presencia de un pensamiento absoluto e infinito, que sea principio de la verdad presente en el espíritu.

El diálogo interior del sujeto con la verdad implica la presencia de Dios, por tanto, la autoconciencia es esencialmente “*teísta o teológica*” (Sciacca, 1963b: 122), es manifestación de que el hombre es un ente creado, cuyo principio y fin es Dios, que existe en cuanto querido por el Creador y que solo Él puede plenificarlo. Ningún ente finito, ni la suma de todos, puede actuar plenamente la interioridad objetiva, hecho que reclama un destino trascendente, que se cumpla más allá de la historia y, por tanto, del mundo natural. Esto manifiesta que la naturaleza propia del hombre es *transnatural*.

“La naturaleza humana, constituida ontológicamente por un elemento («natural» ya que es esencial a ella) que le da infinita capacidad de sentir, de pensar y querer y puesto que en el orden de la naturaleza no hay nada que pueda ser el objeto adecuado a esta capacidad (que, por tanto, debiera ser objeto infinito y absoluto de su amor infinito), está impulsada, en cuanto naturaleza humana, a trascender el orden natural y, por lo tanto, en este sentido, es «naturalmente-trans-natural»” (Sciacca, 1958a: 161-162)

Por consiguiente, en la muerte, la interioridad objetiva estará en condiciones de cumplirse, es decir, de actuarse totalmente coincidiendo con

la autoconciencia. Alcanzará esta plenitud si Dios libremente se dona, lo que no quiere decir que habrá una identificación o anulación de la creatura con el Creador sino “que será elevado, con todo y ser criatura, al cumplimiento de sí en la plenitud de la visión divina” (Sciacca, 1963b: 116).

Por la autoconciencia el hombre puede decir *soy yo*, no *yo soy*, que corresponde solo al Ser. El hombre es un individuo singular, con las perfecciones y limitaciones propias que lo distinguen de los otros existentes creados y del Creador, que es todo el ser. El hombre es indeterminado, incumplido, no en cuanto no es otro existente o no es todo el ser, sino en cuanto es todo el ser que le corresponde pero aún no se ha completado, no es todo el ser que puede ser.

Por lo tanto, la autoconciencia es *testimonio del propio ser*, manifiesta que la persona humana es *síntesis ontológica originaria*, es decir, *sentimiento primario total*⁶. Este constitutivo, analizado en profundidad, remite a la trascendencia, por tanto es testimonio del Ser, en el cual tiene una participación *inicial y final* (Sciacca, 1963a: 105; 1963b: 125), porque es el Principio de la persona humana y en Quien encuentra su plenitud.

2. LA PERSONA HUMANA COMO SÍNTESIS DE LOS MODOS DE SER

El segundo aspecto de la doctrina sciaciana que fundamenta la centralidad de la persona humana en la reflexión filosófica es la consideración del hombre como síntesis de *los modos de ser*. Siguiendo a Rosmini⁷, Sciacca afirma que el ser tiene tres modos: *ideal, existencial-real y moral*, que encuentran su síntesis en la persona humana. Habi-

⁶La profundización del constitutivo ontológico del hombre como *sentimiento primario total* manifiesta que este engloba el *sentimiento fundamental corpóreo*, el *sentimiento fundamental intelectual* y el *sentimiento fundamental volitivo*. Este es un aspecto importante de su doctrina, que ahora sólo mencionamos porque su análisis escapa al objetivo del presente artículo y ameritaría un estudio dedicado especialmente a eso.

⁷Sciacca no hace una mera repetición, sino que asume a Rosmini repensándolo, según su *dialéctica de la implicancia y la copresencia*, como expresa Alberto Caturrelli (1990c: 112).

tualmente llamamos *ser* a cualquier ente que exista, a una piedra, a una planta, a un animal y al hombre. Pero para Sciacca, sólo a la persona le compete, en el orden creado, ser llamada *ser*, porque sólo ella sintetiza sus tres modalidades. Así se constituye en el ente más elevado, en el centro de la realidad, cosa que expresa diciendo que “[t]odo lo que existe o es persona o es una pertenencia de la persona” (1961a: 89).

Por estar constituido por todas las formas de ser, la persona humana es ontológicamente dialéctica. Esta dialecticidad se fundamenta en el mismo *ser*, que es dialéctico en todas sus formas. Cada modo de ser implica otro sin el cual no pueden entenderse. “El ser es la llave universal; la primera vuelta es la Idea, la que abre la posibilidad de las otras” (Sciacca, 1961a: 34).

De este modo considera que no puede haber ser ideal sin inteligencia, y por tanto no hay existente sin la Idea. Tampoco puede haber ser real sin existente, que por su misma naturaleza reclama alguien que los sienta. Ni es posible el ser moral sin la Idea y la existencia. Como sostiene Tomaso Bugossi:

“El Ser invade todo el hombre, pero en tres formas; no en una; por esto es verdaderamente persuasivo: se ofrece en las formas del Ser sensible (Belleza) y del Ser amable (Bien). La actuación del Ser no puede ser realizada únicamente por la Idea del ser, porque no está en grado de constituir ni la sensibilidad, ni la voluntad” (2006: 46).

La *Idea* o modo de *ser ideal* o el *ser como Idea* (diversas formas en las que expresa lo mismo) es en la mente, por tanto, es dialéctica, en cuanto no puede ser sino en relación a ella. No puede existir una idea con existencia propia, sino que es parte de su modo de ser estar existiendo en una inteligencia que la piense. Esto no quiere decir que la Idea a la que refiere Sciacca se reduce a la inteligencia, sino que trascendiéndola la reclama para ser. Cabe mencionar aquí que Sciacca al hablar de *Idea* no se refiere al *concepto*, es decir, al fruto de la simple aprehensión, según la postura clásica sobre el conocimiento. La Idea no corresponde,

en un primer sentido, al orden gnoseológico, sino al ontológico. Constituye la naturaleza del hombre haciendo a la inteligencia tal sin ser una producción suya. La Idea es dada, a diferencia del concepto que es una elaboración de la razón en contacto con la realidad, y que presupone la existencia del ser ideal.

De este modo, la mente no puede ser tal si no está constituida por la Idea como objeto presente en ella, por tal motivo decíamos que la Idea pertenece, en primer lugar, al orden ontológico, hace *ser* a la inteligencia y constituye a la interioridad del hombre en una *interioridad objetiva*. Luego, en un segundo sentido, la Idea corresponde a la dimensión gnoseológica, por la que es considerada *forma ideal del conocer*, “madre de todos los conceptos, el principio del pensar y el fundamento del conocer” (Sciacca, 1958a: 29).

La Idea, consiguientemente, no es creada por el hombre, sino dada por Dios. Este ser ideal es acto por esencia y por constituir una unidad, sin eliminar las diferencias, con la mente, ésta también posee actualidad. La presencia de la Idea hace ser al ente de un modo específico, lo constituye con una esencia determinada por la cual es un ente espiritual (aunque el hombre no sea *sólo* eso). Y de este modo, porque la Idea es acto, la inteligencia del hombre, y con ella todo el espíritu, es *potencia de ser*, no *ser en potencia*, es decir, acto que puede actuarse posteriormente⁸. Por consiguiente, lo que constituye al existente como ser en acto es su esencia, la cual está determinada por la Idea presente en la inteligencia, acto de ser del ente espiritual. Esta concreción del existente es dialéctica de la implicancia y la copresencia, de objetividad y subjetividad, de esencia y existencia, haciendo del hombre un ente *desequilibrado* que, a través de sus actos, debe *esenciar* su existencia haciéndola verdadera y *existenciar* su esencia singularizándola.

Esencia y existencia se distinguen, pero no pueden ser si no es como síntesis, implicadas una con otra en el existente concreto. Esta postura

⁸De allí la distinción establecida en *Acto y ser* (1961a: 44) entre *potencias actuales primitivas* y *potencias actuales derivadas*. Al primer tipo corresponden el *sentimiento fundamental corpóreo*, el *sentimiento fundamental intelectual* y el *sentimiento fundamental volitivo*; al segundo la *razón*, la *voluntad* y los *sentidos*.

aleja a Sciacca del esencialismo, que pretende considerar la esencia formal sin vínculo con la existencia, por considerarla contingente, y del existencialismo, donde la esencia es independiente de la existencia (Sciacca, 1961a: 99). El hombre es un existente concreto, no es el resultado del modelaje de la materia según una forma universal modélica, sino que la esencia del hombre existe particularizada por el acto creador de Dios.

La síntesis de Idea e inteligencia constituye al *ser existencial*, es decir, al *ser real* con capacidad de *sentirse a sí mismo*⁹. Esto hace del hombre un *existente concreto*, ontológicamente dialéctico, en cuanto es tal por el vínculo necesario que se establece entre la Idea y su inteligencia, sin el cual sería otra cosa, un ente real, pero no un existente.

Como vemos, Sciacca establece una distinción entre *ser existencial* y *ser real*, a diferencia del idealismo, que considera que existencia (o subjetividad) y realidad se identifican, o el empirismo, que iguala lo real y el ser, o el realismo ingenuo, que considera que la Idea es realidad. Como profundizaremos en el próximo punto, para Sciacca los *entes reales* no son existentes, no se sienten a sí mismos, no tienen conciencia de sí, solamente existen para quien los siente, por tanto, existen solo en relación con un existente.

En el caso del hombre, podemos decir que, en cierta manera, él también es un ente real porque está constituido ontológicamente por un cuerpo, pero con conocimiento de sí, por lo que no puede ser reducido a un mero ente real sino que es existente. El modo de ser real en el hombre (su cuerpo) es asumido por el existencial, por ello, Sciacca presenta juntos a estos dos modos de ser. Consiguientemente, el hombre es dialéctico en un segundo sentido, en cuanto su ser real está existiendo por haber sido asumido en la unidad del existente.

Ahora bien, el hombre no solamente es esto, sino que hay otra forma de ser que lo constituye como persona: la *forma moral del ser*. Este modo de ser consiste en el libre reconocimiento de sí mismo, por el cual se vincula el ser como Idea, con el ser real y el ser existencial. Como los otros modos de ser, corresponde al orden ontológico y es el fundamento

⁹Este sentimiento al que referimos, para Sciacca corresponde al orden espiritual, no sensible, como veremos en el siguiente punto.

de la condición moral del hombre. Anterior a cualquier acto de amor hacia otra persona o cosa, está el acto de amor a sí mismo, el reconocer y aceptar lo que cada uno es.

Este acto moral es llamado *inteligencia de amor*, “voluntad de amor del ser en toda su infinitud” (Sciacca, 1958a: 254), intuición directa, sentimiento intelectual y volitivo, no es el acto ético. El acto moral, a diferencia del ético, es acto completo, porque se ama al ente concreto, síntesis de existencia y esencia, de subjetividad y objetividad. El acto racional por el cual se separa la esencia del existente es acto imperfecto.

El acto moral permite conocer y amar a la vez, conocer amando, esto es, un conocimiento que involucra toda la persona y no un conocer formal y abstracto, y amar conociendo, es decir, intelectualmente y no dejando “libre” a la pasión ciega. El amor es la manera más concreta, completa, rápida y penetrante de conocer. Estrictamente hablando, solo se ama a las personas; a las cosas se las ama en cuanto pertenecen a las personas. El conocimiento perfecto es del existente concreto, no de las esencias “puras”, ya que la existencia no es algo contingente.

El hombre se encuentra entre dos líneas: una horizontal, por su cuerpo, y otra vertical, por la presencia de la Idea como constitutivo ontológico. La inteligencia moral, hace que la persona tienda al Vértice en la implicancia y copresencia de ambas líneas (Sciacca, 1958a: 264).

Como sostiene William Daros, “[s]e trata de una *dialéctica propia de una filosofía de la integralidad*, donde de la idealidad y la realidad surge una síntesis nueva que es la *moralidad como forma plena e integral de ser*” (2009c: 3).

El hombre, persona en el mundo, es esta síntesis concreta ontológica del ser en todas sus formas, *Ideal, existencial-real y moral*. Esto no implica una separación en el existente humano, como si fueran partes de un objeto que están en un mismo lugar, ya que cada parte de su ser conforma una unidad substancial por estar constituido esencialmente por el espíritu, a diferencia de lo real, que, al carecer de conciencia, no tiene un centro unificador.

Y como también afirma William Daros, esta constitución del hombre como síntesis de los tres modos de ser, fundamenta los tres tipos esenciales de derechos:

“[...] a una vida física sana (alimentación, albergue, desarrollo corporal, etc.), a una vida intelectual (derecho a buscar libremente la verdad, o sea, saber cómo son las cosas, los sucesos, etc.), derechos morales (vivir en la verdad, amar, reconocerse a sí mismo y a los demás en los son y como son, lo que es el inicio de la justicia, reconocernos hijos de un mismo Ser, con algunos bienes individuales y otros comunes, etc.)” (2009e: 6).

Por estar constituido por el ser real, tiene derecho a cuidar de su cuerpo, por el cual existe en el tiempo, aunque trascendiéndolo. Por la presencia de la Idea, puede y debe buscar la verdad acerca de sí mismo, de lo real y de Dios, constituyéndose en existente y consiguientemente elevando el orden corpóreo. Por estar constituido por el ser moral tiene derecho a vivir según el Bien, en relación consigo mismo, con los otros existentes, con Dios y las cosas. Esto fundamenta los diversos tipos de relaciones que tiene el hombre: con lo real, con los otros existentes y con el Creador.

El sintetismo de los modos de ser y su relación con lo distinto de sí mismo, es expresado por Sciacca diciendo que el hombre es *uno* y *triádico* (1972: 87-94):

“Cada ente finito inteligente es constituido uno-triádico por el acto divino creativo. La ontología humana es triádica y como tal dialéctica, siendo dialécticas las tres formas que constituyen al hombre *uno* en la unidad-distinción de ser y en relación con los otros existentes y con lo real en todas sus relaciones y en relación al Ser creador” (1972: 92)¹⁰.

A su vez, profundizando en este aspecto, Sciacca da un paso más dirigiéndose al ámbito teológico. Sostiene que el hombre no es solo *triádico* sino también *uno-trinitario*, en cuanto que “su ser uno-triádico es una imagen o tiene una cierta imperfecta analogía con Dios Uno-Trino”

¹⁰ Traducción propia.

(1972: 99)¹¹. Manifiesta así cómo en un filósofo cristiano la razón va de la mano con la fe, hecho expresado ya por san Agustín, fuente constante de la que bebía Sciacca para sus reflexiones, en el *Sermón 43*: “Entiende para que creas, cree para que entiendas” (s. 43, 7, 9)¹². Consiguientemente, sostiene que el hombre es *triádico y trinitario* (de allí el nombre de la última obra del corpus).

Esta idea del hombre como síntesis de los modos de ser puede verse reflejada en otras nociones sciacianas, como cuando en *El hombre, este desequilibrado* se refiere al existente como “el mundo creado en pequeño” (1958a: 92). Esto no pretende expresar que el hombre es una yuxtaposición de los elementos fundamentales de la naturaleza, ni tampoco busca reducir a la persona a lo meramente material. Manifiesta, por el contrario, que el hombre se caracteriza por realizar todo lo correspondiente a los entes inferiores y, a su vez, por los actos propios del espíritu, que asumen a los otros dando lugar a un modo de ser novedoso. No es una mera suma de características, sino a algo radicalmente distinto al ser de los entes reales, asemejándose por un lado al mundo material vivo y por otro distinguiéndose de él.

Otra manera en la que Sciacca formula estas ideas, la encontramos en la caracterización del hombre como “*existencia de confín*” (1973: 44), por la cual expresa que el existente humano vive entre dos tendencias opuestas aunque con igual resultado. Por un lado, existe la tentación de identificarse con el mundo, naturalizarse, abandonar lo que nos es propio, el camino necesario para nuestra realización total (error del materialismo); por otro lado, se pretende identificarnos con Dios, eliminar las diferencias para fundirnos en Él (error del panteísmo). Pretender identificarse con lo real o con Dios es caer en la nada, en la *estupidez*, no vivir según la inteligencia del ser, que nos manifiesta nuestra propia realidad. El hombre se encuentra entre ambos extremos debiendo mantener el equilibrio inestable de su vida, sin identificarse con el orden natural y, a su vez, sin pretender vivir con total independencia del mismo, que es necesario para la existencia (pretender lo contrario es considerarnos ángeles o Dios); por

¹¹ Traducción propia.

¹² Traducción propia.

lo mismo, debe evitar pretender fundirse en el Creador manteniendo la unión con el mismo, de Quien dependemos como creaturas.

“Este hombre integral, único ente visible que tiene conciencia de su participación del ser, ente máximo del mundo visible y mínimo del invisible, puesto entre *el confín* de dos mundos, en el límite entre eternidad y tiempo y, por eso, constitutivamente, o según su estatuto ontológico, orientado y abierto al Ser imparticipado, *este* hombre, siempre en equilibrio inestable, es el hombre, es cada uno de nosotros” (Sciacca, 1976: 151).

La consideración hasta aquí analizada, del hombre como síntesis de los modos de ser, se relaciona con la mencionada visión sciacciana del existente humano como síntesis de *sentimiento fundamental corpóreo*, *sentimiento fundamental intelectual* y *sentimiento fundamental volitivo*. El *sentimiento fundamental corpóreo* implica la dialéctica del *ser real* con el *ser existencial*, el cual existe en síntesis con el *ser ideal*, y así conforma el *sentimiento fundamental intelectual*, lo que permite luego el *sentimiento fundamental volitivo*, síntesis de los modos de ser precedentes en el modo de *ser moral*.

3. RELACIÓN DE LO REAL CON LA PERSONA HUMANA

Otro aspecto que manifiesta la centralidad de la persona humana, es la necesaria referencia a ella cuando queremos explicar a lo real. Como mencionamos anteriormente, Sciacca distingue entre los entes *reales* y los *existentes*. Para él, lo real es aquello que está siendo por la obra creadora de Dios y que *existe* en cuanto sentida, pensada y querida por un existente.

A su vez, dentro de los entes reales, es posible encontrar dos tipos, los que son incapaces de sentir a otro ente y, a su vez, no pueden sentirse a sí mismos; y los entes reales que son capaces de sentir otras cosas distintas de sí mismos, aunque no a sí mismos. Estos últimos, a pesar de sentir a otros, no son existentes, por lo que su sentir es mero hecho del

sentir, no tienen autoconciencia, no pueden sentir su existencia, conocerse ni quererse. Solamente es existente quien no solo siente lo distinto de sí, sino que también tiene autoconciencia, siente su existencia, existe en relación consigo mismo, su sentir es acto, y esto, en el orden natural, corresponde únicamente al hombre.

Como ya anticipábamos, este sentirse a sí mismo no corresponde al orden sensitivo, por el cual se capta alguna característica de los entes materiales distintos del que conoce. Por el contrario, para Sciacca el sentir originario al que nos referimos pertenece, en primer lugar, al *orden ontológico*, y luego, en segundo lugar, puede referirse al gnoseológico, como fundamento suyo. A su vez, este sentir pertenece al *nivel espiritual*, ya que para Sciacca “es el sentir originario, *el mismo acto de existir*” (Sciacca, 1961a: 40). Es sentir la totalidad de mi ser sin distinción, como una unidad, por lo cual es considerado sentimiento *total*. A su vez, en cuanto es el fundamento del *sentimiento fundamental corpóreo*, del *sentimiento fundamental intelectual* y del *sentimiento fundamental volitivo*, Sciacca lo llama sentimiento *primario*.

A veces, este *sentimiento primario total*, es denominado por Sciacca de otras maneras. Lo llama *sentimiento fundamental* (1963b:74), lo que en ciertos textos conlleva una dificultad para distinguirlo de los otros sentimiento fundamentales (en especial del corpóreo, que a veces lo designa igual); también lo denomina *sentimiento fundamental de existir* (1963b: 74-75) o *conciencia espontánea* (1963b: 116)¹³.

Por tanto, para Sciacca, por sí mismos los entes reales están siendo pero no existiendo. Para poder existir deben estar relacionados a un principio senciente-intelectivo. Dicha relación pertenece a la esencia de lo real. Por ello, sostiene que “[u]n cuerpo es algo sentido” (1961a: 79). Al cuerpo, necesariamente, lo pensamos en relación al acto de sentirlo, al influjo que ejerce sobre nosotros por el cual deja de ser un hecho y pasa

¹³ Estas diversas denominaciones son un ejemplo de la ambigüedad que a veces tiene el lenguaje sciacciano. Por ello es indispensable tener una visión de conjunto de sus textos y analizar el contexto inmediato de las expresiones, de otro modo puede llevarnos a una visión reduccionista de su postura, como sucede por ejemplo en las interpretaciones de Arias-Muñoz (1976), Gonzalo Casas (1962) y Cesáreo López Salgado (1976).

a ser acto de sentirlo. Nuestro sentimiento no es creador de lo real, pero lo real no sería tal si no fuese en relación con el hombre, suprimido este vínculo lo real sería, pero sería otra cosa, ya que “el ser como sentido es el ser propio de lo real” (Sciacca, 1961a: 79). Sciacca con esto tampoco quiere decir que lo real no tiene esencia propia, sino que justamente su esencia consiste en este vínculo. Esto no implica que si el hombre no se relaciona con un determinado objeto, el mismo pasaría a la nada, sino que existiría en cuanto pensado por Dios pero como un hecho ciego, no como experiencia.

Esta doctrina acerca del modo de ser de lo real, tiene cierta semejanza con la postura de los clásicos a la que el filósofo alemán Josef Pieper refiere en su obra *El ocio y la vida intelectual*: “Para la antigua ontología pertenece a la esencia del ente el encontrarse en el campo de relación, en el radio de acción del alma espiritual” (1997: 112). Esto, según él, es lo que significa que todo lo real es verdadero, que ser y verdadero son convertibles, ya que todo ente real es conocido y cognoscible, conocido por el Espíritu absoluto y cognoscible por el espíritu finito. Aquí podemos establecer un punto de encuentro con la tradición escolástica, ya que, tanto para ella como para Sciacca, es esencial al modo de ser de lo real estar en relación al espíritu. Pero cabe hacer una distinción que pone de manifiesto el aporte del filósofo italiano. Para Pieper las cosas están relacionadas con el Espíritu Absoluto en cuanto Él *siempre* las está pensando (y queriendo), de otro modo dejarían de ser, y con el espíritu finito en cuanto *pueden* ser conocidas aunque no necesariamente lo estén siendo. Para Sciacca las cosas existen en cuanto están siendo pensadas por el Ser, Espíritu Absoluto, y en tanto están siendo conocidas por el hombre, espíritu finito, es decir que, para él, ambas condiciones corresponden al modo de ser de lo real, si falta la primera, deja de ser absolutamente, pasa a la nada; si falta la segunda, deja de existir.

Ahora bien, hay un elemento más en esta relación del hombre con lo real. Las cosas existen para el hombre cuando son sentidas, conocidas y queridas por los valores que expresan (estéticos, morales, educativos, intelectivos, etc.). Si el hombre no capta alguno de esos valores infinitos que las cosas contienen, ellas quedan sin sentido, permanecen cosas y

no existentes. Ahora, lo real es condición necesaria para que el hombre se actúe en los valores, sin ellos el hombre no puede vivir en el mundo.

Lo real tiene sentido en vínculo con la existencia, que es tal por la presencia de la Idea que es su esencia, y estas tres formas de ser están inscritas en el ser que las trasciende, estableciendo un vínculo dialéctico de carácter ontológico, “es el «sentimiento», en que consiste la existencia” (Sciacca, 1961a: 85). Si no existiera el hombre, el mundo como mundo de experiencia dejaría de existir, seguiría siendo solo para el Principio creador, sin el cual el mundo dejaría de ser, pasaría a la nada.

Cuando las cosas pueden ser sentidas, conocidas y queridas por el hombre (por Dios lo son siempre, de lo contrario, no serían), pueden ser llamadas *entes posibles*. También pueden recibir esta denominación en cuanto pueden manifestar infinitos sentidos cada vez que se las siente, piensa o quiere, es decir, cuando el hombre al relacionarse con ellas las hace pasar de realidad a existencia, del hecho a la actualidad. Esto manifiesta que no son las cosas las que hacen pasar al espíritu de la potencia al acto, sino que este está en acto por la presencia de la Idea y él actualiza las cosas. En “la concreción existencial, la actividad y la actualidad, el acto primero del ser y el acto primero propio de cada sujeto, forman la unidad dialéctica que es cada existente singular” (Sciacca, 1961a: 58). El término acto se reserva para referir solo a los existentes y al Existente, es decir, a los sujetos finitos personales y al Sujeto absoluto (en Él el acto y la existencia se identifican con la esencia del ser). Todo acto tiene cierta actualidad, sin llegar a identificarse y sin que la segunda agote al primero. La actualidad del acto no puede reducirse a la actividad del sujeto, que va determinando la potencia de ser del acto.

Todo es, no es posible que el no-ser sea, solo es posible pensar algo en el ser. Pero, como ya mencionamos, se debe evitar, por un lado, el realismo espontáneo, donde el ser de los objetos captados por los sentidos se consideran como el ser, teniendo sentido con independencia del sujeto que conoce; por otro, el idealismo, donde el ser es el conocer y, por lo tanto, el objeto conocido es producido por el sujeto cognoscente. En ambas posiciones, que resultan ser opuestas en determinados aspectos, se considera al ser como “masivo” (Sciacca, 1961a: 18), donde ser y real o naturaleza se identifican; en el realismo mencionado se reduce

el sujeto a la naturaleza y en el idealismo la naturaleza al sujeto, pero siempre identificando lo real con el ser.

Sciacca propone una *ontología dinámica* o *dialéctica concreta* (1961a: 20), entendiéndola no como exclusión de contrarios ni resolución de un término en el otro, sino como implicancia y copresencia de opuestos. La cuestión está en resolver adecuadamente la relación entre el ser, lo real y el conocer. El pensamiento solo puede pensar en el ser, fuera del ser no es posible pensar nada. El ser pensado solo puede darse en un pensamiento, lo que no quiere decir que el ser se limite al ser pensado. Lo real en sí, sin relación a un sujeto pensante, no existe, solo existe el “sentimiento de lo real” (1961a: 23), *lo real existe en cuanto sentido por un sujeto inteligente*. El sujeto inteligente y lo real se reclaman mutuamente. Tanto el ser como Idea como el ser real-existencial y el ser moral, que surge de la unión de los dos primeros, son formas de la esencia del ser. Es por ello que en *La libertad y el tiempo* (1967: 13) sostiene que el hombre no es una parte de la realidad, sino que la realidad es una parte del hombre.

Sólo la persona es *ser*, porque el ser implica *unidad* y solo el hombre la posee por tener un centro indivisible que es la persona, por ser interior a sí mismo. El ser es *iniciativa* y solo el hombre tiene voluntad y libertad para ser iniciador. El ser *permanece* y solo el hombre no perece ni siquiera luego de la muerte. “Indudablemente su existencia en el mundo no puede estar ni durar sin las realidades materiales y orgánicas; pero nada es más *sólido* y consistente que su existencia” (1961a: 93).

4. METAFÍSICA DE LA EXPERIENCIA INTERIOR

El último punto al que queremos referir para mostrar la centralidad de la persona humana en la reflexión sciaciana, es el de la metafísica. Para Sciacca el núcleo de la filosofía es el saber metafísico. Aquí reside uno de sus aportes para la actualidad: rescatar la metafísica en una cultura *occidentalista*, es decir, en una sociedad en la cual los valores de occidente se han perdido y con ellos la verdadera filosofía (Sciacca, 1973: 96). Y la filosofía es “filosofía del espíritu” (1963b: 84), por tanto, la metafísica es conocimiento del *ser* presente en la interioridad del hombre.

La interioridad no es ni trascendentalidad ni pura subjetividad, sino actividad del espíritu en el cual se da una verdad objetiva universalmente válida, el ser como Idea, por eso es llamada por Sciacca *interioridad objetiva*. Experiencia interior que constituye la síntesis ontológica que nos hace ser de una determinada manera y que posibilita la síntesis gnoseológica. Esta *interioridad objetiva* es el objeto inmediato de la metafísica, es decir, de la filosofía, siguiendo la línea que proviene de Platón y que continúa en san Agustín, a diferencia de la aristotélica que considera que la metafísica es de la naturaleza, donde se parte de los datos sensibles para conocer el alma del hombre. Sciacca ve una dificultad en la posición del Estagirita, porque lo espiritual es de un orden distinto y por eso reclama un modo diverso de conocerse, cosa que vio más claramente Platón. La metafísica platónica, que es del hombre, parte de los datos inteligibles presentes en la inteligencia para ser metafísica del espíritu, la única verdadera.

Por tanto, el problema central de la filosofía es el del ser, en esto –dice Sciacca– podemos “convenir con Heidegger (sin aceptar las consecuencias que él saca)” (1962a: 128), y no el del conocer (1961a: 9-15,35), como pretendía Kant. El problema cognoscitivo es posterior y se ve iluminado desde el problema del ser, por lo que la filosofía es, en primer lugar, ontología.

Según Sciacca, Kant realizó una crítica a medias, no llegó al fondo de la cuestión. Se dio cuenta que la razón científica no puede llegar a lo metafísico, pero erróneamente concluyó que la metafísica es imposible. No se dio cuenta que la ciencia no puede llegar a afirmaciones metafísicas porque la metafísica tiene un objeto distinto al científico. De este modo, *dogmáticamente* termina afirmando que sólo el conocimiento científico es objetivo. Y el conocimiento científico para Kant está limitado a los datos sensibles.

Pero, una verdadera crítica comienza en la primera conclusión kantiana: *la ciencia no puede llegar a afirmaciones metafísicas*, lo cual no implica que la metafísica no exista.

“En efecto, el problema crítico de la metafísica, desde este nuestro punto de vista (entrevisto por primera vez por Rosmini), no es el de no poder prescindir del límite de la experiencia, sino el de no poder dejar, intrínsecamente, de sobrepasar el límite de la experiencia. Y esto es posible en cuanto hay un *primum* originario, que se constituye por sí, que no es forma de un contenido de experiencia. Este *primum* ontológico es la *esencia del ser*” (Sciacca, 1961a: 35).

Una de las dificultades del pensamiento kantiano es la reducción de la noción de *experiencia* a la *experiencia externa*, al conocimiento de los objetos materiales. Sin embargo, dice Sciacca, existe otro tipo de experiencia, “más verdadera y más profunda que la de los «fenómenos»” (1963b: 89): la *experiencia interna*. Ésta experiencia manifiesta la presencia de una verdad dada que funda la *interioridad objetiva*. El conocimiento del ser presente en esa interioridad constituye la metafísica sciacciana, que es metafísica del espíritu, no de las cosas.

En *Herejías y verdades de nuestro tiempo* (Sciacca, 1958b: 293-298), obra que no pertenece al corpus aunque puede ayudarnos a entender mejor la doctrina de Sciacca, el Siciliano profundiza en esta visión metafísica. Para él, ella está fundamentada en la “[r]ealidad y trascendencia de la verdad al entendimiento” (1958b: 293), por lo cual hay *presencia* de la verdad en la inteligencia del hombre y, a la vez, *ausencia*, ya que no es *toda* la verdad. Con este fundamento, Sciacca establece cinco características fundamentales de la *metafísica de la interioridad*. En primer lugar, sostiene la *presencia* de la verdad en nuestra inteligencia “como un reflejo, como una imagen en el espejo” (1958b: 294) y no en su plena realidad. Esta verdad es dada a la interioridad, por ello Sciacca sostiene que la frase de san Agustín “*in interiore homine habitat veritas* es inseparable del agustinianísimo *trascende te ipsum*, que es el fundamento metafísico y también teológico de la interioridad” (1958b: 295). De esto se deriva la segunda característica, que refiere a “la trascendencia real de la verdad interior a nosotros” (1958b: 295). En tercer lugar, sostiene la unidad de la vida espiritual, que converge en “la búsqueda, en el amor y en la aspiración a la posesión de la verdad total” (1958b: 296). En cuarto lugar, establece la analogía entre “el pensamiento en sí y nuestro pensamiento, entre la Verdad absoluta y

nuestra verdad participada, entre el Ser y nuestro ser” (1958b: 297). Por último, sostiene que la quinta característica de esta metafísica es el amor a la verdad que lleva a dar “*testimonio*” (1958b: 298) de ella.

Sciacca afirma que, entre los modernos, Rosmini es el que repropone a la ontología como estudio del ser, pero “del ser en cuanto presente a la mente, es decir, del ser en cuanto Idea” (1961a: 13). Esta manera de entender el ser debe considerarse, fundamentalmente, en su carácter ontológico, es decir, como constitutivo esencial del existente humano, ya que el hombre no sería espiritual si no fuera por la Idea y esta no sería tal si no existiera en una mente. Por consiguiente, la fundamentación del ente espiritual encarnado, en el que se da el ser como Idea, es el primer problema que debe encarar la ontología, es decir la filosofía. Una vez establecida la fundamentación ontológica es posible profundizar en la gnoseológica, de lo contrario la ontología terminaría disolviéndose en la gnoseología y la lógica.

“Hoy, una construcción metafísica no puede no tener presente esta exigencia que podemos llamar «humanística». No afirmamos con esto que el mundo físico no deba interesarle, como si fuera apariencia ilusoria y materia opaca, sorda a la luz del pensamiento. Todo lo contrario: la metafísica no puede ser otra cosa que la ciencia que tiene por objeto la realidad en cuanto realidad. Pero queremos decir que el hombre interesa al hombre más que cualquier otra cosa y que una toma de contacto de la metafísica con lo real-hombre conduce sus problemas a aquella interioridad, que ha sido siempre la aspiración fundamental de la búsqueda especulativa, y hace que la metafísica misma se vuelva adherente al problema-hombre –a los problemas: de dónde vengo, quién soy y hacia dónde voy– cuya solución, en fin de cuentas, se halla en la base del significado y del valor del mundo en general” (Sciacca, 1962a: 127).

CONCLUSIÓN

Como hemos podido observar, indudablemente para Sciacca el hombre es el centro de la reflexión filosófica, afirmación que sostuvo durante todo su itinerario intelectual y con mayor solidez en la última etapa, la *Filosofía de la integralidad*. En ella Sciacca afirma, en primer lugar, que la certeza del *yo* que alcanzamos por la autoconciencia es el punto de partida para las otras verdades que podemos conocer. El autoconocimiento nos abre al ser del hombre desde la interioridad, manifestando su constitución ontológica. A su vez, este testimonio que el hombre da de sí mismo le permite testimoniar al Ser, Principio de su existencia. El hombre se capta siendo por la presencia del ser como Idea, que lo constituye ontológicamente e inscribe en sí una exigencia hacia Quien lo ha creado desde la nada. Una verdadera crítica de la interioridad no cae en el inmanentismo, sino que nos dirige a buscar el principio de la misma, que no puede estar en el sujeto finito, sino que reclama un Ser personal infinito. Este Ser es el analogado principal de la infinitud de la Idea presente en la mente del hombre, por la cual es espiritual. Es por esto también que el discurso sobre el existente humano es discurso sobre el ser presente en sí y sobre el Ser principio de su existencia y, por lo tanto, discurso ontológico.

El segundo motivo que presentamos como fundamento de la centralidad del hombre en la filosofía sciaciana consiste en su concepción de la persona humana como *síntesis de los modos de ser* (1961a: 81). En el orden natural, la persona es principio y fin de la creación, siendo, por tanto, el único ente finito al que le compete propiamente el nombre de «ser». La persona humana es síntesis de *ser real-existencial*, *ser ideal* y el *ser moral*, cosa que Sciacca también expresa diciendo que el hombre es “el mundo creado en pequeño” (1958a: 92) o una “*existencia de confín*” (1973: 44).

En tercer lugar, mostramos cómo *lo real existe solo en relación al hombre*. Habitualmente se dice que las cosas *son*, al igual que las personas, sin embargo la palabra *ser* es una noción evidente con una claridad vedada, a veces significa algo simple, originario y luminoso, y otras algo complejo, enigmático y denso (1961a: 17). Por ello, para evitar equívoco-

cos, para Sciacca es necesario establecer algunas distinciones y mostrar que solo el hombre es *ser* en el orden natural, lo real no es *ser* propiamente dicho, “existe” sólo en cuanto está en relación con un *existente*.

Por último, en cuarto lugar, establecimos cómo para Sciacca la filosofía es metafísica, cuyo *punto de partida es el sujeto pensante* (1963b: 90), no entendido subjetivamente, sino en cuanto en él se hace presente algo objetivo, de lo cual se debe buscar su origen. “El *intus legere (intelligere)* que es la filosofía (la metafísica), no es solo un leer en el *intus* de las cosas, sino que es –sobre todo– un leer en el *intus* de nosotros, *in interiori homine*” (1962a: 128). De este modo, Sciacca se hace eco de la visión metafísica proveniente de san Agustín, padre de la *metafísica de la experiencia interior*.

Por tanto, en cuanto Sciacca asume como problema fundamental para la filosofía el tema de la interioridad y de la crítica, puede considerarse un filósofo moderno. Pero para él no basta con limitarnos a realizar una descripción de las estructuras que constituyen al hombre, sino que la presencia de las mismas reclama un análisis ontológico. Por ello existe una diferencia fundamental entre Sciacca y muchos de los filósofos de la modernidad y la época contemporánea: no encierra al hombre en la inmanencia, sino que para él una crítica profunda del concepto de interioridad implica la trascendencia.

Para el filósofo de Sicilia la centralidad del hombre en el orden natural conlleva sostener una filosofía antropocéntrica que, realizada con profundidad, lleva a una filosofía teocéntrica. Según Sciacca, esta visión es fruto de la influencia del cristianismo sobre la filosofía.

“Por lo tanto, no centralidad del hombre en el puesto de Dios, sino centralidad del ser del hombre-en-el-mundo: pero tal ser es centro, por acto de Dios, sin cuya acción, ni el hombre ni el mundo existirían, y sin cuya acción se precipitarían en la nada de la cual han sido creados” (Sciacca, 1974: 46).

La perspectiva sciacciana es, sin lugar a dudas, una propuesta de gran actualidad, debido a la verdad que la cimienta. Y constituye una invitación para los filósofos contemporáneos a dedicar sus vidas, como él, a las cuestiones referidas a la persona humana, en especial en este momento donde está siendo atacada duramente en sus aspectos fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de M. F. Sciacca

- (1949). “I due idealismi”: *Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 2033-2040.
- (1954). *El pensamiento filosófico de Antonio Rosmini* (Adolfo Muñoz Alonso, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1955a). *En espíritu y en verdad*. Madrid. Escelicer S. A.
- (1955b). *San Agustín* (Ulpiano Álvarez Díez, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1957). *Fenomenología del hombre contemporáneo* (Itala Marelli, trad.). Buenos Aires. Asoc. Dante Alighieri.
- (1958a). *El hombre, este desequilibrado* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1958b). *Herejías y verdades de nuestro tiempo* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1961a). *Acto y Ser* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1961b). *La clepsidra* (Alberto J. Vaccaro, trad.). Buenos Aires. Columba.
- (1962a). *La filosofía y el concepto de filosofía* (David Lagmanovich, trad., 3ª ed.). Buenos Aires. Troquel S. A.
- (1962b). *Muerte e inmortalidad* (Adriana Malagrida, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1963a). *Existencia de Dios y ateísmo* (Norma Fóscolo, trad.). Buenos Aires. Troquel S.A.
- (1963b). *La interioridad objetiva* (Juan José Ruiz Cuevas, trad., 2ª. ed.). Barcelona. Luis Miracle.

- (1963c). *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Madrid. Gredos S. A.
- (1966a). *Estudios sobre filosofía moderna* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1966b). *Historia de la filosofía* (Adolfo Muñoz Alonso y Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1967). *La libertad y el tiempo* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Barcelona. Luis Miracle.
- (1972). *Ontologia triadica e trinitaria*. Stresa. Centro Internazionale di studi rosminiani.
- (1973). *El oscurecimiento de la inteligencia* (Juan José Ruiz Cuevas, trad.). Madrid. Gredos S. A.
- (1974). “El principio de finalidad en Santo Tomás”: *Mikael*, 5, 44-57.
- (1976). *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás* (Bernardo Monsegú, trad.). Madrid. Speiro.

Bibliografía secundaria

- AA.VV. (1997). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid. Encuentro.
- AGUER, H. (2009). “Homenaje a Sciacca”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 7-9.
- AGUILAR, F. (2003, 21-25 de septiembre). “Santo Tomás y M. Federico Sciacca: La interioridad objetiva”: *Ponencia presentada en el Congreso Tomista Internazionale: L’umanesimo cristiano nel III millenino: Prospettiva di Tommaso D’Aquino*. Extraído desde www.e-aquinas.net/pdf/aguilare.pdf
- AGUSTÍN. *De Civitate Dei* Vol. PL 41. Extraído desde <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>
- AGUSTÍN. *Sermo 43* Vol. PL 33. Extraído desde <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>
- AGUSTÍN. (1945). *La ciudad de Dios* (trad. De José Cayetano Díaz de Beyral). Buenos Aires. Poblet.

- AGUSTÍN. (1948). *Obras de san Agustín, Tratado de la Santísima Trinidad* (O.S.A. Fr. Luis Arias, trad., Vol. V). Madrid. BAC.
- ALBRECHT-GERVASI, J. (1969). "Ontological dimensions of self-consciousness in M. F. Sciacca's idealism": *Modern Schoolman: A Quarterly Journal Of Philosophy*, 46, 289-299.
- ARASA, F. y VALDERAS, J. M. (1978). "La antropología filosófica o «filosofía de la integralidad» de M. F. Sciacca": OTTONELLO, P. P. (COORD.), *Michele Federico Sciacca*. Milano. Morzorati, pp. 45-50
- ARGÁRATE, P. (1996a). "El hombre como microcosmos en el pensamiento de San Máximo el Confesor": *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 63, 177-198.
- ARGÁRATE, P. (1996b). "La unidad dinámica del cosmos en san Máximo el Confesor": *Teología*, 67, 35-52.
- ARGÁRATE, P. (2000). "La persona: recapitulación dinámica de la creación a partir del pensamiento de M. F. Sciacca": *Anámnesis*, 10 (2), 155-178.
- ARIAS-MUÑOZ, J. A. (1976). "El sentido del hombre a la luz de la filosofía de la integralidad": *La Filosofía Di M. F. Sciacca*. Bologna. Tip. Editrice Compositori, Vol. 1, pp. 41-50.
- BESCHIN, G. (1976). "Persona ed intelligenza morale nel pensiero di M F Sciacca": *Giornale Di Metafisica*, 31, 473-483.
- BIANCO, A. (1980). "L'interpretazione sciacchiana della metafísica tomista": *Ponencia presentada en el Giornate Sciacchiane*, Genova, 91-99.
- BUGOSI, T. (1996). *Metafísica del hombre y filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca* (Ricardo Perfecto Sánchez, trad.). México. Universidad Autónoma del Estado de México.
- BUGOSI, T. (2006). "Reflexiones sobre la persona en la teorización de Michele Federico Sciacca": *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Filosofía*, Rosario, 38-48.
- BUGOSI, T. (2009). "«La realización completa en Dios» en la filosofía teórica de M. F. Sciacca": *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 51-62
- CAPÁNAGA, V. (1977). "La ontología triádica y trinitaria en S. Agustín y M. F. Sciacca": OTTONELLO, P. P. (COORD.), *Michele Federico Sciacca*. Stresa. Libreria Editoriale Sodalitas, pp. 35-41.

- CASAS, G. (1962). *Sciacca*. Buenos Aires. Columba.
- CATURELLI, A. (1986). “Significado del pensamiento de Michele Federico Sciacca para el hombre de hoy”: *Sapientia*, 162, 265-280.
- CATURELLI, A. (1990a). *Michele Federico Sciacca: metafísica de la integralidad* (Vol. 1). Génova. Studio Editoriales di Cultura.
- CATURELLI, A. (1990b). *Michele Federico Sciacca: metafísica de la integralidad* (Vol. 2). Génova. Studio Editoriales di Cultura.
- CATURELLI, A. (1990c). *Michele Federico Sciacca: metafísica de la integralidad* (Vol. 3). Génova. Studio Editoriales di Cultura.
- CONSTANTINI, E. (1970). “La Conoscenza Nella Verticale Dell’essere”: *Aquinas: Rivista Internazionale Di Filosofia*, 13, 138-141.
- DAROS, W. (1976). “El lumen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini”: *Sapientia*, 31, 251-258.
- DAROS, W. (1996). “Naturaleza Humana. En la filosofía de M.F. Sciacca y la concepción light de G. Vattimo”: *Analogía filosófica*, 10(2), 213-258.
- DAROS, W. (1998). “Concepción de la filosofía y de la superación de la Modernidad en Sciacca y Vattimo”: *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, 54(210), 367-396.
- DAROS, W. (2009a). “Autoconciencia: Interpretación de Sciacca sobre la percepción fundamental rosminiana”: Extraído desde <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-autoconciencia-en-sciacca.pdf>
- DAROS, W. (2009b). “De la introspección a la interioridad”: Extraído desde <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/daros-w-r-de-la-introspeccion-a-la-interioridad.pdf>
- DAROS, W. (2009c). “La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad”: Extraído desde <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-autoeducacion-del-hombre-segun-sciacca.pdf>
- DAROS, W. (2009d). “La formación humana. Una justa integralidad ante la fragmentación moderna según el pensamiento de M. F. Sciacca”: Extraído desde <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-la-formacion-humana-segun-m-f-sciacca.pdf>
- DAROS, W. (2009e). “¿A qué nos referimos cuando hablamos de “persona humana”? en la filosofía de M. F. Sciacca”: Extraído desde <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/persona-humana-segc3ban-sciacca.pdf>

- DERISI, O. N. (1978). “La afirmación del espíritu. El mensaje de Sciacca al mundo de hoy”: En *Michele Federico Sciacca*”: OTTONELLO, P. P. (COORD.), *Michele Federico Sciacca*, Milano. Morzorati, pp. 113-122.
- DESCARTES, R. (1984). *Discurso del método* (Juan Carlos García Borrón, trad.). Madrid. SARPE.
- DESCARTES, R. (1986). *Meditaciones metafísicas* (Manuel García Morente, trad., 22.a. ed.). Madrid. Espasa Calpe.
- FRANCK, J. F. (2007). “El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte II)”, 62, 221-222. Extraído desde <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/problema-innatismo-antonio-rosmini-franck.pdf>
- FRANCK, J. F. (2009). “Sciacca y Merleau-Ponty. Dos lecturas opuestas de la naturaleza de lo sensible”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 89-97
- GIACON, C. (1976). “Un itinerario: Agostino, Rosmini, Tommaso”: *La Filosofia Di M. F. Sciacca*. Bologna. Tip. Editrice Compositori. Vol. 1, pp.109-121.
- GIANNINI, G. (1978). “Gli elementi tomistici della filosofia dell'integralità”: OTTONELLO, P. P. (COORD.) *Michele Federico Sciacca*. Milano. Morzorati, pp. 147-160.
- GIANNINI, G. (1980a). “L'antropologia di Michele Federico Sciacca”: *Ponencia presentada en el Giornate Sciacchiane*, Genova, 15-30
- GIANNINI, G. (1980b). *L'ultimo Sciacca*. Génova. Studio Editoriales di Cultura.
- GRASSI, M. (2009). “La teología natural de M. F. Sciacca: la prueba por la verdad y consideración acerca de la prueba cosmológica”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 133-144
- HOEVEL, C. (2006). “Nostalgia de la persona en la filosofía social contemporánea”: *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Filosofía*, Rosario, 112-122.
- JUANOLA, N. (1979). “La interioridad objetiva en Sciacca”: *Anuario Filosófico*, 12, 199-208.
- JUANOLA, N. (1980). “La Metafísica De M F Sciacca”: *Espíritu*, 29, 19-31.
- LEOCATA, F. (1996). “Sciacca: pensador de un tiempo indigente”: *Michele Federico Sciacca e La Filosofia Oggi*. Firenze. Leo S. Olschki, pp. 573-583.

- LÓPEZ SALGADO, C. (1976). “Del hombre divino y del hombre divinizado según M. F. Sciacca”: *Giornale Di Metafisica*, 31, 581-594.
- LLANSA, S. (2009). “Interioridad Objetiva en M. F. Sciacca”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 109-118
- NOZIGLIA, A. (2006). “La metafísica antrópica: Encuentro de verdad - belleza -bien”: *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Filosofía*, Rosario, 70-80.
- OTTONELLO, P. P. (1978). *Saggi su Sciacca*. Genova. Studio Editoriale Di Cultura.
- OTTONELLO, P. P. (2009). “El propósito de la obra de Sciacca”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 27-38
- PIEPER, J. (1997). *El ocio y la vida intelectual* (AA.VV., trad.). Madrid. Rialp S.A.
- PIERANTONI, C. (2009). “La noción de verdad en Agustín según Sciacca”: *Ponencia presentada en el Simposio homenaje al centenario del nacimiento de Michele Federico Sciacca*, La Plata, 39-49
- PIRES, J. G. (1975). “A «Filosofia Da Integralidade» De M F Sciacca”: *Revista Portuguesa De Filosofia*, 31, 337-352.
- RICONDA, G. (2005). “Personalismo ontológico, ontologismo e filosofia dell'integralità”: *Giornale Di Metafisica*, 27, 595-626.
- RICONDA, G. (2006). “Rosmini y la historia de la filosofía moderna”: *Ponencia presentada en el Congreso Internacional “La filosofía Cristiana de Antonio Rosmini”*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 43-64.
- RIGOBELLO, A. (2005). “L'«interiorità Oggettiva» e il Personalismo”: *Giornale Di Metafisica*, 27, 575-593.
- RIGOBELLO, A. (2008). “L'uomo questo «squilibrato», una prospettiva di antropologia speculativa”: *Giornale Di Metafisica*, 30, 507-518.
- ROIG GIRONELLA, J. (1976). “Dos filósofos del «Hombre Entero»: Balmes y Sciacca”: *Giornale Di Metafisica*, 31, 659-671.
- ROSMINI, A. (2005). *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (ed. crítica de G. Messina, Vol. 5, t. 3 de las Operes editas ed inedite di Antonio Rosmini). Roma.
- SANABRIA, J. R. (1996). “Actualidad del pensamiento de Sciacca”: *Revista de filosofía*, 29 (86), 197-215.

FILOSOFÍA, ORIGEN Y RETORNO. PRE-TEXTOS AL *AGUSTINISMO AVICENIZANTE*

Francisco O'Reilly
Universidad de Montevideo – ANII
foreilly@um.edu.uy

Resumen

El presente está dentro del marco del proyecto de investigación: FCE_2011_1_6851: “La primera recepción latina del pensamiento árabe. El caso del Liber de causis primis et secundis substantiis financiado por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). La recepción del pensamiento árabe en el mundo latino ocupa un lugar importante en la historia de la filosofía. Uno de los fenómenos que se produce durante los primeros años es la incorporación de las doctrinas de los autores de ambas tradiciones. Una de esas incorporaciones generó lo que Gilson denominó agustinismo avicenizante. En el presente artículo se desarrolla algunos elementos de la tradición neoplatónica comunes al mundo árabe y latino, con especialmente en la doctrina de Agustín de Hipona y Avicena. Y cómo este marco común hizo que se facilitara la absorción de las nuevas síntesis filosóficas.

El presente texto se enmarca en un plan de investigación que se centra sobre la primera recepción del pensamiento de Avicena en el mundo latino. Para ello se parte de indicar cómo Avicena fue recibido e interpretado por los primeros autores latinos que recibieron sus obras. En este sentido, cabe destacar que se lo identificaba como aristotélico. Es esta última característica la que creemos que ocupa un lugar esencial para la comprensión de cómo esta concepción permitió que los autores del siglo XII y principios del XIII redescubran a Aristóteles como un autor más afín a la tradición neoplatónica latina. La obra aviceniana tiene una estructura y sistematización aristotélica pero se encuentra impregnada por el carácter neoplatónico.

La intención de la presente investigación es colocarnos un paso atrás necesario para poder avanzar en la investigación y es recorrer algunos de los elementos comunes que se presenta en las obras de Avicena y san Agustín de Hipona que se presentan vinculados con el pensamiento neoplatónico.

Contra lo que algunos recientemente han sostenido (Gouguenheim, 2010), es justamente este elemento neoplatónico presente en la obra de Avicena algo crucial en la reincorporación de Aristóteles y en la revisión del modo en el cual leerlo. Avicena resulta muy cercano al neoplatonismo del siglo XII que no solo tiene improntas de Agustín sino también algunos elementos de Dionisio, Eriugena, Boecio o Thierry de Chartres. Tal es así que todosellos junto con Avicena son utilizados como fuentes del tratado Anónimo *Liber De causis primis et secundis substantiis et de fluxuentis* (De Vaux, 1934). Es por ello que no está de más, a modo de primera indicación, recordar que el pensamiento medieval cristiano fue hasta principios del siglo XIII esencialmente neoplatónico (Chenu, 1997: 49-98).

No puedo dejar de mencionar en esta primera presentación que el primero en marcar la relación que existe entre Avicena y Agustín de Hipona fue E. Gilson quien hace más de ochenta años presentó las fuentes árabes de un movimiento que denominó agustinismo-avicenizante (Gilson, 1929-30). Su estudio se centra esencialmente en la teoría de la iluminación agustiniana y aviceniana. Con su hipótesis alimentó parte de los desarrollos en los estudios de la presencia del pensamiento árabe en el mundo latino. Sin embargo a continuación nos centraremos específicamente en los estudios de cada uno de los autores en conexión con una dinámica propia del neoplatonismo, y cómo desde el aspecto meramente formal podría establecerse una semejanza.

Interesa ahora destacar algunos elementos fundamentales que hacen a la noción de neoplatonismo a fin de a partir de ella ir destacando los elementos que encontramos en los autores. El neoplatonismo presentará diversos elementos sobre los cuales se encuentra la comprensión del mundo. En líneas generales me gustaría destacar junto con Gersh (1978: 82) dos peculiaridades que encuentro en él como parte esencial para nuestra comprensión.

“En las escuelas del neoplatonismo pagano el mundo espiritual no es únicamente una jerarquía de causación sino también una jerarquía de cognición. Estos dos aspectos representan lo que podríamos expresar como la cara objetiva y subjetiva del sistema”.

De esta manera la estructura ontológica del mundo explicada por medio de la causalidad, encierra una realidad objetiva que es descripta. Sin embargo, dicha estructura muestra una realidad que debe ser atendida al momento de encontrar la dimensión subjetiva. Mientras que la estructura ontológica nos refiere a un *exitus* desde el Uno, la configuración de una jerarquía de la cognición nos referirá a una realidad subjetiva que guía al sujeto en su *reditus*. Esta peculiaridad no se perderá con el cristianismo sino que será también recogida –indica Gersh (1978: 161)- del siguiente modo:

“Más aún, con los cristianos la noción de cognición envuelve la misma ambivalencia anterior: por un lado, la cognición se representa como un momento en el proceso de causación, mientras que por otro se concibe también como una manifestación del proceso mismo”.

De esta manera, en el neoplatonismo encontramos como parte de la herencia platónica una idea que podemos denominar junto con Gersh como estructura objetiva de la realidad que se encuentra en la secuencia de la creación por medio de una estructuración de jerarquías que en el neoplatonismo pagano e incluso en el árabe se manifestará también por medio de una concepción de emanación causal que marca una linealidad objetiva en esas jerarquías.

Cabe destacar, y centremos nuestra atención en ello, que el conocimiento humano está presente como clave para develar el modo de retorno. Así es que en los diversos autores neoplatónicos se presenta el papel de la realidad como reveladora de la semejanza con lo divino, y es en este sentido que el conocimiento forma parte del movimiento final de la realidad.

Sobre este modo C. D'Amico (2008: 22-28) nos advierte que en líneas generales todo neoplatonismo sostiene que el Primer principio se explicita a sí mismo (*próodos*) en todo, denominado con distintos términos latinos: *processio*, *emanatio*, *effluxio*, *explicatio*, y es asimilado a la noción de creación (*creatio*): la creación no es sino la mostración del Principio-Uno. Esto es concebido en una perspectiva dinámica según la cual la unidad progresa hacia la alteridad y la alteridad regresa a la unidad. El retorno, *epistrophé*, es denominado con distintos términos latinos: *reversio*, *reditus*, *conversio*, *regressio*. “En todo neoplatonismo ese movimiento es entendido como movimiento de interiorización, en el sentido de encontrar lo superior en sí mismo” (2008: 27).

Estas nociones básicas son las que están presentes en lo que consideramos esencial. La estructura ontológica del mundo que se explicita en un proceso de explicitación de Dios, generando una jerarquía y un escalonamiento. Dicho escalonamiento ontológico permitiría hacer nuevamente el ascenso, el cual puede ser realizado por medio del conocimiento. La filosofía o la búsqueda de la verdad forman parte de esencial de ese retorno. Sobre cómo entender el modo en el cual se produce este retorno me interesa centrar a continuación nuestra atención, a fin de encontrar esta impronta común.

Podríamos preguntarnos en primer lugar si en la filosofía agustiniana es por medio de la filosofía o del conocimiento aquello por lo cual podemos alcanzar la felicidad. En este sentido se puede encontrar al obispo de Hipona dentro de la tradición greco-latina cuando leemos en *La ciudad de Dios: Nulla est homini causa philosophandi ut beatus sit* (ciu. 19, 1).

Entonces podemos advertir que existe una búsqueda de la felicidad, y que el mismo Agustín realiza ya en sus obras tempranas en las que ya se pregunta ¿en qué consiste esa felicidad? En *De beata uita* (2, 11) sostiene que para alcanzar la felicidad...

“Se debe procurar bienes permanentes que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna... ¿Dios les parece eterno y siempre permanente?... Luego es feliz el que posee a Dios”.

Esta búsqueda de Dios implica también la posibilidad de evadir cualquier incertidumbre respecto a qué es la verdad, ya que como dice en *Contra Academicos* (1, 3, 9) no habría felicidad si no existe aquello que deseamos alcanzar. De alguna manera esa tendencia, ese retorno a Dios es aquello uno a lo que todo tiende (“*Omnia in unum tendunt*”, *ord.* 2, 18, 47).

¿Cómo encontrar el camino éste de retorno?, ¿cómo llevar a cabo el *reditus* si vivimos en la región de la desemejanza? (Horn, 2012: 52.53). Es justamente esta *ubicación* ontológica sobre lo que soy y lo que hay en el mundo lo que permite al hombre direccionar correctamente su deseo. Tenemos conciencia de la distancia con respecto al origen, pero también certeza de la orientación.

“No con dudosa conciencia, sino con cierta, Señor, te amo. Golpeaste mi corazón con tu palabra y te amé. Pero he aquí que también el cielo, la tierra y todas las cosas que hay en ellos por todas partes me dicen que te amé, y no cesan de decírselo a todos, para que no tengan excusas. [...] Sin embargo, ¿qué es lo que amo cuando te amo?” (*conf.* 10, 6, 8).

Estas temáticas fueron abordadas desde diversas perspectivas, y en Agustín el problema neoplatónico se ve encerrado dentro de una dinámica interior, toda la estructura de lo exterior se reduce a una previa indicación de que allí no está lo verdadero. Así recordemos la exhortación de “no ir hacia fuera”, sino que debemos apartarnos de la realidad sensible, y volvernos hacia la fuerza interior, de allí comprender de nuestra capacidad de pensar, para así dejar de lado el juicio sobre las imágenes y volvernos hacia la luz que ilumina nuestro juicio. Esto da lugar a los momentos en los que Agustín habla de sus experiencias de lo divino los cuales se presentan como instantes inmediatos como un golpe (*ictus*) y además como un instante inasible. Ahora bien, estos momentos que podríamos denominarlos como místicos dentro de la obra agustiniana, no deben ser considerados como carentes de razón o arrebatos arbitrarios, como bien indica C. Horn (2012: 156):

“La mística se determina en Agustín mediante conceptos como *ratio*, *sapientia* y *scientia*. Su exposición de una experiencia de Dios no se refiere a vivencias sino a argumentos, colinda además estrechamente con modelos literarios y se afana en ser correcta dogmáticamente... Mística implica en Agustín la idea de un ascenso racional hacia las raíces de la racionalidad, mediante una superación sucesiva de todos los contenidos sensibles e inteligibles”.

Con estas breves indicaciones sobre el pensamiento de Agustín en lo referente al retorno, es relevante destacar los elementos básicos presentes en su obra sobre el retorno y el rol de la filosofía en ello. Sobre todo los elementos que indica finalmente Horn, donde el ascenso no es irracional o pasional, sino que tiene una base racional.

Para comenzar con el problema del retorno en la obra aviceniana y evitar desarrollar toda su doctrina peculiar en el cual el peripatetismo se va sumergiendo en la metafísica neoplatónica, lo más sencillo será comenzar con el final de su *Scientia Divina*. Allí, Avicena se pregunta qué es aquello que debe conocerse para alcanzar la perfección del alma racional.

“La perfección del alma racional es que se vuelva el mundo inteligible, y se escriba en ella la forma de todas las cosas y el orden del intelecto en el todo, y la bondad que fluye en todas las cosas, y que comenzando desde el Principio de todo proceda a las sustancias espirituales excelentísimas absolutas, y luego a las espirituales que dependen de algún modo de los cuerpos, y luego a las almas que mueven cuerpos, y luego a los cuerpos celestes y cuanto todas estas cosas sean descriptas en el alma según las disposiciones y potencias de aquellas hasta que sean perfeccionadas en ella las disposiciones de ser universal, y así alcanza en el mundo intelectual una imagen del ser de todo el mundo, distinguiendo aquello que es belleza absoluta y bondad

absoluta y elegancia verdadera, haciéndose uno con ella grabando el ejemplo y la disposición de él, e iluminando según la vía de él, volviendo en la similitud de la sustancia de ella” (IX, 7, pp. 510-511, ll. 72-83).

Este fragmento tomado del libro IX, 7 de la *Philosophia prima* de Avicena encierra un gran número de elementos interesantes para ver. Algunos han visto en esto una especie de gnosticismo o sectarismo puesto que resulta *a priori* evidente que el recorrido que él indica aquí necesario para alcanzar la perfección se encuentra en la metafísica, o mejor en su *Metafísica*.

Sin embargo, si consideramos la doble dinámica propia del neoplatonismo, ese comentario se vuelve un poco anacrónico. Avicena no da su visión del mundo, sino que lo que está planteando es la realidad ontológica y en su metafísica primero se molestó por mostrar la realidad y el origen de todo, para así una vez identificado se pueda encontrar hacia dónde orientarse. En este sentido, al igual que el mundo de la semejanza de Agustín, encontramos en Avicena una cierta ceguera o sordera sobre nuestro verdadero fin:

“[la disposición actual del hombre es] Del mismo modo que la disposición del ciego de nacimiento acerca de la forma bella o también del sordo «de nacimiento» acerca de los sonidos armónicos; y es por ello conveniente que el hombre prudente no piense que toda delectación es como la delectación del asno, y que los primeros principios que son próximos al Señor de los mundos carecen de toda delectación y alegría, y que la belleza propia del Señor del mundo que está en él, en su reino y su virtud que es infinita, no le será en la última nobleza, excelencia y suavidad, sino que levantándolos le llamamos delectación impropia. Del mismo modo los asnos y los ganados tienen delectación y suavidad. Pero ¿qué comparación puede hacerse de lo superior a estas cosas baratas? Esto, pues, imaginamos y se presentan a nosotros, pero aquello no lo sabemos por percepción sino por argumentación.

En efecto, nuestra disposición en relación a aquella <perfección máxima> es como la disposición del sordo que nunca escuchó, en su privación de imaginar la delectación de la armonía, aunque él tiene certeza de su belleza (IX, 7, p. 509, 35-49).

Es en este sentido que el recorrido del conocimiento sirve a modo de “curación” (vale recordar que es éste el nombre de la gran obra filosófica de Avicena que comprende todos los ámbitos del saber). No existe para Avicena una visión o una percepción de aquello que será nuestro deleite final, el fin propio del alma humana lo alcanzaremos por argumentación. Y esta argumentación será posible encontrarla si llegamos a comprender el lugar que ocupamos dentro de este mundo, y cuáles son los modos en los cuales podemos retornar. De esta manera la división tripartita de la metafísica –como ya he indicado en otro lado¹ tiene una semejanza con los tres objetos de contemplación o de acción para lograr alcanzar el retorno. A fin de lograr resumir correctamente esto, expondré a continuación no según el modo de acceso que tenemos por parte de nosotros, sino sobre todo para destacar en qué consiste la similitud con las realidades divinas.

Las Inteligencias intermedias propias del proceso de emanación tienen tres actos de conocimiento. En primer lugar contemplan al Primero como aquello que es Necesario por sí, luego se contemplan a sí mismas como seres necesarios por otro, y finalmente se contemplan a sí mismas como seres posibles por sí. Estos tres procesos de conocimiento tienen unas consecuencias causales en el proceso emanativo del cosmos. Pero además de ello encierran una semejanza con las 3 partes de la metafísica.

1ª parte *Ontología*: La ontología debe llevarnos al conocimiento de la contingencia del ente. Por ello a partir de la explicitación de los trascendentales logra establecer la distinción entre esencia y existencia que le permitirá afirmar que todo ser que tiene esencia tiene el ser recibido por otro. Esto le permite también formular la primera distinción entre ser necesario y ser posible, desde allí logra llegar a la segunda parte de la metafísica, la Aitiología o estudio de las causas.

¹El texto al que hago referencia está aún en evaluación: “La metafísica como retorno en el Avicenna Latinus. Una relectura de la *Philosophia prima*”.

2ª parte *Aitiología*: Partiendo de la teoría de la causalidad propia de la Física Avicena desarrolla una nueva reflexión sobre la causalidad. En ella logra establecer que No hay una causalidad real en la causa física, sino que solamente en la causa metafísica existe una causalidad real. El padre o el arquitecto no es la verdadera causa del hijo. Esto no solo le permite distinguir la pregunta metafísica de la física sino que además puede afirmar la creación por medio de la dependencia entitativa de toda la creación al Primero. Esto se podría resumir en la famosa cita del Corán (XXVIII, 88) utilizada por Avicena (VIII, 6, p. 413) que según la traducción se lee: *todas las cosas parecen excepto en cuanto que están frente a la cara de Aquél*.

3ª parte *Teología*: Consiste en la afirmación de la unidad divina, la afirmación de Dios como el *Ipsum esse*, y que llega al mundo latino bajo el neologismo *annitas*, lo cual implica justamente la ausencia de esencia en Dios.

Como advertimos, para Avicena el camino de ascenso de las almas racionales tiene su eje central en un ascenso por el conocimiento. La clave interpretativa de este ascenso gnoseológico, no es otra cosa que la expresión de *retorno* –como aparece en la obra árabe– de las formas a la comunión con la Inteligencia que conoció todo en su origen.

“El alma del hombre aprehende los principios separados verdaderos y cree en aquellos seres con juicio (*credulitate*) ciertísimo, puesto que están junto a ella por demostración, y cuando conozca las causas finales de aquellos que inciden en los movimientos universales aunque los particulares no tienen fin, y «conozca» que descansa con aquella disposición del todo, y que «conozca» a su vez la relación de sus partes entre sí y la ordenación proveniente desde el Primer principio sin interrupción hasta el último de aquellos que son y de aquellos que actúan entre sí, y que aprehenda el cuidado y cómo es; y que «aprehenda» la esencia de la que precede toda certificación tanto en su propio ser como su unidad, y cómo puede ser conocido así como no acompaña a ella la multitud ni la alteración de ningún modo, y de qué modo todas las cosas que son se comparan a ella según un orden, y luego que el investigador,

cuanto más aumente en las especulaciones, tanto más se aumentará su aptitud para la felicidad, y que no se libera el hombre en este mundo de la tentación, sino después «de la vida», todo depende de este mundo, desee aquello que está allí y el amor hacia aquellas cosas que están allí, remueva a aquellas absolutamente de la consideración de él que está luego de sí” (IX, 7, p. 516, ll. 83-98).

De este modo, como indicamos, resulta fundamental para el alma humana reconocer su lugar en el orden de la creación, y de algún modo reflejar su ser como otra emanación dentro del orden de los cielos. Esto en la medida en que encuentre su perfección en imitar los movimientos propios de las inteligencias. El reconocerse a sí mismo como *ser necesario por otro*, equivaldrá a reconocer su deuda con la realidad superior y a su vez reconocer la perfección que viene dada de aquella sustancia superior. Así cuando el alma se separe del cuerpo, y se incorpore al orden de las sustancias inmateriales, si sus potencias están ordenadas por el deseo y el amor hacia el fin último propio de toda inteligencia, que es el Primer principio, el alma encontrará respuesta a ese deseo que cultivó en la vida terrena pero que no alcanzaba su fin.

De esta manera, el alma que ha perfeccionado su deseo encuentra su felicidad plena una vez separada del cuerpo. Este estado lo denomina como el del alma santa —es decir perfecta— en su condición de separada del cuerpo, y unida plenamente al orden del cosmos.

“Las almas santas están en sumo grado de este modo a sus disposiciones, porque se reúnen con sus perfecciones por sí, y se sumergen en la delectación ciertísima, y se liberan de sus especulaciones que hay luego de ellas y de la servidumbre en la que estaban, en una libertad absoluta. Pues si permaneciera en ellas afecto acerca de esto, de creencia o de moral, sería nocivo «para las almas» y serían retrasadas por ellas en la búsqueda del grado superior, «porque» hasta que sea borrada aquella impresión, no podrá procurar aquella” (IX, 7, p. 521, ll. 88-94).

Así el alma podrá alcanzar una perfección tal que asegure la felicidad una vez separada del su cuerpo. Esta vida futura tiene el carácter de *retorno* como ya advertimos, y éste significa no el identificarse con el ser de Dios, sino más bien, el reconocer en Él el objeto de ese deseo cultivado. Esta dependencia está anclada fundamentalmente en el orden intelectual, aunque en el estado de las sustancias separadas parece no haber distinción entre el acto cognoscitivo y el volitivo, a diferencia de nuestro modo de conocer y elegir las cosas. Por ello, en nuestro caso, primero nos corresponde conocer y advertir el orden del cosmos, y racionalmente establecer ello. No hay un modo real por el cual podamos percibir una delectación real y un deseo real de Dios –según parece por lo dicho– fundamentado en el deseo, sólo por medio de la razón podemos identificar al Ser necesario como aquél que ha donado el ser, y en el cual se podrá alcanzar la felicidad última.

A modo de conclusión resulta importante destacar que la incorporación de las primeras obras árabes en latín que se produce desde mediados del siglo XII en Toledo y de allí a París cumplen un papel principal en la reincorporación de Aristóteles en la historia de la filosofía occidental (D'Ancona, 2005). Esto no se dio simplemente porque fueron vehículo de traducción de las obras del Estagirita, sino que más bien la novedad reside en una interpretación distinta de Aristóteles. Cabe destacar que un autor como Avicena de quién no se dudaría en denominar como un autor aristotélico (Gutas, 1998), encierra dentro de sus obras un profundo espíritu neoplatónico (Owens, 1992). Es por ello, que en Avicena se encuentra la misma intención que aparece en Boecio y que en el mundo árabe Alfarabi pudo ensayar: la conciliación entre Aristóteles y Platón (Alfarabi, 2001). No es que efectivamente lo haya alcanzado, sino que en las obra aviceniana se han ido presentando algunas aporías propias de ambas doctrinas y en algunos casos logró superar estos problemas y en otros mantuvo el problema o quizás logró que la pregunta encuentre una mejor expresión para intentar encontrar la solución al problema.

Será esta peculiaridad del pensamiento aviceniano, el cual contiene mucho desarrollo de un pensamiento religioso –ausente en la obra del estagirita– lo que hará encontrar elementos o conexiones entre algunas de las formulaciones aristotélicas con el espíritu neoplatónico. Gracias a ello Aristóteles no será más el pensador pagano que tiene un dios distante, sino que será la puerta para el desarrollo de una filosofía que abre a una comprensión más profunda del contenido propio de la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARABI (2001). *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi. Ithaca. Cornell University Press, 2ª ed.
- CHENU, M.-D. (1997). *Nature, man, and society in the twelfth century*. Toronto. University of Toronto Press.
- D'AMICO, C. (2008). *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires. Winograd.
- D'ANCONA COSTA, C. (ED.) (2005). *Storiadella filosofia nell'Islammedievale*. Torino. Einaudi.
- DE VAUX, R. (1934). *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*. Paris. Vrin.
- GERSH, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Pre-history and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden. Brill.
- GILSON, E. (1929-30). "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant": *ADHLMA*, 1929-30 (4), 5-149.
- GOUGUENHEIM, S. (2010). *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Madrid. Gredos
- GUTAS, D. (1988). *Avicenna and the aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Leiden. Brill.
- HORN, CH. (2012). *Agustín de Hipona*. Santiago de Chile. IES.
- OWENS, J. (1992). "The Relevance of Avicennian Neoplatonism": MOREWEDGE, (ED.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press, pp. 41-50.

**PRESENCIA AGUSTINIANA
EN LAS *QUAESTIONES* ACERCA DE LAS IDEAS:
LOS CASOS DE EUDES RIGAUD Y RICHARD OF
MIDDLETOWN**

*Julián Barenstein
UBA – CONICET
aneleutheroi@yahoo.com.ar*

Resumen

Como es sabido, Agustín es uno de los autores más citados y respetados por los filósofos del s. XIII. Los escolásticos lo consideraban una auctoritas y, ya sea a favor o en contra de sus puntos de vista, las obras del Hiponense eran tenidas en cuenta a la hora de desarrollar sus propias investigaciones. Con todo, si en la interminable cadena de quaestiones, los textos de Agustín son traídos una y otra vez en relación con múltiples problemas, aquí nos interesa la reincidencia de éstos en cuanto a la discusión de la teoría de las ideas. Se trata, huelga decirlo, de una teoría de origen platónico que ha tenido en vilo el meditar de los intelectuales desde la Antigüedad hasta la actualidad. Por su parte, los autores del siglo de oro de la Escolástica estaban interesados en saber qué eran estas ideas, si estaban en el intelecto divino y qué implicaba esto último si la respuesta resultaba afirmativa, entre otras cosas. Así pues, ateniéndonos a lo dicho nos proponemos aquí poner de manifiesto la influencia del obispo de Hipona en cuanto a la cuestión de las ideas en el s. XIII a través de la traducción y el comentario de tres dos textos: se trata de dos breves trabajos de los franciscanos Eudes Rigaud y Richard of Middletown, editados recientemente por Leonardo Sileo.

Si es lícito juzgar que el reciente trabajo de Leonardo Sileo (2011)¹, nos ensancha el camino para efectuar una revisión y evaluación de la influencia de Platón en el s. XIII, también lo es el afirmar que contri-

¹ El texto de Leonardo Sileo, *De rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*, contiene la edición crítica de las secciones 35, 36 y 39 del Libro I del comentario a las sentencias de Pedro Lombardo de Eudes Rigaud. Incluye también la *quaestio disputata* de *existentia rerum in Deo* del mismo autor y otros textos espurios de autores anónimos relacionados con el tema de la *quaestio* mencionada. El trabajo, ciertamente de gran erudición, se cierra con la *quaestio* que

buye a iluminar las vías por las que las teorías platónicas llegaron hasta los filósofos de ese siglo. La sombra, pues, del omnipresente Agustín (354-430) danza entre los rígidos razonamientos de los escolásticos y es precisamente él uno de los transmisores de Platón. En tal sentido, es imprescindible que nos detengamos en la *quaestio* 46 de su *De diuersis quaestionibus* 83, titulada “*De ideis*” (Acerca de las ideas). Como su título lo indica, el obispo de Hipona trata allí acerca de cómo hay que entender el término “*idea*” y a qué cosas refiere. En su análisis, Agustín se apoya en Platón, pero quitándole la autoridad de ser el primero en concebir las ideas, para concederle solo el mérito de ser el primero en nombrarlas. Éste texto, ciertamente muy breve pero de capital importancia, resulta citado una y otra vez por una caterva de autores escolásticos de diversas tendencias. Así pues, ateniéndonos a lo dicho, nos proponemos ofrecer, a través de la traducción de tres breves textos un ejemplo de la presencia agustiniana en las investigaciones acerca de las ideas en el s. XIII. Se trata de la mencionada *quaestio* 46 de Agustín y de las *quaestiones* 1 de la segunda parte de la *quaestio disputata* de *existentia rerum in Deo* y de la primera de las *quaestiones disputatae de Deo, de angelis et de homine*, escritas por Eudes Rigaud u Odo Rigaldi, (1205/17-1275) y Richard of Middletown o Ricardo de Mediavilla (1249-1307/08) respectivamente².

Nuestro trabajo, empero, no estaría completo sin una debida contextualización de los textos traducidos. Así, hemos agregado dos breves ensayos: el primero, sobre la recepción de Platón, Aristóteles y Agustín en el s. XIII y, otro, sobre las características formales del método escolástico.

1. PLATÓN, ARISTÓTELES Y AGUSTÍN EN EL S. XIII

Es indudable que las filosofías de Platón y Aristóteles han ejercido una gran influencia a lo largo de toda la historia del pensamiento; aun hoy la ejercen. Sería ocioso discutir sobre este punto. Conformémonos, de momento, con recordar aquella célebre sentencia de Jorge Luis Bor-

encabeza las *quaestiones disputatae de Deo, de angelis et de homine* de Richard of Middletown.

² Ambos textos han sido escrupulosamente editados, junto con otros tantos, por Sileo en el trabajo mencionado en la nota anterior.

ges en la que afirmaba que todos los hombres nacían platónicos o bien aristotélicos, como si tales categorías versaran antes sobre tipos humanos que sobre afinidades filosóficas. Con todo, aunque no pretendemos indagar aquí sobre la veracidad de esta conclusión, nos vemos obligados a matizarla. En efecto, el platonismo, e incluso el neoplatonismo, y el aristotelismo no constituyen filosofías antagónicas sin más. Desde hace casi un siglo y principalmente en el arco temporal que va de los estudios de Werner Jaeger³ a los de Giovanni Reale⁴, la interpretación de los sistemas de las dos grandes cabezas del pensamiento griego ha dado un giro radical. La novedad de ideas, las ediciones críticas de sus trabajos y hasta la multiplicidad de traducciones que se vienen publicando en una sucesión ininterrumpida año tras año han, cuanto menos, removido los cimientos sobre los que se apoyaba la tesis de la confrontación a ultranza de ambos pensadores. Por otra parte, no se ha de olvidar que muchos filósofos han postulado, con menor prudencia que los investigadores mencionados, la compatibilidad de sus sistemas. Así, autores tan disímiles como Severino Boecio (480-524), Abū *Nasr* al-Fārābī (873-950), el cardenal Bessarión (1403-1472), Georgios Gemistos Plethón (1355-1452), Ermolao Barbaro (1453-1493), Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) entre otros, sostuvieron, con diferentes argumentos, la concordia de Platón y Aristóteles. Y a esto se suma el hecho de que si no la concordancia, al menos una persistencia en la utilización conjunta de las filosofías platónica y aristotélica ha quedado registrada en el ingente monumento de las *quaestiones* escolásticas.

Como es bien sabido, los autores de finales del s. XII y principios del s. XIII, el siglo de oro de la Escolástica, se hallaron en posesión de un recién redescubierto Aristóteles. Se trataba, ante sus ojos de un nombre que prometía a Occidente todo lo que por casi un milenio se le había negado: las herramientas necesarias para efectuar un análisis de la realidad toda y de sus problemas que era, hasta cierto punto, independiente

³Nos referimos específicamente a su impresionante *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* de 1923, obra que describe, entre otras cosas la evolución del pensamiento del Estagirita y su relación con las teorías de Platón.

⁴Principalmente hasta el ya célebre, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta* de 1997.

del dato revelado. Se les presentaba, pues, la posibilidad de independizar la filosofía de la teología, y, desde ya, esta posibilidad no fue celebrada por todos los intelectuales.

A partir del trabajo de Van Steenberghen (1966), es usual dividir a los filósofos en tres posturas, de acuerdo con su posición frente a los textos del Estagirita.

La primera de estas posturas, que dio en llamarse “aristotelismo moderado”, aúna a los intelectuales que consideraban como posible el establecimiento de la compatibilidad entre el dogma cristiano y los textos aristotélicos. Los principales exponentes de esta corriente fueron Alberto Magno (1200-1280) y Tomás de Aquino (1224-1274). Ellos asumían, pues, que la supremacía intelectual y —por extensión— política de los árabes, a quienes todo Occidente veía como una amenaza, se debía a que éstos poseían una visión peripatética de la realidad. Pensaron, por consiguiente, que la supervivencia del cristianismo dependía de que los filósofos cristianos se apropiaran de esa visión aristotélica asimilada por el Islam.

La segunda, el “aristotelismo rígido” o “radical”, identifica a aquellos autores que, sin preocuparse por la concordancia o inconsistencia del *corpus aristotelicum* con el dogma cristiano, pretendían ser fieles a ese *corpus* —o a lo que consideraban como tal— y adjudicaban, en consecuencia, una mayor competencia a la razón que a la verdad revelada. Los que adscribían a esta posición fueron llamados, quizás erróneamente, “averroístas latinos”, puesto que habrían considerado al cordobés Averroes (1126-1198) como fiel intérprete de las obras del Estagirita. Desde este punto de vista se atribuye al filósofo árabe la autoría de la “teoría de la doble verdad”, consistente en que dos tesis contrarias sobre un mismo tema pueden ambas ser verdaderas si provienen, una de la teología y otra de la filosofía. Soslayando el dato de que Averroes nunca formuló tal teoría y que ninguno de los llamados averroístas latinos adhirió explícitamente a ella, se ha sostenido que esta es la posición de Siger de Brabante (1240-1280) y Boecio de Dacia (¿?-1284).

La tercera postura, por último, reúne a aquellos filósofos que, rechazando en principio las obras aristotélicas, miraban hacia atrás, a la tradición de los padres de la Iglesia, en especial los latinos y entre ellos,

particularmente a San Agustín. Buenaventura de Bagnorea (1221-1274) es un ejemplo de esta posición. Algunos exponentes de este grupo, por así decir, conservador y, aunque en menor medida, del “aristotelismo moderado”, se volvieron “antiaverroistas”. Finalmente, los conservadores dieron forma a una suerte de “aristotelismo ecléctico”, rótulo bajo el cual se agrupó a los pensadores que perteneciendo a la tercera posición, fueron dando lugar a algunas teorías de Aristóteles, como, p. e., John Peckham (1230-1292). Entre los representantes del “aristotelismo ecléctico” también podemos ubicar, aunque con cierta cautela, a Eudes Rigaud y Richard of Middletown, miembros ambos de la Orden de los Frailes menores.

Podemos afirmar, de lo dicho hasta aquí, que en términos generales las aguas estaban divididas entre los dominicos, los franciscanos y, entremedio de ellos, los maestros de artes que no pertenecían a ninguna orden. Sea de ello lo que fuere, aunque algunos se le resistieran en el plano doctrinal, lo cierto es que la filosofía aristotélica fue aceptada completamente en el plano formal; fue ella la que dio coherencia y forma al método escolástico. Para decirlo al revés: si bien la estructura del método es de inspiración peripatética, su misma forma permitió introducir fuentes de las más variadas tradiciones. Tanto se puede afirmar que el platonismo se infiltró entre las palabras de las *quaestiones* como que el método escolástico acaparó las teorías de Platón que ya estaban en el aire.

Por lo demás, el Platón del s. XIII no se encontraba en estado puro. Se distinguen tres líneas principales de transmisión de las teorías del pensador ateniense: la línea greco-árabe, que incluye a pensadores como Avicenna (980-1037) y a los autores de la *Ikhwan al-safa* (s. IX-X), la línea neoplatónico-agustiniana, cuyos representantes más desatcados son Proclo (410-485), el ahora Pseudo-Dionisio Areopagita (s. V-VI) y Agustín de Hipona, y otra línea, de mayor influencia en el s. XIV que en el XIII, cuyo epicentro es la Escuela de Chartres (s. XII). Por nuestra parte, consideramos que en la segunda de estas vías de transmisión se debe efectuar una distinción en cuanto a las características del Platón que transmite Agustín y los demás pensadores mencionados. En efecto, Proclo y el Pseudo-Dionisio deben ser incluidos en las filas de los neoplatónicos, mientras que Agustín se nos presenta como el valuarte de un más genuino platonismo, cosa que ha sido advertida (cf. Brown, 2006:

79-92), por lo menos desde finales del s. XV⁵. No obstante ello, incluso el Platón que los escolásticos reciben a través del filtro agustiniano, ya había atravesado el cedazo de Filón Alejandrino (15/10 a. C.-45/50 d. C.), y luego el de Clemente (150-215), el de Gregorio de Nyssa (330/335-394/400) y el de Ambrosio de Milán (337-397), entre otros. Pero, volviendo, es Filón el judío quien ubicó por primera vez las ideas platónicas en el intelecto divino. El platonismo de Agustín es, pues, el que se remonta a Filón. Y es en este sentido que nos interesa señalar su presencia en las *quaestiones* acerca de las ideas en las *summae* de Eudes Rigaud, y el “*doctor solidus*”, Richard of Middletown. En efecto, sendos autores presentan como *auctoritas* precisamente la *quaestio* 46 del obispo de Hipona al referirse a la pre-existencia las ideas en el intelecto divino.

2. EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

El método fundamental de la Escolástica y en el que brillaron autores tan disímiles como Santo Tomás y San Buenaventura, es el de la *quaestio*⁶. Se trata del procedimiento por el cual se pretende superar tesis contrarias respecto de una misma afirmación.

Dentro del género de la *quaestio* se distingue la *quaestio disputata* y la *quaestio de quodlibet*. En el primer caso se trata de una disputa llevada a cabo entre un maestro y un bachiller, que es —a su vez— asistido por su maestro, sobre un tema acordado de antemano o propuesto por la audiencia, en una clase pública y que culmina al día posterior a su inicio con la *determinatio*, instancia donde se hace un resumen de la discusión del día anterior y una defensa final. Por otra parte, la *quaestio de quodlibet* es desarrollada solo por maestros o aspirantes a graduarse en teología sobre un tema libre (*quodlibet*) (cf. Le Goff, 1986: 89-95).

En cualquiera de los dos casos, la *quaestio* se refiere a un tema específico que viene enunciado en su título, el cual se formula general-

⁵Cf. Pico della Mirandola, G., *Commento*, III, 2.

⁶Las *quaestiones* se encadenan de modo tal que un tema se resuelve en una serie de las mismas, a su vez, una serie extensa de temas a resolver forma lo que llamamos una “*Summa*”.

mente —aunque no siempre— como una pregunta. En tal sentido, se lo presenta antecedido por algún verbo impersonal como, p.e., *quaeritur* (se pregunta). Una vez enunciado el título, cada *quaestio* se divide en *articuli* que precisan algunos puntos de ésta y que son expresados como una pregunta doble encabezada por el pronombre interrogativo “*utrum*”, indicando así que sólo hay dos respuesta posibles: *sic vel non*. En la mayoría de las traducciones al castellano, el “*utrum*” resulta vertido como parte de una proposición condicional del tipo “si... tal cosa”, p.e., “*Utrum sint Angeli*”, dará en castellano “si existen los ángeles”. Esta traducción que hemos presentado como ejemplo es semánticamente idéntica a la pregunta “¿los ángeles existen o no?”, por lo que se evidencia que la respuesta, como hemos dicho, solo puede ser por sí o por no.

En segundo lugar se expone un elenco de razones o tesis a favor introducidos por adverbios como “*enim*” (en efecto, por cierto), “*praeterea*” (además), etc. o “*videtur*” (parece que...), “*dicitur*” (se dice que...) cuando el autor no comparte dichas razones o pretende tomar distancia respecto de las mismas. Por su parte, cada una de estas tesis están construidas como un razonamiento deductivo del tipo: A es B, C es A, por lo tanto, C es B. Son, pues, razonamientos conformados por (a) una premisa mayor que enuncia una verdad general, indemostrable, que no requiere conocimiento anterior, que es evidente, y/o que está respaldada por alguna *auctoritas* (Agustín, Anselmo, Aristóteles, San Pablo, etc.), (b) una premisa menor que presenta un caso particular que cae bajo lo expresado en la premisa mayor, y (c) la conclusión, en donde se unen los términos mayor y menor, que es introducida por la conjunción conclusiva fuerte: “*ergo*” (por consiguiente, en consecuencia), señalando que se ha efectuado una deducción.

En tercer lugar se expone la antítesis, identificada con la expresión “*sed contra*” (pero en contra...).

Por último, se procede a la solución de la *quaestio*, en donde el autor toma por primera vez la palabra, utilizando para ello algún verbo de decir en primera persona —“*respondeo*” (respondo que...), “*dico*” (digo que...), etc.— y objeta por orden cada una de las tesis presentadas —*ad primum dico* (al primer argumento digo que...), *ad secundum respondeo* (al segundo respondo...), etc.—.

En suma, cada *quaestio* se estructura en seis partes: un título, *articulus-i*, tesis a favor, antítesis, solución y respuestas.⁷

Resta decir que el procedimiento escolástico utiliza el método derivativo para la resolución de preguntas, opera por medio de tautologías y no describe el mundo: nunca hay evidencia empírica. En su despliegue, las *quaestiones* se circunscriben al plano de lo abstracto. Se trata de una circunscripción propia del método, que excluye intrínsecamente la relación con el mundo⁸.

3. TRADUCCIONES

En la traducción de los textos que siguen hemos respetado el uso de comillas dobles y simples, la utilización de guiones, el empleo de la letra itálica, la división en párrafos y la numeración linear, así como la utilización de mayúsculas y corchetes por parte de los editores. Por nuestra parte, hemos utilizado [] para enumerar los párrafos como [1], [2], etc. y <> para reponer elementos faltantes en el texto latino que ayudan a una lectura más ajustada al espíritu de los trabajos aquí presentados.

Por lo demás, cabe destacar la diferencia de estilo entre el *De ideis* agustiniano y las *quaestiones*. En efecto, mientras que en el texto de Agustín parece volver a la vida el más puro estilo ciceroniano, en los otros autores el latín se encuentra degradado, falto de las riquezas de la lengua republicana. Empero, al desmedro de su belleza, el latín del s. XIII ha incrementado su precisión. La lengua de los escolásticos, propia de hombres que hablaban en vulgar, es una lengua artificiosa, inventada para uso de los intelectuales. Al compás de su rígida sintaxis nada es puesto al azar; hasta la sustitución de una palabra por su sinónimo entraña en este contexto el riesgo fundar una mala interpretación. Así pues, hemos hecho el intento por efectuar una traducción lo más literal posible y al, mismo tiempo, producir un texto perfectamente legible, y hasta entendible, en castellano.

⁷Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, II, q. 90 al *et passim*.

⁸Compare, p.e., Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, I, q. 15 al con II, II, q. 76 al.

Por último, resta decir que en el caso del *De ideis* hemos agregado algunas notas que dan cuenta de las dificultades de la traducción, mientras que en lo que hace a las *quaestiones*, hemos escrito algunas de carácter referencial que apuntan a ubicar los textos en la tradición filosófica en la que se insertan, de acuerdo con lo que hemos sugerido en la sección I de este trabajo. Para la confección de estas últimas notas nos hemos servido de las que, mostrando una gran erudición, presenta Sileo en su obra ya mencionada.

I. Agustín de Hipona

Acerca de las ideas⁹

[1] Platón se nos presenta como el primero que dio nombre a las ideas. Esto no significa que aquellas cosas a las que él llamó “ideas” no existieran antes de que se les adjudicara este nombre o que no hubieran sido concebidas por nadie, sino que han sido designadas con uno u otro nombre por unos y otros. Es lícito, pues, imponer cualquier nombre a una cosa que, aunque conocida, no tiene ningún nombre ordinario. En efecto, no es verosímil que no haya habido sabios antes de Platón ni que ellos no hayan concebido estas cosas a las que, como se ha dicho, Platón llama “ideas”, sean lo que fueren, puesto que se ha arraigado tanta fecundidad¹⁰ en ellas que nadie podría ser sabio sin haberlas concebido. Es creíble que haya habido sabios en otros pueblos además de Grecia, cosa que el propio Platón atestigua suficientemente no solo por el hecho de haber viajado para completar sus conocimientos, sino también al mencionarlo en sus libros. Por consiguiente, si estos existieron, no se debe pensar que ignoraron las ideas, aunque quizás las hayan llamado con otro nombre.

⁹ Sanctus Aurelius Augustinus (1970). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Turnhout, Corpus Christianorum Series Latina 44. El texto data del año 396.

¹⁰ La expresión que hemos traducido por “arraigado [...] fecundidad” es “*vis constituitur*”. Se trata de una expresión ambigua cuyo sentido es indicar la múltiple influencia de las ideas en la historia del pensamiento.

Hasta el momento se ha hablado del nombre, veamos ahora la cosa, que es aquello que ha de ser tenido en cuenta y conocido principalmente, dejando la prerrogativa de utilizar la palabra que cada uno quiera para llamar a la cosa que haya conocido.

[2] A las ideas, por tanto, podemos llamarlas en latín “formas” o “especies” para que se vea que traducimos palabra por palabra, pues si las llamamos “razones”, dejamos de interpretar con propiedad, porque en griego las “razones” se llaman “λόγοι” no “ideas”, sin embargo, alguien que quisiera utilizar esta palabra no se alejaría de la cosa misma. Y es que las ideas son ciertas formas o razones principales de las cosas, estables e inmutables, no formadas ellas mismas y por eso, eternas, se mantienen siempre del mismo modo y están contenidas en la inteligencia divina. Y aunque ellas no nacen ni perecen, se dice, sin embargo, que conforme a ellas es formado todo lo que puede nacer y perecer, y todo lo que se nace y perece.

Por otra parte, se niega que el alma pueda intuir las, a excepción de su parte racional. Esta parte, la más excelente,¹¹ esto es, la propia mente y razón, es casi como un rostro o un ojo suyo, interior e inteligible. La parte racional en el alma no la abarca toda entera ni abarca una parte cualquiera, sino la parte que es santa y pura; a ésta se proclama como la única apta para aquella visión, de modo que ese ojo mismo con el que se ven estas cosas, habrá de poseerlas siendo sano, sincero, sereno y semejante a estas cosas que intenta ver. Pero, incluso, ¿quién, que siendo religioso y formado en la verdadera religión, aunque todavía no pueda concebir estas cosas, osará, sin embargo, negarlas y para sus adentros no confesará, además, que todas las cosas que existen, esto es, cualquiera de las cosas que están tanto contenidas en su género como en su propia naturaleza, para existir tienen que haber sido creadas por Dios, <su> autor, y que es por este autor que todas las cosas que viven, viven, y manifiestan¹² que la universal perenni-

¹¹ Agustín no caracteriza directamente a esta parte del alma como “la más excelente”, utiliza aquí, para denotar su superioridad el verbo “*excellit*”, que puntualmente se refiere a la acción de sobresalir.

¹² El verbo “*celebrant*”, que hemos traducido como “manifiestan” no es unívoco. “*Celebrare*” designa, en principio, la acción de reunirse, en segundo lugar, la de cele-

dad de las cosas y el propio orden por el que ellas alternan necesariamente y con regularidad¹³ sus ciclos estacionales¹⁴ son conservados y gobernados por las leyes del Dios supremo? Una vez establecido y concedido esto, ¿quién osaría afirmar que Dios creó todas las cosas irracionalmente? Y si no se puede decir ni creer esto con verdad, se sigue que todas las cosas han sido creadas según <alguna> razón, y no el hombre con la misma razón que el caballo, pensar esto es, en efecto, absurdo. Por consiguiente, las cosas individuales han sido creadas según sus propias razones. Y, ¿dónde se debe juzgar que están estas razones sino en la propia mente del Creador, pues no se las figuraba como ubicadas fuera de sí desde el momento en que de acuerdo con ellas habría de crear lo que creó!¹⁵ Opinar eso es, pues, un sacrilegio. Por lo que si estas razones de las cosas creadas, o que deben ser creadas, están contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede haber nada que no sea eterno e inmutable, es a estas razones principales de las cosas a las que Platón llama “ideas”, y agregamos, no son solo ideas, sino que además son verdaderas porque son eternas y por ello permanecen también inmutables y por su participación¹⁶ es todo lo que es, cualquiera sea su modo de ser. Pero entre estas cosas que han sido creadas por Dios, el alma racional las supera a todas y cuando es pura está más cerca de Dios, y cuanto se une a Él por el vínculo de la caridad, tanto resulta iluminada, y hasta cierto punto empapada, por Él con esa luz inteligible y así iluminada!¹⁷

brar, elogiar, etc., y, por último, la de publicar o difundir. Creemos que es este último sentido de “celebrare” es el que Agustín impone en este punto.

¹³ La expresión, “*certo et moderamine*” que hemos vertido como “necesariamente y con regularidad” se predica de algo para afirmar, por una parte (*certo*), que no puede ser de otro modo y, por otra (*moderamine*), que ocurre siempre en un momento apropiado y determinado.

¹⁴ *Temporales*.

¹⁵ El texto latino reza “*constituere*” y “*constituebat*”. Como es evidente, Agustín se refiere aquí a la posibilidad de crear, que Dios posee, utilizando las ideas como si se tratara de un arquitecto que se guía por planos para la construcción de un edificio.

¹⁶ El término “*participatio*” no debe ser entendido como una traducción del término técnico platónico “*méthexis*”, antes bien menta “...con su concurso”.

¹⁷ El término “*illustratus*”, al igual que el castellano “ilustrado” califica a alguien que ha recibido ciertos conocimientos. En latín, el término remite, además, directamente a una relación entre el conocimiento y el brillo o la luz, mientras que aun cuando en

distingue¹⁸ estas razones, no con los ojos corporales, sino con su parte principal y la más excelente, es decir, con su inteligencia, y al verlas se vuelve beatísima. Tales razones, como se ha dicho, pueden ser llamadas “ideas”, “formas”, “especies” o “razones”, pues tanto se concede a muchos el darle el nombre que quieran, como a poquísimos ver lo que es verdadero.

II. Eudes Rigaud

[SEGUNDA PARTE] ACERCA DE LA IDEAS¹⁹

Cuestión 1

Si debe asumir que las ideas están en Dios.]²⁰

5 [1] Después de esto,²¹ se pregunta de las ideas.

[2] Primero, si hay que asumir que las ideas están en Dios o no.

[3] Parece que no:

castellano, “ilustrado” también remite a la luminosidad, lo hace indirecta y etimológicamente.

¹⁸ El verbo “*cernit*” (distingue) indica *captar*, *tocar*, etc.

¹⁹ Diversos especialistas dan cuenta de que la actividad *disputatrix* de Eudes Rigaud tuvo lugar entre los años 1245 y 1247, es decir, desde el comienzo de su actividad como regente del *studium* franciscano hasta su nombramiento como obispo de Rouen en marzo de 1248. De estos años de intensa actividad provendría la *quaestio* que aquí traducimos. (Para más detalles, ver Sileo, L. (2011). *De rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*, I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, pp. 16-20)

²⁰ Texto latino establecido por Leonardo Sileo en *De rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo...*, pp. 174-181, a partir de los siguientes manuscritos: Kopsterneuburg, Bibliothek des Augustiner-Chorherrestiftes 309, f. 43ra-49rb y Toulouse, Bibliothèque Municipale 737, f. 172vb-178va.

²¹ Después de la primera parte de la *Quaestio disputata*, titulada “*De rationibus aeternis creaturarum*”.

Porque Agustín dice que es más verdadero y más noble un modo de conocer cuando la cosa se conoce por su presencia y esencia que cuando se conoce por su

10 especie (p.e., cuando se conoce la justicia en el alma por su presencia e igualmente <se conocen> las cosas que están en el alma según su sustancia);²² luego, como ‘todo lo que es más noble debe ser atribuido a Dios’;²³ este modo de conocer —a saber, por su presencia— debe ser atribuido a Dios y no el <conocimiento> por la especie, —y, así, no hay que asumir que las ideas están en Dios por causa del

15 conocimiento de las cosas, etc.

[4] Además, “el orden del entendimiento es esencial para el inteligible y también el entendimiento para el inteligente”;²⁴ -y cualquier cosa que se le agregue, es extrínseca y accidental; por consiguiente, como no se debe asumir nada accidental

20 en el conocimiento de Dios, luego, solo estas tres cosas o la correspondencia en estas tres cosas deben ser <consideradas>, a saber, el entendimiento, el inteligente y la cosa entendida; luego, no hay que asumir las ideas por las que la cosa es entendida.

[5] En contra:

Agustín, [en] el libro de las 83 *quaestiones*, en una cuestión supone que, en general, las ideas están en Dios y así las define: “Son, pues, las ideas principales, ciertas formas

25 o razones principales de las cosas, estables e inmutables, no formadas ellas mismas y por eso, eternas, se mantienen siempre del mismo modo y están contenidas en la inteligencia divina. Y aunque ellas no nacen ni perecen, se dice, sin embargo, que conforme a

²² Agustín, *Gen. litt.*, XII, 7, 16.10, 21.14, 29.24, 50-51.

²³ Agustín, *diu. qu.*, q. 46, 2.

²⁴ Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 4 (430a 4-5). También cf. *Metaphysica*, XII, 7 (1072b 18-24).

ellas es formado todo lo que puede nacer y perecer, y todo lo que se nace y perece.”²⁵

30 [6] Además, se sostiene allí mismo que “*En un principio era el Verbo (Jn 1, 1)*. Lo que en griego se dice ‘lógos’, en latín significa razón y Verbo. Pero en este lugar es mejor que interpretemos Verbo como significando no solo al Padre, sino también aquellas cosas que resultan constituidas en una <única> potencia operativa por medio del Verbo”, etc.²⁶

35 [7] Además, se sostiene en *Del Génesis a la letra*, IV, que “Dispusiste²⁷ todas las cosas materiales de modo tal que tuvieran colores; como si en verdad <el hecho de> que las cosas materiales han sido dispuestos por Dios en los colores, es decir, dispuestas como si fuesen coloreadas, pudiera entenderse de otro modo: en la sabiduría divina de Aquél que todo lo dispone no falta ninguna razón de los colores para que sean distribuidos en cada uno de los géneros de cosas materiales,

40 aunque no se use allí la palabra “color”.”²⁸

[8] Además, se sostiene en el libro V de *Del Génesis* que “Cuando se mantienen las razones incommutables de todas las cosas en el Verbo de Dios”,²⁹ etc. —la autoridad fue presentada antes.

[9] Además, en <el libro de> las 83 *quaestiones*, Agustín dice: ‘El hombre no fue hecho 45 de la misma idea que el caballo’.³⁰

[10] Además, allí mismo Agustín se pregunta: ‘¿Quién es tan demente como para decir que Él hizo algo que no había conocido?’³¹

²⁵ Agustín, *diu. qu.*, q. 46, 2.

²⁶ *Ibid.*..., q. 63.

²⁷ i.e., Dios.

²⁸ Agustín, *Gen. litt.*, IV, 5, 11.

²⁹ *Ibid.*..., V, 12, 28.

³⁰ Agustín, *diu. qu.*, q. 46, 2.

³¹ *Ibid.*..., 2.

[11] Además, en otro lugar Agustín dice: ‘Quien niega que las ideas existen, niega que existe el Hijo de Dios.’³²

- 50 [12] Además, si es necesario asumir no solo respecto de Dios, sino de cualquier artífice que actúa racionalmente, que primero debe conocer todo antes de hacerlo, luego,³³ esto será mucho más verdadero de Dios;³⁴ pero consta que antes de que las cosas fueran, <Él> no las conoció en sí mismas, es decir en las cosas; luego <las conoció> en sí mismo, pero no por medio de dichas cosas, puesto que aun no
- 55 existían; luego, <las conoció> por su idea y así fueron las ideas.

[13] Además, se sostiene en *Hebreos* 12³⁵ que *por la fe entendemos que el mundo ha sido constituido*, etc., y en la Glosa de Agustín que ‘*de los invisibles*, es decir, de la sabiduría en el mundo, que está dispuesto en la sabiduría de Dios, por la que desde la eternidad dispuso que se hicieran todas las cosas visibles’,³⁶ etc.

- 60 [14] Por estas *auctoritates* y muchas otras es evidente que las ideas están en Dios desde la eternidad.

[I. A la cuestión]

[15] Respuesta.

A esto hay que decir que la palabra ‘idea’ no es mencionada muchas veces por los

- 65 santos, sino solo por Agustín en el libro de las 83 *quaestiones*. Él dice allí que Platón fue el primero que las llamó ideas.³⁷ Y aunque este nombre no les fuese impuesto, no obstante, por causa de esto, como

³² Agustín, *Gen. litt.*, V, 18, 36.

³³ Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1 (981a 30-981b 6)

³⁴ Cf. Agustín, *ciu.*, XI, 10.

³⁵ Se trata de *He* 11, 3

³⁶ Agustín, *Io. eu. tr.*, 1, 17.

³⁷ Agustín, *diu. qu.*, q. 46, 1.

allí mismo dice Agustín, “las cosas a las que llamó ideas no existían”.³⁸ Por esto decíamos que las razones de todas las cosas, <que son> inmutables desde la eternidad, vivían en la mente divina tal como

- 70 se dice que vive un arca en la mente del artífice. Sin embargo, es otro el modo de existir de las cosas allí mismo y en su propia naturaleza, como se ha sostenido más arriba.

[II. A los argumentos principales]

[16] A la proposición de que ‘a Dios se le debe atribuir lo más noble, etc.’³⁹ se debe

- 75 decir que el argumento no nos lleva sino a considerar que el artífice o el que conoce, al conocer por medio de la idea o del ejemplar que no es él mismo, conoce con más verdad la cosa cuando la conoce por su presencia que cuando <la conoce> por su idea o ejemplar. Pero Dios no conoce de esta manera, por consiguiente, este argumento no atañe a Dios. Dios, pues, conoce las cosas por la idea
- 80 que es él mismo. Ahora bien, si por la propia razón de la cosa que no es él mismo puede conocer las cosas, es algo que se verá más adelante.⁴⁰

[17] Al otro <argumento>, que ‘no debe interponerse ningún medio en el conocimiento de Dios’,⁴¹ etc. se debe decir que por parte de Dios, sin duda, no corresponde atribuir algún medio que oficie como un medio de acuerdo con el orden o la causalidad como en el caso de nuestro conocimiento, pues nosotros

- 85 conocemos el ejemplar antes que la cosa y el conocimiento del ejemplar es <para nosotros> causa del conocimiento de la cosa. De ahí que en nuestro conocimiento, a la especie o al ejemplar de la cosa propiamente

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.*..., q. 46, 2.

⁴⁰ En la *quaestio* 4.

⁴¹ Es decir, a lo expuesto en el párrafo [4].

te le corresponde un medio. Ahora bien, en el conocimiento de Dios, aunque lo que conoce sea él mismo, aun conociendo esto, sin embargo de acuerdo con la razón del entender, por nuestra parte, es necesario que haya un medio para consignar allí lo que se conoce y por medio de qué,

- 90 es decir, de la idea, aunque todo allí sea él mismo. Y por esto, aun cuando éste único medio sea según el modo del entender y del asignar por nuestra parte, no se supone ninguna variación o división en el conocimiento de Él. De ahí que si ese medio fuera otro por el entendimiento, el que entiende y la cosa entendida, entre los cuales hay una parificación⁴² esencial, se seguiría lo que se ha expuesto. Pero no
- 95 es así, es necesario consignar ese medio porque así como esta [proposición] es más correcta y autosuficiente⁴³ ‘el asesinado es asesinado según el asesinato’ —de acuerdo con el Filósofo— que ésta otra ‘el asesinado es asesinado’,⁴⁴ así también <la proposición> ‘el que conoce, conoce según la razón’ alcanzando el medio del conocer <es más correcta y autosuficiente>, que esta otra, ‘el que conoce, conoce o entiende’.

III. Richard of Middletown

Quaestiones [disputatae de Deo, de angelis et de homine]⁴⁵

[Cuestión 1]

- 5 Si Dios es sumamente simple.⁴⁶

⁴² El término aquí utilizado es “*comparatio*”.

⁴³ La expresión es “*magis propria et per se*”.

⁴⁴ Aristóteles, *Análitica Posteriora*, I, 4 (73b 14-16)

⁴⁵ La *quaestio disputata* fue escrita entre los años 1284 y 1285. Desde 1284 hasta 1287, el autor fue, sucesivamente, lector y maestro en el *studium* franciscano de París. (Para Más detalles, ver Sileo, L., *De rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo...*, pp. 50-51).

⁴⁶ Texto latino establecido por Sileo en *De rerum Ideis...*, pp. 335-341 a partir del siguiente manuscrito: ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, lat. 868, f. 1ra-va.

[1] Parece que no:

Porque lo compuesto es más noble que lo simple, como lo probaré; pero a Dios se le debe atribuir la mayor nobleza; luego, se debe afirmar que Dios es compuesto y no simple. La <premisa> mayor se muestra así: los cuerpos mixtos son más nobles

10 que los elementos simples.⁴⁷

[2] Además, aquello en lo que están contendidas muchas cosas diferentes realmente no es sumamente simple; pero en Dios hay muchas cosas diferentes realmente, p.e., <hay> muchas ideas que difieren realmente en Dios, como lo probaré; luego, Dios no es sumamente simple.

15 Prueba de lo anterior: puesto que las ideas difieren entre sí o en tanto que existen en Dios, —o bien su diferencia es considerada atendiendo a su relación con las criaturas, o bien no atendiendo a dicha relación,⁴⁸ como probaré; luego, difieren absolutamente

20 respecto de sí mismas, en tanto que existen en Dios.— Ahora bien, el hecho de que su diferencia no sea tomada respecto de las criaturas hacia ellas lo pruebo así: Agustín, en el libro de las 83 *quaestiones*, en la *quaestio* 46, dice: “se sigue que todas las cosas han sido creadas según <alguna> razón, y no el hombre con la misma razón que el caballo, pensar esto es, en efecto, absurdo. Por consiguiente, las cosas individuales han sido creadas según sus propias razones, ¡dónde se debe, pues, juzgar que están estas razones sino en la propia mente del Creador!”⁴⁹ Y a partir de

⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7, arg 2.

⁴⁸ El texto latino reza “...aut *differentia earum accipitur secundum respectu creaturarum ad ipsas; sed non secundum respectu creaturarum ad ipsas...*”. Como es evidente, nos hemos visto obligados a no seguir el criterio de literalidad en la traducción de este pasaje.

⁴⁹ Agustín, *diu. qu.*, q. 46, 2.

25 esta *auctoritas*⁵⁰ sostengo que la ‘diferencia de las criaturas según su especie es considerada de acuerdo con la diversidad de las ideas, que aquí Agustín llama razones existentes en la mente de Dios’; luego, la diferencia de aquellas razones no es considerada de acuerdo con la diferencia de las criaturas.

(...)

30

[I. -Al primer argumento]

[3] En oposición a lo que se argumenta en primer lugar, aquello de ‘lo compuesto es más noble que lo simple’, etc., digo que hay un orden de las substancias

35 intelectuales, uno de los cuerpos simples y otro de los cuerpos compuestos.

En el orden de las substancias intelectuales, la proposición es falsa. En efecto, los ángeles superiores descienden hacia la especie especialísima⁵¹ por menos diferencias que los inferiores; de ahí que la sustancia intelectual es tanto más noble cuanto más simple.⁵²

40 De modo similar, en el orden de los cuerpos simples, lo que es más simple, es más noble; de ahí que el fuego es más noble que la tierra; pero la tierra es más simple porque en la tierra hay más de materia y menos de forma con respecto al fuego; pues el fuego tiene más de forma que la tierra y la tierra más de materia que el fuego,

45 —y lo que menos tiene de materia, *ceteris paribus*,⁵³ es menos simple.

⁵⁰ Atendiendo a una correcta inteligencia de este texto, hemos preferido mantener este término en latín. (Ver sección 2. El método escolástico)

⁵¹ La especie más cercana a los entes individuales.

⁵² Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 5.6.

⁵³ Se trata de una cláusula lógica que significa *siendo lo demás igual* e implica que se debe aplicar a lo que sigue el mismo razonamiento que se ha llevado a cabo

Ahora bien, en el orden de los cuerpos compuestos, la mencionada proposición es verdadera porque en este orden, lo más compuesto es lo más noble, así como se ve, p.e., en el cuerpo humano.⁵⁴

[II. Al segundo argumento]

50 [4] A lo que se argumentaba en el segundo, que ‘en Dios hay muchas cosas diferentes absolutas realmente’, digo que es falso: las ideas en Dios no son muchas cosas absolutas realmente diferentes, sino que son la misma esencia divina en cuanto que es imitable por las criaturas de diferentes maneras y expresamente

55 representativa de diferentes criaturas.⁵⁵ De ahí que todas las ideas en la sustancia divina son una de acuerdo con la verdad. De ahí que Agustín, en el último capítulo del libro VI del *Acercas de la Trinidad*, al referirse a la Palabra de Dios, dice que es “un cierto arte del todopoderoso y sabio Dios, llena de las razones inmutables de todos los vivientes y todos son uno en ella”.⁵⁶ Por consiguiente, las ideas no son absolutas y realmente diferentes.

60 [5] Y como tú argumentas algo más, a saber, que ‘de la diferencia de las criaturas se infiere la de la ideas, —¿cómo la diferencia de las ideas podrá inferirse de la diferencia de las criaturas?’ Me parece que es <un argumento> circular.

Respondo que no hay pluralidad de ideas en Dios porque las criaturas lo imitan de

65 diferentes maneras, si así fuera no habría pluralidad de ideas en Dios desde la eternidad, pues, desde la eternidad no hubo una pluralidad de criaturas que imitaran la esencia divina de diferentes ma-

anteriormente.

⁵⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3 a. 7 ad 2.

⁵⁵ Cf. Richard of Middeltown, *In Sentencias*, I, dist. 35, q. 4.

⁵⁶ Agustín, *tr.*, VI, 10, 11.

neras. Pero hay pluralidad de ideas en el intelecto divino en cuanto que éste entiende su esencia como imitable de diferentes maneras; o la pluralidad de las ideas está en la esencia divina en cuanto que

70 es imitable de diferentes maneras así como es representativa de cosas diferentes, —y por esto puede darse la diversidad de las criaturas en su efecto.⁵⁷

BIBLIOGRAFÍA

Nota: No nos limitamos aquí a la bibliografía citada, sino que agregamos también la que hemos consultado para la realización de este trabajo.

Fuentes

SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Turnhout. Corpus Christianorum Series Latina 44, 1970.

SILEO, L., *De rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*, I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum. Città del Vaticano. Urbaniana University Press, 2011.

Bibliografía secundaria

BROWN, P. (2006). *Augustine of Hippo*. Berkeley-Los Ángeles. University of California Press.

BROWN, S. F.-DEWENDER, T.- KOBUSCH, TH. (EDS.) (2009). *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters)*. Leiden-Boston. Brill.

DAVIES, B. (1992). *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford. Clarendon Press.

DE LIBERA, A. (2000). *La Filosofía Medieval*. Buenos Aires. Docencia.

DE LIBERA, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Madrid. Anthropos.

FERNÁNDEZ, D. A. (2007). *Esse Beatum. Agustín y la miseria del tiempo*. Buenos Aires. UBA.

⁵⁷Cf. Richard of Middelton, *Op. Cit.*, I, dist. 36, a. 2, q. 2.

- FITZGERALD, A. D. (DIR.) (2001). *Diccionario de San Agustín*. Burgos. Monte Carmelo.
- FONT, P. LL. (ED.) (2002). *Història del pensament cristià*. Barcelona. Proa.
- GILSON, E. (1999). *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid. Gredos.
- GRACIA, J. E. J. Y NOONE, T. B. (2002). *The Blackwell companion to philosophy in the Middle Ages*. Malden-Oxford-Victoria. Blackwell Publishing.
- JAEGER, W. (1923). *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.
- KENNY, A. (2005). *A New History of Western Philosophy, Volume 2 - Medieval Philosophy*. Oxford. Clarendon Press.
- LE GOFF, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona. Gedisa.
- LE GOFF, J. (2007). *En busca de la Edad Media*. Buenos Aires. Paidós.
- MARENBNON, J. (2001). *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*. Leiden-Boston. Brill.
- MARENBNON, J. (ED.) (2004). *Routledge History of Philosophy, Volume III - Medieval Philosophy*. London-New York. Routledge.
- MARENBNON, J. Y CAMERON, M. (2011). *Methods and Methodology. Aristotelian logic in East and West, 500-1500*. Leiden-Boston. Brill.
- MARTÍNEZ LORCA, A. (2011). *Introducción a la Filosofía medieval*. Madrid. Alianza.
- MCGRADE, A. S. (ED.) (2006). *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Cambridge. The Cambridge University Press.
- MILBANK, J. Y PICKSTOCK, C. (2001). *Truth in Aquinas*. London-New York. Routledge.
- REALE, G. (1984). *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura Della Metafisica dei grande dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Milano. Vita e Pensiero.
- REALE, G. (1997). *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Bologna. BUR.
- VAN STEENBERGHER, F. (1966). *La philosophie au XIIIe siècle*. Paris. Desclée.

Recursos digitales

AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Opera omnia* - www.augustinus.it

THOMAS AQUINAS, *Opera omnia* - www.corpusthomicum.org

EL PODER HUMANO Y LA IRA DIVINA. RUFINO: HISTORIA ECLESIAÍSTICA Y PROFETISMO

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET – Buenos Aires
fundacionfepai@yahoo.com.ar

Resumen

Tiranio Rufino representa bien una línea exegética, ya afianzada en la segunda mitad del siglo IV, que caracterizará en el futuro la interpretación bíblica de los Padres latinos, y que puede sintetizarse en dos notas: 1) el equilibrio entre la lectura literal y las alegóricas, con cierto acento en la primera; 2) lecturas alegóricas de sentido histórico más que transhistórico o apocalíptico. Es precisamente esta segunda característica la que permitirá a los Padres occidentales elaborar desde la perspectiva bíblica una teología del estado y del poder.

Rufino, amigo y en cierto modo seguidor intelectual de Jerónimo en sus obras exegéticas, tiene por otra parte una mirada en la interpretación histórica, en la línea de Eusebio, cuya Historia continuó. La conjunción de ambas miradas produce un texto que, si bien no es notoriamente original, asume y sintetiza lo pensado hasta su tiempo. Su comentario al libro de Amós permite ilustrar esta estrategia expositiva, que podría -sin exceso- considerarse una genealogía teológica del poder, en el sentido de Agamben. Se mostrara la relación entre el ejercicio humano del poder y el enojo divino, tópico reiterado de su exégesis, como un punto de inflexión entre la necesidad de legitimar el poder humano y la de sacralizarlo poniéndolo en estrecha relación de dependencia con la esfera normativa divina.

LA CUESTIÓN DE LA “TEOLOGÍA POLÍTICA”

La relación entre las concepciones teológicas y las políticas ha sido un tópico recurrente en la historia de la ideas. Por lo que se refiere al período tardo antiguo y altomedieval, hay numerosos trabajos que enfocan dicho tema. De todos ellos, actualmente ha tomado nueva vigencia la cuestión de la *oikonomia* teológica y su relación con la política. Tal cuestión ha sido enfocada, durante el siglo pasado, más bien desde la filosofía política que desde la historia de las ideas religiosas o de la teo-

logía, y lo ha hecho recogiendo una visión filosófica que se remonta al pensamiento de principios del siglo XIX. Entre los investigadores más recientes del tema, Giorgio Agamben es el que, a mi juicio, resume y retoma la cuestión de modo más sistemático. En primer lugar recuerda que Schelling, al dar su visión sobre la Revelación, sintetiza su filosofía en la figura teológica de una *oikonomía*, pues los antiguos teólogos distinguieron entre la *ákratos theologia* [teología pura] y la *oikonomía*. Según Schelling, ambas se copertenecen. Y es ese proceso de economía doméstica (*oikonomía*) lo que ha querido señalar. Pero según Agamben, hoy en día esta comparación con una economía teológica no se entiende, y es necesario volver a explicar su sentido. Al respecto afirma que “la distinción entre *theologia* y *oikonomía*, entre el ser de Dios y su actividad, a la que alude Schelling es, como veremos, de importancia fundamental en la teología oriental, desde Eusebio a los calcedonios” (Agamben, 2008: 20-21).

El origen de esta cuestión de la teología política, tal como hoy la vemos, si bien se conecta con Schelling, se vincula más estrechamente al planteo de Carl Schmitt, que el propio Agamben recuerda. Schmitt fue el introductor del concepto de “teología política”, ya que para él, las categorías con que se maneja la política moderna son categorías teológicas secularizadas. En esta asunción se apoya su idea de la teología política y su interpretación laicizada del *katechon* paulino¹. Desde la perspectiva histórico-política, Schmitt interpreta al Cristianismo (tal vez deberíamos decir la Cristiandad) como una autoridad heredera del antiguo espíritu jurídico romano, representante de la *civitas humana* y a la vez de la persona divina de Cristo. Por la parte humana, se entronca con el Sacro Imperio y su poder de continuar el *nomos*. En síntesis, la

¹ Según Schmitt, el *katechon* (que “retiene”) en sentido político es un poder que impide o retarda un proceso de disolución de estructuras vigentes. Así, por ejemplo, el Imperio Bizantino obstaculizó (“retuvo”) durante siglos, la expansión islámica hacia el este de Europa y por tanto impidió que fuese allí conquistada y exterminada la cultura antigua y la cristiana, como sucedió, en cambio, en el norte de África (cf. 1952: 10-20). También considera al Sacro Imperio Romano Germánico y a sus más grandes emperadores como quienes han ejercido la función de “retener” (cf. 1979: 38).

Cristiandad como *nomos*, sería *katechon*, impedimento a la instauración del “mal” como *anomia*.

Las ideas de Schmitt fueron cuestionadas por Erik Peterson, para quien una “teología política” es teológicamente imposible. Sin entrar en la empresa de dilucidar los argumentos esgrimidos por estos dos autores, y sin pretender una mayor profundización sobre el análisis que de ellos hace Agamben, para mi objetivo aquí basta con señalar que si bien Petersen trata de mostrar la imposibilidad de la teología política con un caso histórico concreto, también puede cuestionarse *ad hominem* esta negativa, mostrando otro caso histórico en el que se den las condiciones establecidas por ellos tres para la existencia de una teología política. Esto es, en síntesis, lo que me propongo.

Para Agamben, la primera condición de una teología política es la elaboración del concepto de “monarquía divina” que, a su juicio, inicia Filón de Alejandría, en el ámbito judío alejandrino, al insistir en que el pueblo hebreo es una teocracia, el único pueblo gobernado directamente por Dios: *un solo pueblo y un solo Dios* (cf. Agamben, 2008: 27). Esta idea fue retomada en el ámbito cristiano por los apologetas (Justino, Taciano, Ireneo, Hipólito), y añade:

“Pero es en Eusebio, teólogo de la corte -o más bien, según la venenosa ocurrencia de Overbeck, *friseur* [peinador] de la peluca teológica del emperador Constantino- donde una teología política cristiana encuentra su formulación más completa. Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por parte de Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en la pluralidad de tiranos y democracias, pero «cuando apareció el Señor y Salvador, y contemporáneamente a su advenimiento, Augusto, primero entre los romanos se convirtió en soberano de todas las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz envolvió toda la tierra» (Eus., Ps., 71). Peterson muestra cómo, según Eusebio, el proceso que había comenzado con Augusto

llega a su cumplimiento con Constantino. ‘Después de la derrota de Licinio por parte de Constantino fue restaurada la monarquía política y al mismo tiempo fue asegurada la monarquía divina [...] al *único* rey sobre la tierra le corresponde el *único* rey en el cielo y el *único nómos* y *Lógos* soberano’ (Petersen 1, p. 50)” (Agamben, 2008: 28).

Agamben continúa señalando que el propio Petersen sigue la herencia de Eusebio a través de Juan Crisóstomo, Ambrosio y Jerónimo, llegando a Orosio. En todos ellos “el paralelismo entre la unidad del imperio mundial y la revelación cumplida del único Dios se convierte en la clave para la interpretación de la historia” (Agamben, 2008: 29)². En síntesis, el argumento es que la doctrina de la monarquía divina tenía que fracasar frente al dogma trinitario, como sucede en Gregorio de Nacianzo, quien contraponen la monarquía de una sola persona a la monarquía del Dios trino. Sin embargo, esta afirmación no parece tan terminante mirando los resultados teóricos, según la propuesta de Agamben³, quien –por su parte– sostiene que a partir de los Capadocios la oposición entre *theologia* y *oikonomia* se vuelve una distinción técnica para indicar no solamente dos ámbitos distintos (la naturaleza y la esencia de Dios por un lado y su acción salvadora por otro), sino también dos discursos y dos racionalidades diferentes, dos *logoi* respecto de Cristo: uno relativo a su divinidad y otro relativo a la economía de la encarnación y la salvación; estos discursos no deben ser confundidos (cf. 2008: 112).

² Y añade: “Llegado a este punto, con una brusca inversión, Peterson trata de demostrar cómo, en el momento de las disputas sobre el arrianismo, el paradigma teológico-político de la monarquía divina entra en conflicto con el desarrollo de la teología trinitaria. La proclamación del dogma de la trinidad señala, en esta perspectiva, el ocaso del ‘monoteísmo como problema político’. En sólo dos páginas, la teología política, a cuya reconstrucción estaba dedicado el libro, es demolida integralmente” (2008: 29).

³ Observa al respecto que ya Schmitt había tomado en consideración las ideas de Gregorio pero les dio una interpretación distinta, en la medida en que habría considerado la teoría trinitaria gregoriana como inserta en un paradigma teológico-político que remite a la oposición amigo-enemigo (Agamben, 2008: 31-32).

En este punto, la construcción de Eusebio aparece como decisiva. En primer lugar, y como lo señala expresamente Agamben, porque recoge y consolida la diferenciación teórica entre el ser y la praxis divina que habían iniciado Hipólito, Tertuliano y Clemente de Alejandría (cf. 2008: 111), ya que el objetivo de su *Historia* es la narración de las instituciones eclesiásticas según la *oikonomía* de Cristo (cf. Eusebio, 1973: I, 7)⁴, distinguiendo por lo tanto, claramente, entre la humanidad y la divinidad de Cristo y lo que se sigue a cada una de ellas. Por lo tanto hay una distinción entre la divinidad trascendente y aquella manifestación suya que se implica en el gobierno del mundo. Esta aceptación del gobierno divino del mundo se opone, como es obvio, a la tesis gnóstica de un Dios bueno y un Demiurgo malo y legítima por tanto, la tesis de la existencia de una “teología política”. Dicha teología política se asienta, en mi concepto, en la visión general de la obra de Eusebio como una teología de la historia, lo que parece indiscutible⁵; según ella, el plan de Dios posterior a la creación se cumple en las teofanías del *Logos*, por lo cual su interés concomitante es definir la relación entre la historia y la *historia salutis*. La estrategia de Eusebio en su obra incluye, por una parte, el nivel de diferenciación teórica a que me referí antes. Por otra, en la narración misma se debe poner de manifiesto esta imbricación de las dos “historias”. No hay, por tanto, dos historias que corran en paralelo, sino un permanente cruce de situaciones reales y de explicaciones teológicas. Y la narración de “los hechos” imbrica a su vez aquellos que atingen directamente a la esfera religiosa (la vida de Jesús, por ejemplo) con su entorno socio político, mostrando que en el plan divino ambos se implican (un ejemplo claro, la matanza de los niños inocentes ordenada por Herodes).

Ahora bien, la obra de Eusebio y su difusión se insertan en el contexto cristiano oriental, su recepción asimilativa en Occidente requería

⁴“Y es que, efectivamente, quien se ponga a escribir los orígenes de la historia eclesiástica deberá necesariamente comenzar por remontarse a la primera economía de Cristo mismo -pues de Él precisamente hemos tenido el honor de recibir el nombre más divina de lo que a muchos puede parecer” (1, 1)

⁵Cf. el estudio profundizado de Boron, 1967: 129.

una versión latina, pero también una ulterior impostación teórica. Esta tarea en buena medida fue realizada por primera vez por Rufino.

POR QUÉ RUFINO

Desde el punto de vista de mi interés, Tiranio Rufino se presenta como un puente entre Eusebio y las producciones teóricas del cristianismo latino. En primer lugar, su propia biografía lo muestra como un hombre de cultura latina trasladado a la zona oriental y haciéndose partícipe de sus vicisitudes⁶. Su principal labor parece haber sido la de traductor, y al mismo tiempo éste es el aporte que la posteridad le ha reconocido sobre todo, a pesar de que habitualmente se le critican diferentes aspectos técnicos de sus versiones. De todas las traducciones, la que se considera más importante es a la obra de Eusebio, que realiza en 403. Su propósito expreso fue dar a los cristianos de Italia, entristecidos por las invasiones bárbaras, un medio de consolación revisando el pasado. Añade algunos complementos como la vida de Gregorio Taumaturgo y de San Luciano de Antioquía. Por otra parte, reduce a uno los dos últimos libros de Eusebio, es decir, quedan 9 libros, a los que añade 2 más de su redacción. Esta continuación es uno de los ejes de mi propuesta hermenéutica.

Estos libros de Rufino contienen los acontecimientos entre 324 y 375, es decir, desde el comienzo de la crisis arriana hasta la muerte de Teodosio el Grande. Según Bardy (1939: 158b), al que siguen otros historiadores (cf. Di Berardino, 1981: 298; De Cádiz, 1954: 453; Contreras y Peña, 1993: 255)⁷, su valor es grande para conocer los hechos de ese período. Se ha discutido si para componer su historia tuvo a la vista un

⁶Nació en Concordia (cerca de Aquilea) c. 340 de una familia cristiana y terminó su formación en Roma. Se hizo monje y trabó amistad con Jerónimo. Viajó a Oriente y en la escuela de Dídimo el Ciego conoció y aprendió los padres griegos. En 377, luego de pasar 6 años en Egipto, viajó a Jerusalén. A partir de 392 estalla la disputa por la obra de Orígenes, que lo separa de Jerónimo. En 397 vuelve a Italia y traduce a Orígenes. Luego de una serie de vicisitudes, muere en Mesina en 410 (cf. Bardy, 1939: 154-160). Todos los historiadores repiten estos datos centrales que aparecen, por lo demás, en la presentación de su obra en la edición de Migne, *PL*, 21. Se lo cita por ella.

⁷Acepta que se haya servido de la obra de Gelasio, pero no dice que simplemente la copió.

modelo griego, que incluso tal vez sólo haya traducido. Fotio, en *Bibliotheca*, dice que tuvo en sus manos una continuación de la obra de Eusebio, escrita por Gelasio de Cesarea (y hoy perdida) quien era sobrino de San Cirilo. Pero a la vez Focio dice que Gelasio no es el autor, sino que la tradujo de la obra latina de Rufino, lo que es imposible porque Rufino la escribió en c. 402 y Gelasio murió en 395. Según Bardy la hipótesis inversa parece plausible. Esta idea es retomada por historiadores posteriores, aunque matizando la relación de los dos textos y no suscribiendo totalmente la tesis del plagio. Hay, en cambio, coincidencia general en que la narración es verídica y en algunos casos tal vez la única confiable. Según Contreras y Peña, es interesante su testimonio sobre las disputas entre católicos y arrianos, y las luchas y persecuciones, especialmente en lo referido al obispo arriano Lucio, sucesor de Atanasio (m. en 373) en Alejandría (*Hist. Ecl.*, II, 3) (cf. 1993: 249-250).

La obra original de Rufino, que la mayoría reduce a las *Apologías*, el *Commentarius in Symbolum apostolorum* y *De benedictione patriarcharum libri duo*, no son muy estimadas; y en lo relativo a los comentarios bíblicos, porque el primero parece seguir el modelo de catequesis de Cirilo de Jerusalén y el segundo es una exégesis fuertemente inspirada en el alegorismo origeniano. Bardy llega a decir que “en la historia de la teología, el rol de Rufino es insignificante” (1939: 159). Es posible que desde el punto de vista de la historia estándar de la teología esto sea totalmente cierto. Sin embargo creo que son posibles otras miradas. Así, la historia de Eusebio no suele citarse como antecedente teórico de las doctrinas posteriores sobre el poder (o los poderes) y sin embargo hoy la vemos, desde la historia de las ideas, como un hito insoslayable. Considero que Rufino está en el mismo caso y por las mismas razones.

Bajo el nombre de Rufino corrieron diversos escritos que se consideran apócrifos o dudosos. Entre ellos los tres comentarios a sendos profetas: Joel, Oseas y Amós, que ya la edición de Migne (*PL*, 21, 959-1104) propone como “atribuidos”. Bardy (1939: 159) siguiendo un consenso ya establecido, los atribuye al pelagiano Julián de Eclana, casi contemporáneo y cuyas obras están en su mayoría perdidas. Anteriormente Miguel Yus (1900: 310) opinaba que podrían atribuirse a Pablo Orosio, también casi contemporáneo. El hecho de estas dos atribuciones inconciliables

(a un pelagiano convencido y un antipelagiano declarado) muestra que se hace difícil establecer la autoría en función del contenido de los textos. Por otra parte, el hecho de que no han tenido difusión significativa posterior, los ha marginado en el interés histórico.

Pero estos tres comentarios, por otra parte, pueden resultar de interés en relación a la construcción del concepto de “teología política”. En efecto, tienen algunas características que los alejan de la exégesis alegórica y tipológica que era usual, e incluso a veces la única lectura considerada de valor teológico. Al contrario, ellos se limitan a la exposición y aclaración del sentido literal del texto, ampliando sus correlatos históricos y señalando el cumplimiento de las advertencias divinas en el tiempo histórico real. Las pocas lecturas que podrían considerarse alegóricas no son –como en otros autores- transhistóricas ni escatológicas.

Ahora bien, sin pretender discutir la cuestión de su autoría, ni tampoco atribuir positivamente a Rufino estos comentarios, lo que no es mi cometido⁸, sí me propongo mostrar que el *tipo de exégesis* que ellos exhiben es similar a la de Rufino cuando hace exégesis funcional (y por ello excluyo el *De benedictione Patriarcharum*) en las obras reconocidas. En efecto, en su *Apología in Hieronymus* es fácil ver que hace exégesis funcional; en casi todos los casos se apoya en el sentido literal y en la interpretación de sentido histórico. En esto Rufino representa bien una línea exegetica, ya afianzada en la segunda mitad del siglo IV, que caracterizará en el futuro la interpretación bíblica de los Padres latinos, y que puede sintetizarse en dos notas: 1) el equilibrio entre la lectura literal y las alegóricas, con cierto acento en la primera; 2) lecturas ale-

⁸Con ello quiero significar que no puedo afirmar positivamente que Rufino hubiera escrito los comentarios pero sí que pudo haberlos escrito, en el sentido de que, por ejemplo, si Rufino hubiera escrito un comentario a Amós, hubiera sido del mismo tipo que éste. Y ello, según mi interpretación, en virtud de los caracteres mismos de la exégesis literal, histórica y funcional. Por tanto, no considero especialmente relevante ver si para sus escritos (exegeticos o no) Rufino fue original o no, sobre todo teniendo en cuenta los numerosos “préstamos intelectuales” que se permitía, pero no sólo él sino muchos de los escritores eclesiásticos de la época. Por eso considero que se trata más bien de un talante epocal que de autorías estrictas (y de resultados originales o nuevos) en el sentido que, por otra parte, sólo tiene real importancia a partir del Renacimiento europeo.

góricas de sentido histórico más que transhistórico o apocalíptico. Es precisamente esta segunda característica la que permitirá a los Padres occidentales elaborar desde la perspectiva bíblica una teología del estado y del poder. Y es también en este punto que se enlaza la relación entre estos comentarios y la historia eclesiástica de Rufino.

LOS TEXTOS

En relación a la propuesta de buscar elementos de construcción de una “teología política” a partir de la idea de “monarquía divina”, considero que el nexo entre *oikonomia* divina e *historia salutis* es innegable y supone, ante todo la posibilidad de la intervención de Dios en la historia (común) y más aún, nuestra posibilidad de detectarla y extraer de ello consecuencias para la praxis tanto eclesial como secular. Una larga tradición religiosa que se remonta a los primeros tiempos del pensamiento hebreo vincula la presencia activa de Dios en la historia a través de un “pueblo elegido” que, sea por una natural propensión a la desobediencia (tipificada en los primeros padres), sea por instigación del Maligno, tiende a apartarse de Dios y a caer en pecado, en primer lugar de idolatría y como consecuencia, en todos los demás que se siguen del apartamiento de la ley de Dios. Por eso Dios mismo debe intervenir para enderezar lo que los hombres (incluso los del pueblo elegido y más gravemente por eso) han torcido. Esta percepción de la intervención divina correctora atraviesa todo el Antiguo Testamento y se continúa y aún más, se acentúa en el Nuevo Testamento, especialmente en las Cartas Paulinas. La denuncia de los males por los que el pueblo de Dios será castigado queda a cargo de los profetas veterotestamentarios y luego, en la exégesis tipológica que asumieron los autores cristianos. En el esquema profético hay una constante, los tres momentos de la profecía: 1. la denuncia del pecado; 2. la proclamación de la ira divina con anuncio del castigo; 3. el tiempo de espera divina. Con matices diversos y propios de cada autor y cada texto, todos los escritos proféticos siguen este esquema que, por lo demás, es semejante a la interpretación que hacen los autores bíblicos de la historia del pueblo judío (la historia de los reinos de Judá e Israel en clave narrativa). Por lo tanto, una exégesis literal de los profetas debía

dar, sin más, con este esquema y en ella el mismo sería incluso realizado. Un caso claro es el libro de Amós, en la exégesis literalista-histórica que propone su autor.

Por otra parte, este esquema profético es también el que puede rastrearse en la *Historia* de Eusebio, aunque fragmentadamente aplicado a las unidades históricas y no en conjunto. Creo que esta construcción en definitiva se inspira en *Hechos*, donde el esquema es meridiano y que constituye –podría decirse– la primera “teología de la historia”, en el sentido de una lectura teológica de los hechos, de tal modo que la distinción entre lo religioso y lo secular se esfuma, porque lo que se trata de mostrar es el sentido de la intervención divina en la historia. Y en cuanto Rufino continúa la tesitura de Eusebio, es fácil ver que su obra histórica puede ser leída a la luz de estos tres momentos. Solo que quien hace historia narra los hechos pasados y por tanto debe referirse a una “profecía cumplida”; lo que en los textos proféticos es anuncio, en los históricos es dato. Pero el esquema hermenéutico es el mismo. A continuación trazaré un breve esquema de esta propuesta que, por otra parte, debe ser desarrollada con mayor detalle, lo que no es posible aquí.

1. El comentario a Amós. Dado que busco una lectura del comentario en función de mi hipótesis, me centraré en aquellos pasajes que a mi juicio pueden señalarse como elementos positivos de justificación de ella. Desde el punto de vista de indagar si –y en qué medida– el comentario a Amós es funcional a la formulación del concepto de “monarquía divina”, se trata de buscar en él elementos adecuados. Estos serían –conforme se señaló con respecto a Filón– aquellos que presenten a Israel como una teocracia, por una parte, y por otra, que vean en los hechos una huella de la acción de Dios en la historia, para salvaguardar dicha teocracia.

Conforme con esto propongo leer el comentario en tres grandes unidades (lo que de ninguna manera fuerza el texto bíblico): en primer lugar, se pone el acento en los pecados de Israel, en segundo lugar, la amenaza de los diversos y graves castigos. Intento ahora mostrar algunos textos que señalarían la responsabilidad unitaria del “pueblo

de Israel” en el sentido de “comunidad organizada” (Estado en sentido amplio) y la ira divina no solamente como castigo sino también -y sobre todo, añadiría- como el retomar divino del control de las comunidades, y no sólo la de Israel. El autor no sólo se interesa poco por la lectura alegórica, sino que parece tener especial cuidado en señalar el carácter real histórico no sólo de lo explícitamente mencionado, sino también de otras conexiones implícitas (como los parentescos, los linajes, las antiguas alianzas, etc.)⁹. Además observa reiteradamente que en esos tiempos, las diez tribus eran llamadas más propiamente Israel, como en Oseas y Joel, y se caracterizaban por sus pecados, los cuales producirán una “convulsión de la tierra”, La convulsión de la tierra a que se refiere significa la convulsión del reino, y esto significa que Dios “ruge” desde Sión (1, 1).

a) El pecado. La lista de los pecados es explicada paso a paso; de todas ellas tienen particularmente sentido político (atañen al pueblo de Israel como una comunidad organizada que se ha prestado a estos crímenes):

- Las profanaciones de las Diez Tribus (ejemplo 9, 1 y *passim*).

⁹Por ejemplo en 3, 12 cuando se refiere a que Sirus era el más vecino, habitante de Damasco, que siempre dañaba a los israelitas con incursiones, pero como hacía tiempo que no sucedía, en Samaria estaban todos muy confiados. Y esto se relaciona con la historia de Eliseo, enviado al rey Joran (4 Re 6 ss) y hubo gran destrucción. Pero no total, pues algunos, aunque pocos, se salvaron; y así se extraerán algunos como los restos de una presa cogida por el león.

En referencia a 3, 14, sobre “visitar los altares de Betel” señala que En el libro de los Reyes se narra la destrucción de estos altares (3 Re 13). Luego este vaticinio se ha cumplido en el castigo del pueblo y en la larga cautividad.

En 5, 11 a propósito de que los poderosos expoliaban a los pobres Por eso dice que expoliaban a los pobres, y que lo hacían sin ningún impedimento, por el temor que tenían. Estos, por su parte, poco tenían que perder. Debe entenderse que estos “pobres” son justamente aquellos que perdieron sus posesiones y fueron dañados. Ejemplo de Nabot (*Nabutae*) que tenía una hermosa viña, el rey Achab la quiso comprar y el dueño no la quería vender por ser herencia paterna, y entonces el rey mató al dueño para quedarse con la viña (1 Re 21).

- Los tres y cuatro crímenes (I, 3) significan una gran multitud, o infinita. Dios se expresa en el oráculo como con su justicia coeterna con horror y tristeza por el crimen.
- Acusa a las diez tribus (llamadas Israel, no Judá) por haber alterado las costumbres (éticas), no porque sea más grave violar los ritos (o no sólo por eso) sino porque en ello dañan la religión o porque en eso se asemejan a los gentiles (2, 6-7).

Y a continuación recuerda alguno de estos crímenes, que son una costumbre (no aislados).

1º Se niega o viola la justicia en las ciudades;

2º Se comete incesto;

3º Todo ello violando la reverencia a Dios, como hacen los gentiles, que pueden preguntarse qué clase de Dios es el de ese pueblo tan “deforme” [malo].

Luego de proclamar las culpas, convoca a los pueblos vecinos para que vean lo que sucederá, y por eso congrega a Egipto para un espectáculo en Samaria, en sus montes, donde ellos creían que ningún flagelo habría. Estas naciones convocadas serán testigos del juicio y la justicia divina (3, 9). Aunque arguye contra Israel, que lleva la mayor parte de la culpa, también se refiere a Judá (5, 23 y añade el texto: *et super tribus sceleribus...* de 2, 4).

b) La ira divina. En el relato profético los acontecimientos futuros se presentan en forma de breves imágenes, y tienen por finalidad excitar a la penitencia. Aunque la profecía se dirige a Israel, a quien especialmente castigará Dios, también se hace mención de otros pueblos que sufrirán la pena de sus pecados, para que viéndolo, las Tribus se conviertan. Pero como los israelitas podían gozarse del dolor de los enemigos, sintiéndose vengados, se muestra que a todos alcanza el castigo divino:

- Las imágenes de fuego significan destrucción.

- Las plagas: una plaga que arruinará los pastos que surgen después de las lluvias, y los destruirán hasta las raíces (11, 3).
- La sequedad de los campos (1, 2) se significa con “la cumbre del Carmelo se secará”, que es un lugar real tomado por antonomasia. Tropológicamente la sequedad de los pastos puede significar la dispersión de los pueblos, y la cumbre del Carmelo, aquellos a quienes se dirige el profeta. Pero la primera explicación [realista] es más simple y más acorde con la historia.
- Las aguas son imágenes explicativas de la potencia divina, como las aguas que cubren irresistiblemente todo a su paso (5, 24).

Como los israelitas podían gozarse del dolor de los enemigos, sintiéndose vengados, se muestra que a todos alcanza el castigo divino (1, 3). Después de Tiro, ordenadamente va señalando los castigos:

- A los idumeos que también tenían odio parricida contra los israelitas; y es este ánimo parricida la causa del castigo, que no merece disculpa (1, 11).
- A los pueblos de Ammon y Moab descienden de Loth, y por odio parricida no perdían ocasión de perjudicar a Galaad (1, 13). Por eso Dios los castigará como merecen: cuando el fuego destruya a Rabba, no quedará ninguno vivo.
- A los moabitas, que mataron cruelmente al rey de Idumea, pero su furor los llevó no sólo a luchar contra un vivo, sino a mostrar su odio con el cadáver (2, 1).

Como ejemplo de castigo cumplido, se cita el caso de los Amorreos, cuyos crímenes son incluso superados por los que ahora declara; y sin embargo los destruyó, aunque su potencia y fortaleza era superior a la de las gentes actuales (de allí la comparación de altos como cedros y fuertes como encinas). La idea es: si Dios castigó los crímenes de los Amorreos destruyéndolos totalmente, a pesar de ser más fuertes y potentes que todos éstos, ¿cómo no va a destruir a éstos, que cometieron crímenes aún mayores? (2, 9).

La idea de la mayor responsabilidad de Israel (pueblo elegido) es subrayada por el comentarista, al insistir en que Amós recuerda las grandes mercedes de Dios al pueblo tanto en Egipto como en Palestina, con estilo directo (habla Dios), pero por eso mismo el castigo será mayor que a los gentiles, porque a pesar de todo eso, no se convirtieron. En efecto, se inspecciona con más cuidado lo que más se ama, y por eso Dios escudriñará a Israel más que a las naciones gentiles y nada quedará sin castigar (3, 2).

El comentarista señala que el texto habla en presente de la futura cautividad, a la que considera ya venida (8,8). Y así como fluye el Nilo arrastrando todo a su paso, así será devastada Israel por los asirios. Y serán días tan tristes que el sol parecerá oscurecerse.

En 8, 11-12 el profeta enumera de nuevo las calamidades que sucederán. Significa que alguna vez se sentirán la necesidad de dotares que instruyan de verdad al pueblo sobre la palabra de Dios. Al decir que andarán errantes buscando la Palabra, se significa también la cautividad (deportación). Será el castigo por no haberla buscado en la misma patria. Referencia a Is. 5: así como la vida trasplantada de Egipto, en tierra óptima, no dio uvas sino espinos, así sucedió con el templo.

c) El tiempo de espera divina (la penitencia como *katechon*). En todo lo anterior el comentarista ha interpretado a Amós en el sentido de que el pueblo en conjunto fue solidario con sus malos jefes, de ahí la responsabilidad colectiva y la universalidad del castigo. En 1, 6 sobre el texto “los tres y los cuatro crímenes” (que ya mencioné) significan la larga paciencia de Dios por el largo período pecaminoso y se advierte su fin.

Sin embargo, la espera significa no sólo la paciencia en relación a sucesos que ciertamente sobrevendrán, sino también una promesa acerca de la Casa de Judá, que a pesar de los castigos no perecerá. Después de la destrucción de las diez tribus, quedan las otras dos, llamada Judá, las cuales serán defendidas. E incluso también significa que serán libertadas de la cautividad de Babilonia (9, 11).

El comentarista interpreta varios pasajes en el sentido de que pueden sobrevenirle a Israel plagas peores que las de Sodoma y Gomorra, pero al mismo tiempo afirma una promesa de perdón, pues esto sucede cuando no hay conversión (4, 11). En este caso la conversión, es decir, la penitencia, opera como algo que “retiene” la ira divina. Mientras que si no han usado de la benevolencia divina, se impone el castigo, comparado con el de Sodoma (4, 12-13).

El comentarista reitera expresamente (por ejemplo en 5, 17-18 que contiene la descripción de las calamidades) que ellas sobrevendrán salvo que se ponga remedio a las maldades y se dilaten las penas merecidas. Esta dilatación del tiempo era, por otra parte, la idea de los que pensaban que los profetas asustaban con vanos temores, y por eso no tomaban en serio el Día del Señor. Contra ello, el comentarista insiste en la gravedad del llamado del profeta a la conversión, para que Dios use de su clemencia, que es tanta como su potencia (5,14-15).

El sentido del día del Señor, como día de tinieblas y no de luz (6, 10), debe relacionarse, según el comentarista, con lo anterior, sobre la gran demora del castigo e incluso el desoír a los profetas, que aumentaba los males merecidos. Cuando llegue el día de la cautividad, recordando la calamidad, tendrán terror del nombre del Señor.

Ahora bien, está claro que para el comentarista (y no cuesta interpretar así a Amós mismo) el llamado a la conversión, así como se dirige al pueblo unitariamente, así debe ser recibido; y la penitencia cumplida no en sentido individual sino colectivo, implicando a los jefes. En otros términos, esta conversión no sólo tiene sentido religioso, sino también político, tanto porque redundará en una mejor relación humana entre los pueblos que conviven en la misma región, como –y sobre todo- porque de este modo el pueblo elegido vuelve a ser fiel a su Dios-monarca supremo. No resulta pues, forzado, interpretar que la “idolatría” tan denostada no significa sólo la adoración de deidades extrañas (aunque también eso) sino que el pecado consiste formalmente en desobedecer al monarca divino: un solo pueblo y un solo rey.

Podemos ahora preguntarnos si esta lectura de la historia sagrada contenida en el Antiguo Testamento tiene alguna proyección en la forma

de encarar la narración de la Iglesia de Cristo. Ya he mencionado en general la estrategia narrativa de Eusebio. Ahora haré una breve referencia a la de Rufino.

2. La historia eclesiástica. Recordemos en primer lugar que en el Prefacio (a ambas obras, la de Eusebio y la suya) hace referencia a las invasiones del bárbaro Alarico, que ya había cometido tropelías varias y amenazaba a la propia Roma. Esta situación, en general, es de peligro, pero al mismo tiempo de cierta esperanza. Por otra parte, el final de la historia de Eusebio entronca con la grave herejía arriana. No resulta forzado entonces, interpretar la continuación de la historia no sólo como una crónica, sino y principalmente, al modo de Eusebio, para presentar los extravíos de una parte del nuevo pueblo elegido (la iglesia cristiana) y al mismo tiempo aquellos poderes que “retienen” la ira divina (de la cual sería instrumento Alarico), es decir, los eclesiásticos fieles y los emperadores ortodoxos.

La narración, al modo de Eusebio, entrelaza los hechos religiosos y los profanos. Comienza con una larga exposición sobre la herejía arriana y el Concilio de Nicea (I, 1-6) y como consecuencia de la gracia divina por estos felices resultados, se narran varias misiones apostólicas exitosas (I, 9-10). En el medio de esto aparece la historia secular pero vinculada a la *historia salutis*: la fe de Elena, madre de Constantino con su hallazgo de la reliquia de la cruz (I, 7-8) y la historia de Constancia, hermana del emperador (I, 11).

La historia del arrianismo continúa, dedicándole al obispo Atanasio largos textos donde se mezcla lo histórico con lo milagroso, así como también fue “milagrosa” en sentido opuesto, la muerte de Arrio, indigna y fétida por expulsión de los intestinos, lo que se interpreta como un castigo divino (I, 13). La narración de las vicisitudes de Atanasio llega hasta II, 3, interpolándose con la historia del movimiento arriano y la denuncia de los males que ocasionaban sus seguidores. Estos textos reiteran a menudo la idea de que Dios “ha permitido” dichos males para mayor gloria de los fieles, adoptando un claro tono de denuncia profética aunque ex post facto.

En este contexto conflictivo se intercala la narración de las actitudes de los emperadores en relación a la fe en peligro. A pesar de su innegable admiración por Constantino, no puede sino incluir la actitud desfavorable del emperador para con Atanasio, que atribuye a malas influencias (I, 15) con lo cual en cierto modo disminuye su responsabilidad, en un texto muy parco. Más amplia es en cambio, la denuncia contra el emperador Juliano, al que reprocha su proceder cruel contra Atanasio (I, 32) atribuyendo la fuga del obispo a una especie de milagro o al menos una acción especial de Dios (I, 34). La diferencia de tratamiento de los dos emperadores es patente, porque en su interpretación general de la historia, Constantino ha pesado más por su buena relación con la religión y sus dignatarios que Juliano, siempre enfrentado con la jerarquía eclesiástica.

El tema del castigo divino ya cumplido, uno de los elementos que he detectado como constitutivo de la idea de “monarquía divina”, tiene varias direcciones. En una primera y más importante, como es lógico, apunta a los herejes, concretamente a los arrianos, cuyo jefe no sólo tuvo un desgraciado final, sino que además, no logró conservar la unidad, dividiéndose en sectas, lo que es signo inequívoco de su falsedad (I, 25). Una segunda dirección apunta a los judíos, cuyo intento de reconstruir el Templo de Jerusalén se vio frustrado, según interpreta Rufino, por una especial intervención divina en forma de terremoto y fuego (I, 37-39). En tercer lugar el castigo apunta a los paganos reacios a la conversión, en especial a los adoradores de Serapis (II, 23, 29 -30). Finalmente, el castigo aguarda a los emperadores, como Juliano, pero en general la narración de la casa imperial, con los nacimientos y muertes prematuras de herederos se dirige a indicar la voluntad divina de entronizar a Teodosio, que en la obra de Rufino cumple papel análogo a la de Constantino en la de Eusebio. Volveré sobre esto enseguida.

Además del castigo, Rufino se interesa por mostrar también el premio divino a la fidelidad y la constancia. Diversos capítulos de ambos libros se refieren a las restituciones logradas, y también a los milagros con los cuales Dios envió a los hombres signos inequívocos de la santidad de esos fieles, entre los que sobresalen los “santos de Egipto”, los mártires de Edesa, los anacoretas discípulos de Antonio y, en general,

las iglesias que recuerdan a los mártires en los lugares en que antes se veneraba a los ídolos (II, 4, 5 y 8 y 28).

Resulta claro que el papel atribuido por Rufino al emperador Teodosio es algo no menor en su interpretación de la historia. En efecto, la mirada del historiador, dirigida a los príncipes seculares, tiene un rasero único, en función de su adhesión a la causa de la ortodoxia cristiana. Todo éxito o fracaso es interpretado en función de este tópico. Siendo así, es evidente que el único emperador de la época narrada que podía asumir un rol más o menos equivalente a Constantino es Teodosio, por lo cual se ensalza especialmente este punto de su ayuda a la causa ortodoxa (por ejemplo II, 33). Teodosio viene a cumplir aquí el papel de “impedimento” (*katechon*) que no cuesta atribuir principalmente a Constantino, y que consiste por una parte en su defensa a los cristianos fieles y por otra su valor y acción política frente a los bárbaros que amenazaban Tracia (II, 13). Su muerte no es vista como un final de su función sino que ella se continuaría, piensa Rufino, en sus hijos Arcadio y Honorio, que sería los sucesores de los 17 años de feliz gobierno de su padre¹⁰.

En síntesis, podríamos distribuir el texto del siguiente modo: a) denuncia de pecados: todos los que se refieren al arrianismo, a los judíos y a los paganos; b) la ira divina: todos los que narran los males acaecidos a los pecadores, c) la espera divina: la voluntad salvífica de Dios a favor de los fieles, los eclesiásticos y los emperadores que cumplen esta función teológico política de *katechon*.

¹⁰“Cumque post haec futurorum praecius imperator, disponenda Reipublicae sollicitudine stringeretur, ab oriente protinus mittit, ubi venturus ad bellum, tuta liberos custodia commendarat. Ibiq̄ Arcadium, Augustum regnum sibi dudum traditum servare praecipit. Honorium vero pari dignatione praeditum, ad occidentis imperium venire oc̄yus jubet. Quo suscepto, et paternis osculis complexibusque constricto, traditis occidentalis regni gubernaculis, ipse, Romano imperio per annos decem et septem feliciter gubernato, ad meliora migravit, eum piissimis Principibus percepturus praemis meritorum” (p. 549).

BREVE DISCUSIÓN FINAL

Lo expuesto es una hipótesis para seguir trabajando y no una conclusión pretendidamente establecida. Propongo una lectura de la historia eclesiástica de Rufino en sintonía con la teología política de Eusebio. En segundo lugar, considero importante llegar a establecer si y en qué medida la exégesis bíblica fue funcional al modelo teológico de la “monarquía divina”. Es posible presentar, sin duda, contrajemplos, y tal vez entre ellos debería contarse el propio Agustín, al menos en algunas interpretaciones actuales de su pensamiento político¹¹. Pero también podrían buscarse los nexos entre Rufino, como difusor de Eusebio en Occidente y otros autores como Orosio, en quien -como bien señala Agamben (2008: 29)- el paralelismo entre la unidad del imperio mundial y la revelación cumplida del único Dios se convierte en la clave decisiva para la interpretación de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* [traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso]. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- BARDY, G. (1939). “Rufin d’Aquilée”: VACANT, A.; MANGENOT, E; Y AMANN, É. (1939). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris. Letouzey, t. 14, 154-160.
- BORON, F. (1967). “L’Histoire Ecclésiastique d’Eusèbe de Césarée et l’histoire du salut” : *Oikonomia. Heisgeschichte als Thema der Theologie*, Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag. Hamburg. Felix Chris Herausgeber.
- CONTRERAS, E. Y PEÑA, R. (1993). *Introducción al estudio de los padres latinos de Nicea a Calcedonia, siglos IV y V*. Azul. Monasterio Trapense.
- DE CÁDIZ, L. M. (1954). *Historia de la literatura patristica*. Buenos Aires. Nova.
- DI BERARDINO, A. (DIR.) (1981). *Patrologia III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid. BAC.

¹¹ Me refiero a la reticencia de varios investigadores actuales a considerar al Hiponense el padre de lo que históricamente se conoce como “agustinismo político” o sea del teocratismo medieval. Un panorama de esta cuestión en Nunes Costa, 2004: 75-96.

- EUSEBIO DE CESAREA (1973). *Historia Eclesiástica* [traducción de A. Velasco Delgado]. Madrid. BAC.
- NUNES COSTA, M. (2004). “A relação entre igreja [Católica] ed império na doutrina ético-política e filosófico-religiosa de Santo Agostinho”: *Agora filosófica*, 4, n. 1, 75-96.
- SCHMITT, C. (1952). *Tierra y mar*. Madrid. Estudios Políticos.
- SCHMITT, C. (1979). *El nomos de la tierra*. Madrid. Estudios Constitucionales.
- YUS, M. (1900). *Patrología, o sea Introducción histórica y crítica al estudio de los Santos Padres*, 3ª ed. Madrid.

EL MILAGRO MARIANO COMO GÉNERO LITERARIO (OTRA VUELTA DE TUERCA SOBRE EL CASO DE LOS MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA DE GONZALO DE BERCEO)

Javier Roberto González
UCA-CONICET
jrgonzalez@conicet.gov.ar

Resumen

Ponencia leída en el Segundo Simposio Internacional de Estudios Medievales, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral, septiembre de 2011. Más allá de los recurrentes debates entre posturas más historicistas o más esencialistas en relación con la architextualidad medieval, el caso de la especie discursiva del milagro mariano supone una problematicidad especial en la definición de su género, pues presenta elementos que la aproximan al exemplum y al relato didáctico propios del genus deliberativum junto a otros que la inscriben más bien en la laus y en el genus demonstrativum. La discusión ha tenido peculiar desarrollo a propósito de la colección de milagros más canónica de la literatura castellana, los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo (s. XIII). Nuestro objetivo es sostener al respecto una solución integrativa mas no equitativa, que postula la pertenencia básica de los relatos miraculísticos de Berceo al género de la laus, a partir del propósito declarado que confiere al discurso su fuerza ilocutiva propia, pero admitiendo también la existencia, concomitante mas secundaria y subordinada, de otra genericidad ejemplar que radica en los efectos perlocutivos del texto.

Quizá ningún campo resulte más a propósito que el de la textualidad medieval para ejercitar el debate entre una concepción esencialista y universalista de los géneros literarios, según la cual estos quedan definidos de una vez para siempre a partir de la *República* de Platón (III, vi 392d - ix 398b) y la *Poética* de Aristóteles (I, 1447a) y engloban la totalidad de las formas posibles en los tres grandes campos de lo épico, lo lírico y lo dramático, y otra concepción más relativista e historicista, que postula la necesidad de redefinir las categorías genéricas en función de las formas concretas que cada época, cada cultura y cada tradición lingüística o geográfica han producido. Si la postura universalista ha

sido casi unánimemente sostenida por los preceptistas de los períodos clásicos y encontró su coronación sistemática en la *Poética* de Hegel, en el siglo veinte, a partir sobre todo de la destructiva impugnación de Croce con su individualismo extremo, el relativismo historicista ha ganado terreno y se ha consagrado en el ámbito de los estudios medievales de la mano de autoridades tan señeras como Hans Robert Jauss (1986: 37-76) y Paul Zumthor (1972: 157-185 *et passim*). La obra sobre la cual discutiremos aquí, los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, cabal ejemplo del *mester de clerecía* castellano del siglo XIII, ha sido asimismo considerada conforme a ambas posibilidades de entender el género, respectiva y paradigmáticamente, por Carmelo Gariano, que se esfuerza con denuedo no siempre atinado ni fructífero en deslindar en el texto los pasajes mayormente épicos –que dominan–, de los líricos y los dramáticos (Gariano, 1966: 740-747; 1971: 161-172), y por Jesús Montoya Martínez, que entiende que los *Milagros* de Berceo son, antes que cualquier otra cosa, exacta y solamente eso, milagros, y que el milagro constituye de por sí una categoría genérica propia de la textualidad y la cosmovisión de la Edad Media cristiana que no cabe sin más encuadrar o subordinar dentro de ninguno de los tres géneros considerados clásicos y transhistóricos, bien que, como advirtió también Gariano y resulta evidente, lo narrativo constituya su modalidad discursiva dominante¹.

¹“Por «milagro literario» –o «milagro románico» según la denominación de U. Ebel– se entienden aquellas narraciones breves de los beneficios extraordinarios recibidos por algún individuo o alguna colectividad en cuya consecución han intervenido algún santo o, en nuestro caso, la Virgen. Estas narraciones –escritas muchas de ellas en latín y no pocas en lengua romance–, tienen su origen en las *Acta Martyrum* (ss. II y III), se independizan de su contexto lógico, las *Vidas de los Santos (Vitae Patrum)*, en tiempos de Gregorio Magno, alcanzan su máxima difusión en la Baja Edad Media (ss. XII y XIII) y se extinguen hacia el s. XV” (Montoya Martínez, 1981: 17); “En consecuencia el *milagro literario* puede denominarse género literario autónomo en tanto en cuanto, como dice Jauss, está constituido por un *conjunto de características y de procedimientos en orden a una función*, así como también en cuanto que tiene ese *origen conocido y tradición literaria* que ha ido consolidándose desde las *Acta Martyrum* hasta Adgar, Gautier de Coinci, Berceo y Alfonso X. Unidades literarias que, insertas en colecciones, ofrecen una *tectónica muy particular* que facilita la lectura de los mismos, sobre todo, si se tiene en cuenta las características del público al que iban dirigidos” (*Ibid.*: 49-50).

No obstante la definición del milagro como género por sí mismo y la aceptación casi universal de este hecho, la crítica no ha cesado en su empeño por adscribirlo, si bien ya no a alguno los tres grandes géneros transhistóricos, sí al menos a otros patrones genéricos más abarcativos que resulten propios de la textualidad medieval, como el relato didáctico –y dentro de este más particularmente el *exemplum*–, el relato hagiográfico o el encomio. Estos intentos se muestran como mucho más pertinentes que aquellos otros enderezados a la búsqueda abstracta y meramente numérica de mayores o menores cuotas de epicidad, dramaticidad o lirismo, pues lo que persiguen es el encuadre del género literario *milagro* en alguno de los tres géneros no ya de la poética sino de la retórica, los cuales, aunque también ellos de origen antiguo, mantuvieron su plena vigencia, reconfigurados según las nuevas necesidades discursivas, a lo largo de los siglos medios. Se trata del *genus iudiciale*, el *genus deliberativum* y el *genus demonstrativum*, identificados respectivamente con el discurso forense que versa sobre el pasado y argumenta ante el juez para demostrar lo justo o injusto de un hecho, con el discurso político que versa sobre el futuro y argumenta ante la asamblea para demostrar lo útil o inútil de una propuesta, y con el discurso que simplemente elogia o vitupera una realidad o persona para proponer o ratificar, más que demostrar, su valor o disvalor; si los discursos *iudiciale* y *deliberativum*, por tratar sobre realidades aún no probadas o *res dubiae*, se dirigen mediante argumentaciones y pruebas varias a oyentes activos –el juez, la asamblea política– y con poder de decisión, el *demonstrativum* trata sobre una realidad evidente o aceptada, una *res certa*, y se dirige por tanto a un oyente pasivo que más que juzgar o arbitrar se limita a contemplar y asentir (cf. Lausberg, 1966: I, 106-110; Quintiliano, *Inst. Or.*, I, vii, 1; III, iv, 8, 15-16; III, vii, 1, 3, 6; III, viii, 1-3, 22, 25, 33, 36; IX, iv, 130). Estas especificaciones, propias de la realidad sociopolítica y cultural de Grecia y Roma, sufrieron en la Edad Media adaptaciones derivadas de la sustitución de la asamblea y del foro clásicos por otros marcos de enunciación, como las cortes nobiliarias, los consejos comunales, los tribunales eclesiásticos y la congregación de los fieles, pero los tres géneros siguieron enseñándose y practicándose, a la zaga del manual de retórica latina de mayor difusión en los siglos medios, la erróneamente

atribuida a Cicerón *Rhetorica ad Herennium*². Por tanto, no resulta impropcedente relacionar con ellos no solo la práctica del discurso oratorio propiamente tal –restringida en grado notorio en una época como la medieval– sino también y sobre todo los distintos tipos de discurso literario o poético; así, si adscribimos los milagros marianos de Berceo –como quieren, con matices, Juan Manuel Rozas³, José Romera Castillo⁴ y Juan

²“Tria genera sunt causarum, quae recipere debet orator: demonstrativum, deliberativum, iudiciale. Demonstrativum est, quod tribuitur in alicujus certae personae laudem vel vituperationem. Deliberativum est in consultatione, quod habet in se suasionem et dissuasionem. Iudiciale est, quod positum est in controversia et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione” (I, ii, 2).

³“El significado del milagro será la experiencia que el oyente o lector saque con miras a su comportamiento, pues son obra de tesis y no de arte por el arte. Berceo repite en la Introducción y en cada final de milagro su moraleja [...]. Si a quien tenemos que mirar es a la Virgen, los milagros son dogma; pero si miramos a los hombres, los milagros son moral. Los *Milagros* son ejemplos medievales” (Rozas, 1976: 17-18); “Así, pues, el protagonista es siempre un hombre al que le suceden una serie de cosas que le sirven al lector de enseñanza. Literariamente, pues, los milagros están fuertemente emparentados con los *exempla* medievales y la literatura hagiográfica moralizante. Son una variante del género cuento. Y en la literatura francesa aparecen mezclados con ejemplos y hasta con *fabliaux*” (*Ibid.*: 18).

⁴“Gonzalo de Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora* está utilizando un género hagiográfico y didáctico: el *exemplum* hagiográfico y moralizante. [...] Berceo, en la obra que analizamos, busca un terreno adecuado, el del *exemplum*, para conseguir una mayor persuasión del ¿lector?, del ¿oyente?, al que se dirige” (Romera Castillo, 1981: 155); “Lo cierto es que los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo se pueden considerar como una *especie* –la colección de milagros marianos–, integrada dentro de la tipología de los *exempla* dentro del género narrativo moralizante [...]. Cada milagro sería [...] una personificación de un tipo moral; en este caso negativa: los lectores y oyentes no deben hacer las fechorías que, en general, se plasman en los ejemplos de Berceo, sino corregirse de ellas y tener devoción siempre a la Virgen Nuestra Señora” (*Ibid.*: 157). Cualquiera que conozca la obra advierte la falla evidente de estos asertos: de la lectura de los milagros no se desprende en absoluto que no deban cometerse las fechorías relatadas y antes bien ejercer la devoción a María, sino todo lo contrario, vale decir, que puede uno con total impunidad y libertad cometer cuanta fechoría se le ocurra con tal que sea al mismo tiempo devoto de María, pues ella obtendrá su perdón y salvación. Esta simple y fácil observación hace caer irremisiblemente la tesis del milagro como relato ejemplar por vía negativa.

Manuel Cacho Blecua⁵– al molde discursivo del *exemplum* y del relato didáctico o moral, al hacerlo encuadramos la especie dentro del *genus deliberativum*, pues el relato ejemplar en que consistiría el milagro se identifica con uno de los modos de la narración probatoria de que se sirve este género para proponer una acción a futuro: obrar tal virtud, evitar tal vicio, conforme al modelo o al antimodelo narrados; por el contrario, si aceptamos con Jesús Montoya Martínez⁶, Marta Ana Diz⁷

⁵ Con su habitual penetración, Cacho Blecua es quien alcanza a matizar más y mejor, relativizándola, su adscripción de los milagros al género ejemplar, pues admite también en ellos, aunque secundario, un componente laudatorio: “Según J. Montoya, frente a la leyenda, la estructura del milagro está en función de la *laudatio* y no de la *imitatio*. Sin embargo, a mi juicio, ambos aspectos no son excluyentes. Con la presencia de unos testigos se amplía la tendencia del texto hacia la alabanza [...]. Estos personajes elogian las cualidades de quien ha realizado un milagro, pero también pueden deducir otras consecuencias adicionales [...]. Se propone también una mayor devoción, imitación de las relaciones entre los protagonistas y María. [...] La imitación de los personajes, salvo en el caso de los protagonistas enteramente positivos, no radica en sus actos sino en su ‘religiosidad’” (1986: 60); “Las técnicas retóricas, la utilización del narrador, las glosas morales, pero especialmente las conclusiones didácticas sobre las que se proyecta el relato impiden cualquier equiparación [entre el milagro y el cuento folklórico]. Por el contrario, sus características más singulares, brevedad, didactismo, posibilidad de interpretación alegórica, autenticidad, inserción en un conjunto más amplio, enseñanza placentera, los sitúan en el panorama del *exemplum*” (*Ibid.*: 65); “Desde el horizonte de expectativas de un recolector de *exempla*, los milagros pueden incorporarse sin ninguna variación que los diferencie. [...] Como hemos ido analizando, el milagro tiene unos rasgos idénticos a los de los *exempla* y algunas características que nos permiten distinguirlos como subgrupo dentro de esta gran corriente” (*Ibid.*: 66).

⁶ “De ahí que, como escolar y miembro de la clerecía del momento, al proponerse alabar a María en sus acciones maravillosas, [Berceo] recurra al discurso demostrativo o epidíctico, cuyo objetivo era o bien el elogio o bien el vituperio de un personaje” (Montoya Martínez, 2000-2001: 24); “El ‘milagro literario’ hay que considerarlo, por tanto, como un discurso demostrativo o epidíctico, escrito en ‘rima’ –en cuaderna vía, más concretamente– cuya narración –breve y clara– es verosímil, siempre que se enmarque dentro de la fe o certidumbres del hombre medieval [...]. Una narración que entra dentro del género épico al ser un hecho memorable, que se acentúa con la excepcionalidad para obtener la *laus* del personaje intercesor, María, dentro del discurso epidíctico” (*Ibid.*: 37).

⁷ Como Cacho Blecua, también Diz admite una mixtura de laudabilidad y ejemplaridad en el milagro, pero en tanto aquel hacía caer el peso mayor del lado del

y Fernando Baños⁸ que los milagros berceanos son sobre todo *laudes* de María y que se proponen como fin antes elogiar a esta que predicar o enseñar una conducta moral determinada, la especie pertenece de lleno al *genus demonstrativum*.

exemplum, esta lo hace caer del lado de la *laus*: “Porque los dos efectos postulados, el del didactismo y el del encomio, son casi indistinguibles: ¿qué es imitar la religiosidad de los devotos de María –efecto del didactismo– si no admirarla y cantar sus alabanzas –actividad epideictica–?” (1995: 26); “El texto didáctico propone una lectura no literal, confía siempre en que el lector hará las trasposiciones adecuadas de lo que el ejemplo le propone [...]. Berceo, en cambio, propone una lectura literal de sus milagros. Los relatos exigen un modo de leer representativo y no alegórico; esto es, piden que la interpretación se detenga, de algún modo, en el nivel literal de los milagros de María, sin que estos se conviertan en signo obligado de otra cosa. En forma indirecta pero eficaz, la alegoría que les sirve de prólogo es señal hermenéutica que prescribe la lectura literal de los milagros” (*Ibid.*: 27); “Desde luego, la orientación moralizante y el deseo de instruir deleitando están presentes en la concepción misma de la literatura en la Edad Media. Pero sobre esa base común, creo [...] que el elogio es, en los *Milagros*, la función dominante a la cual se subordina la enseñanza. La alegoría del prado, encomio que prologa y abarca a los milagros, les imprime además, inequívocamente, su sello epideictico” (*Ibid.*: 29-30).

⁸ Fernando Baños argumenta su opción por el carácter laudatorio del milagro mariano mediante una oposición con el milagro del relato hagiográfico, que incluye mayores cuotas de ejemplaridad y didactismo: “[...] las vidas de santos ofrecen un modelo de comportamiento cuya bondad se manifiesta en los prodigios; las colecciones de milagros exaltan repetidamente la capacidad de María, en este caso, como intercesora, así que caen más en el campo del dogma que en el de la ejemplaridad moral, y cuanto más pecador sea el beneficiario del milagro y más extrema la situación de la que es salvado, mayor será la admiración del público y la consiguiente alabanza. *Imitatio* frente a *laudatio*, [...] así que la auténtica diferencia funcional es que mientras las colecciones de milagros están orientadas a ese fin encomiástico que estimula la devoción, las vidas de santos poseen una doble finalidad, esa misma de alabanza y, fundamentalmente, la ejemplaridad, a la que responde toda su construcción. En resumidas cuentas, las diferencias estructurales y funcionales invitan a considerar la hagiografía y las colecciones de milagros como géneros distintos, si bien muy cercanos” (1997: xlviii); “Se puede afirmar por tanto que las colecciones de milagros y la hagiografía son formas literarias distintas, pues las primeras carecen de la función de *ejemplaridad*, que viene dada por la introducción de los milagros como efecto de una vida modélica. Lo que no puede afirmarse es que la *alabanza* sea finalidad específica del milagro literario, pues la hagiografía también presenta innegables elementos encomiásticos” (Baños Vallejo, 2003: 76; *vid.* también 71-76).

Por nuestra parte, pretendemos ofrecer aquí a la controversia una solución de naturaleza más pragmática –vale decir, lingüística– que histórica o latamente retórico-poética. Si, como sienta Todorov, todo género discursivo puede reducirse a –y definirse por– el acto de habla básico del cual procede como desarrollo (1996: 47-64), se impone practicar dicha reducción a partir de la superestructura discursiva del milagro en cuanto clase de texto, y, una vez practicada, definir el enunciado resultante en sus valores ilocutivos y perlocutivos, según enseña la filosofía analítica del lenguaje. La reducción al enunciado matriz y la lectura de este enunciado bajo sus señalados aspectos ilocutivo –que refiere la intención del emisor– y perlocutivo –que refiere los efectos logrados sobre el receptor–⁹ pueden iluminar, según juzgamos, con más pertinente luz la cuestión de la genericidad del milagro y de su preferible adscripción al *exemplum* o a la *laus*. Nuestra hipótesis inicial, en sintonía con Montoya Martínez, Diz y Baños, es que el milagro pertenece antes al *genus demonstrativum* que al *deliberativum*, pero que el modo en que sus innegables elementos ejemplares se subordinan a los laudatorios solo puede precisarse a partir

⁹Tanto los conceptos de acto ilocutivo y acto perlocutivo como las nociones generales de la teoría de los actos de habla que aquí se retomen proceden, naturalmente, de la formulación clásica de John L. Austin, quien distingue en cada enunciado lingüístico tres actos o modos de “hacer algo” mediante dicho enunciado. Hay en primer término un *acto locutivo*, consistente en el decir una cadena de sonidos (acto fonético) organizados en palabras construidas según determinada morfología (acto fático) y portadoras de un sentido y una referencia determinadas (acto rético); pero al realizar este acto locutivo el hablante realiza *eo ipso* un segundo acto, llamado *ilocutivo*, que expresa la intención del emisor y consiste según los casos en preguntar, advertir, pedir, felicitar, sugerir, etc. *mediante* el primer acto locutivo que simplemente enunciaba algo; en tercer y último lugar, existe un *acto perlocutivo*, consistente en las consecuencias o efectos que el decir algo desata sobre los pensamientos, sentimientos o acciones del receptor y/o del emisor. El acto ilocutivo se realiza *al* decir algo, y el perlocutivo se realiza *porque* se ha dicho algo. El acto locutivo posee *significado*, el ilocutivo posee *fuerza*, el perlocutivo posee *efectos*. Si digo a un alumno al cabo de un examen “entregue lo que ha escrito”, realizo un acto locutivo cuyo *significado* es que ‘el alumno A debe entregar su escrito B’ y cuya *referencia* es “alumno A” y “escrito B”; pero *al* decir eso realizo también un acto ilocutivo cuya *fuerza* es “ordenar” o “pedir”, y *porque* he dicho eso realizo asimismo un acto perlocutivo cuyos *efectos* son en primer término “convencer” y “persuadir”, y finalmente “conseguir materialmente que el alumno A me entregue su escrito B” (Austin, 1990: 138-168).

del mencionado análisis pragmático del enunciado al que pueda reducirse la superestructura del discurso miraculístico mariano.

El primer paso para dilucidar la correcta pragmática del enunciado básico en que consiste el milagro berceano es la delimitación de los participantes involucrados en tal enunciado, vale decir, quién lo emite, quién lo recibe, de quién se habla –emisor, receptor, referente principal–; la cuestión sobre el emisor es la menos problemática, ya que nada impide identificar a este con una voz a la vez autorial y biográfica que podemos asociar con el poeta Berceo tal como se nos presenta en el prólogo. El problema radica, en cambio, en la fijación del receptor o destinatario del enunciado, y de su referente central, esto es, su personaje protagónico. Quienes defienden la condición ejemplar y moralizante del relato miraculístico, necesariamente deben postular, de manera expresa o tácita, que los destinatarios del texto son el colectivo de los fieles cristianos que integran la audiencia posible del poeta Berceo, y que los protagonistas son los diferentes actantes humanos, generalmente pecadores, que en los diferentes milagros encarnan distintas posibilidades de vicios y una casi única virtud, la devoción mariana. Mediante la norma negativa sentada por la conducta moralmente mala de los protagonistas de los veinticinco relatos de la colección, que merece reprobación y riesgo de muerte o de condena eterna, y cuyos efectos catastróficos solo se revierten o evitan merced a la intervención milagrosa de la Virgen, el autor adoctrina y amonesta a los destinatarios fieles a obrar el bien y evitar el mal para así ahorrarse similares apuros. Juan Manuel Rozas es quien más explícitamente sienta este esquema funcional (*vid.* nota 4). Por el contrario, si entendemos que tanto la destinataria del enunciado cuanto su personaje principal es María, que el milagro lo enuncia el poeta no tanto para que lo escuche el colectivo de los fieles sino para que la misma Virgen lo reciba a modo de plegaria y homenaje, y si entendemos que es esta, y no los personajes pecadores, la que ostenta el protagonismo de cada uno de los relatos de la colección, quien mueve la acción con sus intervenciones salvíficas y precipita así los desenlaces felices¹⁰, quien ocupa por su dig-

¹⁰“De entre estos personajes secundarios, señalaré al *beneficiario*, cuya carencia, necesidad física, enfermedad o muerte, provocará la acción intercesora de María. Una

nidad, omnipresencia, operatividad y poder el centro absoluto del mundo terreno y celeste representado, entonces se impone como evidente la opción por el encomio y la *laus* como pauta genérica del texto¹¹.

Que María es la destinataria de la obra se deduce de lo sentado por el poeta en el prólogo, donde se diseña un cuadro alegórico en torno de un prado en cuyo seno numerosas aves cantan en la copa de los árboles; según la declaración alegórica, esas aves son todos aquellos profetas del AT, apóstoles del NT, confesores, mártires y santos padres que cantaron en honor de la Virgen, “quantos que escrivieron los sos fechos reales” (26d, p. 96)¹². Pero más aún, se dice que esos cantos son de alabanza, de *laudes*: “Ellos avién con Ella amor e atencencia,/ en *laudar* los sos fechos metién toda femencia” (27ab, p. 96), “Por todas las eglesias, esto es cada día,/ cantan *laudes* ant’Ella toda la clereçía” (30ab, p. 97); y dice luego el poeta que su propósito es trepar también él a esos árboles para

de las características de este beneficiario en gran número de los milagros de Berceo es, precisamente, su pasividad, su no implicación previa. [...] El personaje que de entre todos los actantes resulta ser principal es sin duda la Virgen” (Montoya Martínez, 2000-2001: 31, n. 30); “Como acabamos de decir, en los milagros marianos se da un desplazamiento del protagonismo de la narración. Ya no es el necesitado quien pide la actuación de María –solo hay dos súplicas; una la de la abadesa, otra la de Teófilo–, es María quien movida de su amor misericordioso actúa. [...] El beneficiario en estos casos es un sujeto pasivo que, al menos en diecinueve de los veinticinco milagros, recibe, contra todo pronóstico y pese a la falta de expectativa, el efecto milagroso” (Montoya Martínez, 2000-2001: 33). Montoya Martínez tiene razón al señalar a María como principio agente de la historia y motor de la acción, pero sus cómputos fallan: hay muchísimas más súplicas en *Milagros* que las de Teófilo y la abadesa. *Vid.* González, 2008: *passim*.

¹¹ “La actitud del lector propuesto por los *Milagros* puede describirse de dos modos muy diferentes, según se escojan como protagonistas la Virgen o los devotos. Si se piensa en el protagonista humano [...], no es difícil afirmar el didactismo: los relatos invitan a imitar la religiosidad de la mayoría –*exempla emulanda*– y a evitar la falta de amor de los pocos que resultan castigados –*exempla vitanda*–, y despiertan los sentimientos propios del género deliberativo –el miedo o la esperanza–. Si, en cambio, entendemos que María es la protagonista de todos los relatos, la admiración y el amor de la Virgen, más que la imitación de sus devotos, será el sentimiento predominante y, en consecuencia, tendremos que afirmar que el elogio es la fuerza unificadora de la obra” (Diz, 1995: 26).

¹² Todas nuestras citas de los *Milagros de Nuestra Señora* remiten a la edición de Juan Carlos Bayo e Ian Micahel, de 2006.

sumarse al coro de alabanza de María y escribir algunos milagros en su honor: “Quiero en estos árboles un rratello sobir/ e de los sos miráculos algunos escribir” (45ab, p. 103). Los milagros que integran la colección, por tanto, son considerados por su emisor como otros tantos elogios de la Virgen que se suman a los de las aves alegóricas, como nuevas *laudes* marianas; no pueden quedar por tanto dudas acerca de las reales intenciones del emisor del enunciado, lo cual define la fuerza ilocutiva de este en torno de la idea básica del encomio, de la alabanza, y define por añadidura al recto destinatario del enunciado como la Virgen María. Se trata, por cierto, de la *destinataria* –vale decir, de aquella para quien finalmente se emite el enunciado–, y no necesariamente del *alocutario* –aquel a quien se lo dirige expresamente mediante marcas deícticas, apelaciones, etc.–; no caben dudas de que Berceo se dirige expresamente al público de los fieles, interpeándolo inclusive muy a menudo, pero detrás de este alocutario formal y textualizado como tal, se yergue inequívocamente la Virgen como última destinataria: se dirige el discurso a los hombres, para que lo escuche y reciba como homenaje María¹³.

En cuanto a la condición protagónica de la misma María como referente principal del enunciado miraculístico, se trata en cierto modo del lógico correlato de su condición de destinataria del elogio en que este consiste, pues en todo discurso epidíctico la centralidad de lo narrado radica en la persona de aquel a quien se dedican las alabanzas, en el relato de sus hechos dignos de memoria y en la descripción de sus virtudes o características más notables y ponderables. En definitiva, un milagro es una narración cuya verdadera función y primer objetivo

¹³ La diferencia entre destinatario y alocutario procede también ella del campo de la lingüística pragmática, y más específicamente de la teoría del diálogo: “Definiamo *destinataria* la persona che, secondo il desiderio del locutore, deve percepire il testo che sta enunciando. Con questo ruolo troviamo sempre l’allocutore (non è concepibile, infatti, un allocutore che non sia anche destinataria), ma molte volte anche altre persone: con il ruolo di destinatario passivo troviamo spesso un testimone della conversazione, che non ha la possibilità né il diritto di intervenire; è perché venga sentito (anche) da questo destinatario che il locutore emette le sue frasi [...]; il destinatario passivo non assiste necessariamente alla conversazione: il locutore comunica all’allocutore un certo messaggio perché indirettamente ne venga a conoscenza una terza persona, un gruppo di persone [...]” (Stati, 1982: 18; *vid.* también 42).

no es meramente informar sobre determinados hechos, sino *ilustrar narrativamente*¹⁴ mediante tales hechos la condición poderosa y piadosa de María, condición que desencadena como efecto condigno el elogio en el que radica la principal fuerza ilocutiva del acto de habla, según vimos. La narración, por tanto, aunque cubra la mayor parte de la materia lingüística del texto, se subordina pragmáticamente al elogio a la manera de un inciso ilustrativo de las causas del elogio —el ser poderoso y piadoso de la Virgen—, de donde estaríamos ya en condiciones de definir la superestructura¹⁵ del enunciado miraculístico como principalmente asertivo-laudatoria y secundariamente narrativo-ilustrativa, de la siguiente manera: 1) *María es poderosa y piadosa, y por ello alabable*, 2) *según ilustra la realización de tal milagro*. La aserción principal en que consiste el enunciado se focaliza, según juzgamos, en las dos notas que se presentan en el prólogo como principales en orden a la definición y la alabanza consecuente de las excelencias de la Virgen,

¹⁴ Cabe la calificación de *ilustración narrativa* para el relato milagroso mucho más que las de *prueba* o *argumento* narrativos. Estas dos últimas categorías resultan propias de la retórica clásica y deben diferenciarse entre sí, pues si bien se emplean en ocasiones los términos *probatio* y *argumentatio* como relativamente sinónimos, en otras la *probatio* se usa exclusivamente para el género y el *argumentum* y el *exemplum* para dos especies distintas de prueba, según provengan, respectivamente, de una fuente interior a la causa mediante raciocinio y deducción, o exterior a ella mediante la narración de hechos reales o ficticios —*res gestae aut ut gestae*— (Lausberg, 1966: vol. I, § 366, p 307; § 410, p 349; Quintiliano, *Inst. Or.*, V, x, 11, vol. III, p. 130; V, xi, 1-6, vol. III, pp. 162-164). Queda claro que el milagro, entendido como el relato de sucesos ocurridos por obra e intercesión de la Virgen, no constituye un argumento abstracto mediante raciocinio y deducción en favor de la condición poderosa y piadosa de María, pero tampoco es en rigor una *prueba* de dicha condición mediante la narración de un hecho real o tenido por real que se postule como producto demostrativo de dicha condición, ya que el ser poderoso y piadoso de la Virgen es una *res certa* que nunca ha estado en duda ni necesita probarse, sino apenas *ilustrarse o enfatizarse* mediante el milagro.

¹⁵ Entendemos el concepto de *superestructura*, con Teun van Dijk, como la estructura global que caracteriza el *tipo* de un texto, independientemente de su contenido semántico —definido este como *macroestructura*. “Para decirlo metafóricamente: una superestructura es un tipo de *forma de texto*, cuyo objeto, el tema, es decir: la macroestructura, es el *contenido de un texto* [...]. Es decir que la superestructura es una especie de *esquema* al que el texto se adapta” (van Dijk, 1992: 142-143).

su *poder* –derivado del hecho de que nadie es más cercano a Dios que ella para obtener de Él todo cuanto pida–, y su *piedad* –entendida como ‘misericordia’, como capacidad empática de dolerse de las miserias humanas y verse movida por ellas para ejercer ante Dios su intercesión poderosa–¹⁶. El enunciado se presenta como asertivo porque primaria y expresamente afirma, asevera la condición poderosa y piadosa de la Virgen en el prólogo alegórico que sirve de marco y argamasa de unión a los veinticinco milagros, pero es en esta misma aseveración donde radica la fuerza ilocutiva laudatoria y encomiástica que define al texto como demostrativo, pues afirmar la condición poderosa y misericordiosa de María es a un tiempo alabarla: la mera afirmación de tales cualidades conlleva el elogio. La pregunta que se impone ahora es si hay espacio en este esquema pragmático para postular en el enunciado la existencia de alguna dimensión exhortativa o directiva que, bien que subordinada a la asertivo-laudatoria, y de manera tácita o implícita –lo cual vendría a diferenciarla de la otra dimensión subordinada y expresa, la narrativo-ilustrativa–, enmascare y a la vez postule alguna cuota de didactismo, moralización o ejemplaridad en la configuración final del texto.

Nuestra respuesta es afirmativa, pero no ya al nivel de la ilocución, sino de la perlocución. En efecto, el carácter básicamente encomiástico del texto milagrista radica en su fuerza ilocutiva, esto es, en la intención asertivo-laudatoria con que el emisor profiere su enunciado; su posible cuota de ejemplaridad y didactismo, en cambio, no radica en dicha fuerza ilocutiva sino en los efectos perlocutivos que el texto

¹⁶Las ideas de *poder* y *piedad/misericordia*, entendidas como dos ejes opuestos complementarios de verticalidad y lejanía y de horizontalidad y cercanía que pautan las relaciones de Dios con los hombres, definen el sentido global de los *Milagros* y vertebran la estructura misma de su modular prólogo, según queda expresado en los versos con que este se abre y se cierra: “Amigos e vassallos de Dios omnipotent” (1a, p. 87; *amigos de Dios*: relación horizontal de cercanía y misericordia; *vassallos de Dios*: relación vertical de lejanía y poder); “Madre plena de graçia, Reýna *poderosa*,/ tú me guía en ello, ca eres *piadosa*” (46cd, p. 104). No podemos detenernos aquí en la explicación detallada de esta dinámica binaria, verdadera muestra del genio de Berceo para trasladar al plano de la estructura narrativa y alegórica un contenido teológico-doctrinal; remitimos a tres trabajos recientes: González, 2009: 19-41; 2010: 747-776; 2013: en prensa.

puede, llegado el caso, suscitar en los oyentes o lectores, quienes eventualmente, y al margen de todo propósito en tal sentido por parte del autor, pueden sentirse interpelados y exhortados a una conducta moral buena y, sobre todo, a una actitud y práctica de devoción mariana. Se trata de un efecto cuyo grado de posibilidad deriva de la *imitabilidad* virtual de la devoción del propio poeta, esto es, de la condición modélica y ejemplar de la alabanza y del acto de devoción en que el texto consiste. Implícitamente la alabanza en que consiste el milagro pide ser imitada, reproducida o continuada en la acción extratextual de los receptores, y es en esta implícita e indirecta exhortación, eventualmente advertida y realizada como efecto perlocutivo, donde reside la posible, subordinada y relativa cuota de ejemplaridad o didactismo mediante la cual podría el milagro adscribirse parcial y secundariamente al género deliberativo, sin que esto autorizara a poner siquiera en duda su básica y plena pertenencia al demostrativo o epidíctico.

Así pues, el milagro mariano —el de Berceo, que aquí nos ocupa, pero nada impide postular idénticas conclusiones de la especie en general¹⁷— consiste básica y primariamente en una *laus*, en una alabanza, en cuanto a la índole de su fuerza ilocutiva, y consiste eventual y secundariamente en un *exemplum*, en una enseñanza moral o exhortación de conducta, en cuanto a la índole de sus posibles efectos perlocutivos, si estos llegaren a consistir en una concreta imitación por parte de algunos receptores de la alabanza que define al texto como acto de habla. Pero es precisamente aquí donde reside la principal nota diferencial del milagro frente a las formas plenas y canónicas del *exemplum* medieval, los relatos moralizantes abiertamente didácticos que integran los sermonarios, los espejos de príncipes y las diversas colecciones de cuentos, apólogos y fábulas que conocemos, pues en todos estos la dimensión

¹⁷ También Alfonso el Sabio expresa abiertamente que el propósito de sus cantigas —de todas ellas, no solo de las tradicionalmente consideradas de alabanza y distinguidas de las narrativas— es encomiástico: “E o que quero é dizer loor/ da Virgen, Madre de Nostro Sennor” (Prólogo, 15-16, p. 93), y en similares términos se manifiesta Gautier de Coinci: “A la loenge et a la gloire/ [...] de la roine et de la dame [...]/ Miracles que truis en latin/ translater voel en rime et metre” (Prólogo I, 1, D 1, vv. 1, 3, 6-7); “A la loenge de la rose [...]/ de la vierge, de la pucele” (Prólogo II, 1, D 53, vv. 14, 17).

ejemplar y didáctica reside en su fuerza ilocutiva misma y define la intención primera del emisor. Existen, por cierto, otras diferencias entre el milagro y el relato moralizante, además de la basal distinción entre una ilocución-*laus* y una ilocución-*exemplum* que los postula como especies radicalmente separadas, aunque eventualmente emparentadas; en sintética enumeración, diríamos que esas otras diferencias son las siguientes: 1) en las colecciones de *exempla* cada cuento presenta un protagonista distinto que encarna una concreta y diferente posibilidad de virtud emulable o de vicio evitable, mientras en las colecciones de milagros marianos todos los relatos tienen por protagonista a la misma y única potente figura, la Virgen María, que por su excelencia impar no resulta en absoluto emulable; así, en tanto el comportamiento de los múltiples protagonistas de los relatos ejemplares se postula como *imitable*, la conducta de la única protagonista de los relatos miraculísticos se presenta como *admirable* y, por ello, loable (cf. Montoya Martínez, 1981: 11-12, 52-53); 2) por haber múltiples protagonistas que encarnan diversos vicios y virtudes, los *exempla* proponen al público fiel una vasta gama de conductas, actitudes y acciones para imitar o rehuir, hasta configurar una ética completa para las más variadas situaciones de la vida, en tanto la única virtud eventualmente emulable en los milagros es la devoción mariana, que puede llegar a suscitarse en los receptores a partir del acto básico de devoción en que consiste el milagro en sí entendido como *laus* de María a cargo del poeta, y a partir quizás, en una segunda y más débil instancia, de las conductas devotas de algunos personajes¹⁸; 3) las múltiples y variadas virtudes propuestas a la emula-

¹⁸ Llama la atención que José Romera Castillo, firme defensor del carácter ejemplar de los milagros marianos de Berceo, advierta con claridad la diferencia entre la única virtud exhortada de estos y las múltiples de las colecciones de *exempla* al estilo de *El Conde Lucanor*, y sin embargo esta comprobación no lo lleve a rever su teoría de que el *miraculum* equivale sin más al *exemplum*: “Los *exempla* de Berceo son hagiográficos –exaltación de la Virgen María–, su objetivo es monotemático aunque se base en casos pluritemáticos y la enseñanza propuesta viene en una doble vertiente en general: no hagáis lo que hizo X (implícitamente) sino tener devoción ilimitada en Nuestra Señora (explícitamente). Don Juan Manuel, por su parte, escribe su texto para la conservación de un *estado* –el *defensor*, al que Lucanor pertenece–, con un carácter laico [...] y unos objetivos pluritemáticos –pasa revista a diferentes actividades de la

ción —y los opuestos vicios propuestos al rechazo— del público receptor de los *exempla* apuntan sobre todo a una *moral práctica* que enseña a obrar en lo concreto, en la vida cotidiana de relación, y muy a menudo —tal el caso de los espejos de príncipes— en el campo específico de las necesidades y los deberes guerreros, políticos y nobiliarios, siempre en calculada espera de algún beneficio como resultado; por el contrario, la única virtud implícitamente exhortada en los milagros, la devoción, corresponde al terreno de la más principista y general *moral religiosa*, ya que consiste en un acto de justicia que se postula como bueno y obligado más allá de los concretos beneficios que de hecho suele acarrear como resultado¹⁹; 4) el discurso deliberativo ejemplar, mediante el relato probatorio que básicamente lo vertebra, apunta no solo a *convencer* acerca de la licitud o ilicitud de una determinada conducta, sino también y sobre todo a *persuadir* acerca de la conveniencia o inconveniencia de asumir dicha conducta en lo concreto, vale decir, mueve en primera instancia al entendimiento a aceptar una determinada verdad para, en segunda y principal instancia, mover también a la voluntad a obrar en consecuencia; contrariamente, el discurso epidíctico o demostrativo no endereza el relato ilustrativo en que consiste el milagro a convencer ni a persuadir, sino a enfatizar la licitud y justicia de la alabanza de la Virgen y, en todo caso y subsidiariamente en cuanto a sus posibles efectos perlocutivos,

vida del Conde—, que sintetiza explícitamente en unos *viessos* sentenciales en los que plasma la moraleja propuesta” (1981: 158). Más allá de nuestra medular discrepancia con Romera Castillo en la catalogación genérica de los milagros, nos permitiremos aquí corregir la errada superestructura que propone para el discurso miraculístico, cuya adecuada reducción a su acto de habla básico —aun concediéndole una fuerza exhortativa que para nosotros, como queda dicho, no es la que define primariamente la ilocución del enunciado— sería: “Haced también vosotros, si no podéis evitarlo, lo que hizo X, con tal que tengáis devoción ilimitada a María”.

¹⁹ “De este modo, las colecciones de milagros presentan un contenido más o menos homogéneo y una finalidad específica, frente a lo heterogéneo e inespecífico del *exemplum*. Porque si este se define por su carácter didáctico, el ideal que propugna, globalmente considerado, no es el de la santidad o la devoción, sino el de la astucia y la prudencia; y no se trata ya de que la materia de muchos *exempla* sea pagana o de origen oriental, sino sobre todo de que en ocasiones su enseñanza llega a soslayar los principios de una ética natural, más allá de la moral cristiana, como cuando defiende el engaño o el egoísmo” (Baños, 1997: I; cf. Baños Vallejo, 2003: 71).

a reforzar la convicción previa y plena que el público receptor ya tiene desde siempre acerca de dichas licitud y justicia, pues no se trata el milagro de una obra apologética ni catequística, sino devocional, y no cuenta con un horizonte de receptores hostiles o siquiera indiferentes, ajenos a la fe cristiana, a quienes deba convencer sobre los contenidos de dicha fe ni mover a obrar conforme a ellos, sino con un público fiel al que basta en todo caso con recordarle lo que ya sabe e incitarlo a lo sumo a plegarse a esa alabanza que, en cuanto obra devocional, ya está acabadamente cumplida en el acto de habla del poeta²⁰.

Quedan pendientes, por cierto, varios aspectos de interés en relación con el encuadre genérico de los *Milagros* de Berceo, tales como el mayor o menor grado de verificación en ellos de las diversas notas distintivas del *genus demonstrativum* conforme a las prescripciones de la retórica clásica y medieval, la mayor identificación del propósito laudatorio con la espiritualidad benedictina frente a una relación más estrecha de la modalidad ejemplar y didáctica con el carisma predicador y apologético de las órdenes mendicantes, la factible reconversión del milagro en discurso didáctico-deliberativo mediante su debida recontextualización en sermonarios o colecciones de *exempla* (cf. Cacho Blecua, 1986: 66, n. 49; Montoya Martínez, 1981: 59-74, 113), la interpretación de la *laus* y del *exemplum* a la luz de teorías hermenéuticas modernas que, como la de Paul Ricoeur, sitúan la potencia semántica del texto en orden a la acción que desatan a partir de su lectura y apropiación por el lector. En

²⁰ La innecesidad de convencer y persuadir al público que resulta propia del milagro mariano se deriva lógicamente del carácter cierto, indubitable y evidente de la materia del discurso, esto es, la excelencia de María como objeto encomiable. La retórica clásica señala a este respecto con suma claridad que en los géneros judicial y deliberativo el objeto del discurso es una *res dubia*, un asunto cuya justicia o injusticia —en el primer caso— o cuya utilidad o inutilidad —en el segundo— no son evidentes y corresponde al propio discurso defender y probar; en cambio, el objeto del discurso demostrativo, de la *laus*, es una *res certa*, cuyos valor o disvalor son ostensibles y no es necesario demostrar (cf. Lausberg, 1966: I, 106-110, 221; Quintiliano, *Inst. Or.*, I, vii, 1; III, iv, 8, 15-16; III, vii, 1, 3, 6; III, viii, 1-3, 22, 25, 33, 36; IX, iv, 130). Así, “el orador hace [en el género demostrativo] ostentación de su oratoria ante un público al que invita no a tomar una decisión práctica relativa al contenido, sino a emitir un juicio artístico y admirativo” (Lausberg, 1966: I, 213).

todos estos aspectos trabajamos actualmente (cf. González, 2011: 192-225; 2013: en prensa).

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X EL SABIO (1995). *Cantigas*. Edición de Jesús Montoya. Barcelona. Altaya.
- ARISTÓTELES (1977). *Poética*. Traducción y notas de Eilhard Schlesinger. Buenos Aires. Barlovento.
- AUSTIN, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Compilado por J. O. Urmson. 3ª reimp. Barcelona. Paidós.
- BAÑOS VALLEJO, F. (2003). *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid. Ediciones del Laberinto.
- BAÑOS, F. (ED.) (1997). Gonzalo de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona, Crítica.
- CACHO BLECUA, J. M. (1986). “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”: *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra*. Pamplona. Gobierno de Navarra, pp. 49-66.
- DIJK, T. A. VAN (1992). *La ciencia del texto*. 3ª ed. Barcelona. Paidós.
- DIZ, M. A. (1995). *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*. Newark (Del.). Juan de la Cuesta.
- GARIANO, C. (1966). “El género literario en los *Milagros* de Berceo”, *Hispania*, 49, 4, 740-747.
- GARIANO, C. (1971). *Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo*. 2ª ed. corr. Madrid. Gredos.
- GAUTIER DE COINCI. (1966-1970). *Les miracles de Nostre Dame*. Édition préparée par Frédéric Koenig. 4. vols. Genève. Droz.
- GONZÁLEZ, J. R. (2008). *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*. Buenos Aires. Circeto.
- GONZÁLEZ, J. R. (2009). “Dinámica binario-ternaria de los *nomina Mariae* en el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, *Medievalia*, 41, 19-41.

- GONZÁLEZ, J. R. (2010). “La estructura ortogonal del prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*”, *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, LXXV, 311-312, 747-776.
- GONZÁLEZ, J. R. (2011). “Los *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*, ¿*laus* o *exemplum*?””, *Gramma*, XXII, 48, 192-225.
- GONZÁLEZ, J. R. (2013). *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*. Buenos Aires. Miño y Dávila Editores, en prensa.
- GONZALO DE BERCEO (2006). *Milagros de Nuestra Señora*. Edición, introducción y notas de Juan Carlos Bayo e Ian Michael. Madrid. Clásicos Castalia.
- HEGEL, G. W. F. (1947). *Poética*. Buenos Aires. Espasa Calpe.
- JAUSS, H. R. (1986). “Littérature médiévale et théorie des genres”: AA.VV. *Théorie des genres*. Paris. Éditions du Seuil, pp. 37-76.
- LAUSBERG, H. (1966). *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 3 vols. Madrid. Gredos.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J. (1981). *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario.)* Granada. Universidad de Granada.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J. (2000-2001). “El ‘milagro literario’ en Berceo a la luz de la retórica medieval”, *Incipit*, XX-XXI, 13-42.
- PLATÓN (1983). *La República*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré. 14ª ed. Buenos Aires. Eudeba.
- QUINTILIEN (1975-1980). *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. [Ed. bilingüe latín-francés.] 7 vols. Paris. Les Belles Lettres.
- Rhétorique à Herennius* (s.d.) Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. [Ed. bilingüe latín-francés.] Paris. Garnier.
- ROMERA CASTILLO, J. (1981). “Presuposiciones en los *Milagros de Nuestra Señora*. (Hipótesis sobre el género literario)”: GARCÍA TURZA, C. (ED.), *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*. Logroño. Instituto de Estudios Riojanos, pp. 149-159.
- ROZAS, J. M. (1976). *Los milagros de Berceo como libro y como género*. Cádiz. UNED.
- STATI, S. (1982). *Il dialogo. Considerazioni di lingüistica pragmatica*. Napoli. Liguori Editore.

- TODOROV, T. (1996). “El origen de los géneros”: Todorov, T., *Los géneros del discurso*. Caracas. Monte Ávila.
- ZUMTHOR, P. (1972). *Essai de poétique médiévale*. Paris. Éditions du Seuil.

NOTAS

ALGUNAS PARADOJAS DEL CATOLICISMO

*Luis Nos Muro, CM
Pamplona – España
n681937@hotmail.com*

I

El cristianismo es, fundamentalmente, un Escándalo, y así lo han entendido Jesucristo, san Pablo y muchos cristianos de todos los tiempos. Y es tanto más escandaloso el cristianismo cuando no escandaliza, pues seguro que ha llegado el momento en que el cristianismo no se deja probar por Dios.

El escándalo viene marcado, entre otras cosas, por el transvase más atrevido de la Historia, y no me refiero a un río en otro, sino al Dios que se hace Hombre, en Jesús de Nazaret, y al Hombre Jesús de Nazaret que comienza a ser Dios, sin dejar de ser Hombre. Esta soldadura ha quedado reflejada en un nombre propio: Jesucristo. Esto es: ni el Hombre Jesús a secas, ni el Verbo de Dios a secas, sino el Hombre-Dios, Jesucristo.

El cristianismo sufrió, desde hace diecisiete siglos, un golpe bajo, proporcionado por uno de los hombres más habilidosos de la Historia: Constantino el Grande, hijo de santa Elena la tabernera.

El cristianismo de los cinco primeros siglos advirtió que el Mundo Antiguo estaba agonizando y que, en consecuencia, Jesucristo podía ser el suplemento de alma que necesitaba la humanidad.

Consciente de la perenne vitalidad de Jesucristo, el cristianismo comenzó a difundir el Mandato de su Maestro a través de una triple plataforma: el Imperio Romano con su idioma, derecho y vías de comunicación; la Sinagoga o judaísmo (judíos y cristianos estuvieron unidos al inicio), con su red de casas de oración, escuelas y albergues por toda la cuenca del Mediterráneo, y el mismo cristianismo, difundido, de persona a persona y boca a boca, por casas, albergues, zapaterías, baños, barcos y negocios más variopintos.

El mundo antiguo supo detectar que, con el Cristianismo, había nacido un modo nuevo de ser persona o, lo que es lo mismo, una nueva sociedad que, por encima de las diferencias raciales y sociales, llamaba hermanos a todos los humanos. Una sociedad que pagaba los impuestos con una exactitud que exasperaba a sus mismos perseguidores. Una sociedad que socorría a los miserables (desde el siglo I existen en los archivos de la Sede de Pedro censos de pobres y, lo que es más, un banco para remedio de las públicas miserias). Una sociedad que limpia y embellece las calles, construye hospitales, recoge niños y ancianos abandonados, guerra con valor en el ejército (aunque también fueron los cristianos los primeros iniciadores de la objeción de conciencia contra el servicio militar), proclama la dignidad del trabajo, se contenta con lo necesario y sabe morir con dignidad.

Se ha calculado que los cristianos llegaron a ser, en menos de tres siglos, el 10% de los aproximadamente 200 millones de habitantes del Imperio Romano. Al constituir una minoría, aunque notoria, todos se conocían en sus comunidades, y todos recibían, por igual, una instrucción cristiana tan profunda que cualquier cristiano, después del discernimiento comunitario, podía ser sacerdote u obispo, como ocurrió con Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. En consecuencia, la comunidad designaba a los sacerdotes y obispos, pero también los deponía cuando era necesario. El obispo, a su vez, ordenaba al sacerdote, y el sacerdote o laico, designados por aclamación comunitaria para obispo, era consagrado por tres obispos de las iglesias vecinas.

Constantino, que necesitó hasta del último “peso” para alzarse con las riendas del Imperio, como político astuto, estimó que nada mejor que el nuevo vitalismo de la Religión de Cristo para llevar a cabo sus planes. En consecuencia, lo proclamó Religión única y oficial de Roma; devolvió los bienes confiscados a mártires e iglesias; entregó las basílicas imperiales para el culto litúrgico; lo colmó de riquezas; alzó a rango de funcionarios imperiales a diáconos, sacerdotes, obispos, papas y, para colmo, se autoproclamó Super-Papa Civil del Catolicismo. La Iglesia se llenó de oro, pero perdió el diamante de la libertad.

Las mejores cabezas del cristianismo rechazaron el maridaje entre la espada y el altar, pero fueron relegados al ostracismo con destierros, cortes de lengua y otros refinamientos bizantinos. Y como la religión del dueño del mundo debía ser la de los súbditos, por aquello de “cujus regio ejus religio”, el mundo romano entró en manada en la Iglesia. ¿Qué hacemos con tanta gente, gritaban los santos Ambrosio y Agustín, cuando nos faltan cuadros de catequistas para educarlos en cristiano? La Iglesia, en consecuencia, quedó desbordada y descristianizada, y así ha llegado hasta nuestros días, según lo reconocen las diversas Conferencias Episcopales de Europa.

Este viraje del Cristianismo no hubiera sido posible sin el amparo de una herejía, el Arrianismo. Según la teología, el arrianismo niega que Jesús sea Dios, aunque admite que es hombre. Si es hombre y no Dios, Jesús no tiene fuerza para representar a Dios en la Historia y, en consecuencia, hace falta un PODER para salvaguardar la debilidad de Dios en los acontecimientos históricos. Y este PODER lo constituye la fusión de la Iglesia y el Imperio. De lo que se deduce que las herejías tienen su resonancia social-política. El arrianismo quedó condenado como herejía cristológica, pero consagrado, y vigente, como herejía socio-política.

Los esfuerzos de la Iglesia de los siglos XX y ya XXI para desembarazarse de esa estructura son incontables, pero sociólogos católicos aseguran que muchos de estos esfuerzos carecen de garra y de estrategia. Así como el dinamismo de la Iglesia Primitiva llamó la atención del agónico mundo romano, hoy somos golpeados por las rápidas transformaciones, pletóricas de juventud, que sacuden el nuestro, pero, y según los mismos sociólogos, grandes sectores de la Iglesia siguen ofreciendo automóviles de gasógeno en la era espacial. Y no es que la Iglesia haya de correr como una boba, pero la prudencia excesiva, como dijo el Papa Pablo VI, es el escudo de los necios.

La Iglesia Primitiva, aunque no todo fuera orégano en su monte, usó de naves espaciales en Sociología, Teología, Interpretaciones Bíblicas y Pluralismo Eclesial. ¿Por qué la Iglesia del siglo XXI no ha de ser más atrevida? ¿Es que no confía en Jesucristo tanto como la Iglesia de otros tiempos?

El mal del cristianismo del siglo XXI radica en que no se deja probar por Dios. Más aún, el cristianismo es el que tienta a Dios desde su posicionamiento descafeinado.

II

El Cristianismo está referido a un Dios Único, Personal y Comunitario. Trinidad, o Comunidad, quiere decir que Dios, a la vez que Uno y Único, es Comunidad. Único y Comunidad denotan que Dios es la máxima Complejidad, Riqueza, Realidad y Concreción. Estos conceptos podrían traducirse diciendo que Dios no es una gelatina amorfa, ni un sentimiento, sino que, si existe, o porque existe, es la Partícula Primordial más Densa. Si el Cristianismo se desenganchara de este punto de arranque, se volatilizaría.

El otro polo del Cristianismo lo constituye la Encarnación de Dios en el Hombre-Jesús de Nazaret. Y esto es algo que sigue escandalizando, ya que la Realidad más Compleja se ha hecho Hombre sometido a la ambivalencia de lo histórico. El Dios in-apresable se ha hecho biografía humana. El Dios que no puede morir, ha entrado en la Historia para experimentar, en su propia carne, lo que son la vida y la muerte, pero no de una manera sainetesca, sino tan real que nace de una mujer y es asesinado en una Cruz. Luego Jesucristo es el Dios-Hombre y el Hombre-Dios. No el Dios-Dios existente desde siempre, sino el Dios que comenzó a ser Hombre, pero sin dejar de ser Dios. De ahí que la fe cristiana sufra un mazazo cuando la Iglesia proclama en la tarde del Viernes Santo que el Dios-Hombre ha muerto. ¿Cómo es posible que Dios muera? Y si estuvo en el sepulcro, ¿no nos quedamos sin Dios durante tres días? A pesar de su dura resonancia, la Iglesia sigue afirmando la muerte del Dios-Hombre, y nunca dejará de hacerlo. Todo esto sigue escandalizando, pero el Cristianismo no puede desengancharse de este escándalo.

Al trauma de la muerte de Dios, en Jesucristo, se añade otro de tamaña magnitud: Jesucristo se resucitó por su propio poder. Es decir, que no se reanimó, ni lo reavivaron en un Hospital, sino que se resucitó a sí mismo, desde las cenizas de la muerte, y subió a Dios, al hondón de Dios, de donde había salido, para no morir más.

Si en este momento digo una brutalidad, mejor que mejor, pero la Iglesia me autoriza a ello, y esta es la fe antigua y nueva. La brutalidad consiste en que el Jesucristo que vuelve al hondón de Dios no es el Dios aséptico, sin carne, sino el Dios-Materia, todo lo glorificada que se quiera, pero Materia cósmica y humana, pues que Jesucristo no dejó la carne en el sepulcro para subir al cielo y ser un Co-igual con el Dios Padre. De ahí que la Iglesia Primitiva, al igual que la de todos los tiempos, diga que el Nombre Nuevo que los cristianos damos a Dios es Jesucristo, y no otro nombre. Si el Cristianismo no se familiariza con estas verdades, se evapora. En consecuencia, el Cristianismo es la Religión más materialista de la Historia porque cree en Dios, sí, pero en un Dios-Hombre. De ahí que la Partícula Primordial de Dios, que pensábamos in-apresable, ha sido apresada por y en el Hombre-Nuevo, Jesucristo.

¿A dónde apunto? A afirmar, contundentemente, que la materia es buena, y que la materia humana es excelente. Tan bueno es todo lo creado por Dios que le apeteció hacerse materia humana. Y si el Cristianismo no se empapa de estas verdades, se aniquila.

El apóstol san Juan dice que somos hijos de Dios, pero que aún no se ha manifestado lo que seremos definitivamente. San Pablo escribe que Dios, por medio de Jesucristo, se ha colocado a la cabeza de la creación y que, en consecuencia, el Dios-Hombre es la Cabeza de la materia. San Ireneo de Lyon defiende, en pleno siglo II, que “el hombre es la gloria de Dios”. Y, según nuestro Xavier Zubiri, el “Hombre es Dios”, pero no sabe cómo serlo absolutamente sino por Jesucristo.

Aunque no sea muy periodístico sacar moralejas, al estilo de la vieja fábula, permítanme tres:

1. Ni la materia, ni el ser humano han sido hechos de la nada, porque la nada no existe más que en la razón humana. Todo ha sido hecho, según el Cristianismo, por Dios y de Dios. Entiéndase bien. Dios no puede hacer otro Dios, pero sí puede hacer que tú seas tú, y no un “pelito” de Dios, sino precisamente un “Yo” que pueda encararse con el “Tú” de Dios.

2. Si, según el Génesis, vio Dios que todo cuanto había creado era bueno y muy bueno, nada hay malo, aunque lo podamos malear. La incomprensión de todo esto ha ensangrentado el Cristianismo, y esos virus mortíferos aún son explotados por los enterradores del Dios bíblico y de la vida, sean curas, monjas o laicos. Algunos virus de esa clase son: la carne es mala, la sexualidad peor, la política perversa, más vale correr a un convento, como aconseja Hanlet a Ofelia, que vivir en este mundo, o lo que es mucho peor: el Dios Bueno hizo lo bueno, y el Dios Malo hizo lo malo. No. Todo es bueno, aunque sometido a la ambivalencia de lo histórico, pero esta ambivalencia no constituye pecado, pues el mismo Dios se sometió, en Jesucristo, a la ambivalencia de la vida.
3. La educación no puede consistir en una catastrófica negatividad: “no hagas esto, ni lo otro, ni lo de más allá”, porque uno termina por decir: ¿y para qué cuernos me habéis traído a la vida? Por otra parte, y lo sabemos por experiencia, nada más apetitoso que lo prohibido.

San Juan de Ávila, uno de los clásicos de la Lengua Castellana, patrono de los curas diocesanos, pasó un año en las cárceles de la Inquisición por ser un cura revoltoso, aunque no dijera más que la pura verdad. Cuando los inquisidores le interrogaron por qué no predicaba del pecado, contestó: si no hablo de esas perrerías es porque tengo por cierto que si educo para el bien y el amor, de sobra sabrán mis oyentes cuándo son buenos o malos, pues el pecado consiste en no hacer el bien. El pecado, en consecuencia, es una nada, un vacío. Y, desde luego, el pecado no es una criatura de Dios.

III

Dentro de la Iglesia Católica existen Verdades e Instituciones que pertenecen al Depósito de la Fe y que, como tales, no pueden ser modificadas, so pena de lesionar la naturaleza de la Iglesia. Una de esas Instituciones es el Colegio Episcopal como sucesor de los Doce Apóstoles de Jesucristo.

En la Iglesia no pueden faltar ni el Papa ni los Obispos, pero otra cosa es que se modifique el proceso electoral de dicha Institución, ya que el mecanismo electoral no pertenece al Depósito de la Fe de la Iglesia.

El Papa, por ejemplo, es elegido por una asamblea de cardenales, nombrados, a su vez, por el Papa. Pues bien, en orden a que la elección del Papa sea más creíble y representativa, en ese Colegio Electoral deberían estar presentes algunos Presidentes de las Conferencias Episcopales de los cinco continentes, así como Representantes de las Conferencias de Religiosos y Religiosas, Rectores de Universidades Católicas, más algunos Presidentes-Presidentas laicos de Asociaciones Internacionales. Si para ello fuera necesario, que no lo es, que los Presidentes no cardenales lo fueran, el Papa los puede crear por un decreto ley, pues el título cardenalicio es honorífico, y no repugna que un hombre o mujer, casado o soltero, religioso o laico, sean revestidos con la púrpura cardenalicia.

¿Por qué el General de los Jesuitas, la Superiora de las Hijas de la Caridad o el Presidente internacional de los “Ozanam”, por ejemplo, no han de intervenir en la elección del Papa? El sucesor de San Ignacio de Loyola tiene a sus órdenes más jesuitas que sacerdotes la iglesia argentina, y los “Ozanam” pasan del millón en todo el mundo.

Estas y otras muchas novedades no alterarían para nada el Depósito de la Fe, pero darían más credibilidad al mecanismo de la elección del Papa.

Es cierto que, en nuestro tiempo, hemos asistido a grandes innovaciones jurídicas en el seno de la Iglesia, tales como la jubilación de cardenales y obispos a los 75 años, cuando se pensaba, incluso avalado por la teología, que los obispos estaban indisolublemente desposados con sus Iglesias, excepto en el caso de promoción a diócesis más rica, que tiene gracia en términos de indisolubilidad matrimonial. Pero son tantas y de tal calibre las innovaciones que se deben y pueden introducir, que las anteriores no pasan de pelillos a la mar.

La elección actual de obispos no es transparente y puede serlo. Las Conferencias Episcopales de los respectivos países tienen muy poca participación en el nombramiento de obispos. Son los Nuncios los que

cortan y trinchan, siendo así que la Iglesia es de todos, y la de Argentina más nuestra que de los franceses, y al revés. Este procedimiento hace que la Iglesia aparezca como un Pueblo sin plataforma, y lo admirable es que tantos millones de católicos permanezcan en ella, a pesar de retiradas masivas.

Respecto del máximo Sacramento de la Iglesia, como es la Eucaristía, pesa sobre él un imperativo de Jesucristo: “Haced esto en memoria mía”, que no equivale a: “Pueden hacer ustedes lo que les venga en gana”. No. Es un imperativo de Jesucristo y, en consecuencia, las comunidades cristianas tienen el derecho y la obligación de celebrar la Eucaristía. Y si para esto hubiera que modificar la actual disciplina para ejercer el sacerdocio en la Iglesia, en buena hora.

Da pena que muchos sacerdotes casados no puedan presidir la Eucaristía, siendo así que lo desean ellos mismos y el Pueblo, con el agravante de que el celibato no es sacramento. Da pena que muchos jóvenes cristianos, con cualidades para ejercer el ministerio sacerdotal, se vean apartados por el freno del celibato. Da pena que las mujeres, que llenan nuestros templos, no tengan acceso al sacerdocio únicamente por su condición de mujeres, siendo así que una mujer de la Iglesia, Nuestra Señora, es la Madre del Dios-Hombre, y en nada se puede comparar la dignidad de la Virgen María con el Papa más encumbrado. En la Iglesia duelen muchas cosas que sería prolijo enumerar.

Por otra parte, la Iglesia está desaprovechando, o no sabe qué hacer, o qué sé yo, unos tesoros que para sí los querrían los partidos políticos. Me refiero a los sacerdotes, que ascienden a medio millón en todo el mundo; a las religiosas, que sobrepasan el millón; a los catequistas, sin contar los millones de seglares comprometidos activamente en la Pastoral de la Iglesia Universal. A lo que voy. La Iglesia tiene el derecho y la obligación de hacer de estas personas unos auténticos líderes, como lo hizo Jesucristo con sus discípulos, a través de las Facultades de Teología y de los Institutos de “Ciencias de la Religión”. No le demos vueltas. El Espíritu Santo de Dios actúa, pero rara vez a contrapelo de los mecanismos psico-orgánicos e históricos. La inmensa mayoría de los Santos Padres fueron universitarios, casados o célibes, grandes teólogos y excelentes catequistas. Hoy en día se está dando mucha importancia a

estos hombres, aunque siempre la han tenido en la Iglesia, pero me temo que pocos conocen lo explosivos que son.

Muchos sacerdotes, cuando dialogamos con libertad, decimos: ¿qué pasa con nosotros, y con nuestros obispos, que no acabamos de ser unos auténticos expertos del fenómeno humano-religioso? Y lo que es más curioso: ¿por qué los santos Juan Crisóstomo, Gregorio Magno, Juan de Ávila o Vicente de Paúl afirman rotundamente que todos los males de la Iglesia son debidos a los sacerdotes? Eso es algo que debe hacernos reflexionar profundamente y dejarnos de una vez por todas de tanto aquellarre, intrigas y camarillas esperpénticas. Y es que el ejercicio del sacerdocio en la Iglesia Católica debe dar un giro astronómico.

Lo que hoy es de una manera y mañana de otra, es que puede cambiar, porque sobre lo mudable en la Iglesia no pesa dogma alguno. Claro que los cambios no deben hacerse a lo loco. Dicen de los ingleses que son revolucionarios en lo accidental, pero conservadores en lo esencial. No está mal.

El apóstol Pedro escribe que el cristiano debe estar preparado para dar razón de su esperanza. Es decir, de lo que cree. La Iglesia Primitiva se configuró con esa exigencia, substituida, durante siglos, por aquello de “no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia que lo sabrán responder”. Vale lo de doctores, pero no cuela lo de carboneros.

La filosofía del siglo XVIII cataloga de ilustrada a la persona capaz de pensar por sí misma. A eso debe tender la Catequesis permanente, a que los cristianos sepamos dar razón de nuestro cristianismo. No desconozco que la Biblia y la Teología son muy complicadas, tanto que alguna vez he dicho: prefiero explicar Literatura que Biblia o Teología. Valga el desenfado.

En pleno nuevo milenio, y ante la evangelización nueva, el Cristianismo está emplazado a un despojamiento verbal y estructural. Naturalmente que hay que pensar, escribir y edificar, pero desde y en la persona como única estructura de garantía. Tanto Jesucristo como san Pablo contaron con la persona, hombre-mujer, y a eso se debe el vitalismo de Jesús y de su apóstol, y no a la construcción de estructuras caducas.

Ojalá sepamos volver a los pequeños grupos de formación permanente, abiertos a celebraciones comunitarias, pero olvidémonos de “Atrios”, por hermosos que sean, si no queremos seguir en una cadena de “Atrios” y “Atrios” que desfigure el Cristianismo.

Que la Pascua de Resurrección sople sobre la Iglesia de Jesucristo con la misma frescura que en la Primitiva, aunque, en honor a la verdad, hay que decir que el Espíritu de Dios sopla en todas las épocas con la misma intensidad, pero que no siempre alcanzamos su frescura.

EL DIOS DE LA CULPA EN LOS CATECISMOS Y LAS CLASES DE RELIGIÓN EN LA REVOLUCIÓN ARGENTINA (1966–1973)

Mauro Gabriel Bouzas
y Sebastián Ariel Janeiro
Facultad de Ciencias Sociales – UBA
mbouzas9@hotmail.com

El presente trabajo se basa en la investigación realizada en el marco de la tesina de grado “*Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa*”. *Teología de la culpa en los catecismos y las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos porteños congregacionistas durante la dictadura de la Revolución Argentina (1966–1973)*, febrero de 2012.

INTRODUCCIÓN

El artículo se propone indagar la noción de Dios que se enseñaba en los libros de catequesis (*Catecismos de la Iglesia Católica - CIC*) editados en el país y en las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos congregacionales de la ciudad de Buenos Aires durante la autodenominada “Revolución Argentina” (1966–1973). Aquella divinidad católica se inscribía dentro de una *teología de la culpa*, la cual procuraba disciplinar a los alumnos católicos a partir de tres ejes: la noción de Dios impartida, el discurso construido en torno a la autoridad sacerdotal y el modelo de sujeto contemplativo impuesto. A su vez, esta pedagogía centrada en la culpa resulta imprescindible situarla y vincularla con el integrismo católico profesado por la dictadura que gobernaba el país por entonces.

Durante la Revolución Argentina, sus presidentes de facto, los generales Juan Carlos Onganía, Roberto Marcelo Levingston y Alejandro Agustín Lanusse, mantuvieron y profundizaron sus posturas políticas, económicas, sociales y culturales sosteniéndose en los principios religiosos expresados por la corriente del episcopado argentino liderada por Mons. Antonio Caggiano, quien luego sería reemplazado por Mons.

Adolfo Servando Tortolo en la presidencia de la *Conferencia Episcopal Argentina* (CEA).

En consecuencia, desde los sectores profundamente integristas y conservadores del catolicismo, y en consonancia con la pedagogía de los colegios católicos congregacionistas, se transmitía una imagen divina que concebía al sujeto constituido por fuera de la praxis, suprimiendo y desconociendo su carácter dialéctico y conflictivo. Mediante la naturalización y deshistorización del pequeño fiel, se contribuía a la conformación de un sujeto acrítico y sumiso a la ideología dominante que lo oprimía.

La culpa, el temor, el pecado, la dirección y el examen de conciencia, la confesión, la obediencia y la penitencia fueron parte de los discursos y prácticas que la teología de la culpa ponía en circulación. La noción de Dios que la Iglesia postulaba en las clases de religión como verdad inmutable e incuestionable se proponía enseñar los dogmas católicos como elementos naturales, abstractos y deshistorizados.

LA ESTRATEGIA DE LA CULPA EN LA DIVINIDAD CATÓLICA

Una de las nociones fundamentales que trabajaban tanto los catecismos como las clases de religión fue la del *Dios todopoderoso*. Esta concepción se enseñaba principalmente a través de la figura del “Dios padre”, entendiéndolo como aquella divinidad omnipotente, omnipresente y omnisciente que se imponía sobre el individuo como un ser superior y perfecto, que vigilaba y observaba todo lo que pensase, sintiese y realizase el sujeto. A su vez, la figura del padre era complementada con la de Jesús, quien era presentado como su “hijo”, que fue enviado al mundo para redimir a los hombres de todos sus pecados y faltas.

Este relato remitía a la *teología de la culpa*, la cual se vincula con aquella teología de la dominación que concibe a Dios en la cúspide del poder y como el supremo legitimador de las prácticas dominadoras; y con la teología sacerdotal que define a la experiencia religiosa desde el par puro e impuro y como una práctica dual, inmóvil y jerárquica. Es imprescindible definir la teología de la culpa como una tecnología

de poder positiva que, a través de determinadas técnicas y estrategias, busca la normalización y el disciplinamiento de los fieles en los dogmas católicos. Este mecanismo de poder, que se proponía enderezar la conducta de los catecúmenos, debe comprenderse desde la producción y no desde la represión, la que se daría únicamente como un efecto lateral y secundario de un poder positivo individualizante que observa, normaliza e incluye (cf. Foucault, 2000: 55).

EL DIOS DEL MÁS ALLÁ

La catequización desde la teología de la culpa enseñaba a los niños que Dios era aquel ser perfecto, límpido e inmune a toda mancha. Esto implicaba juzgar al hombre en base al *sistema mancha-pureza*, desde el cual se lo configuraba como un ser manchado que debía limpiarse acercándose a la divinidad¹. Teresita, quien por aquellos años fue catequista del colegio Espíritu Santo, cuenta que “el pecado era algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, que nos íbamos al infierno”. Asimismo, los catecismos editados por entonces enseñaban que “los preceptos del Señor son rectos [...] son puros” (CIC, 1972: 32) y que “la impureza es una falta, porque con ella un hijo de Dios se hace esclavo del cuerpo y de sus malas inclinaciones” (CIC, 1970b: 57). Esta concepción impoluta de la divinidad, al mismo tiempo que actuaba reforzando el discurso que presenta a Dios como una entidad suprema que habita en un más allá, desde donde ordena erigiéndose por fuera de la historia, infundía en el niño cierto temor y angustia, ya que quien no acatase las normas establecidas por Dios sería visto como un sujeto manchado, sucio y malo.

Retomando a la teología sacerdotal, la teología de la culpa sostenía que Dios, definido como única verdad que había que aceptar y obedecer, estaba en lo eterno, desde donde gobernaba y encomendaba su poder a sus representantes en la tierra, los sacerdotes. Estos designaban al templo como el lugar puro por excelencia, donde habitaba Dios y desde donde la *casta sacerdotal elegida* dictaba, avalada por el mandato divi-

¹“El criterio de pureza es esencialmente jerárquico. Arriba de todo está Yahvé, el puro por excelencia, al que deben imitar todos los hombres” (Dri, 1987: 81).

no, las normas de pureza a las cuales toda la sociedad debía someterse para agrandar a Dios (cf. Dri, 1987: 81). Florencia, quien fue alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, recuerda que Dios era entendido como “ese padre superior que hay que pedirle y mirar para arriba. [...] Lo veíamos muy lejano [...] estaba por encima de nosotras”. Por lo tanto, enseñar la divinidad desde el sistema de la mancha-pureza tenía la finalidad de configurar al sujeto como sucio, insignificante, dependiente y sometido a un Dios que se presentaba como paradigma de lo puro y lo perfecto, quien se posicionaba por sobre el individuo y todo lo veía.

Al definir al ámbito religioso como *dual*, la teología de la culpa hacía suya la concepción sacerdotal que sostiene la existencia de dos momentos: lo sagrado y lo profano, los cuales dejan de ser dialécticos, separándose entre sí e inmovilizándose. Esto conducía a postular lo sagrado como lo valioso, la plenitud del ser, la perfección; y a lo profano como lo insignificante, lo incompleto, la “desrealización de la realidad”, lo cual debía ser dotado de sentido por lo sagrado. Se explicaba a Dios desde el maniqueísmo del bendecir o maldecir, del premiar o castigar, y “en él se conjugan tanto la infinita justicia que crea el infierno para castigar a los malos, como la no menos infinita misericordia que perdona todos los pecados y premia con un paraíso de felicidad” (Dri, 2004b: 32).

Apelando al mito órfico empleado por la teología sacerdotal, la teología de la culpa describía al hombre como aquel sujeto dividido en cuerpo y alma, el cual debía erigirse desde la perfecta contemplación y adoración a Dios, y protegerse de las impurezas que emanaban de su cuerpo al exponerse al mundo material. Teresita detalla que se trabajaba “sobre Dios como omnipotente, omnipresente y que es justo, que es bueno pero es justo. Si vos te portas mal, Dios lo va a tener en cuenta, no va a decir que no importa. (...) El que es bueno tiene que recibir su recompensa y el que es malo tendrá su castigo”. Dios era caracterizado como un *oxímoron*: a la vez que era infinitamente bueno y misericordioso, castigaba a quien no se atenía a sus normas. Así, uno de los catecismos comenzaba relatando: “¡Qué bueno y misericordioso es Dios, nuestro Padre!”, para después finalizar explicando que “a los hombres Dios los castigó con enfermedades, dolores y muertes” (CIC, 1968b: 17).

La divinidad, presentada como símbolo contradictorio de misericordia y castigo, convertía al catecúmeno en un sujeto esquizofrénico, fracturado.

La visión dual de Dios estaba íntimamente relacionada con aquella que desde el *inmovilismo* lo coloca por fuera de la historia, concibiéndolo desde la eternidad e inmutabilidad. Esta concepción era pregonada desde la jerarquía católica, la cual predicaba que “por una parte, la ciudad terrena, siendo autónoma, se rige por principios propios; por otra, ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio del orden temporal, puede sustraerse totalmente al imperio de Dios” (DE, 1982b: 107). Por su parte, los catecismos de entonces hablaban del “Reino de los Cielos” (CIC, 1969d: 75) y de un Dios que era un “ser infinitamente perfecto” (CIC, 1968b: 7), quien “nos espera en la casa del cielo” (CIC, 1968b: 41). Asimismo, se configuraba a la divinidad omnipotente como única creadora y rectora de todo. En uno de los catecismos se indicaba que “todo lo hizo el Señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo” (CIC, 1969b: 60); y Beatriz, catequista del colegio Claret a partir de 1972, enseñaba a los niños que “hay alguien superior que creó todo. [...] Dios había creado todo”.

La teología de la culpa interpelaba al catecúmeno desde un Dios entendido como motor inmóvil, como aquel ser perfecto que no podía moverse, ya que el movimiento lo convertiría en un ser carente, que debería obtener algo que no tenía, dotándolo de imperfección. El Dios inmóvil le entregaba todo al individuo, quien era obligado a estar en continua dependencia y deuda. Por ejemplo, otro catecismo explicaba que “Él es nuestro creador, debemos adorarlo y agradecerle” (CIC, 1967a: 42). Esta figura de un Dios creador y todopoderoso, lejano e inalcanzable para el individuo, inculcaba en el niño un sentimiento de alienación y de total dependencia y agradecimiento hacia quien era considerado el “Padre y Dueño de las cosas” (CIC, 1972: 8).

Al estructurar a Dios como aquel espíritu y forma pura, causa final que movía al mundo y que estaba por fuera de la historia, el símbolo, reducido a lo conceptual y convertido en dogma, quedaba bajo la interpretación de la institución que había realizado su transmutación, es decir la autoridad eclesiástica que se legitimaba en la teología sacerdotal (cf. Dri, 2004: 20). El símbolo, limitado por el concepto en sus múltiples y

posibles significaciones, al ser dogmatizado adoptaba una significación unívoca. Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, recuerda que “en vez de explicarte todo el contexto de por qué se da, te explicaban qué era lo que no podías hacer, porque sólo te salvabas si hacías lo que Dios te decía. [...] Si obedecías estaba todo bien, y si creías en el dogma zafabas [sic] de todo”. Asimismo, desde los manuales de religión se enseñaba que “los hombres no pueden conocer a Dios tal como él es, porque Dios es un misterio” (CIC, 1977: 11) y que “los mandamientos son leyes divinas reveladas por Dios para ayudar al hombre a ser feliz” (CIC, 1967a: 23). En definitiva, el dogma católico, el cual transmitía aquellas ideas y valores inmutables que pregona la teología que configuraba a la divinidad como eterna, fuera de la historia y única fuente de verdad, terminaba castrando y reprimiendo al sujeto, inmovilizándolo en su praxis e imposibilitándole realizarse, reflexionar y ser autor de su propia práctica. De este modo, reduciéndose lo simbólico a lo conceptual, “se lo impone dogmáticamente y se lo declara ‘misterio’ que debe ser aceptado por la fe o adhesión ciega, incomprendible” (Dri, 2010: 4). Esto transformaba a la teología en pura racionalización que justificaba y avalaba un comportamiento no racional, “antihumano”. La teología en vez de abrir el camino a la racionalidad se transformaba en dogmatismo, perdiendo toda fuerza racional y paralizando la práctica. Se legitimaba la irrupción violenta desde afuera de lo sagrado para otorgarle sentido a lo profano (cf. Dri, 1995: 43).

El padre Ángel, quien entre 1967 y 1971 tuvo a su cargo la catequesis del colegio salesiano San Antonio, comenta que enseñar a los chicos quién era Dios “era el concepto fundamental de lo que decían las noventa preguntas², era una enseñanza bien conceptual”. Mónica, quien fue al colegio Nuestra Señora del Huerto, relata que a partir de quinto grado, un año después de que finalizó el Concilio Vaticano II, “había cosas que iban cambiando y cosas que no se podían discutir, por el dogma. No

² El “catecismo de las noventa y nueve preguntas” era el catecismo que se empleaba para catequizar a los niños que iban a tomar su primera comunión. El mismo consistía en temas expuestos bajo la modalidad pregunta-respuesta que, dependiendo de la época, fueron 93 para luego ampliarse hasta 99. Los catecúmenos debían estudiar su totalidad de memoria y repetirlo tal cual estaba escrito.

podían cambiarlas”. El dogma no permitía vivir la religiosidad católica como algo liberador, como aquella praxis en la que se establecería una relación dialéctica entre la práctica y la conciencia del sujeto, de la cual surgiría un momento creativo o transformador. Por el contrario, la religiosidad católica desde el dogma configuraba al niño catequizado como un sujeto esquizofrénico, como una “conciencia desgraciada” (Dri, 2006: 205) que nunca se sabía autor de su praxis y protagonista de su historia.

Por último, la dimensión *jerárquica* de Dios debe comprendérsela en relación con lo dual y lo inmóvil. La teología de la culpa, al transmitir una divinidad que se ubicaba por encima y por fuera de la historia y la cual significaba lo bueno, puro e inmóvil, en oposición a lo malo, sucio y cambiante de lo profano, conformaba al catecúmeno como un sujeto obediente que sólo debía limitarse a acatar y a alabar a Dios desde una actitud pasiva, contemplativa y sumisa, principalmente a través de la oración. De esta forma, Florencia relata que “estaba muy presente la figura de Dios allá arriba a través de la oración”. De igual modo, Mónica recuerda a Dios como un “dictador, porque lo que decía él era eso, y si no pensaba eso no me quería, me abandonaba”; mientras que Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, asegura que “la imagen rectora era Dios”. Otra forma de transmitir y reforzar el carácter jerárquico de Dios a través de la catequesis se producía al explicar a Dios como “Altísimo” (CIC, 1969e: 34 y CIC, 1969c: 15), “Rey triunfador” (CIC, 1970b: 73), “Rey glorioso, el señor del cielo y de la tierra” (CIC, 1970b: 71) y “Señor de la Iglesia y de todos los hombres” (CIC, 1977: 23). Enrique, ex alumno del colegio Marianista, recuerda que en las clases de religión se enseñaba a Dios como “el concepto más español, más imperial”. Al presentarse la figura divina como monarca, se interpelaba al catecúmeno como fiel y súbdito.

La caracterización jerárquica de la divinidad potenciaba la imagen de un padre fuerte, creador, omnipotente y protector, que desde lejos y en lo alto ordenaba, dirigía y estaba atento a todo lo que hacían “sus hijos”. La presentación desde la bondad paternal escondía y suavizaba, a la vez que afirmaba y legitimaba, una relación divina y paternalista con el individuo. Este rol paternal, a su vez, se desplazaba, condensaba y replicaba en quien asume la representación divina en el más acá, el

clérigo, que asimismo entrenaba y serializaba al laico como fiel. Por lo tanto, ante el temor y el dolor de quedar desprotegido y solo, el laico debía reprimir aquello que lo alejaba del amor divino, que lo hacía impuro y que desagradaba a “su padre”, reforzándose continuamente en su persona un sentimiento esquizofrénico.

Al imponerse en el niño catequizado un Dios todopoderoso, que todo lo ve y conoce, la divinidad católica era conceptualizada como un dispositivo panóptico (cf. Foucault, 2008b).

EL DIOS PANÓPTICO

La catequización primaria de los colegios católicos congregacionistas, sustentada en la teología de la culpa, reforzaba aún más la concepción todopoderosa de Dios al inculcarlo como un panoptismo. Configurar al *Dios de la culpa* como un *Dios panóptico* colaboraba a impregnar sobre los catecúmenos la imagen de un Dios omnipresente y omnisciente. De esta manera, tanto los catecismos como quienes fueron alumnos por aquella época definían a la divinidad como quien “sabe lo que hago y lo que pienso” (CIC, 1975b: 10) y quien “sabe todo lo que pasa y está en todas partes” (CIC, s/f: 22). Cristina, ex alumna del colegio Santa Ana, recuerda que le enseñaban a Dios como aquel que “estaba en todo, en todo lo que vos hacías, en todo lo que vos decías. (...) No [es] que era un protector para tu ayuda en la vida, a quien vos le tenés fe, le pedís y le agradecés. [...] Me estaba mirando siempre, estaba siempre ahí, me escuchaba, me miraba, en todos los actos, en todo lo que hacía. [...] Me estaba tomando examen continuamente de lo que hacía”.

La omnipresencia de la divinidad católica apelaba a profundizar aún más en la subjetividad de los catecúmenos todo aquello que disponían los mandamientos, sacramentos y preceptos transmitidos y enseñados desde la catequesis. La figura divina que se imponía y actuaba sobre los niños catequizados era comprendida como un panoptismo. Lo que se proponía a través del Dios panóptico era controlar el porvenir del laico, reprendiéndose y castigándose la desviación de la norma, en este caso los dogmas católicos, los cuales debían ser aprendidos de memoria por el niño catequizado, sin ningún tipo de explicación o reflexión crítica

por parte del educador. Esto emparentaba la catequesis impartida por entonces con la educación bancaria (Freire, 2008).

La *mirada* era un elemento central a través del cual se manifestaba el poder disciplinador del Dios panóptico. Mediante ella se ejercía sobre el individuo una coacción ininterrumpida, tal cual lo enunciaba uno de los catecismos: “Dios ve nuestras intenciones, aún las más ocultas. [...] Él ve siempre en lo más secreto de nuestra conciencia” (CIC, 1969a: 36). Alejandro, ex alumno del colegio Guadalupe, relata que recuerda “un dibujo del ojo, del triángulo con el ojo adentro. [...] Esa era la imagen de Dios que todo lo ve. [...] Un concepto de Dios omnipresente y omnisciente”. El Dios de la teología de la culpa, al igual que como Foucault define al aparato disciplinario, funcionaba como un “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”. En consecuencia, el Dios panóptico resultaba “un dispositivo que coacciona mediante el juego de la mirada” (2008b: 200), donde la coacción externa de la mirada se volvía autoacción en el sujeto catequizado. El catecúmeno, quien era educado y fabricado para que sea plenamente consciente de que estaba sometido a la mirada inquisidora de la divinidad omnipotente, terminaba reproduciendo por su cuenta las coacciones de poder, aplicándolas espontáneamente sobre sí. En definitiva, el individuo catequizado inscribía “en sí la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles” (Foucault, 2008b: 235), erigiéndose él mismo en el garante de su propio sometimiento.

Al enseñar y fomentar a Dios como todopoderoso, omnisciente y omnipresente, se acentuaba sobre el laico el carácter jerárquico atribuido a la divinidad por la teología sacerdotal y de la dominación. A través de la mirada panóptica del Dios de la culpa se ejercía una especie de “vigilancia jerárquica” sobre todos los fieles. Así, diversos dibujos empleados por los catecismos graficaban a Dios ya no como aquel triángulo que se solía emplear en la catequesis pre-conciliar y desde el cual se infundía cierta figura tenebrosa de la divinidad, sino como un hombre que desde lo alto se asomaba y miraba hacia abajo, vigilando incesantemente qué hacía la humanidad. El padre Ángel explica que por entonces “había carteles que decían «Dios te ve», [...] «Dios está presente»”. De esta manera, el concepto del Dios panóptico se desplegaba sobre los niños como

un “poder múltiple, automático y anónimo”, siendo su funcionamiento “el de un sistema de relaciones de arriba abajo, pero también hasta cierto punto de abajo arriba y lateralmente” (Foucault, 2008b: 206).

El poder disciplinario emanado desde el Dios panóptico era a la vez indiscreto y discreto: indiscreto porque se expandía por todos lados, sin dejar ninguna zona librada al azar y sin control, y discreto porque funcionaba silenciosamente, sin ser percibido ni detectado (cf. Foucault, 2008: 207). La arquitectura tejida en torno de la mirada del Dios panóptico provocaba en el niño la sensación de que era visto y controlado constantemente por la divinidad, lo cual perpetuaba en él un sentimiento de sumisión (cf. 2008b: 218). Finalmente, al ser el catecúmeno uno de los engranajes de la máquina panóptica y estar dominado por los efectos de poder de ésta, el niño prolongaba sobre él mismo los efectos de poder del panoptismo (cf. 2008b: 250). Luis relata que “por ejemplo, había un vidrio en una casa y pensaba qué ganas de tirarle un hondazo [*sic*], pero después pensaba que Dios me iba a ver. [...] Vos rompías un vidrio y lo que esperabas era que Dios no hubiese escuchado el ruido del vidrio roto”. La continua sensación de presencia de un Dios vigilante provocaba que la presión de su mirada actuase aun previamente a que el niño efectuase alguna “travesura” o “pecado”. La fuerza del Dios panóptico remitía al no intervenir jamás, ejerciéndose espontánea y silenciosamente, actuando directamente sobre los pequeños fieles, ya que “da al espíritu poder sobre el espíritu” (2008b: 238). También, el poder ejercido por el dispositivo divino se automatizaba y desindividualizaba, provocando que aquella relación ficticia entablada entre la divinidad y el niño se manifestase en una sujeción real, que se apoyaba en cierta disposición y organización espacial de determinados símbolos religiosos en el colegio y la sociedad (cf. 2008b: 234). Esto es ejemplificado por el mismo Luis cuando cuenta que “las aulas tenían imágenes, en general un crucifijo”. De esta manera, el catecúmeno se sentía perpetuamente visto sin él poder detectar cuándo era observado desde “arriba”.

Todo el aparato arquitectónico construido alrededor de la maquinaria que significaba el Dios panóptico creaba y sostenía una relación de poder independiente de la autoridad eclesiástica que lo detentaba y ejecutaba, siendo los pequeños catequizados protagonistas de una “si-

tuación de poder de la que ellos mismos son los portadores” (Foucault, 2008b: 233). El objetivo primordial del dispositivo divino, fomentado por la teología de la culpa, era que el catequizado se pensase observado, mirado y vigilado por el Dios omnipotente. En consecuencia, el poder del Dios panóptico terminaba siendo visible e inverificable, ya que mientras el niño sentía continuamente que el Dios omnipresente lo estaba espionando, nunca podría verificar el momento preciso en que era observado.

Por otro lado, la teología de la culpa resaltaba, por sobre la caracterización misericordiosa de la divinidad, la figura de Dios como *juez*. Apelando a un Dios justo, se le explicaba al niño (en alusión al relato del Éxodo) que “cuando el pueblo no cumple con lo que le prometió, Dios lo castiga” (CIC, 1969f: 26), o que “Dios que es padre justo, los castigó [a Adán y Eva]” (CIC, 1968a: 31). Aquí, la teología de la culpa enfatizaba que el Dios todopoderoso siempre estaba atento a juzgar si lo que hacía el individuo era bueno o malo, para entonces penalizar las faltas cuando el sujeto se alejaba de la norma.

La teología de la culpa no se proponía como objetivo primordial redimir los pecados ni reprimirlos, sino *normalizar* y corregir aquellas conductas que se habían desviado de los dogmas, inculcando en el fiel la sujeción al dogma para obtener así su salvación (cf. Foucault, 2008b: 213). Por lo tanto, el castigo se empleaba para encauzar y transformar al fiel que desobedecía, ya que la meta era recuperar al pecador para que no volviese a desviarse, resultando imprescindible emplear cierta técnica correctiva. Hernán, ex alumno del colegio del Salvador, describe que “menos mal que [Dios] me ve, porque me va a corregir”. Así, la catequización funcionaba como aquella intervención punitiva que “busca una manipulación reflexiva del individuo” (2008b: 151), a través de la cual se reconfiguraba al niño catecúmeno como un sujeto obediente y sometido a los mandamientos, preceptos, sacramentos y dogmas, lo cuales debían actuar automática y permanentemente sobre él. Mediante un sistema de autoridad y poder, se procuraba corregir y encauzar la conducta del pequeño catecúmeno en torno a los dogmas eclesiásticos.

El arte de castigar se sostenía en una “tecnología de la representación” (Foucault, 2008b: 121), apuntando a que el castigo se presentara al individuo ni bien éste pensase en el pecado o la falta, lo cual indicaba

que el vínculo era por analogía, ocultándose el poder de castigar. Al mismo tiempo se intentaba aniquilar el placer y aumentar el miedo en el sujeto catequizado, para que no le fuese atractivo pecar y desviarse del dogma, y para que con sólo representarse la posible pena o castigo el temor lo invada y lo hiciese recapacitar y reprimir su deseo. Al instrumentar al Dios panóptico como dispositivo de vigilancia, la teología de la culpa no pretendía controlar lo que los sujetos hacían, sino lo que eran o podrían ser. Mediante la mirada divina individualizadora que vigila, se proponía configurar al niño desde la esquizofrenia, inculcándosele un sentimiento de inseguridad tal que le generaba la continua necesidad de sentirse legitimado y autorizado por la autoridad sagrada que se erigía por sobre él desde el más allá. El individuo se autocensuraba, sometiendo su pensar, sentir y actuar a la voluntad divina que continuamente lo estaba observando y evaluando. Esto convertía al catecúmeno en un sujeto heterónomo (cf. Castoriadis, 1998 y 1986), el cual era interpelado como un mero recipiente, carente de toda relación dialógica, grupal, movimentista y autónoma.

CRISTO: REY Y REDENTOR

La figura de Jesús enseñada desde la catequesis y los catecismos editados por entonces, a la vez que intentaba legitimar y profundizar todas aquellas características atribuidas al *Dios panóptico del más allá*, buscaba suavizar e inculcar de una forma menos temerosa y violenta la divinidad pregonada por la teología de la culpa³. Sustentándose en los atributos divinos de la dualidad, el inmovilismo y la jerarquía, se recurría a la teología sacerdotal para explicar que “El Reino de Jesús es el Cielo” (CIC, 1974b: 49) y que “nuestro Jefe es Jesús” (CIC, 1967c: 29). Fundamentalmente se lo enseñaba como “nuestro rey” (CIC, 1967b: 11) y “el hijo de Dios que vino para salvarnos” (CIC, 1967c: 15).

Presentar a Jesús como maestro, sacerdote y juez reforzaba su caracterización *monárquica*. La cúpula eclesiástica lo mencionaba como

³ Asimismo, otra de las figuras empleadas para “dulcificar” la imagen del Dios castigador era la Virgen María.

“maestro, sacerdote y rey” (DE, 1982a: 71). Asimismo, los libros de catequesis lo denominaban “Cristo sacerdote” (CIC, 1974a: 67) y transmitían que “Jesús es el Rey victorioso y triunfador” (CIC, 1968a: 179), “al fin de nuestra vida Jesús nos juzgará como hemos amado al prójimo” (CIC, 1967a: 138) y que “Cristo vence, Cristo Reina, Cristo impera” (CIC, 1970a: 125). De esta forma, interpeándose como “pequeño soldado de Cristo” (CIC, 1969f: 132), se buscaba fomentar en el niño la sumisión jerárquica a la divinidad.

En cuanto a la significación de Jesús como *redentor*, se apelaba, básicamente, a mostrarlo como “el buen pastor” (CIC, 1975b: 35). Mientras la jerarquía católica lo nombraba como “cabeza, sacerdote supremo y pastor” y “redentor” (DE, 1982a: 70), en las clases de religión se lo explicaba como quien “perdonaba los pecados, y que había muerto por nosotros” (Beatriz).

Ambos modos de caracterizarlo no se contraponían, sino que, por el contrario, se complementaban para legitimar el relato monárquico-sacerdotal que desplegaba la jerarquía eclesiástica en favor de un Jesús dogmatizado y deshistorizado. El *discurso culposo-eclesiástico* que dogmatizaba a Jesús interpeleaba al catecúmeno como súbdito y pecador, al mismo tiempo que lo exhortaba a ser contemplativo y sumiso ante la divinidad, su reinado y sus representantes en la tierra. De esta forma, desde los catecismos utilizados se afirmaba que “un soldado de Jesús lo ama y hace lo que él quiere. Le dice siempre que sí. [...] Orgulloso de ser sus súbditos, de estar a su servicio” (CIC, 1969f: 133); “Jesús es mi pastor, Yo soy su ovejita” (CIC, 1975a: 31) y que “cuando entramos a la Iglesia debemos doblar las rodillas ante Jesús sacramentado para adorarlo” (CIC, 1968a: 72).

Al explicarse a Jesús como amigo y hermano, el relato de Cristo como rey y pastor, que cuidaba y redimía a sus súbditos y ovejas, tendía a ser deshistorizado y despolitizado para atenuar a la vez que profundizar en el catecúmeno el dispositivo del Dios panóptico que vigilaba y castigaba. Desde los catecismos se relataba que Jesús “conoce nuestro corazón” (CIC, 1967a: 112), “sabía que yo sería débil y muchas veces lo ofendería diciéndole «no»” (CIC, 1972: 115) y que “al fin del mundo premiará a los buenos y castigará a los malos” (CIC, 1971: 28).

Todo apuntaba a impregnar en el niño su condición de fiel obediente y contemplativo, para asimismo moldearlo como un sujeto sufriente y acrítico. Esto se llevaba a cabo desde la descripción de Cristo como “modelo de penitencia” (CIC, 1969e: 15), al decir que: “nos da ejemplo de obediencia” (CIC, 1968a: 65); “Él nos enseña a obedecer y a querer a nuestros padres, y nos enseña a amar y a obedecer a Dios” (CIC, 1970b: 30); “[al Dios padre] nosotros lo adoramos, le damos gracias y le obedecemos con amor, como Jesús” (CIC, 1970b: 120); y “nos salva diciendo que sí a Dios, cumpliendo su voluntad” (CIC, 1969f: 49). Catequizando y educando al niño en la sumisión hacia sus mayores y superiores, el amor era enseñado como obediencia ciega.

REFLEXIÓN FINAL

La teología de la culpa, a través de la divinidad católica, entrenaba a los catecúmenos para que sus prácticas cotidianas procedan automáticamente según los dogmas eclesiológicos. Esta teología del sometimiento fue clave para la fabricación de individuos disciplinados, aislados y desmovilizados. Si bien contribuyó a que aumentaran las fuerzas del sujeto en términos de utilidad económica, política y religiosa, el propósito fue disminuir esas mismas fuerzas en términos de conciencia crítica, en un contexto en que la jerarquía eclesiológica argentina avalaba el desempeño, sobre todo, político cultural, religioso y moral del gobierno de facto de la Revolución Argentina.

Al emplear a Dios como un dispositivo panóptico, se realizaban operaciones de proscripción y prescripción de las conductas del fiel, a fin de hacer la conducta humana más previsible. Todo aquello que el fiel hiciese y se opusiera al dogma católico era calificado como desviación de la norma. Por lo tanto, lo que se intentaba desde los establecimientos educativos analizados era colaborar en la regulación de los sujetos heterogéneos, para homogeneizarlos y serializarlos en función del modelo productivo. En definitiva, la teología de la culpa tenía la función clave de entrenar y ejercitar al individuo en la obediencia y la sumisión, lo cual era sumamente necesario para llevar a cabo el proyecto autoritario ideado por la Revolución Argentina, la que, en el afán de perpetuarse,

intentaba frenar y acallar los continuos cuestionamientos realizados por los diversos sectores sociales y populares más combativos.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía general

- CASTORIADIS, C. (1998). “Imaginación, imaginario, reflexión”: *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- CASTORIADIS, C. (1986). “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Buenos Aires. Gedisa.
- DRI, R. (2010). *El lenguaje contrahegemónico de las primeras comunidades cristianas*. Buenos Aires. Cátedra de Sociología de la Religión. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.
- DRI, R. (2004). *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires. Biblos.
- DRI, R. (1995). *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*. Buenos Aires. Secretaría Académica. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.
- DRI, R. (2004b). *Insurrección y Resurrección: la práctica liberadora de Jesús*. Buenos Aires. De Pura Gracias.
- DRI, R. (2006). “La conciencia desgraciada. Dialéctica de la autoconciencia (Tercera parte)”: *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires. Biblos.
- DRI, R. (1987). *Teología y dominación*. Buenos Aires. Roblanco.
- FOUCAULT, M. (2000). *Los anormales*, Buenos Aires. Fondo Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires. Paidós.
- FOUCAULT, M. (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- FREIRE, P. (2008). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Catecismos de la Iglesia Católica (CIC)

- (1967a). *Amamos como Jesús nos ama*. Paulinas.
- (1969a). *Camino de Dios*. Apis.
- (1970a). “Canto N° 29 de ‘Gloria al Señor’”, *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*. Bonum.
- (1970b). *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*. Bonum.
- (1975a). *Creo en el Espíritu Santo 3* (novena edición). Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1975b). *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición). Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1974a). *Creo en Jesús 2* (décima edición). Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario.
- (1968a). *Creo en ti*. Apis.
- (1969b). *Creo en ti Señor Jesús*. Junta Catequística Diocesana de Morón.
- (1967b). *Dame tu pan, Señor Jesús*. Junta Catequística Diocesana de Morón.
- (1971). *Dios es mi padre*. Stella.
- (s/f). *El Señor viene*. Búsqueda.
- (1972). *Jesús, yo creo en Ti*. Paulinas.
- (1967c). *Jesús es nuestro amigo*. Búsqueda.
- (1969c). *Jesús es nuestro amigo*. Búsqueda.
- (1977). *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición). Stella.
- (1969d). *Ofrenda 2*. Santillana.
- (1969e). *Ofrenda 5*. Santillana.
- (1974b). *Señor, soy tu testigo* (octava edición). Stella.
- (1968b). *Yo soy tu testigo*. Apis.
- (1969f). *Yo soy tu testigo*. Apis.

Documentos del Episcopado (DE)

- (1982a) “Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de

la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)”: *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*. Editorial Claretiana.
(1982b) “Documento pastoral de la Episcopado Argentino sobre el laicado y la Acción Católica”: *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*. Editorial Claretiana.

Entrevistas personales

Alejandro, 8 de noviembre de 2011.

Ángel, 28 de octubre de 2011.

Beatriz, 12 de octubre de 2011.

Cristina, 11 de octubre de 2011.

Enrique, 18 de octubre de 2011.

Esteban, 27 de octubre de 2011.

Florencia, 21 de octubre de 2011.

Herán, 29 de diciembre de 2011.

Luis, 12 de diciembre de 2011.

Mónica, 12 de noviembre de 2011.

Teresita, 14 de octubre de 2011.

**DOS TEORÍAS DE PODER:
EUSEBIO DE CESAREA Y AGUSTÍN DE HIPONA.
LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS ITALIANOS
EN LA PRIMERA MITAD SIGLO XX**

*Eduardo Luis Moggia
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Mar del Plata*

DOS TEORÍAS: UTOPISTAS Y REALISTAS

La teoría política de los católicos italianos de principios del siglo XX recibiría influencias de dos grandes teóricos del pensamiento patrístico: Eusebio de Cesarea y Agustín de Hipona.

Eusebio de Cesarea desarrolló a través de su pensamiento las bases que confluían para la construcción de una Nueva Cristiandad en la posteridad. Agustín de Hipona, en cambio, consideraba al mundo una entidad provisional y no trata, por esto, de darle una determinada constitución cristiana, sino que dejaría que sea el mundo que a través de la confluencia y confrontación tienda a darse a sí mismo su propia y relativa organización. La *Ciuitas Dei* no era un ideal que iba a encontrar su realización final en las estructuras temporales (cf. De Rosa, 1965: 87-96).

Ambos, Eusebio y Agustín, serían la fuente teórica donde confluían los denominados en la Italia de principio de siglo XX *Utopistas Católicos*, por un lado, y los *Realistas Católicos*, por el otro. Serían las fuentes prístinas donde el movimiento democrático católico italiano encontrará su arsenal teórico.

Los utópicos, seguidores del pensamiento de Eusebio de Cesarea, trataban de actualizar en clave democrática el ideal de dicho pensador, la cristianización mediante la esfera del poder y el acercamiento a los espacios de poder.

La tesis de los eusebianos tenía como fundamento ideológico principal el recrear en el sentido medieval de la palabra una *Nueva Cris-*

tiandad. Así, la misma política y la búsqueda de construcción de poder pasan a convertirse en instrumento del poder de Cristo sobre la historia y, sin perder sus propios valores políticos, laicos y naturales, ser la propuesta histórica del cristianismo.

El cristianismo, en cuanto comunidad de expresión del *Orden de la Gracia de Dios*, fundaba una nueva condición política de la humanidad, una nueva historia. La Iglesia transformaba así la sociedad civil en una anticipación escatológica, la conformaba a su mismo modo de ser.

El planteo de los *Utopistas Católicos* italianos se presentaba como una guía inter-ecclesial e histórica hacia una *Nueva Cristiandad*, un nuevo régimen de organización política, económica y social, que era el medio expresivo de la acción de la gracia de Dios en la historia.

La transformación política de la sociedad iba a conducir a la misma sociedad civil a expresar los valores sustanciales del cristianismo en la laicidad formal. Cristianizar el orden político implicaba no un mero cambio exterior y formal, en los símbolos, sino que traería aparejado un cambio radical, interior y sustancial en los valores.

La utopía cristiana de Eusebio y la utopía cristiana de un sector de los católicos democráticos en Italia, confluían y tenían el mismo dato inconfundible: una plenitud política de naturaleza eclesial antes de la llegada del Reino, como signo de anticipación y preparación para las postrimerías, los últimos tiempos que anunciaban la instalación del Reino de Dios en la tierra (cf. Jemolo, 1949:125-132).

Esta plenitud presuponía la gracia y la Iglesia, pero no en su acaecer en una original forma histórica de la historia de los hombres, sino como un mero presupuesto, como presencia interior y silenciosa, de un intento utópico.

La *Nueva Cristiandad* tenía en su interior la acción de la Gracia y, por lo tanto, la Gracia actuaba en la historia presente y en todo proceso histórico. Era tan inmanente en la naturaleza misma, que, sin referencia directa a las palabras y a los símbolos cristianos -ni tampoco a los religiosos- podía nacer una cristiandad.

Los valores de una nueva historia, identificados en el pluralismo, en la libertad política y en el reformismo democrático, se convertían en la

realización posible y visible, política y espiritual al mismo tiempo, del cristianismo.

El contenido político, que los *Utopistas Católicos* daban a su discurso nace de la crítica, a veces justificada, al proceso de occidentalización de lo político, de la oposición al capitalismo y al liberalismo, considerados como más anticristianos que los movimientos anticapitalistas, del rechazo del interclasismo como algo ya superado, de la idea de la función formativa del partido y del Estado.

Los utopistas pensaban la tarea pedagógica del Estado y del partido, tarea que implicaba crear la sociedad desde el poder, sacando al cuerpo social de pasivismo. Consideraban que el nuevo poder debía diseñar y construir una nueva sociedad. Aparecía también la figura del partido programático que tendría como misión educar al electorado y transmitirle valores e identidad. Años después, en pleno período de reconstrucción de la postguerra en Italia, florecerá en profundidad este debate acerca de la misión de un partido católico. Los utopistas estaban representados por Dosetti y los realistas agustinianos por Alcide de Gasperi¹.

Los utopistas pensaban que un partido católico debía dar una base de integración simbólica, transmitiendo formación en lo intelectual y en los valores. Así, la nueva política debía crear a la nueva sociedad.

El tono de los utopistas y el contenido profundamente utópico de la *Nueva Cristiandad* iba a recibir posteriormente la crítica de un filósofo italiano que acercaba sus posiciones al comunismo italiano, llegando a ser el asesor de Enrico Berlinguer en la dirección del Partido Comunista de Italia (Rodano, 1977: 205).

El *Realismo* que tenía como referente a Agustín de Hipona señalaba separar claramente las fronteras de la *política del mundo del mundo de la Gracia*. La Gracia opera en orden a la vida interior, a la esfera de lo espiritual. Por este mundo debe velar la Iglesia.

¹“De Gasperi estaba convencido sustancialmente de que son los hechos los que educan a los hombres. Mientras que para Dosetti, el problema era crear programas, que luego se debían realizar, y a los que había que ser rígidamente fieles...” (Andreotti, 1977: 100).

La política es espacial y temporalmente un hecho humano donde la Iglesia no debe intervenir. Los realistas afirmaban con fuerza la separación entre la esfera de lo eclesial y la esfera de lo político, entre lo espiritual y lo terreno, entre las categorías de lo eterno y las categorías cambiantes y pragmáticas de la política.

El catolicismo realista estaba representado por Luigi Sturzo, marcaba claramente la autonomía de la política con respecto al poder eclesiástico-espiritual. Siendo un sacerdote, Luigi Sturzo, señalaba que la misión de la Iglesia en perspectiva agustiniana no era invadir el mundo de la política, ni tampoco cristianizar la política. Para él, vida política y vida espiritual no estaban bajo la tutela de un Ente, sino que la vida interior era tutelada por la Iglesia y la vida política era un producto propio de la dinámica de la sociedad civil.

De hecho, al aceptar la democracia liberal como forma suprema de la dimensión política y al hacer suya -aunque con muchas reservas cristianas- por lo menos la sustancia de las instituciones capitalistas, Sturzo y luego sobre todo Alcide De Gasperi supieron conducir de nuevo totalmente a los católicos a la continuidad del desarrollo concreto de su país y, en fin, en la historia real (Rodano, 1977: 205).

La perspectiva agustiniana del realismo católico italiano ubicaba su discurso en el sentido de no querer construir un mundo y hacerlo cristiano, o bien cristianizarlo invadiendo su autonomía.

Los realistas agustinianos pensaban que el Estado es una cuestión terrenal y temporal, incluso cuando haya monarcas o políticos cristianos que lo gobiernen, e incluso siendo habitados por ciudadanos cristianos. El Estado y los estados de esta tierra, por tanto, terrenales y ni siquiera pueden, de hecho, convertirse en otra cosa. En cuanto tales son formas de organización de esta época del mundo y es justo preocuparse por su bien.

La preocupación en perspectiva agustiniana por el bien no implica, sin embargo, una atención de orden supremo en orden al reino de Dios. Fiel a la concepción escatológica de la salvación anunciada por Jesucristo. Consideraban este mundo, como una entidad provisional y no trataban por esto de darle una constitución cristiana, sino que dejaban

que el mundo sea mundo, y que luchando se debía tender a conseguir su propia y relativa organización.

El cristianismo de los realistas agustinianos se planteaba en un sentido último, como revolucionario, ya que no puede considerarse idéntico a ningún Estado, sino que es, en cambio, una fuerza que relativiza todas las realidades inmanentes del mundo. La relativización, implica para los realistas, como es evidente, el ideal político y totalizador de una *Nueva Cristiandad* que pretendían absolutizar los utopistas (cf. Fonzi, 1977: 114).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREOTTI, G. (1977). *Intervista su De Gasperi*. Bari. Laterza.
- DE ROSA, G. (1965). *Storia del movimento cattólico in Italia*. Bari. Laterza.
- FONZI, F. (1977). *I cattolici e la società italiana dopo l' unità*. Roma. Studium.
- JEMOLO, A. C. (1949). *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Torino. Einaudi.
- RODANO, F. (1977). *Questione democristiana e compromesso storico*. Roma. Reuniti.

¿MONARQUÍA UNIVERSAL O DOS ECUMENICIDADES? LECTURAS DE LA *HISTORIA UNIVERSAL* ENTRE LOS HISTORIADORES CRISTIANOS DEL IMPERIO PERSA SASÁNIDA (SIGLOS IV-VI)

Héctor R. Francisco
UNGS-UBA-CONICET
hfrancis@ungs.edu.ar

Es bien sabido que Eusebio de Cesarea fue un autor determinante en la consolidación del modelo de historiografía cristiana que predominaría en toda la Edad Media. Pero, además, sus obras históricas fueron un punto de partida fundamental en la formulación de un modelo providencial de monarquía cristiana que constituyó tanto la herencia del occidente latino como del mundo bizantino. El presente trabajo intentará hacer un aporte a la cuestión analizando la relación Iglesia y Estado en un contexto relativamente desconocido para los estudios en torno a la problemática Iglesia-Imperio, esto es, el contexto persa sasánida.

Nuestro propósito será indagar -a partir del análisis de los contenidos y estructura de algunas historias cristianas generadas en el contexto del Imperio sasánida- las diversas formas en que el modelo historiográfico eusebiano fue apropiado, y a la vez resignificado. Al respecto, sostendremos que la historiografía cristiana del Imperio persa desarrolló una concepción de la relación entre Iglesia y orden político inspirada en modelos bíblicos combinados con el modelo eusebiano que, por un lado, le confería al Estado romano un carácter providencial mientras que, por otro lado, desarrollaba un modelo dual que le asignaba a la monarquía pagana un lugar análogo en el plan de salvación.

Las dos grandes composiciones históricas de Eusebio (la *Historia Eclesiástica* y la *Crónica*¹) fueron parte de una empresa político-ecclesiológica que buscaba acomodar la ecumenicidad romana a la concepción cristiana de la Historia (cf. Chesnut, 1976; Pouderon y Duval, 2001;

¹ Sobre el tema ver: Gelzer, 1898; Mosshammer, 1979; Burgess y otros, 1999.

Breisach, 2002: 45-57; Winkelmann, 2003: 3-42; Johnson, 2006). Esta intencionalidad es particularmente evidente en sus *Cánones cronológicos* cuya estructura, organizada en columnas paralelas de los reinos antiguos que convergían en la era constantiniana, establecía un cómputo cronológico que convergía en la sincronía entre la encarnación y el principado augustal. Este esquema alcanzaba su consumación con la monarquía constantiniana cuando monarquía e Iglesia se unían en un único orden ecuménico que confirmaba el carácter providencial del Imperio de los romanos.

A pesar de su centralidad en la formación de la tradición cronística cristiana, la *Crónica* de Eusebio ha tenido un destino incierto. Su texto original no ha sobrevivido, y tanto sus traducciones (cf. Karst, 1911; Helm, 1913) como las múltiples referencias en crónicas posteriores ofrecen múltiples problemas para una reconstrucción de su estructura y contenidos². Tanto los cronistas bizantinos como los sirio-occidentales la utilizaron para reconstruir la historia pre-constantiniana. Sin embargo, la *Crónica* de Eusebio estuvo sometida a sucesivas revisiones y los criterios que aquellos utilizaron para organizarlos diferían en gran medida del proyecto original. En suma, la incompleta historia del texto de la *Crónica* de Eusebio está en directa relación con su propia originalidad, que dificultaba su apropiación por parte de las generaciones posteriores (cf. Croke, 1982: 195-200; Witakowski, 1999-2000: 419-437; Debié, 2006: 18-28).

En ningún otro contexto esta situación resulta más evidente que en la historiografía sirio-oriental. Muriel Debié ha señalado que ésta se caracterizó por el predominio del género biográfico y es indudable que los modelos derivados de Eusebio de Cesárea -ya sea bajo la forma de *Crónicas* como de *Historias Eclesiásticas*- carecieron de la centralidad que adquirió en el contexto sirio-occidental (cf. Debié, 2004). En este sentido, debemos recordar que la única obra de este tipo producida en el contexto cultural sirio-oriental que ha sobrevivido es la *Cronografía* de Elías de Nísibis (siglo XI)³. No obstante, tenemos varios testimonios re-

²Sobre el tema ver: Gelzer, 1898; Mosshammer, 1979; Burgess, 1999.

³Editada por Brooks, 1910.

lativos a traducciones tanto de las historias eclesiásticas de Eusebio y sus sucesores como de crónicas que tradujeron y expandieron la *Crónica* de Eusebio (*BO*. 3.1, p. 168). Pero la escasez de testimonios sobre esos textos constituye de por sí un indicio significativo de una tendencia dentro de la literatura sirio-oriental por modelos historiográficos alternativos.

Entre los cristianos del mundo iranio concepción eusebiana del devenir histórico generaba múltiples desafíos interpretativos. No tanto por una supuesta peligrosidad política como por el dilema eclesiológico que suponía la identificación entre *Christianitas* y *Romanitas*. No obstante, la *Crónica* de Eusebio continuó siendo el punto de referencia a partir del cual los cristianos del mundo iranio intentaron dar cuenta del lugar del imperio sasánida en la historia de salvación y, a la vez, del suyo propio.

No fue hasta finales del siglo V y principios del siglo VI que podemos identificar una tradición historiográfica en la Iglesia sirio-oriental. Este desarrollo coincidió con un proceso de apropiación y adaptación de la tradición eusebiana a partir de la traducción al siríaco de los cánones cronológicos. De estas traducciones no conservamos más que algunos testimonios indirectos, de los cuales, los más significativos se encuentran contenidos en dos historias del período preislámico: La *Crónica de Arbelas (CA)* (Kawerau, 1985) y la *Historia de Karkhā de Bēth Selōkh (HK)* (*AMS* II, pp. 507-537). Estas obras pertenecen al género de las historias episcopales y comparten características similares: un predominio de contenidos locales, una marcada orientación a privilegiar los eventos eclesiásticos sobre los seculares, el ordenamiento cronológico a partir de la sucesión episcopal, y el interés por el martirio, la polémica religiosa y la vocación misional. No obstante, estos relatos locales se intercalaban con la historia universal. En ambas historias, la articulación entre la historia local (concentrada en eventos eclesiásticos) y la historia universal (dedicada a las relaciones diplomáticas y militares entre romanos y persas) revela la tensión entre una percepción primariamente local de la identidad cristiana y la necesidad de conciliar esa identidad con una percepción universal de la Iglesia.

La *HK* fue compuesta en conmemoración de los mártires de la ciudad, ejecutados durante la persecución de Yazdgard II (c. 457). En ella podemos distinguir tres partes claramente diferenciadas: 1) la his-

toria pre-cristiana de la ciudad, 2) una historia local organizada en la sucesión de obispos y mártires, 3) Un encomio final en el que el autor exhorta a su audiencia a celebrar la fiesta de los mártires. La narrativa excede el registro martiroológico incorporando también eventos seculares derivados de la tradición cronística occidental derivada de Eusebio. Esta incorporación es particularmente evidente en la primera parte, en la que el esquema de la sucesión de imperios universales es reorganizado en función de la historia local. Pero el punto de inflexión se da con el advenimiento de la era cristiana, en el que la *HK* abandona el esquema lineal eusebiano. En efecto, el autor se separa de dicho esquema al evitar hacer toda referencia a la sincronía entre la encarnación y el principado augustal. En su lugar, desarrolla un esquema dual en el que ambas monarquías se ubican en desarrollos simétricos:

“Y así Karkhā permaneció en la idolatría desde que fue fundada hasta la llegada de los santos apóstoles, Addā y Mārī, que fueron enviados por el espíritu santo a predicar en nuestra región. Y cuando llegaron a Karkhā, fueron recibidos por un varón cuyo nombre (era) Yāwsēph. Y cuando (Yāwsēph) fue instruido y bautizado por ellos, construyó la iglesia que hoy es conocida como el monasterio de Bēth Yāwsēph. Y de ahí en adelante germinó la semilla de la creencia del Mešīḥ en Karkhā, y muchos de ellos recibieron el bautismo, y fueron verdaderos cristianos. Y desde el tiempo del rey Bhālāš hasta el año vigésimo de Šābhōr hijo de Ārdāšīr, pasaron 90 años. Karkhā era un campo bendecido y no había en ella cizañas. Y en el tiempo de Šābhōr Mānī, el instrumento de todo mal, vomitó [en ella] su veneno satánico, e hizo germinar dos cizañas cuyos nombres eran Addā y ‘Abhzakhīā, los hijos del mal. Pues, en el tiempo de Ardawān, el rey de los Ašganāyē y del reino del César Hadriānōs, cuando la persecución se impuso a las Iglesias en la región del Occidente los rebaños y directores que había allí, fueron a refugiarse en el territorio de Oriente. Y había llegado a Karkhā el director y varón divino cuyo nombre era Ṭūqrīṭē [...]” (*AMS* II, p. 512).

La historia del origen de la diócesis de Karkhā resulta reveladora no tanto por su estereotipado relato como por los detalles que permanecen en un segundo plano. Esos detalles son indicios que delata una reelaboración de un esquema de la historia no sólo en función de la historia local sino también como mecanismo de acomodación de la monarquía pagana al esquema de salvación. Por un lado, el origen de la diócesis de Karkhā emerge como un acontecimiento separado de la misión apostólica. En este sentido, para el autor la sede era el resultado de un traslado de la dignidad episcopal del Imperio romano al Imperio persa. Este traslado se produce en virtud del contraste entre las situaciones relativas de los cristianos de Oriente y occidente. Mientras que los primeros permanecieron en paz bajo los soberanos arsácidas y sasánidas, los segundos sufrieron la persecución de los Césares. En este contexto, encontramos el segundo elemento. El autor hacía una referencia cronológica explícita que nos ubica en el vigésimo año del reinado de Šābhōr I (261 d.C.). Esta referencia fue extraída de la misma *Crónica* de Eusebio (cf. Karst, 1911: 222 y 226). Sin embargo, la precisión cronológica se diluye en una segunda afirmación que establece una sincronía entre el rey arsácida Artábano y el emperador Adriano, cuando se habría desatado la persecución entre los romanos. Esta referencia supone, evidentemente, un problema cronológico. El último rey parto Artábano V, reinó entre los años 216 y 224 d. C. y el único otro Artábano de la era cristiana (Artábano IV) reinó entre el 80 y el 81 d. C. En cualquiera de los casos ninguno fue contemporáneo de Adriano (117-138 d. C.). J. M. Fiey (1964: 189-222) y Florence Jullien (2006: 553-560) han intentado explicar el desfase cronológico sin que ninguna de las soluciones propuestas parezca convincente.

Esta inconsistencia cronológica no es exclusiva de la *HK*. Una cronología similar está incluida en la *Topografía Cristiana* de Cosmas Indicopléustes (siglo VI) quien reprodujo una tradición de origen oriental.

“El (linaje) imperial de los persas (Τὸ δε τῶν Περσῶν βασιλείου) no es de los persas, ni de la sucesión de los (reyes) anteriores, sino que surgió de un origen (ἀρχῆς) diferente, esto es, del de los magos (ἐκ τῶν Μάγων). Porque en el tiempo

de Cristo el Imperio de los persas había sido destruido por Alejandro [...] En cuanto a este Imperio de los magos (ἡ βασιλεία τῶν Μάγων), pasaron alrededor de 400 años desde que fue fundado y, en mi opinión, se ubica luego del de los romanos, porque los magos obtuvieron cierta distinción ante Cristo el Señor porque le ofrecieron adoración y honor” (Wolska-Conus, 1968: 392-393).

Al explicar el origen de la dinastía sasánida, Cosmas evocaba la leyenda evangélica de los magos (*Ep.* 26)⁴, al mismo tiempo que provocaba una notable ruptura con la cronología eusebiana que llevaba a una sincronía entre la encarnación y el advenimiento de la nueva dinastía. El cómputo de 400 años para su comienzo retrocedía hasta el paso del siglo I al II. Esta inconsistencia cronológica no puede deberse a un mero error de cálculo ya que la misma se repite en la tradición sirio oriental e irania (Sachau, 1878: 110; Sachau, 1879: 114), y en el *Libro de la Abeja* de Salomón de Baṣra (s. XIII) (Wallis Budge, 1886: 140). Esta misma cronología se hace explícita en una leyenda sobre la conversión del rey Ārdāšīr I, contenida en dos crónicas musulmanas: la *Enciclopedia de Historia de los persas y los árabes* (Dānešpažū, 1996) de Pseudo-Aṣmaī y en el *Libro de la historia general* de Dīnawarī (Guirgass, 1888: 46.18-47.3; Brooks, 1935-36: 316; Charles, 1916: 171-172; Thompson, 1999: 9-10).

En suma, las aparentes inconsistencias cronológicas en la *Historia de Karkhā*, pueden ser entendidas a partir de una cronología que probablemente sea origen iranio, cuya tendencia a acortar la duración de los períodos seléucida y arsácida es bien conocida (Lewy, 1944: 197-214). Pero, cualquiera sea su origen, el efecto propagandístico resulta revelador. Primero, de la misma manera que el modelo eusebiano establecía una sincronía entre el advenimiento del principado augustal y la encarnación, esta cronología estrechaba el lazo entre el advenimiento de la dinastía persa y la revelación cristiana. En segundo lugar, la *Historia*

⁴Sobre la leyenda de los magos ver: Su-Min Ri, 1987; Rücker, 1920: 33-55; Braun, 1915: 149-150.

de *Karkhā* invertía el esquema eusebiano proyectando un modelo dual que establecía un contraste entre oriente y occidente como dos ecumenidades, organizadas simétricamente en ciclos de persecución y paz, en los que la revolución constantiniana se establecía como un punto de inflexión.

Por su parte, la *CA* articulaba la historia local y el modelo de historia universal eusebiano en una dualidad que ofrece muchos paralelos con la *HK*. Sin embargo, las referencias a Eusebio resultan mucho más explícitas. En primer lugar, el autor hace referencia explícita a la *Historia eclesiástica* en su narrativa de las persecuciones del Imperio romano, para contraponerlas con la paz reinante en oriente. En segundo lugar, la *CA* complementaba la historia eusebiana con una detallada descripción del ascenso de la dinastía sasánida. A diferencia de la *HK*, la *CA* no hizo ningún intento por desplazar la cronología eusebiana, en cambio, explicaba el ascenso de la nueva dinastía como el efecto de la *hybris* de los arsácidas.

“Y en el comienzo del reino de los persas hubo tranquilidad para los cristianos que pudieron extenderse y propagarse [...] en el año de la toma del poder de los persas en todo Oriente, había muchos cristianos en todas las regiones en oriente y occidente. Pero en occidente las persecuciones no se aplacaban nunca y la sangre de los cristianos corría permanentemente por los mercados y plazas y no se encontraba tranquilidad allí. Pero, entre nosotros aquello no estaba presente, y los reyes estaban ocupados e importunados por permanentes guerras. Y no hubo persecuciones en contra nuestra” (Kawerau, 1985: 31-32).

En este sentido, el ascenso de la nueva monarquía aseguró la paz y el progreso de la Iglesia de oriente. No obstante, para la *CA* la paz no era el fruto de la benevolencia de los monarcas sino de la anarquía generada por su propia *hybris*. En efecto, el fundador de la dinastía, Ārdāšīr, es descrito como un tirano que se había dedicado a combatir a los prínci-

pes locales (cf. Kawerau, 1985: 30)⁵ y se había proclamado: *rey de reyes y dios* (cf. Maricq1958: 305; Huyse, 1999; Alram, 2007: 30-37; Panaino, 2004: 555-594). Así la narrativa daba lugar a una reflexión en torno a la monarquía. Este discurso oponía la *victoria corporal de los reyes terrenales*, -que acarreaba la muerte y el despojo tanto de sus enemigos como de sus súbditos- y a la victoria de Cristo que: *es causa de alegría para todos los hombres y también para sus enemigos, los judíos y los idólatras* (Kawerau, 1985: 41-42).

En este sentido, el autor aplicaba el *topos* de la *hybris* monárquica tanto a romanos como a persas. En paralelo a la *hybris* de Ārdāšīr se encontraba la propia de Diocleciano, el *emperador impío*, que había descuidado los asuntos del imperio en su ambición de destruir a la Iglesia y, por ello, fue castigado por medio del *Šahān Šah* Hormizd II (Kawerau, 1985: 44-45). Así, ambas ecumenicidades se articulaban en torno a un modelo en el que el principio carismático de la monarquía quedaba en directa relación con la prosperidad de la Iglesia. En este sentido, la *Crónica de Arbelas* presentaba un par polar: paz de la Iglesia/victoria, persecución/derrota que se invertiría con el *emperador victorioso* Constantino.

De la misma manera que en el modelo eusebiano, la era constantiniana era un punto de inflexión en la Historia de salvación. Sin embargo, la intrínseca unidad entre la monarquía romana y la revelación cristiana se diluía a partir de la emergencia de la herejía. En este sentido, para la *CA* la alianza entre monarquía e Iglesia no comportaba el triunfo definitivo de la fe sino su misma destrucción. Paradójicamente, solo la monarquía pagana podía asegurar la libertad de la Iglesia y la simetría era restaurada como legitimante de una ortodoxia que del otro lado de la frontera había sido violada por la intervención de los monarcas cristianos.

El patrón simétrico que hemos evocado tanto en la *Historia de Karkhā*, como en la *Crónica de Arbelas* encuentran un paralelo en la tradición épica persa, en especial Tabari, que se remonta al texto oficial de la historia sasánida -hoy perdido- el *Xwaday Namag*. La dualidad entre Persia y Roma (como poderes enfrentados pero equivalentes),

⁵ Pues habían vencido a todos los reyes de las tierras de oriente y habían establecido en su lugar a Magūpats y gobernadores que estaban sometidos a ellos.

la imposición de la autoridad monárquica sobre los “*pequeños reyes*” regionales y la férrea adscripción de la monarquía al zoroastrismo fueron los ejes de una reforma que se proyectaron al origen de la dinastía (Daryaei, 2003: 33-45; Rubin, 2004: 235-274; Rubin, 1995: 227-298).

En conclusión, y como mencionamos al principio de nuestra exposición, los *Acta* de los mártires persas caracterizaban a los monarcas individualmente de acuerdo con un patrón convencional, previamente fijado por la tradición de los martirologios romanos y los historiadores de la era constantiniana. Por el contrario, cuando trasladamos el análisis de situaciones individuales a un registro más amplio encontramos una serie de recursos que intentaban dar cuenta del lugar de la monarquía pagana en la historia que distaba de la mera confrontación. La emergencia de una tradición historiográfica cristiana en la Iglesia sirio oriental a partir de la segunda mitad del siglo VI refleja una particular apropiación del modelo eusebiano como reflexión en torno al lugar que ocupaba el orden político sasánida en la Historia de salvación. La imposición de modelos historiográficos alternativos sería así el efecto de la necesidad de adaptar el esquema providencial eusebiano a la ideología imperial sasánida. Este modelo presenta tres características sobresalientes:

1. La inscripción de la monarquía sasánida en la historia de salvación a partir de una exégesis intertestamentaria que derivaba de la *Crónica* de Eusebio.
2. La adopción de un esquema cronológico corto que sincronizaba la encarnación y el advenimiento de la nueva dinastía.
3. Un esquema dual que se manifiesta en el contraste entre las situaciones relativas de los cristianos de oriente y occidente. A la persecución de los cristianos de occidente se oponía la paz que reinaba entre los de oriente mientras que, a partir del siglo IV, el cambio de situación en occidente había provocado la situación inversa. Ya hemos notado que la mayoría de los estudios ha adoptado este esquema como un dato positivo. Por el contrario, cabría interrogarse si este esquema no sería el fruto de una operación retórica que intentaba generar un sentido de orden histórico basado en un desarrollo simétrico. En este

sentido, la paz de la Iglesia Oriente bajo los arsácidas y los primeros sasánidas no sería tanto el fruto de una realidad positiva como parte de una trama narrativa en la que la persecución y la paz se alternaban para oponer ambas monarquías (Kawerau, 1985: 44). Esto no supone, por supuesto, negar la historicidad de las persecuciones de los siglos IV y VI. Sin embargo, la sobreabundancia de los martirologios entre esos siglos no sería tanto la evidencia de un cambio de actitud generalizada de la monarquía sasánida, como un cambio de percepción de los cristianos persas de su situación relativa ante aquella.

La unidad de la Iglesia en un solo imperio (el de los romanos) desarrollada por el esquema eusebiano era reemplazado por una dualidad de ecumenicidades que establecía la distinción entre oriente y occidente. Esta dualidad era el resultado tanto de las necesidades de acomodación en la cotidiana interacción con la monarquía pagana como parte de un proyecto eclesiológico. Esta manipulación del modelo eusebiano se hacía necesaria en la medida que, para los cristianos del imperio persa, su modelo de la ecumenicidad cristiana no ofrecía herramientas válidas para dar cuenta de su propia identidad. En este sentido, la historiografía cristiana del imperio persa apelaba al carácter providencial de un orden político ecuménico no cristiano como forma de reafirmar su identidad y su autonomía con respecto a sus correligionarios de occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALRAM, M.; BLET-LEMARQUAND, M.; AND SKJÆRVØ, P. O. (2007). "Shapur, King of Kings of Iranians and non-Iranians": GYSELEN, R. ET AL., *Des indo-grecs aux sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*. Lovaina. Peeters.
- BRAUN, O. (1915). *Timothei Patriarchae Epistulae I. CSCO 74, Scriptores Syri* 30. Lovaina. Peeters.
- BREISACH, E. (2002). "From Ancient to Medieval Historical Thinking": Q. EDWARD WANG, Q. E. & IGGERS, G. G. (EDS.), *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*. Rochester. The University of Rochester Press.

- BROOKS, E.W. (ED.) (1936-36). *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*. CSCO, 105/106, *Scriptores Syri* 54/55. Lovaina. Peeters-
- BURGESS, R. & AL. (1999). *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*. Stuttgart. Franz Steiner Verlag.
- BURGESS, R. & AL. (1999). *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*. Stuttgart. Franz Steiner Verlag.
- CHARLES, R. H. (TRAD.) (1916). *The chronicle of John, bishop of Nikiu*. Londres. Oxford University Press.
- CHESNUT, G.F. (1976). *The first Christian Histories*. Paris. Beauchesne.
- CROKE, B. (1982). "The Originality of Eusebius' Chronicle": *The American Journal of Philology*, 103/2, 195-200.
- DĀNEŠPAŽŪ, M. T. (1996). *Nihāyat al-irab fī aḥbār al-Furs wa'l-Arab*. Teheran.
- DARYAEE, T. (2003). "The Ideal King in the Sasanian World Ardashīr ī Pābagān or Xusrō Anōšag-ruwān?": *Nāme-ye Irān-e Bāstān, The International Journal of Ancient Iranian Studies*, 3/1.
- DEBIÉ, M. (2004). "Vies et histoire: l'originalité de la Tradition Syro-orientale": *IXe Symposium Syriacum, 20-22 septembre 2004, Dialogues des cultures*. Editada por Brooks, E.W. *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum I*, CSCO 62, *Scriptores Syri*, 21/23, Lovaina, Peeters, 1910.
- DEBIÉ, M. (2006). "L'héritage de la Chronique d'Eusèbe dans l'Historiographie syriaque" : *JCSSS* 6, 18-28.
- FIÉY, J. M. (1964). "Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bēt Slōh": *AB* 82.
- GELZER, H. (1898). *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*. 2 vol. Leipzig. Hinrichs.
- GUIRGASS, V. (1888). *Ad-Dīnawarī Kitāb Al aḥbār Aḡ-ṭiwāl*. Leiden.
- HELM, R. (1913). *Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus*. 2 vol. GCS, Leipzig. Hinrichs.
- HUYSE, P. (1999). *Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). Corpus Inscriptionum Iranicarum III. Pahlavi Texts*, vol. I. Londres. SOAS.
- JOHNSON, A. (2006). *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford. Oxford University Press.

- JULLIEN, F. (2006). "Un exemple de relecture des origines dans l'Église syro-orientale: Théocrète et l'évêché de Šahrgard": PANAINO, A. & PIRAS, A. (EDS.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa*, vol. 1, Milán. Mimesis.
- KARST, J. (1911). *Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen übersetzt*. GCS 20. Leipzig. Hinrichs.
- KAWERAU, P. (1985). *Die Chronik von Arbela*, CSCO 467-468, *Scriptores Syri* 199-200. Lovaina. Peeters.
- LEWY, H. (1944). "The Genesis of the Faulty Persian Chronology": *JAOS*, 64/4, 197-214.
- MARICQ, A. (1958). "Res Gestae Divi Saporis": *Syria* 35, 245-360.
- MOSSHAMMER, A. (1979). *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*. Lewisburg. Bucknell University Press.
- MOSSHAMMER, A. (1979). *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*. Lewisburg. Bucknell University Press.
- PANAINO, A. (2004). "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds": *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio*. Roma.
- POUDERON, B. & DUVAL, Y.M. (EDS.) (2001). *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*. Paris. Beauchesne.
- RUBIN, Z. (1995). "The Reforms of Khusro Anurshiwān": AVERIL CAMERON, A. (ED.), *The Byzantine and early Islamic Near East*, 3. Princeton. Darwin Press.
- RUBIN, Z. (2004). "Nobility, Monarchy and legitimation under the Later Sasanians": HALDON, J. & CONRAD, L. (EDS.), *The Byzantine and Early Islamic near East*, VI. Princeton. Darwin Press.
- RÜCKER, A. (1930). "Zwei nestorianische Hymnen über die Magier": *riens Christianus*, ns. 10, 33-55; Ep. 26.
- SACHAU, E. C. (1878). *Chronologie orientalischer Völker von Alberuni*. Leipzig. Brockhaus.
- SACHAU, E. C. (TRAD.) (1879). *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or "Vestiges of the Past"*. Londres, Allen & Co.

- SU-MIN RI, A. (1987). *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*. CSCO 486, *Scriptores Syri* 206. Lovaina. Peeters.
- THOMPSON, R. W. (DE.) (1999). *The Armenian History attributed to Sebeos*. Liverpool. Liverpool University Press.
- WALLIS BUDGE, E. A. (1886). “The Book of the Bee. Syriac Text”: *Analecta Oxoniensia*. Semitic Series, 1.2.
- WINKELMANN, F. (2003). “Historiography in the Age of Constantine”: MARASCO, G., *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden. Brill.
- WITAKOWSKI, W. (1999-2000). “The Chronicle of Eusebius: it’s type and Continuation in Syriac Historiography”: *ARAM*, 11-12, 419-437.
- WOLSKA-CONUS, W. (1968). *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*. II. 76, 10-12, SC, 141. Paris. Les Editions du Cerf.

INFLUENCIA DEL CONCILIO VATICANO II EN EL DIÁLOGO ENTRE CIENCIA Y FE

Elena Yeyati
Clínica Dr. Alejandro Malbrán,
CEIA y Centro Loyola - Buenos Aires
elenayeyati@yahoo.com.ar

“Es posible que todo pueda ser descrito científicamente, pero no tendría sentido, es como si describieran a una sinfonía de Beethoven como una variación en las presiones de onda. ¿Cómo describirían la sensación de un beso o el te quiero de un niño?” (Albert Einstein, 1879 – 1955, premio Nobel de física 1921).

INTRODUCCIÓN

En octubre se conmemoran 50 años del inicio del Concilio Vaticano II (CVII). Semejante acontecimiento ha devenido en un sinnúmero de talleres, cursos, charlas que intentan volver a esas fuentes, contemplando cómo han influido los documentos conciliares en diversos aspectos de nuestra vida en este medio siglo de historia.

A veces se debate demasiado sobre algunos temas que ya han sido desarrollados en el pasado. Es cierto que permanentemente debemos discernir los signos de los tiempos, pero a veces se habla de “novedades” que no son tales, sino simplemente viejas inspiraciones que aún no nos hemos atrevido a encarnar o poner en acción.

En este ensayo vamos a hacer un paseo por los documentos del CVII, revisando mitos y antinomias entre ciencia y fe. Igualmente, tengamos en cuenta que para el creyente, los quehaceres científicos y tecnológicos quedan incluidos dentro de las actividades desarrolladas por el ser humano como creador de cultura.

En este contexto, recordemos también que el hombre de fe no experimenta a Dios en un laboratorio, tampoco es una última opción por no poder explicar la complejidad de la naturaleza, sino que lo encuentra en

su oración, buscándolo dentro de sí mismo, con la ayuda de Su gracia. Cuando lo reconoce, también es capaz de contemplarlo actuando permanentemente en la historia. Entonces, si se encontró una nueva partícula “*de Dios*”, o si un lienzo tiene o no el rostro del Señor crucificado, no tiene por qué alterar su fe.

UNA NUEVA PROPUESTA DE BENEDICTO XVI

El 11 de octubre de 2011, Benedicto XVI redactó el motu proprio *Porta Fidei* (“La puerta de la Fe”) con la que convocaba al *Año de la Fe*, como ocasión para introducir a todo el cuerpo eclesial en un tiempo de especial reflexión y redescubrimiento de ella. Éste comenzó el 11 de octubre de 2012 en el 50° aniversario de la apertura del CVII y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013.

Ese mismo 11 de octubre se celebraron también los 20 años de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica (CIC), promulgado por el beato Papa Juan Pablo II y fruto del CVII con la intención de ilustrar a todos los bautizados en la fuerza y belleza de la fe. Para ello, tampoco el CIC se fundamenta en una mera teoría sino en el encuentro con una Persona, que vive en la Iglesia.

Asimismo, Benedicto XVI convocó a la *XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos* para este mes de octubre de 2012 en Roma, dedicada en esta instancia a *La nueva evangelización para la transmisión de la fe*. Con sumo agrado les comento que a mediados del año pasado, la Secretaría General del Sínodo solicitó aportes previos a todas las Conferencias Episcopales. Entonces, desde la Comisión Episcopal de nuestra Pastoral Universitaria se seleccionaron 10 preguntas que fueron enviadas por mail a docentes y estudiantes, según especificaban, “confiando en que su valiosa respuesta nos permitirá enriquecer el aporte que presentará la Conferencia Episcopal Argentina en el área de Pastoral Universitaria”. Este “detalle” participativo también es fruto del CVII, porque la idea es que cada bautizado se sienta responsable como miembro del Pueblo de Dios de orientar su actividad cotidiana a una única Misión, que es la de Cristo.

No es la primera vez que la Iglesia llama a celebrar el *Año de la Fe*, Pablo VI proclamó uno parecido en 1967 para conmemorar el decimonoveno centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Grandes transformaciones tuvieron lugar en aquel Año, que concluyó con la *Profesión de Fe del Pueblo de Dios*, para testimoniar cómo los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas de las del pasado.

Iniciar el *Año de la Fe* coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del CVII puede ser una ocasión propicia para comprender que esos documentos no pierden su valor ni su esplendor. Para Juan Pablo II, este Concilio ha sido la gran gracia con que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX (Juan Pablo II, 2001) y, como afirma San Agustín, *los creyentes se fortalecen creyendo (ut. cred. 1, 2)*.

La idea es que este *Año de la Fe* suscite en todo creyente la aspiración a confesarla con plenitud y renovada convicción, con confianza y esperanza, de forma que el testimonio de vida de los creyentes sea cada vez más creíble. Invita a redescubrir el contenido de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada, así como a reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree, que es un compromiso que todo creyente debe hacer propio. A su vez, la fe implica un testimonio y un compromiso público. Creer no es un hecho privado.

Actualmente la fe debe confrontarse con una serie de interrogantes provenientes de un cambio de mentalidad que, sobre todo hoy, reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos. Pero la Iglesia nunca ha tenido miedo de mostrar cómo entre la fe y la verdadera ciencia no puede haber conflicto alguno, porque ambas, aunque por caminos distintos, tienden a la verdad (Juan Pablo II, 1998).

El apóstol Pablo pedía a su discípulo Timoteo que buscara la fe con la misma constancia que cuando era niño. Nuestro Papa nos alienta ahora a que escuchemos esta invitación dirigida a nosotros, para que nadie se vuelva perezoso en la fe. Ella es compañera de vida que nos permite distinguir con ojos siempre nuevos las maravillas que Dios hace por

nosotros. La historia actual nos compromete a cada uno a convertirnos en un signo vivo de la presencia de Cristo resucitado en el mundo. Lo que el mundo necesita hoy de manera especial es el testimonio creíble de los que, iluminados en la mente y el corazón por la Palabra del Señor, son capaces de abrir el corazón y la mente de muchos al deseo de Dios y de la vida verdadera.

AIRES DE CAMBIO PRECONCILIARES (cf. Codina, 2008)

Aires de cambio preconciarios soplaban a partir de mediados del siglo pasado. En centros europeos avanzaba una nueva teología, caracterizada por una vuelta a los orígenes bíblicos, patristicos y litúrgicos, por un diálogo ecuménico con otras iglesias, por una atención a los signos de los tiempos presentes en la historia, por una revalorización de las realidades terrenas.

En 1955 el papa Pio XII convocó en Río de Janeiro a la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La mentalidad imperante en Roma por ese entonces se translucía en un párrafo de la carta convocatoria a dicha Reunión donde se afirmaba que: *La santa Iglesia es la depositaria de la verdad por disposición de Dios; la doctrina cristiana se funda en principios eternos e indestructibles de la verdad divina y, por lo tanto, tiene la solución de todos los problemas.*

Años más tarde, el papa Juan XXIII en el discurso inaugural del CVII planteaba otra perspectiva eclesial: su deseo de que la Iglesia en el Concilio *no condene, sino que ejercite la misericordia, que confíe en la Providencia sin dejarse llevar por los profetas de calamidades y que adapte el depósito de la fe a los tiempos modernos, superando el inmovilismo.*

Se llevó a cabo desde aquel momento una revalorización de las realidades terrenas, gracias a lo cual se pudo reiniciar un diálogo con el mundo moderno, que se expresará luego en la Constitución Pastoral *Gadium et Spes*. El axioma clásico *fuera de la Iglesia no hay salvación* quedó reformulado desde otra perspectiva: la Iglesia es *el sacramento universal de salvación*. Ahora la Iglesia no es la comunidad de los úni-

cos que se salvan, sino el signo de salvación, incluso de aquéllos que no pertenecen a ella. Se refuerza la idea de que todos los carismas y ministerios son servicios a la comunidad y es importante también que aprendan a ser colegiados.

En el CVII, la Iglesia acepta entonces el nuevo sujeto social moderno, aquel que en lo económico vive en un mundo industrializado, capitalista, con tecnología de avanzada y migraciones urbanas; y políticamente se mueve en esquemas democráticos y participativos, donde se valora la experiencia histórica, el sentido crítico, la ciencia y la antropología. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la apertura al diálogo ecuménico, en la libertad religiosa, y en el respeto por la autonomía del mundo creado.

ECLESIOLOGÍA Y CIENCIA

Adentrémonos entonces a la influencia del CVII en el diálogo entre ciencia y fe, deteniéndonos inicialmente en lo que nos aporta la Constitución *Lumen Gentium* (LG).

Allí se sostiene que en la Iglesia, todos los fieles en Cristo forman un solo Cuerpo cuya cabeza es Jesús mismo, con diversidad de miembros y oficios, donde un solo Espíritu distribuye sus variados dones para el bien todos según su riqueza y la diversidad de ministerios. Esto urge a la caridad entre todos, unificando el cuerpo y armonizando la conexión interna de los miembros. Por consiguiente, si un miembro sufre en algo, con él sufren todos, y si un miembro es honrado, gozan conjuntamente los demás (LG 7).

En este contexto, si tenemos talento científico-tecnológico, lo hemos recibido gratuitamente y no por mérito propio y el mismo debe ponerse en función del bien de la comunidad para una humanización progresiva de la sociedad.

Más adelante, nos invita a sentirnos Pueblo de Dios, que tiene como fin propagar el reino de Dios (LG 9). Todos los discípulos de Cristo han de dar testimonio de Él en todo lugar (LG 10). Por lo tanto, los católicos no son “dueños” de la salvación simplemente por haber recibido el bau-

tismo. Hay que permanecer en el seno de la Iglesia “con el corazón” y no sólo “con el cuerpo” (LG 14).

Entonces, “dar testimonio” en el desarrollo científico-tecnológico, incluye actuar con determinados valores, con un estilo que intente imitar al Señor de la historia, donde la motivación se centre en la alteridad y no en la obtención de un premio Nobel.

En el capítulo IV de este mismo documento conciliar se especifica la misión de los laicos dentro de este Pueblo de Dios (aunque este Concilio también presenta un Decreto sobre el apostolado de los laicos –*Apostolicam Actuositatem*–, al que también nos referiremos luego), donde se nos recuerda que estamos especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de nosotros (LG 33), donde tenemos un papel relevante en la consagración del mundo (LG 34), para lo cual es crucial nuestro testimonio de vida (LG 35) en las polifacéticas estructuras humanas de la sociedad (LG 36).

En la Iglesia somos instruidos por la fe acerca del sentido de nuestra vida temporal (LG 48). Por lo tanto, cualquier proyecto científico-tecnológico que esté generando vida, disminuyendo el sufrimiento y resaltando la humanidad en alguna parte del planeta nunca puede ser contrario a nuestra fe.

PROGRESO CIENTÍFICO Y FE: EL APORTE DE *GADIUM ET SPES*

Veamos cómo planteaba la interacción ciencia y fe, ya hace medio siglo, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo, *Gadium et Spes* (GS) (“Gozos y esperanzas”).

En ella se recalca que, sin ninguna ambición terrena, la Iglesia sólo pretende continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir, y no para ser servido (GS 3).

Ya desde ese entonces, los signos de los tiempos revelan que el género humano se encuentra en una nueva era de su historia, caracterizada por cambios nacidos de la inteligencia y del trabajo creador del

hombre, que recaen sobre el mismo hombre, sobre sus juicios y deseos, individuales y colectivos; sobre su modo de pensar y reaccionar (GS 4), lo que genera desconcierto.

Se vivencia una profunda transformación de las condiciones de vida, vinculadas a una revolución más amplia, que tiende a conceder un peso determinante a las ciencias matemáticas, naturales y humanas. Este espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar de los hombres. El progreso de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales no sólo permite al hombre conocerse mejor, sino que incluso le ayuda para que influya directamente en la vida de las sociedades (GS 5). Los nuevos medios de comunicación social, cada vez más perfeccionados, contribuyen al conocimiento de las realidades y a una rápida y universal expansión de ideas y sentimientos (GS 6).

Pero al mismo tiempo, crece el fenómeno de masas que se desentiende de Dios, de la religión y de sus valores. Es frecuente que esta actitud se presente como exigencia del progreso científico y del nuevo humanismo (GS 7). Se advierte un desequilibrio en el interior de la persona, entre la inteligencia práctica y una forma de conocimiento teórico, que no llega a dominar la suma de las nociones ni a ordenarlas en síntesis satisfactorias. Desequilibrio entre la preocupación por la eficiencia práctica y las exigencias de una conciencia moral; entre la actividad humana, frecuentemente especializada y una concepción global del mundo. De ahí la mutua desconfianza, los conflictos y sinsabores, de los que el hombre resulta, a la vez, causa y víctima (GS 8).

Entre tanto, se afianza la convicción de establecer un orden que esté cada vez más al servicio del hombre y le ayude, como individuo y como grupo, a afirmar y cultivar la dignidad que le es propia. El hombre está asumiendo conciencia de que le toca a él dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado y que pueden oprimirle o servirle (GS 9).

Desde la fe debemos siempre interrogarnos sobre: *¿Cuál es el significado último de la actividad humana en el mundo?* (GS 11). A fuerza de aguzar siglo tras siglo su propio ingenio, el hombre ha desarrollado un extraordinario progreso en las ciencias empíricas y en las artes técnicas, y en la era actual ha obtenido grandes éxitos en la investigación del

mundo material y en la tarea de someterlo a su imperio. Nuestra época necesita entonces sabiduría para *humanizar* los descubrimientos que el hombre va haciendo (GS 15).

No debemos perder de vista que, para la persona de fe, no somos dueños de todo adelanto científico-tecnológico en que podamos participar, es decir, no tenemos derecho a apropiarnos de lo que hemos recibido de Dios. El hombre no “crea” en el sentido estricto de la palabra, sólo descubre, conecta, interrelaciona lo que ya existía y entonces hay que saber reconocer que es Dios quien lo está permitiendo. Por lo tanto, los éxitos científicos deberían enorgullecer al “autor” en tanto y en cuanto redunden en beneficio de la sociedad, pero siempre es Dios quien lo ha posibilitado. Las herramientas científicas y técnicas no son buenas o malas en sí mismas, sino que son sólo instrumentos. Es la finalidad con que se usen, con la que una persona de fe y por ende también la Iglesia podrán estar de acuerdo o no.

Sin embargo, muchos, sobrepasando indebidamente las fronteras de la ciencia positiva, sostienen que todo se explica únicamente por la razón científica, o bien no admiten la existencia de ninguna verdad absoluta (GS 19).

Por ejemplo, el progreso en las comunicaciones sociales tiene sentido si se orienta a fomentar las relaciones humanas, la comunicación y el diálogo fraterno (GS 23). Es preciso que todo lo que el hombre necesite para llevar una vida dignamente humana se le haga asequible. Así pues, el orden social y sus progresos deben siempre derivar hacia el bien de las personas (GS 26).

El hombre con su trabajo e ingenio, siempre se ha esforzado por perfeccionar su vida; pero hoy, gracias a toda la ciencia y la técnica, ha dilatado su dominio casi a toda la naturaleza, y lo acrecienta día a día. Con lo cual, resulta que muchos de los bienes que en otro tiempo el hombre esperaba principalmente de las fuerzas superiores, hoy se los procura ya por su propio trabajo. En este documento se nos convoca entonces a replantearnos *¿Cuál es el sentido y el valor de tanta laboriosidad? ¿Qué uso se ha de hacer de estas riquezas o logros? ¿A qué fin tiende el esfuerzo de individuos y sociedades?* (GS 33).

Una cosa deberían tener por cierto todos los creyentes: *la actividad humana, individual y colectiva, es decir, el conjunto de todos los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para mejorar su condición de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios* (GS 34).

La idea es que entonces, toda actividad humana, así como procede del hombre, debe también ordenarse a él, responder a su auténtico bien y permitirle a cada persona, sea como individuo, sea como miembro de la sociedad, cultivar y realizar plenamente su vocación (GS 35).

Cuando la investigación metódica en todos los campos del saber se realiza en forma verdaderamente científica y conforme a las normas de la moral, nunca se opondrá realmente a la fe, porque tanto las cosas profanas como los argumentos de la fe tienen su origen en el mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad está llevado, aún sin saberlo, por la mano de Dios. Son por consiguiente muy de deplorar ciertas actitudes que a veces se han manifestado entre los mismos cristianos por no haber entendido suficientemente la legítima autonomía de la ciencia, actitudes que, por las contiendas y controversias que de ellas han surgido, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (GS 36).

Pero siempre debemos estar atentos a que el progreso, más allá de ser un gran bien, lleva en sí mismo el peligro de graves tentaciones: modificar su finalidad, subvirtiendo la jerarquía de valores y orientarlo hacia el propio interés y vanagloria (GS 37), o trastocarla para servir a poderes políticos y económicos de turno.

Con esta advertencia siempre en mente, este documento nos invita a pensar que, aunque el progreso terreno no se haya podido identificar con el desarrollo del reino de Dios, por todo lo que puede contribuir a una mejor ordenación de la sociedad humana, interesa mucho para ese fin (GS 38).

Enfocado desde otra perspectiva que en LG, aquí también se resalta la exhortación evangélica de poner los talentos que Dios nos ha dado en disponibilidad para el servicio y bien de la humanidad (GS 41).

Entonces, en esta Constitución se redefine la interacción entre ciencia y fe, pero simultáneamente se nos confiere una importante responsabilidad como personas de fe para orientar la actividad científica con un perfil humanizador.

En este sentido, el Concilio exhorta a los cristianos a que cumplan fielmente sus deberes temporales dentro del espíritu del Evangelio. Por esa misma fe estamos urgidos a cumplirlos, según la vocación a la que cada uno ha sido llamado. No hay que crear, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, y la vida de fe, sino más bien alegrarse de poder ejercitar todas las actividades terrenas, coordinando el esfuerzo humano en lo profesional, científico y técnico, con el espíritu de las Bienaventuranzas (GS 43).

Hay, asimismo, que tener en cuenta que cualquier progreso de las ciencias que permita conocer mejor al hombre y abra para él nuevos caminos para la verdad, aprovecha también a la Iglesia (GS 44).

Somos testigos entonces de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre se define por su sentido de responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia (GS 55). Cada cristiano tiene la obligación de trabajar con los demás en la construcción de un mundo más humano, creando comunidad y fraternidad, respondiendo al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los demás. Siempre se corre el riesgo de que el hombre, por excesiva fe en los inventos modernos, crea que se basta a sí mismo. Pero estos peligros no nos deben llevar a la tentación de ignorar los valores positivos del progreso cultural en cualquiera de sus diversas manifestaciones (GS 57).

Por lo tanto, la ley fundamental del desarrollo para el cristiano, es que éste se oriente al servicio del hombre. La finalidad de cualquier producción (cultural, científica, industrial, etc.) no es el mero incremento de los productos ni el lucro ni el poder, sino el servicio al hombre en forma integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales, intelectuales, morales, espirituales y religiosas (GS 64). Garantizar el bien de las personas requiere que los hombres sepan compartir entre sí, espontáneamente y con confianza, las riquezas de su espíritu y de su talento, y esto es también indispensable para construir cada día la paz mundial (GS 78).

En la conclusión del documento se vuelve a insistir en que las propuestas efectuadas pretenden ayudar a todos los hombres de nuestro tiempo para que, con una más clara percepción de su vocación integral, adapten más el mundo a la excelsa dignidad del hombre, sientan el deseo de una fraternidad de raíces más hondas y, bajo el impulso del amor, con un esfuerzo generoso y aunado, respondan a las más urgentes exigencias de nuestro tiempo (GS 91). Y nos exhorta a afanarnos para que, amoldándonos cada día más al Evangelio, cooperemos fraternalmente para prestar un mejor servicio a la toda la familia humana (GS 92).

EXIGENCIA DE LA FE FRENTE A LA CIENCIA

En los documentos analizados de este Concilio hemos reformulado entonces a la ciencia y a la técnica como una herramienta, otra actividad cultural en la que el ser humano puede participar y en realidad, más que un problema existencial para el hombre de fe, se ha transformado para él en una responsabilidad, siempre que verdaderamente le interese ser discípulo y misionero de Cristo.

Por lo tanto, para el cristiano toda actividad, inclusive la científica, comporta exigencias conductuales que deben translucir el espíritu evangélico. Esto se refleja también en el Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia y en el Decreto Inter Mirifica sobre los medios de comunicación social, donde se recalca que, cualquier invento de la ciencia y de la técnica es un mero instrumento y, en todo caso, es el uso o la finalidad que se le da, lo que deberemos discernir en cada ocasión si construye o no una sociedad más humana, más fraterna.

En el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos también se enfatiza en las mismas ideas expresadas anteriormente. En él se recuerdan conceptos como que nada en la vida debe ser ajeno a la orientación espiritual para el cristiano, quien debe perfeccionar el orden de las cosas temporales con espíritu evangélico. Cada bautizado es llamado a ser administrador de la multiforme gracia de Dios (1 Pe 4) para la edificación de todo el cuerpo de Cristo. Debe realizar las diversas actividades siempre a la luz de la fe, permitiendo que el alma se abra cada vez mejor y cada uno pueda descubrir con más exactitud los

talentos con que Dios lo ha enriquecido, y aplicar con más eficacia los carismas que el Espíritu Santo le dio, orientado siempre para el bien de sus hermanos.

La atención del CVII a la relación entre fe y ciencia también impregna su mensaje final a toda la humanidad (7 de diciembre de 1965), donde se hace un especial saludo a intelectuales y científicos. A ellos se los insta a continuar buscando, sin desesperar jamás de la verdad, recordando las palabras de san Agustín: *“buscamos con el afán de encontrar y encontramos con el deseo de buscar aún más”*.

Se recalca así la importancia de los que, poseyendo la verdad, la buscan aún, con el fin de renovarla, profundizar en ella y ofrecerla a los demás. Allí se alienta a los que buscan la luz de mañana con la luz de hoy hasta la plenitud de la luz.

En este mensaje se sostiene que pensar es un deber, pero también una responsabilidad. Y el principio para los hombres de ciencia es esforzarse en pensar rectamente.

Concluye en que nunca quizás, gracias a Dios, ha aparecido tan clara como entonces la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, sirvientes una y otra de la única verdad. Y alienta a los intelectuales y científicos a que no impidan este preciado encuentro, teniendo confianza en la fe, esa gran amiga de la inteligencia y alumbrándose en su luz para descubrir la verdad.

CONCLUSIÓN

En síntesis, al empaparnos de la visión del CVII en torno al diálogo entre ciencia y fe comprendemos que no hay razón para un enfrentamiento entre ambas. Al mismo tiempo, los documentos conciliares nos transmiten una responsabilidad a quienes intentamos ser discípulos y misioneros de Cristo en el mundo actual.

Resguardar la finalidad de la actividad científico-tecnológica implica entonces un doble esfuerzo para el cristiano: perfeccionarse en el saber científico para fundamentar con conocimiento de causa y releer constantemente los signos de los tiempos con el espíritu de las Bien-

aventuras. Documentos de Academias Pontificias de acceso público¹ (gracias también al desarrollo de la ciencia y la tecnología), como la de la Vida y la de las Ciencias, reflejan este doble propósito.

Pero resguardar no incluye condenar, o proceder como si Dios ya no estuviese actuando en la historia, o simplemente tomásemos determinaciones alejadas de nuestra oración diaria. Se necesita, como nos invita el Concilio, actuar como miembros del Pueblo de Dios, con mucha apertura mental, serenidad y paciencia, y encarar siempre una pastoral en positivo. No luchar “*en contra*” del aborto, de la droga, de la eutanasia, de la fertilización asistida, etc., sino “*a favor*” de la dignidad de la vida en cada una de sus etapas biológicas, de la familia, etc.; de forma tal que los cristianos testimoniemos ante la sociedad nuestra convicción en proyectos pro-vida y pro-comunitarios, disfrutando de ellos, felices, abiertos, caritativos y hospitalarios, construyendo una sociedad de contraste humanamente superior y transmitiendo que Jesús sigue apostando por cada uno según la realidad de vida que a cada uno le toca vivir.

Hay mucho por seguir aprendiendo en el diálogo entre ciencia y fe a cincuenta años del CVII.

BIBLIOGRAFÍA

CODINA, V. (2008). *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella. Verbo Divino.

JUAN PABLO II (1998). *Fides et Ratio* - http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM

JUAN PABLO II (2001). *Novo Millennio Ineunte* - http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html

¹ Página web oficial del Vaticano - *Academias Pontificias*: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/index_sp.htm

TEXTOS Y GLOSAS

LA POLÉMICA ANTIARRIANA EN EL *EPIGRAMA DAMASIANO DE PRISCILLA (ED 39)**

Inés Warburg
UCA-UBA-CONICET
Buenos Aires
ineswarburg@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Las inscripciones monumentales del papa Dámaso (366-384), dispuestas en los santuarios del suburbio romano, reciben de la literatura patrística una impronta apologética acorde con la ideología triunfalista de la edad posconstantiniana. La defensa positiva de la fe se manifiesta, sobre todo, en la proclamación de la ortodoxia contra los grupos herejes y cismáticos y en el sostén de la Iglesia de Roma contra los detractores de la *prima sedes* de la *Catholica*.

En el epigrama dedicado a los mártires Félix y Felipe (*ED 39*), Dámaso presenta una síntesis poética del kerygma cristológico, en la que Cristo es llamado directamente “Dios”. Esta elección no parece casual sino que tiene una justificación en la polémica antiarriana que, desde la primera mitad del s. IV, alteraba el equilibrio político y religioso de la Iglesia romana.

LA CUESTIÓN ANTIARRIANA

En el plano de las controversias doctrinales, ninguna tuvo tan graves consecuencias en la organización de la Iglesia antigua como la polémica suscitada por los seguidores de Arrio en el s. IV¹. La materia teológica en discusión estaba centrada en la relación entre el Padre y el Hijo y la condición divina de Éste. Mientras que la línea arriana sostenía la subordinación del Hijo respecto del Padre, la ortodoxia occidental proclamaba

* Para los epigramas damasianos empleamos la edición de Antonio Ferrua (1942).

¹ Para este asunto con bibliografía sobre la literatura arriana y antiarriana, cf. Simonetti, 1993.

la consustancialidad entre las dos personas divinas de la Trinidad. Dos términos otorgan la nota distintiva a cada una de las facciones: *homoousios*, que equivale a consustancial, y *homoiousios*, es decir, de sustancia semejante. El primer término fue consagrado en la fórmula antiarriana del concilio de Nicea del 325. Entre los principales defensores de esta fórmula en la segunda mitad del s. IV, se cuentan los obispos occidentales Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Liberio y Dámaso, ambos de Roma. En Oriente se destacan por su adhesión a la fe nicena Basilio de Cesárea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa.

Al ocupar la sede de Roma, Dámaso se dedicó inmediatamente a la resolución del conflicto arriano, disipado en gran medida cuando en el año 381 Teodosio sancionó el símbolo de Nicea en el canon I del concilio de Constantinopla. Poco después de su elección, en el 368, tuvo lugar en Roma un primer sínodo sobre el problema de los obispos que en el 359 habían firmado la fórmula filoarriana del conciliábulo de Rímmini. Entre los años 370 y 371, se llevó a cabo un segundo sínodo romano sobre el mismo asunto, del cual se conserva la primera epístola damasiana conocida como *Confidimus quidem*². En el documento, dirigido a los obispos de Iliria, Dámaso condena duramente a quienes, rechazando la igualdad en deidad, virtud y sustancia de las personas de la Trinidad, suscribían la “blasfemia de los arrianos”³. Al combatir con tanto fervor la doctrina subordinacionista, es probable que Dámaso se defendiera, además, de las acusaciones de simpatía con el bando filoarriano.

Al término del pontificado de Liberio, existían hondas divisiones entre los obispos orientales a causa de las controversias trinitarias. En Occidente la situación era distinta. Aunque los arrianos mantenían una fuerte posición en las sedes de Milán y Sirmium, Liberio había logrado

² Sobre estos sínodos con los respectivos documentos, cf. Reutter, 1999: 262-333.

³ Damas. *Epist. pontif.* 1 *Nam cum dudum ereticorum virus, ut nunc iterum coepit obrepere, ac praecipue Arrianorum blasphemia pullulare coepisset, maiores nostri CCCXVIII episcopi atque ex vice sanctissimi episcopi urbis Romae directi apud Nicaeam confecto concilio hunc murum adversus arma diabolica statuerunt atque hoc antidoto mortalia pocula propulsarunt, ut patrem filium spiritumque sactum unius deitatis, unius virtutis, unius figurae, unius credere oportet substantiae, contra sentientem alienum a nostro consortio iudicantes.*

reconciliar a los felicianos en Roma, donde la doctrina de Arrio nunca obtuvo un consenso significativo (PIETRI, 1986). Más bien, las divisiones por esta causa se debían en Roma a posturas radicales y exacerbadas, a la ortodoxia rigorista que combatía con intransigencia el arrianismo y rechazaba cualquier actitud conciliatoria, como aquella adoptada por Dámaso después del concilio de Rímini con los obispos que querían volver a la confesión de la fe nicena⁴. A causa de estas “blandas” medidas, los luciferianos, que pertenecían al acérrimo movimiento proniceno inspirado en la causa extremista de Lucífero de Cagliari, se negaron a entrar en comunión con el obispo de Roma.

Según atestigua el prefacio del *Libellus Precum* presentado ante el emperador Teodosio por dos presbíteros antidamasianos, el partido del antipapa Ursino condena enfáticamente la herejía arriana, al tiempo que invoca junto con los nombres de Liberio, Eusebio de Vercelli e Hilario de Poitiers, al rigorista Lucífero de Cagliari, defensor de la ortodoxia nicena⁵. La acusación que los ursinianos hacían recaer sobre Dámaso tiene su origen en la injerencia de Constancio II en los asuntos de la Iglesia occidental durante el pontificado de Liberio (352-366) (PIETRI,

⁴ En la epístola *Confidimus quidem* consta que luego de condenar con firmeza la herejía arriana, Dámaso intentó mitigar el proceder de aquellos obispos que “no habían entendido” que lo firmado en Rímini era contrario a la fe nicena, invitando a los que “sucumbieron por presión” a unirse en comunión con la sede de Roma. Damas. *Epist. pontif.* 1 *Sed et in ipso exordio ab isdem ipsis qui hoc apud Ariminum innovare vel tractare cogebantur, emendatum est, ut subreptum sibi alia disputatione faterentur idcirco quod non intellexissent patrum sententiae apud Nicaeam firmatae esse contrarium. Neque enim praeiudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum qui apud Ariminum convenerunt, cum constet neque Romanum episcopum, cuius ante omnes fuit expectanda sententia, neque vincentii, qui tot annos sacerdotium inlibate servavit, neque aliorum huiusmodi statutis consensum aliquem commodasse, cum praesertim, ut diximus, idem ipsi qui per inpositionem succubuisse videbantur, idem consilio meliore displicere sibi fuerint potestate.*

⁵ *Avell. 1, 9 Temporibus Constantii imperatoris filii Constantini durior orta est persecutio Christianorum ab impiis haereticis Arrianis annitente Constantio, qui et Athanasium episcopum resistentem haereticis persecutus est, ut damnaretur ab omnibus episcopis, imperavit. Quod etiam metu principis facere temptaverunt omnes ubique pontifices inauditum innocentemque damnantes; sed Liberius Romanus episcopus et Eusebius Vercellensis et Lucifer Caralitanus et Hilarius Pictavensis dare sententiam noluerunt.*

1986). Cuando Dámaso era todavía diácono, el papa Liberio –en cuyo epitafio se exalta su celo por la fe nicena⁶– fue condenado al exilio por negar toda concesión al credo impuesto por el emperador Constancio. El emperador favoreció, entonces, la sustitución de Liberio por un obispo ilegítimo de nombre Félix. Para justificar su legitimidad en la sede de Roma, Ursino alega que Dámaso fue electo en la línea del antipapa Félix, mientras que él mismo se proclama sucesor del ortodoxo Liberio⁷.

La contienda con los grupos cismáticos se materializa en la rivalidad por el control y gestión de los santuarios martiriales. El afán por la ocupación de los espacios venerados no se limitaba a la mera disputa verbal: las reiteradas intervenciones del estado sugieren el alcance de la violencia ejercida por las facciones litigantes al defender sus intereses respecto del control del culto martirial. Un rescripto imperial del 12 de enero del 368, confirma la expulsión de Ursino con sus compañeros y ministros ordenada por el prefecto de la ciudad *propter quietem urbis aeternae*⁸. Los partidarios de Ursino, aun sin ministros, se resistían a privarse de sus encuentros sectarios en los cementerios suburbanos. Según el relato del *Libellus Precum*, el mismo Dámaso, acompañado de sus seguidores, irrumpió armado en una celebración del cementerio de Santa Inés en la vía Nomentana, derribando a muchos de los fieles en

⁶ILCV 967 *in sinodo cunctis victor superatis iniquis / sacrilegis, Nicena fides elata triumphat. / contra quam plures certamen sumpseris unus, / catholica precincte fide, possederis omnes. / vox tua certantis fuit: haec sincera salubris / atque: nec hoc metuo neque illud committere opto.*

⁷Avell. 1, 5 *Tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servaverat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deprecant; periuri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felix expostulant.*

⁸Avell. 7 *Idem Augusti Praetextato P. U. Ea nobis est innata moderatio, ut publicam disciplinam sine cuiusquam calamitate munire cupiamus. Itaque quoniam animadversiorum occasionibus non favemus, Ursinii sociis ac ministris, quos praecelsa sublimitas tua propter quietem urbis aeternae de medio putavit esse tollendos, Roma tantum, cuius tranquillitati studetur, excepta, ubicumque maluerint absque aliqua religionis iniuria, ut peregrinari potius quam exulari videantur, proprio liceat iure versari, Praetextate parens karissime atque amantissime. Neque enim interest nostra, quem habitationis eligant locum, dummodo incentivis dissensionibus ablatis firma sit rursus in plebe concordia. Data pridie Idus Ianuar. Triu. AA. Cons.*

una masacre atroz⁹. Ante la persistencia de los ursinianos, la autoridad estatal interviene nuevamente prohibiendo toda reunión en una distancia menor a 20 millas de la ciudad de Roma¹⁰.

Es evidente, pues, que la contienda entre Dámaso y Ursino no consiste en un desacuerdo doctrinal. En ámbito romano, el arrianismo, de gran aceptación en Oriente, era repudiado hasta tal punto que tanto los rivales del Papa como sus partidarios aplicaban la etiqueta de “arriano” para desacreditar al grupo opositor (BLAIR-DIXON, 2002). Dentro de la Iglesia local, la afirmación de la ortodoxia antiarriana representa ante todo la legitimación del obispo de Roma.

EL EPIGRAMA EN HONOR A FÉLIX Y FELIPE

El panorama descripto parece justificar el propósito del papa Dámaso de proclamar la fe nicena no sólo en los documentos sinodales, sino también mediante el expediente sintético y efectivo de las inscripciones métricas de las catacumbas de Roma¹¹. Concretamente, encontramos una declaración de la igualdad del Padre y del Hijo en los tres primeros

⁹ Avell. 1, 12 *Sed populus timens deum multisque persecutionibus fatigatus non imperatorem, non iudices nec ipsum auctorem scelerum et homicidam Damasum timuit sed per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat. Unde cum Sancta Agnem multi fidelium convenissent, armatus cum satellitibus suis Damasus irruit et plurimos vastationis suae strage deiecit.*

¹⁰ Avell. 8 *Idem Augg. Olybrio P. U. Tu quidem, sicut proximis litteris indicasti, enixissimo studio praestare voluisti, ut nulla in urbe Roma possit esse discordia Christianorumque populus profunda in otio securitate gaudere. Sed quantum Aginatii clarissimi viri vicariae praefecturae scripta testata sunt, adhuc aliquantos placata miscere delectat extramuranisque conventibus frequens strepitus excitatur, Olybri parens karissime atque amantissime. Quam ob rem egregia sublimitas tua istius auctoritate praeceptionis et patriae praestet et legi, ut populo dissenititi nulla intra vicissimum lapidem vel religio ad coendum possit esse vel copia, ut, si cessare non vult, migret, ut iussum est, insana collectio. Ita demum enim tumultibus cunctis procul longeque summotis certa pax plebi in aevum omne tribuetur.*

¹¹ También en la inscripción dedicatoria de San Lorenzo *in Damaso* se pone de relieve la divinidad de Cristo, *Haec Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi* (ED 58, 1).

versos del epigrama del cementerio de Priscilla, dedicado a los mártires Félix y Felipe:

“Qui natum passumque deum repetisse paternas
sedes adque iterum venturum ex aethere credit,
iudicet ut vivos rediens pariterque sepultos” (ED 39 1-3)

De acuerdo con el fundamento intrínseco del culto martirial, Dámaso introduce el elogio a los santos con una paráfrasis poética del kerigma cristológico, cuyo texto de referencia se reconoce en la segunda parte del credo romano¹²:

“et in Christum Iesum filium eius
unicum, dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu
sancto et Maria virgine,
quis sub Pontio Pilato crucifixus
est et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit in caelos,

¹² Todos los credos occidentales de los siglos IV al VI derivan de una primitiva fórmula declaratoria de la Iglesia de Roma. De este período son conocidos los credos italianos de Milán, Aquileya, Ravena, Turín y Rímíni, los credos africanos de Hipona y Cartago, tres credos españoles y tres credos de Galia. Todos los textos difieren muy poco del texto del credo romano: *Credo in deum patrem omnipotentem; / et in Christum Iesum filium eius / unicum, dominum nostrum, / qui natus est de Spiritu / sancto et Maria virgine, / quis sub Pontio Pilato crucifixus / est et sepultus, / tertia die resurrexit a mortuis, / ascendit in caelos, / sedet ad dexteram patris, / unde venturus est iudicare vivos / et mortuos; / et in Spiritum Sanctum, / sanctam ecclesiam, / remissionem peccatorum, / carnis resurrectionem* (KELLY, 1980:125-219). En el s. VI, la versión de Roma y de Occidente en general consistía en “la conjunción y desarrollo de una breve fórmula trinitaria y de un sumario cristológico que tuvo su existencia previa independiente” (KELLY, 1980:150).

sedet ad dexteram patris,
unde venturus est iudicare vivos
et mortuos”.

Respecto del símbolo de la fe, el único cambio relevante desde el punto de vista teológico-dogmático consiste en la sustitución de *Christum Iesum* por *deum*, en tanto que las restantes transformaciones se explican fácilmente por la necesidad de adaptar el texto litúrgico al metro y al lenguaje de la poesía clásica. En efecto, Dámaso omite el nombre de Cristo y lo llama directamente Dios, destacando la divinidad del Hijo contra las declaraciones subordinacionistas de los secuaces de Arrio:

“Quien cree que Dios nació, padeció y regresó a las mansiones paternas y que de nuevo vendrá desde el cielo para juzgar en su venida a los vivos y a los muertos”.

Dadas las posibles implicancias del sentido del texto damasiano, resulta difícil admitir las sucesivas traducciones del verso en cuestión, sobre todo, porque el original en lengua latina resulta en este punto definitivamente más transparente y llano que las versiones en lengua vernácula. Nos referimos, en particular, a dos de las traducciones más difundidas de la poesía damasiana:

“Quien cree que Dios hijo padeció y regresó” (Vives, 1954:471).

“Chi crede che il figlio di Dio abbia patito ed ascreso” (Testini, 1980:435).

Más fiel al texto de partida, aunque debilitada por la inserción del artículo indefinido, es la traducción del volumen de Antonio Ferrua y de Carlo Carletti:

“Chi crede che un Dio nacque e soffrì e tornò” (Ferrua y Carletti, 1985:43).

Por el contrario, el sentido fuertemente dogmático de la expresión latina se mantiene en la versión alemana de Ursula Reutter:

“Wer glaubt, daß Gott geboren wurde, litt und heimkehrte” (Reutter, 1999:96)

El kerygma cristológico autónomo, que resumía las *gesta Christi* desde el nacimiento de la virgen María hasta la segunda venida, se formuló en edad apostólica y tuvo una función independiente de la profesión trinitaria en el contexto de la liturgia bautismal. Las controversias del s. IV en torno a la naturaleza de Cristo se traslucen en las nuevas versiones del credo, propuestas como verdaderos manifiestos teológicos del momento. En este sentido, la transformación operada por Dámaso respecto del texto litúrgico, materia central y obligatoria de la iniciación cristiana, debía de ser advertida por los visitantes asiduos o peregrinos del cementerio de Priscilla.

Por otra parte, en el mismo cementerio de la vía Salaria Dámaso había colocado la inscripción dedicada al pontífice Marcelo (308-309) que, a través de la conmemoración de sucesos históricos, intenta resolver dificultades vigentes y concretas de la comunidad cristiana (ED 40). La controversia en torno al dogma niceno, los sucesivos enfrentamientos armados con los grupos rigoristas, la tensión con el antipapa Ursino y, ante todo, los esfuerzos del obispo de Roma por la unificación de la comunidad constituyen una clave de lectura casi literal del epigrama para el papa Marcelo.

Por último, otro indicio a favor de la deliberada sustitución de *Christum* por *deum* se refleja en la recurrencia de procedimientos compositivos análogos, en donde los textos de referencia son transformados por Dámaso de acuerdo con las controversias de su tiempo. Uno de los ejemplos más significativos se encuentra en la mutación del versículo

paulino *unus Dominus, una fides, unum baptisma* (Eph. 4, 5) por *una Petri sedes, unum verumque lavacrum* (ED 4, 5) de la inscripción del epigrama damasiano del baptisterio Vaticano.

Durante el pontificado de Dámaso, la eclesiología romana se centró especialmente en la idea del origen del ministerio episcopal de Roma en Pedro, el apóstol privilegiado al que le habían sido confiadas las puertas del cielo. Tal acentuación de la ideología del primado petrino se debió en gran medida a las pretensiones de la Iglesia constantinopolitana que, si bien proclamó el primado de Roma en el concilio del año 381, al mismo tiempo le negó su auténtica razón de ser, una tradición apostólica establecida desde Pedro y transmitida de un obispo a otro (PIETRI, 1972). Por otra parte, la tradición única de la fe custodiada por la sede de Pedro garantizaba aquella unidad de la Iglesia de Roma quebrantada por grupos intransigentes y cismáticos y que el pontífice anhelaba reconstruir (PIETRI, 1986). A la luz de tales problemáticas, cobra relieve la transformación del texto escriturístico en la inscripción del Vaticano.

CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista de la producción literaria, la crisis arriana dio un importante impulso al desarrollo de la apologética cristiana, innumerables composiciones en prosa y en verso que exaltan o combaten la profesión del concilio de Nicea. En lo que respecta a la poesía, la doctrina trinitaria de Nicea se encuentra particularmente ligada a la himnodia religiosa, inaugurada en Occidente por dos contemporáneos del papa Dámaso: Hilario de Poitiers y Mario Victorino.

Si bien la poesía damasiana no es propia o exclusivamente doctrinal, los epigramas conmemorativos constituyen el testimonio más representativo de la propaganda político-teológica del papa Dámaso. Bajo la influencia de la literatura patristica, Dámaso desarrolla la defensa positiva de la ortodoxia contra los grupos de herejes y cismáticos que amenazaban con desestabilizar el sistema administrativo y religioso de la Iglesia romana. Dentro de la Iglesia local, la afirmación de la ortodoxia antiarriana representa un punto clave de la legitimación del obispo de Roma.

Ante tales circunstancias y sobre la base de procedimientos literarios análogos en los epigramas damasianos, parece coherente sostener que el papa Dámaso sustituyó deliberadamente *Christum* por *deum* en la inscripción del cementerio de Priscilla, subrayando la divinidad del Hijo contra las declaraciones subordinacionistas de la doctrina arriana, a fin de proclamar la adhesión de la comunidad de Roma y la suya propia a la ortodoxia de la fe nicena.

BIBLIOGRAFÍA

- BLAIR-DIXON, K. (2002). "Damasus and the fiction of unity: the urban shrines of Saint Laurence": *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso Internazionale di studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*. Città del Vaticano, 331-352.
- FERRUA, A. (1942). *Epigrammata Damasiana*. Città del Vaticano.
- FERRUA, A. – CARLETTI, C. (1985). *Damaso e i martiri di Roma*. Città del Vaticano. Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
- KELLY, J. N. D. (1980). *Primitivos credos cristianos*. Salamanca. Ediciones Secretariado Trinitario.
- PIETRI, CH. (1972). "Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique": *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*. Beauchesne, 627-634.
- PIETRI, CH. (1986). "Damase, évêque de Rome": *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*. Città del Vaticano, 29-58.
- REUTTER, U. (1999). *Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk*. Jena.
- SIMONETTI, M. (1993). "Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes": *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid. BAC, 38-165.
- TESTINI, P. (1980). *Archeologia Cristiana*. Bari. Edipuglia.
- VIVES, J. (1954). "Las inscripciones de las catacumbas": *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*. Madrid. BAC, 409-603.

**LOS PADRES DE LA IGLESIA
AL ALCANCE DEL HOMBRE DE NUESTRO TIEMPO:
VOCES DE SABIDURÍA PATRÍSTICA***

*Rafael Lazcano
Madrid
rafael.lazcano@gmail.com*

Aquí venimos a hablar de “sabiduría” y “patrística” con motivo de la reciente publicación del libro titulado *Voces de sabiduría patrística*, obra del agustino Pedro Langa Aguilar, bien conocido por todos los presentes. No obstante, me permito la licencia de recordar, grosso modo, algunos hechos singulares que surcan su dilatada biografía. Vio la luz en Coaña del Conde (Burgos) el 15 de abril de 1943. Pasados los años de su infancia, con las primeras letras bien aprendidas, descubrió la llamada a la vida religiosa en la Orden de San Agustín, provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España. Cursado el bachillerato en la Escuela Apostólica de Palencia, donde también hizo el noviciado y emitió la profesión religiosa el 2 de agosto de 1960, pasó al Monasterio de Santa María de La Vid (Burgos), para proseguir allí los estudios eclesiásticos de filosofía y teología, con vistas a la ordenación sacerdotal, que llegó el 27 de agosto de 1966 con la imposición de manos del obispo Pietro Canisio J. Van Lierde, Vicario del Papa para la Ciudad del Vaticano. Tres años después – 1969 – obtuvo el grado de licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de Comillas. Con vocación y cualidades para el estudio y la docencia superior amplió sus conocimientos en el “Institutum Patristicum Augustinianum” – Pontificia Universidad Lateranense –, de Roma, en el que alcanzó el título de doctor en Teología y Ciencias Patrísticas el año 1977 con la tesis doctoral: *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, publicada en 1984 por el Estudio

* Texto, con ligeros añadidos, de la intervención en el acto de presentación del libro *Voces de Sabiduría patrística*, de Pedro Langa Aguilar, celebrado el 18 de enero de 2012, en el aula de “Teología y Cultura” de la Parroquia de San Manuel y San Benito (Madrid).

Teológico de San Ildefonso de Toledo y prologado por el Cardenal Primado, Marcelo González Martín.

1978 fue un año emblemático en la vida de Pedro Langa. Por entonces inició la colaboración con Radio Vaticano (Langa Aguilar, 1988), que todavía perdura en la actualidad, y dio comienzo de modo sistemático su labor docente en calidad de doctor, estrenándose en el prestigioso Instituto Patrístico Augustinum de Roma. Numerosas han sido las materias impartidas a sus alumnos entre los años 1978 y 1997: Agustinología, Patrología, Regla de San Agustín, Monacato agustiniano, Eclesiología y Donatismo. También ha sido profesor de Espiritualidad agustiniana en la Cátedra P. Trapè, del Augustinianum. En la Ciudad Eterna enseñó Patrología y Ecumenismo en el Pontificio Instituto *Regina Mundi*, de 1982 a 1998; la asignatura de Dogmática del matrimonio en la Pontificia Universidad *Marianum* durante cuatro cursos académicos, de 1987 a 1991; Patrología en el Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*, de 1992 a 1997; y Eclesiología en el Pontificio Colegio Español de San José, de 1994 a 1998.

En España, además de director del Centro Teológico Agustiniano *Tagaste*, ubicado en Los Negrales (Madrid), durante el curso 1991-1992, ha desarrollado una amplísima labor docente en las últimas tres décadas, dándose a conocer como teólogo, patrólogo y ecumenista. En efecto, ha dictado cursos de Ecumenismo en el Instituto *Fe y Secularidad*, de Madrid, de 1995 a 1996; en el Instituto Teológico Monte Corbán (Santander), desde 1999; Teología, Espiritualidad y Ecumenismo en el Centro Ecuménico *Misioneras de la Unidad*, de Madrid, desde 1978, participando, y en algunos casos presidiendo, viajes ecuménicos a Bulgaria, Grecia, Turquía y la Unión Soviética; y en el último decenio ha ofrecido algunos cursos máster en la Universidad de Salamanca. Actualmente, y desde 1999, imparte Agustinología y Ecumenismo en la Universidad Eclesiástica San Dámaso, de Madrid; y en el Centro Teológico San Agustín, afiliado oficialmente a la Universidad Pontificia de Salamanca el 30 de enero de 2006, continúa dando clases de Patrología y Ecumenismo. En este sentido, cabe añadir, entre otras muchas actividades de Pedro Langa, la de divulgador de los Padres de la Iglesia a través de

internet desde los micrófonos de “Radio Santa María de la Paz” [<http://www.radiodelapaz.org/>] en el programa de los sábados.

A la dilatada experiencia docente del P. Pedro Langa se añade la asidua participación en congresos, jornadas y encuentros de ámbito nacional e internacional. Gran parte de sus amenas conferencias, charlas y coloquios han visto la luz, así como importantes trabajos de investigación patristica y ecuménica, en revistas de renombrado prestigio y amplia difusión: *Religión y Cultura*, *Estudio Agustiniano*, *Revista Agustiniana*, *Augustinus*, *Studium Legionense*, *Pastoral Ecuménica*, *Teología y Catequesis*, *Biblia y Fe*, *Pensamiento Agustiniano*, *Etiam*, *Vida Nueva* y *Ecclesia*.

Nuestro amigo Pedro Langa, consumado especialista en la doctrina del Obispo de Hipona, y sobre todo en los escritos antidonatistas de San Agustín¹, ha sido, a su vez, consultor de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, sección de Ecumenismo, de la Conferencia Episcopal Española, desde el 22 de noviembre de 1987, concretamente durante los mandatos, en dicho Departamento, del entonces arzobispo de Valencia, Agustín García Gasco, y luego el sucesor, Ricardo Blázquez, entonces obispo de Bilbao y hoy arzobispo de Valladolid. El 12 de marzo de 1988, la Cofradía Internacional de Investigadores, con sede en Toledo, le hizo miembro numerario (núm. 208).

¹ Cf. *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XXXII. *Escritos antidonatistas (1º)*. *Salmo contra le secta de Donato. Réplica a la carta de Parmeniano. Tratado sobre el bautismo. Resumen del debate contra los donatistas*. Introducción general, bibliografía y notas de Pedro Langa Aguilar. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta. (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 498). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1988, XLIV – 966 pp.; Tomo XXXIII. *Escritos antidonatistas (2º)*. *Réplica a las cartas de Petiliano. El único bautismo (replica a Petiliano). Mensaje a los donatistas después de la Conferencia. Sermón a los fieles de la iglesia de Cesarea*. Introducciones, bibliografía y notas de Pedro Langa Aguilar. Traducción de Santos Santamarta. (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 507). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1990, XVI – 709 pp.; Tomo XXXIV. *Escritos antidonatistas (3º)*. *Carta a los católicos sobre la secta donatista. Réplica al gramático Cresconio, donatista. Actas del debate con el donatista Emérito. Réplica a Gaudencio, obispo donatista*. Introducciones, bibliografía y notas de Pedro Langa Aguilar. Traducción de Santos Santamarta. Índices de Pío de Luis Vizcaíno. (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 541). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1994, XVII – 897 pp.

Cuenta en su haber, a fecha de hoy, con 385 artículos y una decena de libros, donde se ha de resaltar el dedicado al cardenal Newman, cuya segunda edición apareció en 2010 (Langa Aguilar, 2010), y este que ahora presentamos. Todos ellos han sido bien acogidos por la crítica nacional e internacional. De continuo son citados, releídos y consultados por avezados estudiosos de la teología, el ecumenismo, la patrística y, de modo particular, por quienes desean adentrarse en las enseñanzas del Doctor de la Gracia. El agustino Pedro Langa ocupa un puesto destacado entre los teólogos, ecumenistas y patrólogos españoles de nuestro tiempo (Bosch Navarro, 2004: 603-608).

VOCES DE SABIDURÍA PATRÍSTICA: DE LAS ONDAS VATICANAS A LETRA IMPRESA

De Pedro Langa siempre me ha llamado la atención su portentosa memoria y su vasta erudición. Su conversación resulta amena, ilustrada y sencilla, propia de un hombre de muchas letras y saberes. Además, lo que sabe lo comunica bien, ya sea en forma oral como escrita. De ello somos testigos. También los oyentes de Radio Vaticano, por cuyas ondas han sido difundidas una parte de las sabias reflexiones contenidas en la presente obra titulada con gran acierto *Voces de sabiduría patrística* (Langa Aguilar, 2011: 13).

La lectura de esta obra, permitidme que os diga con sinceridad, despierta en el ánimo del lector el interés por los escritos de los Santos Padres, es decir, por los autores de la antigüedad cristiana que escribieron sobre aquellos temas más palpitantes de la teología, la espiritualidad, la eclesiología, y la vida cristiana. Los padres y doctores surgidos en los primeros siglos de la Iglesia, invocados con el nombre de Santos Padres, por su santidad de vida, eximia doctrina y reconocimiento eclesial, escribieron la primera teología cristiana, y lo hicieron de un modo original, profundo y sugerente. Sus voces forman parte del magisterio auténtico de la Iglesia. En realidad ellos son los verdaderos padres de la Iglesia porque con sus enseñanzas y ejemplaridad de costumbres transmiten a la comunidad cristiana el genuino mensaje del Evangelio. De la intensa producción teológica de los primeros siglos, integrada por las obras de los Santos Padres, los autores eclesiásticos y los autores cristianos, también denominada litera-

tura patristica, fluye, como a borbollones, esa corriente de sabiduría con que se alimenta nuestra vida espiritual. Son innumerables los vocablos que no han perdido actualidad a pesar de la distancia epocal porque nos ponen en la pista donde verdaderamente encontramos y degustamos la auténtica sabiduría, esa que con tanta fuerza ansía la mente y el corazón del ser humano. Estas voces, tan ortodoxas como sabias, son necesarias hoy igual que ayer para buscar el sentido a la vida, dar una respuesta razonada de nuestra fe, y colmar de felicidad la existencia humana.

ORGANIZACIÓN DE VOCES DE SABIDURÍA PATRÍSTICA

El libro *Voces de sabiduría patristica* está dedicado a Alejandro y Carmen, hermanos del autor. Admirable y significativo detalle como delicado recuerdo para sus familiares más cercanos e íntimos. Cuenta con un *Prólogo* de Rafael Palmero, obispo de Orihuela-Alicante. No ocupa muchas páginas, pero son suficientes las sentidas y acertadas palabras de presentación del autor del libro y su contenido. Luego, el mismo Pedro Langa firma la introducción. En ella queda justificado el origen del libro, la importancia de la patristica y de los Santos Padres, “maestros y modelos de la Iglesia” (2011: 14), así como el método seguido en la elaboración de la obra.

Ocupa el cuerpo del libro 170 seleccionadas voces de sabiduría patristica. Cada una de ellas comienza con un texto breve, a modo de cita clásica, recogida de la Sagrada Escritura, o de San Agustín, pero también de otros escritores eclesiásticos como el Pastor de Hermas, San Ignacio de Antioquía, Eusebio de Cesarea, Orígenes, San Ireneo, San Cipriano, Evagrio Póntico, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Magno, San Juan Crisóstomo, San Pedro Crisólogo, y San Isidoro de Sevilla. A su vez, también aparecen textos del credo apostólico, el concilio Vaticano II, el Catecismo de la Iglesia Católica, y el Código de Derecho Canónico. De los Vicarios de Cristo más cercanos en el tiempo se menciona el magisterio de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. El desarrollo de cada voz ocupa por lo general un par de páginas o poco más. Se presentan bien escritas, con claridad y concisión, repletas de contenido patristico, pero también lingüístico, teológico, espiritual y

eclesiológico. El lector se topa a cada paso con una cita de los Santos Padres y de escritores eclesiásticos, aunque también son recordados el célebre fray Luis de León, el cardenal Jonh H. Newman, y el filósofo Raimon Panikkar (2011: 422). Al final del libro figura el apartado de Siglas y abreviaturas, catorce páginas de bibliografía especializada y el índice general. La obra está bien editada. Su tamaño es manejable y práctico. El tipo de letra elegido, ni demasiado grande ni pequeño; y el interlineado, un poco superior al sencillo, facilitan la lectura de la obra. Todo ello se ha de agradecer a la Editorial San Pablo, sello tipográfico que goza de reconocido prestigio entre las editoriales especializadas en estudios eclesiásticos y de vida religiosa.

EL PATRIMONIO SAPIENCIAL DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Desde hace unas décadas nos encontramos inmersos en un cambio socio-cultural de vastas dimensiones. Fenómenos como la globalización, la sociedad de la información y las redes sociales nos llevan a repensar muchos aspectos significativos de la vida, del ser humano en su afán de desarrollo integral y de la vivencia de la fe en línea con el Evangelio de Jesucristo. En este contexto, de la mano de los Padres de la Iglesia, la obra *Voces de sabiduría patristica*, ofrece a los creyentes un renovado anuncio de las verdades presentes en el mensaje cristiano de salvación. Dios se ha manifestado en la historia de múltiples formas y en diferentes épocas (cf. Heb 1, 1-2): La creación del mundo y del hombre, la alianza, los profetas y, en la etapa final, Dios se ha revelado definitivamente a través de su propio Hijo, Jesucristo. Desde entonces la Palabra de Dios se actualiza mediante las palabras humanas bajo la acción del Espíritu Santo. Su actuación comenzó con los Apóstoles y los Santos Padres de la Iglesia. Sus obras, textos y voces nos hacen posible, a través de expresiones, conceptos y doctrina, una mejor comprensión del designio salvífico proyectado por Dios para el hombre y la mujer de todas las generaciones en sus múltiples y diferenciados contextos socio-culturales. Esta es otra de las grandezas del libro que hoy presentamos. En efecto, las páginas de *Voces de sabiduría patristica* orientan, forman, instruyen y alimentan el espíritu humano de jóvenes y adultos, de sanos y enfermos, de pobres

y ricos, con vistas a un auténtico desarrollo personal desde la verdad, la renovación interior de actitudes cristianas y su correspondiente respuesta de amor en el mundo presente.

Voces de sabiduría patristica, obra delicada, sutil y bellamente escrita, como ya ha quedado apuntado, posee no pocas dosis de erudición, enseñanzas bastantes para el ensanchamiento de nuestras vidas y esa necesaria elegancia literaria propia de las obras clásicas. Este libro nos hace pensar y meditar sobre las cuestiones esenciales que, generación tras generación, salen al paso en el camino de la vida para crecer como adultos en la fe, para el discernimiento doctrinal, y la vivencia del misterio de Cristo en este mundo mientras avanzamos con esperanza al encuentro de Dios, nuestro Padre.

Los lectores de la obra encontrarán multiplicidad de saberes en cada *palabra*, *vocablo* o *voz*, y *sintagma nominal* o grupo de palabras, todos ellos de gran valor intelectual y espiritual. Recordemos algunos sintagmas presentados en *Voces de sabiduría patristica*: Amadores de Dios; *Auctoritas maiorum*; *Audientia Episcopalis*; Cantar de los Cantares; *Caritatis Doctor*; Casa de Dios; *Causa finita est*; *Civitas Dei*; Concordia magister; *Cordis affectus*; *Corpus Christi*; *Corpus mysticum*; Dedicación de las iglesias; *Deo gratias*; *Deo laudes*; *Dilige, et quod vis fac*; Doctor de la paz; *Doctor humilitatis*; *Dominus vobiscum*; *Ecclesia Mater*; *Episcopus Episcoporum*; *Felix culpa*; Filiación divina de Jesús; *Forma Dei-forma servi*; *Fractio panis*; María, madre de Jesús; *Militia Christi*; *Mysterium fidei*; *Nomen Christi*; Padres apostólicos; Palabra de Dios; *Pascha-Transitus* [=Pascua]; *Regula fidei*; Sacerdote, víctima y altar; Siervo de Cristo; Siervo de Dios; Siervo de la Iglesia, Silencio de la Palabra; Templo de Dios; y *Victoria Veritatis*).

De entre las *voces* o vocablos con desarrollo *teológico* nos topamos con abundantes y sugerentes términos, tan esenciales como determinantes en la doctrina católica: Ágape; Amor; Ángel; Anunciación; Apocalipsis; Arcano; Bautismo; Biblia; *Cosmocrátor*; Cristo Día; Cruz; *De Trinitate*; Defensor [= Espíritu Santo]; *Didachè*; *Didascalía*; Dios; Divinación; Doctor de la paz; Doctor humilitatis; Dogma; Eclesiología; Economía; Encarnación; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Eucaristía; Fe; *Felix culpa*; Filiación divina de Jesús; *Forma Dei-forma servi*;

Hijo de Dios; Hombre interior; Huida del mundo-huida del siglo; Iglesia celeste; *Initium fidei*; *Kénosis*; Kerigma; *Koinonía*; Lavacro [baño: Bautismo]; María, Madre de Jesús; Martirio; Ministerio; Misericordia; *Misterium fidei*; *Nomen Christi*; Pentecostés; *Regula fidei*; Revelación; Templo de Dios; y *Victoria veritatis*.

No dejan de ser llamativos aquellos vocablos que hacen referencia a cuestiones *pastorales*: Apostolado; Catecumenado; Catequesis; Competentes; Confesor; Diaconía; Domingo; Exomologesis [perdón de los pecados]; y Neófito, término hallado por vez primer en Tertuliano. En el campo de la *moral* leemos jugosos comentarios en las palabras Envidia, Esclavitud, Idolatría, Penitencia, y Sofrosine, concepto que “denota el propio dominio de nuestras facultades capaz de hacernos caminar serenos y en paz interior” (2011: 425-426).

Una característica que se encuentra presente en la mayoría de los vocablos y sintagmas es el origen y desarrollo *lingüístico-semántico*. De modo singular se advierte la etimología, los tipos de derivación, las propiedades y alcance semántico en voces como Apócrifos, Apologistas, Calvario, *Cordis affectus*, Creyente, Devoción, Doxología, Evangelio, *Exomologesis* [=perdón de los pecados], Lavacro [baño: Bautismo], *Magnalia* [=maravilla de Dios], *Mortificare*, Pontífice, Presbítero, Profeta, y Vivificar.

Los términos de cariz *espiritual* abundan por doquier a lo largo de *Voces de sabiduría pastrística*, no obstante, aquí citaré los más sobresalientes, tales como Ascésis, Belleza, Comunidad, Comunión, Confesiones, Contemplación, Conversión, Cristo Día, *Deo laudes*, Desierto, Devoción, Doxología, Hombre interior, *Humilitas*, *Mortificare*, Oración, Penitencia, y Santidad.

De modo explícito señalan a la *vida monástica* los términos: Comunidad, Concordia, Huida del mundo-huida del siglo, y Monasterio. Con precisión de especialista presenta Pedro Langa las voces referidas a *errores dogmáticos* y *herejías*: Arrianismo, Circuncisiones, Docetismo, Donatismo y Nestorianismo. Guardan relación directa con la *liturgia* de la Iglesia las voces: Adoración, *Epiclesis*, Catecumenado, Catequesis, Corpus Christi, *Doxología*, Epifanía, y Glorificar [=dar gracias a Dios], término que presenta ramificaciones en la teología y la espiritualidad.

También recoge la presente obra una voz referida a *lugar geográfico*. Me refiero a la ciudad de Éfeso, de gran calado en la teología patristica y famosa por haberse celebrado en ella el concilio ecuménico del año 431. Quizá, para la segunda edición de *Voces de sabiduría patristica*, sería oportuna la incorporación de nuevas voces de poblaciones con amplio significado y recorrido teológico, eclesiológico, espiritual, monástico y litúrgico. Me refiero, por ejemplo, a lugares como Jerusalén, Roma, Nicea, Constantinopla, Calcedonia, Milán, Hipona, Nacianzo, Cesarea y Alejandría.

Y, finalmente, para concluir mi intervención quiero llamar la atención sobre una cuestión que considero relevante. Se refiere a la existencia en la obra *Voces de sabiduría patristica* de un boceto o apunte general de *crisología* patristica formado con los términos Hijo de Dios; Corpus Christi; Nomen Christi; Cristo Día; Doctor de la paz; *Doctor humilitatis*; Calvario; *Felix culpa*; Filiación divina de Jesús; *Forma Dei-forma servi*; María, Madre de Jesús; *Kénosis*; Misterio; *Pascha-Transitus* [Pascua]; Pasión; Redentor; Revelación; Sacerdote, víctima y altar; Salvador; Siervo de Cristo, Silencio de la Palabra; y Victoria veritatis. He aquí, pues, en amplio, rico y sugerente vocabulario de buena lectura, esa que nos cultiva y cautiva, que forma e informa, la que nos lleva de la meditación y la oración a la acción en la caridad de los hijos de Dios. ¡Enhorabuena, P. Pedro Langa, por este magnífico libro! Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSCH NAVARRO, J. (2004). *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos. Monte Carmelo.
- LANGA AGUILAR, P. (1988). *San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticano*. Madrid. Religión y Cultura.
- LANGA AGUILAR, P. (2010). *Beato Juan E. Newman: el Cardenal del Movimiento de Oxford*. Madrid. Edibesa (Col. Santos, amigos de Dios, 15).
- LANGA AGUILAR, P. (2011). *Voces de Sabiduría patristica*. Madrid. San Pablo.

EL PODER DE LAS PALABRAS. SAN ISIDORO DE SEVILLA Y LA BÚSQUEDA DE LA PALABRA ADECUADA

Eleonora Dell'Elicine
UNGS – UBA
gardell@arnet.com.ar

Código humano por excelencia, desgastado por el uso y por la declinación de los tiempos, la palabra resultaba para Isidoro, obispo de Sevilla (556 ¿ -636), un instrumento de todos modos privilegiado. Era el medio de predicar entre los hombres el verbo divino y el vehículo de alabanza y ofrenda litúrgica por excelencia. Por tales razones, el *doctor egregius* empenó sus mejores esfuerzos intelectuales a pulir al máximo grado posible el código verbal utilizado para dirigirse a Dios y enseñar a los hombres. Concebía esta labor como una tarea de *restitución*, es decir, de recuperación de los significados originales capaces de acercar al verdadero sentido de la creación dispuesta por Dios para el mundo y sus criaturas humanas.

En el centro de su programa situaba a la gramática, como método y prueba objetiva de los resultados alcanzados (Fontaines, 1959, 2002; Díaz y Díaz, 1976, 1992, 1999; Velázquez, 2003, 2004). Disponía para ello de una tradición larga y laboriosa de estudios gramáticos de vertiente tanto pagana como cristiana, a la que- como señala una de sus editoras fundamentales, Carmen Codoñer, no siempre accedía de primera mano (Codiñer Merino, 1992). Esta ponencia tiene como hipótesis que esta forma de acercamiento mediado a las fuentes no se debe únicamente a las limitaciones bibliográficas de la época; sino a una estrategia intelectual que permite a Isidoro recuperar con creatividad y eclecticismo los instrumentos que considera útiles para su empresa. Por razones de tiempo, nos centraremos en el estudio de las fuentes paganas: las *Ars Maior et Minor* de Donato, la *Ars* de Mario Victorino y los comentarios de Servio y Aegrio.

AGUSTÍN, ISIDORO Y EL ARTE GRAMATICAL

Jacques Fontaine abría su texto ya clásico sobre Isidoro, obispo ilustre de Sevilla entre 600 y 636, con la siguiente interrogación:

“Comment ce lecteur d’ Agustin a-t-il posé et résolu pour son compte le vieux problème des rapports entre le christianisme et la littérature païenne?” (Fontaine, 1959: I, 15).

En una sola oración, el estudioso francés asienta tres cuestiones fundamentales a nuestro trabajo de hoy: primeramente que, en tiempos de Isidoro, las relaciones entre cristianismo y literatura pagana resultaban problemáticas; en segundo lugar que esta cuestión contaba con una larga data ya; y finalmente que Isidoro seguía en su propósito la huella agustiniana¹.

¿Cuál era la postura de Agustín en relación a la literatura pagana? Como enseguida pasaremos a examinar, el vínculo del viejo *rhétor* con esta materia era complejo; mas en un tratado que gozará de gran éxito durante la edad media- nos referimos al *De doctrina christiana*-, el africano estimulará vivamente entre los pastores cristianos el empleo de las artes del lenguaje paganas². En efecto, de acuerdo al argumento desarrollado por Agustín, retórica, dialéctica y gramática constituían herramientas de primer orden para quien se propusiera ahondar en los estudios bíblicos y diseminar la Verdad y la Buena Nueva³.

¹“Lo habitual para el caso de Agustín es ser tomado [por Isidoro] como fuente de inspiración que, reelaborada, se transforma en lema. (...) En estos lemas tenemos la sensación de que la lectura del pasaje de Agustín ha arraigado en Isidoro que, personalmente, ha dado forma a la idea expresándola a su manera. (...). Encontramos aquí un uso en profundidad de un autro, resultado de una aparente asimilación del mismo muy superior al resto de los autores manejados (Codoñer, 1992: 42).

²“(...) *immo vero quisquis bonus verusque christianus est, domini sui esse intellegit, ubiquumque invenerit veritatem* (...)” (*doctr. christ.* 2, 18, 28, 10-3, en Daur y Martin, 1996).

³“*Philosophi autem qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii*

Es precisamente en *De doctrina christiana* donde Agustín apunta que la ignorancia acerca de las cosas del mundo obstaculiza la comprensión de la escritura sagrada⁴. Su lector sevillano va a meditar grandemente sobre esta idea de la utilidad de la *scientia* mundana para alcanzar la verdadera *sapientia*⁵; y el resultado de esta reflexión no sólo dará cuerpo a uno de los libros más famosos de Isidoro- el *De Origine*, conocido también como *Etymologiae*- sino que infundirá sentido de conjunto al proyecto pastoral e intelectual del obispo de Sevilla⁶.

non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto dei ipsis Aegyptis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque vitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent (...) (doctr. christ. 2, 40, 60, 1-16).

⁴ “*Quibus amputatis atque eradicatis ab animo christiano, deinceps videndae sunt institutiones hominum non superstitiosae, id est, non cum daemonibus, sed cum ipsis hominibus institutae. Namque omnia, quae idea valent inter homines, quia placuit inter eos, ut valeant, insituta hominum sunt; quorum partim superflua luxuriosaque instituta sunt, partim commoda et necessaria*” (doctr. christ. 2, 25, 38, 1-7).

⁵ Resulta inteligible de este modo la diferencia que traza el sevillano entre *Scientia* y *Sapientia*: “*Inter scientiam et sapientiam hoc interest, quod scientia ad agnitionem pertinet, ad contemplationem sapientia. Scientia enim temporalia bene utitur, atque in evitandis malis, seu intelligendis vel adpetendis bonis versatur: sapientia autem tantummodo aeterna contemplatur. Item nonnulli viri inter sapientiam et prudentiam ita intellegi voverunt, ut sapientiam in divinis, prudentiam autem vel scientiam in humanis negotiis ponerent. Perfeta est autem scientia multa agere bona, et de illis laudem non quaerere quae Deus praecepit facere, et servuum inutilem se esse ante Dei oculos existimare*” Isid. Hisp., Diff. II, XXXVI, en Andrés Sáenz, 2006.

⁶ Resulta útil -como siempre- la siguiente anotación de Velázquez: “Debemos partir de la base de que la etimología antigua no se limita a ser, que lo es, una técnica y una práctica para averiguar el origen de las palabras y la explicación o la razón de por qué esas palabras designan la realidad y cuáles son las relaciones que se establecen entre el referente y la realidad designada, así com la relación entre la procedencia (*unde*) y la razón de la denominación (*cur*); pero además debemos considerar que la etimología, y la práctica etimológica, sdon el reflejo y la materialización concreta de una de las ideas lingüísticas básicas de la Antigüedad, la búsqueda de la relación entre las palabras y las cosas que designan (...)” (Velázquez, 2003: 149-150; “Formación

Esta decisión de Isidoro de seguir a Agustín en su defensa de la *scientia* y de las artes del lenguaje no era una elección fácil: autoridades del peso de Jerónimo criticaban ferozmente su utilidad en la tarea de educar cristianos⁷; y, Gregorio Magno- en la famosa introducción a las *Moralia* dirigida a Leandro de Sevilla- advertía *casi* para el oído de Isidoro sobre los peligros de una dedicación demasiado esmerada en la materia⁸. Las tesis de Agustín y, más tardías, la de su émulo sevillano, resultaron intervenciones pensadas en un debate mayor acerca de qué rol otorgar a la herencia intelectual pagana y, muy especialmente, a las artes del lenguaje.

El que señalaba esta necesidad de contextualizar los enunciados en el marco de la discusión acerca de la herencia fue justamente Jacques Fontaine, en el libro seminal que nombrábamos publicado en 1959⁹. Su minucioso estudio sobre las fuentes del pensamiento isidoriano desac-

de palabras en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época”, 2004: 601-663).

⁷“*Praetermitto Graecos, quorum tu jactas scientiam, et dum peregrina sectaris, pene tui sermones oblitus es: ne veteri proverbio, Sus Minervam, docere videar, et in silvam ligna portare. Illud miror, quod Aristarchus nostri temporis puerilia ista nescieris. Quamquam tu occupatus in sensibus, et ad struendam mihi calumniam cernulus, grammaticorum et oratorum praecepta contempseris, parvipendes hiperbata post anfractus reddere, asperitate evitare consonantium, biulcam fugere dictionem. Ridiculum est debilitati et fracti totius corporis vulnera pauca monstrare*” (Ieron. Ap. Ruf. I, 17, en *PL XXIII*, col. 429). Cf. Vessey, 2004: 320).

⁸“(…) *Quaeso, autem, ut huius operis dicta percurrrens in his verborum folia non requiras, quia per sacra eloquia ab eorum tractatoribus infructuosae loquacitatis levitas studiose compescitur, dum in templo Dei nemus plantari prohibetur. Et cuncti procul dubio scimus quia, quodtiens in foliis male laetae segetis culmi proficiunt, minori plenitudine spicarum grana turgescunt. Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria dicipliae exterioris insinuant, servare despexi. Nam sicut huius quoque epistoe tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusinem devito, situs modosque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati*” (Greg. Magn., *Moral.*, *Ep. Ded.* 5, en Gillet y De Gaudemaris, 1950).

⁹“*La place d' honneur que tiennent Augustin et Cassiodore parmi les “auctores” d' Isidore de Séville apparaîtra clairement au cours de cette étude. Mais il ressort dès maintenant qu' ils ont été pour lui de solides garants de la légitimité du savoir grammatical. C'est a eux qu' il doit sans doute de n'avoir pas été impressionné par les critiques que l' ami de son frère Léandre, le pape Grégoire, avait adressées à la*

tivó la imagen tradicional del sevillano como coleccionista triste de los jirones de un pasado en retirada. Tesis de Fontaine también fue destacar la centralidad de la gramática en el proyecto intelectual de Isidoro, lugar que el sevillano le otorga no sólo por su carácter de ciencia primera del lenguaje, sino por su capacidad de ofrecer el conjunto de categorías imprescindibles para conocer el mundo¹⁰.

En esta línea, el presente trabajo vuelve sobre la relación entre Isidoro y los gramáticos latinos. El método ya no será el estudio de las fuentes sino el examen de las *citas*: postulamos que el recuento, la distribución y la comparación entre la cita realizada por Isidoro con la que asientan los gramáticos constituye un camino provechoso para analizar la dirección e intenciones del pensamiento isidoriano. De todas maneras, y para mantener incólume la *benevolentia* del oyente, no abusaremos introduciendo en el cuerpo del texto tan áridos recuentos; sino trabajar más de modo más expeditivo sobre los resultados que arroja.

PERITOS EN LA PALABRA: LOS TEXTOS DE LOS GRAMÁTICOS LATINOS

Así como Quintiliano (*circa* 39-95), para promocionar a la retórica y a sus expertos los rétores escribe las célebres *Instituta oratoria*; Aelio Donato, maestro de Jerónimo, para jerarquizar a la gramática y a los bastante más denostados gramáticos, redacta dos tratados que conocerán una importantísima trayectoria a lo largo de la edad media: el *Ars Maior* y su síntesis, el *Ars Minor*.

grammaire dans l' épître d' envoi des Moralia in Job qu' il adressa à ce même Léandre en 595" (Fontaine, 1959: I, 33).

¹⁰"*Isidore n'a pas été qu'un technicien, ramaniant et publiant après d' autres une "dernière édition revue et corrigée" de l' Ars grammatica traditionnelle. Ce premier livre des Origines n'es que le temps fort de son activité de grammarien, commencée dès la composition des Différences, et restée inachevée dans le glossaire alphabétique De vocabulis qui constitue le dixième livre des Origines. En fin, les principes de classification et de présentation de toutes les branches du savoir s' inspirent dans l' encyclopedie tout entière des méthodes de la grammaire*" (Fontaine, 1959: I, 37).

Donato condensa personalmente en este último estudio lo que entiende como el contenido medular, propio, de la teoría gramatical: para él, en efecto, lo específico de la gramática es el análisis de las partes de la oración. Las ocho partes en que la divide- nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjección constituyen, a su modo de entender, el aporte central de esta disciplina a las artes del lenguaje. Este plan sesgado se expande en el *Ars Maior*, incorporando algunos temas tradicionales de su vecina la retórica: como el punto de partida de esta gramática extendida es la voz; su punto de llegada serán los vicios y las virtudes de los discursos, es decir, la teoría de los barbarismos, las figuras y los tropos.

Tanto un texto como otro enrejan la materia de la lengua en patrones regulares, categorías estables de clasificación, normas autorizadas de escritura y de dicción. Para dar consistencia a cada una de estas cuadrículas, Donato selecciona con mucha precisión segmentos extraídos de poetas consagrados. Este procedimiento, fundamentalmente ejercido en el ámbito escolar, sanciona un elenco de *auctoritates* no sólo como portantes de un saber, cumbres de una estética, sino de un modo correcto de explotar los recursos del habla latina. En la mayor parte de las aproximadamente 120 citas relevadas del *Ars Maior* no se nombran los autores que se citan: Donato espera de su público lector un reconocimiento inmediato del fragmento; su texto supone- o propone- una comunidad entendida en la misma *paideia*. El análisis de las citas muestra que están muy desigualmente repartidas: el grueso se concentra en la tarea de ilustrar los vicios y los recursos lícitos de la lengua; un porcentaje sensiblemente menor se alista en ejemplificar sílabas y acentos; y sólo unas pocas se reservan al estudio de las partes de la oración, como si no pudieran resistir a una escala de análisis tan elemental.

De lejos, el autor más utilizado por Donato es Virgilio, y dentro de las obras de este poeta, la *Eneida*. El gesto, una vez más, consagra al nacido en Piétole no sólo como expresión de lo bello sino también de lo lícito. Mucho menos convocados, a Lucrecio, Terencio y Enio también se los hace participar de un estatuto parecido.

Casi contemporáneo a Donato, Gaius Marius Victorinus -del que sabemos que por su trayectoria como profesor de retórica en Roma, recibió

en 354 una estatua honorífica en el foro de Trajano- también escribió un *Ars*. Con Donato comparte el gesto de citar y la predilección por Virgilio: sus 102 citas reenvían nuevamente a *La Eneida*, pero también a las *Églogas*, etc. Victorino asimismo convoca a Plauto, a Marcial, a César; a *auctoritates* de la doctrina como Varrón, Aristóteles y Cicerón e incluso a *auctoritates* políticas como Augusto.

A diferencia de Donato, el punto de partida de Mario Victorino no es la voz u otro punto de la materia, sino la definición precisa de la competencia disciplinar. El campo de la gramática es “*intellectu poetarum et recte loquendi scribendique ratione*” (*Ars, Generalia et varia* 0066); y en tal sentido define a la gramática como la “*summa rerum dictio comprehensarum atque exercitarum ad aliquem uitae finem tendentium*” (*Ars, Generalia et varia* 0066). Simple: el estudio de los poetas y de los modos correctos de escribir y de hablar. Fiel a esta definición, su programa de trabajo no hace centro alguno en las partes de la oración: es la voz, los acentos, distinciones, métrica, ortografía y figuras del discurso lo que garantiza una formación suficiente en gramática de acuerdo a la concepción de nuestro autor.

Ninguna de las citas que ornan su trabajo permite advertir la filiación cristiana de nuestro autor, de quien sin embargo sabemos que con su conversión impresionó al mismísimo san Agustín. El proyecto de Mario Victorino no parece haber sido cristianizar de citas su viejo saber disciplinar; sino antes bien desafiar a los doctores paganos en su propio campo con una escritura de converso¹¹.

Probablemente pagano haya sido el tercer tratadista que vamos a analizar, el gramático Maurus Servius Honoratus, autor de los primeros comentarios a ambas obras de Donato. De acuerdo a lo que acabamos de advertir, el tratado de gramática canonizaba como *auctoritates* no ya sólo a los poetas, tampoco a los filósofos que no lo necesitaban, sino a

¹¹ “*In particular, his linguistic significance must not be underestimated. He is: worthy to stand alongside Cicero and Tertullian as creator of a new Latin vocabulary; for, as Cicero created a philosophical terminology for the Latin expression of Greek thought, and Tertullian was largely responsible for the vocabulary of Latin Christianity, so Victorinus was in considerable measure the author of the vocabulary of the schoolmen*” (Bruce, 1946: 139).

los propios gramáticos. Servio inaugura de esta forma un modo nuevo de promocionar su disciplina y sus *doctores*¹².

Como resulta esperable, el programa de Servio reproduce las partes del trabajo de Donato: la teoría acerca de las partes de la oración vuelve a ser el momento fuerte de la enseñanza. Gran parte de las alrededor de 86 citas relevadas son las mismas que introduce el maestro, en las mismas partes, con los mismos privilegiados a los que se suman algunas citas de Horacio, Salustio y Ovidio. Servio retoca, sin embargo, la *manera* de citar: en numerosas ocasiones explicita al autor con el que trabaja, como una manera de ensalzar en grado mayor al panteón de autoridades.

De acuerdo a Fontaine y a Velázquez, el tratado gramatical que mayor impacto hendió en Isidoro es justamente el Comentario a la obra de Donato redactado por Pompeyo, llamado directamente *Ars Donati*. A diferencia de todos los tratadistas que acabamos de analizar, Pompeyo despliega a lo largo de su obra interés señalado por penetrar en el sentido de lo que estudia a través del origen de la palabra, es decir, de su etimología. Este gesto de Pompeyo se convertirá en pivote del programa intelectual del sevillano.

Fiel al proyecto de Donato, Pompeyo centra una vez más la materia en la teoría de las 8 partes, fortaleciendo los puntos desarrollados con una proliferación de citas: las casi 415 que inserta en su texto siguen un patrón muy similar al de Donato, ensanchando el elenco con algunos nombres más como Persio y Tito Livio.

Nuestra revista llega a su término con el examen del *De orthographia*, redactado por el obispo de la ciudad de Sens Agroecio. No es propósito de su autor discurrir una vez más sobre las reglas del discurs-

¹² “On the verge of the fifth century, a new genre has been inaugurated by Servius: the grammatical conunentary. Servius wrote a commentary on both grammars of Donatus, who had by that time acquired a lot of authority. In Late Antiquity it was very common to write a commentary on authoritative text rather than an entirely ‘new’ text, and Servius applied this method to Latin grammar. During the fifth through ninth centuries, many Donatus commentaries saw the light. But also new grammars were written, in order to meet the changed and changing need of the students” (Visser, 2011: 375-376).

so correcto; sino repasar antes bien unas normas de escritura, que, de acuerdo a la concepción de los antiguos, traccionarían positivamente en la correcta pronunciación. Resulta curioso que este pequeño tratado, escrito alrededor de 450 y dedicado además al obispo Euquerio de Lyon, no introduzca en ninguna de las alrededor de 54 citas trabajadas referencia alguna perteneciente a la tradición judeo- cristiana. Una vez más, las autoridades de este erudito maestro son Virgilio, Salustio, Terencio, Cicerón y Juvenal. Quizás, y en una línea que anuncia ya el trabajo de Isidoro, considere que no sea objetivo relevante cristianizar la gramática. Tarea más urgente sería sistematizar, para las nuevas generaciones de clérigos formados en las escuelas episcopales, unas reglas útiles que facilitarían el relevo de los intelectuales que ya no producían las escuelas paganas.

Esta revista que lleva ya sus minutos de exposición despeja algunos puntos que conviene asentar. En primer lugar, que el desarrollo de la doctrina gramatical a partir del siglo IV se produce al calor de la necesidad de jerarquizar la disciplina y a los expertos que viven de ella. Este gesto corporativo constituye una de las razones principales por las cuales no sólo la teoría, sino también el elenco de las autoridades citadas, se conserve en una gran proporción de un tratado a otro. Finalmente, y a pesar de esta característica fuertemente conservadora, es posible identificar diferencias, desplazamientos y tomas de posición entre un autor y otro; realidad que obedece no sólo a las opciones disciplinares sino también a las filiaciones religioso/políticas. Como acabamos de estudiar, ya desde el siglo IV los cristianos escriben tratados sobre gramática, pero no han empapado de doctrina sus contenidos.

AGUSTÍN, ISIDORO Y LA TEORÍA GRAMATICAL

Como ya hemos visto, es el obispo de Hipona quien, especialmente a partir de 397-400 cuando redacta el *De Doctrina*, formuliza la necesidad de servirse de las ciencias paganas para penetrar con mayor profundidad en los sentidos de la escritura sagrada.

Concentrado en proponer un programa integral de formación para intelectuales cristianos, Agustín no se detiene en exponer la teoría gra-

matical ni la retórica. Su idea es ofrecer normas claras de valor universal para intelegir el mensaje revelado y transmitírselo persuasivamente a los fieles. En esta labor, el de Hipona invierte radicalmente el tratamiento conservador en relación a la doctrina que hasta el momento habíamos relevado entre los intelectuales cristianos. En efecto, en cada punto que requiere de los métodos de la ciencia pagana, de sus modos de argumentación o de su utillaje conceptual; Agustín se sirve de citas provenientes de la tradición judeo- cristiana. De los casi 415 fragmentos con los que trabaja, sólo 12 corresponden a autores paganos, formando el núcleo de su argumentación principalmente versículos del nuevo y del antiguo Testamento. En esta nueva red de saber cristianizado, san Pablo alcanza el lugar de Virgilio, siguiéndolo Mateo, Lucas, Juan, los Salmos e Isaías.

En relación a las artes del lenguaje, dos puntos vertebran la posición de Agustín. En primer lugar, su recomendación fuerte que estudio de las mismas sea anterior o por fuera de los programas de formación eclesiástica; y en segundo lugar el lugar menor que otorga a la gramática, a favor principalmente de la retórica y de la dialéctica.

Casi dos siglos posterior, su lector de Sevilla va a retomar las tesis del maestro, pero no para acompañarlo en todos estos puntos. Isidoro va a postular a las artes del lenguaje peldaño primero para formar clérigos, fundamento indispensable para la inteligencia de las escrituras y su transmisión y enseñanza al resto de los fieles. De hecho, la exposición sintética de la doctrina gramatical, retórica y dialéctica cubre los dos primeros libros de los 22 que dan cuerpo al *De Origine*¹³.

En segundo lugar, la gramática será para Isidoro la reina de las artes liberales. Retomando elementos de Victorino, la define como la "*scientia recte loquendi*", coherente quizás con su idea de que se necesita ante todo formar clérigos preparados para enseñar y orientar a la grey. Como remarcará Fontaine, la disciplina ofrece a los ojos de Isidoro las

¹³“*De sa première oeuvre grammatical à son encyclopédie inachevée, Isidor s’est senti le successeur des premiers grammariens romains- tel ce “maître d’ école Salvius” auquel il a fait l’ honneur d’ une citation au premier livre des Origines*” (Fontaine, 1959: I, 27).

herramientas fundamentales para conocer el mundo, supone una epistemología¹⁴, al tiempo que moviliza también una moral¹⁵.

Tomando como referencia las aproximadamente 164 citas del primer libro del *De Origine*, advertimos que el sevillano tampoco sigue en este punto a Agustín. Así como el de Hipona daba un golpe de timón en el modo de presentar tópicos básicos de la teoría de las artes de lenguaje; Isidoro vuelve mansamente a la tradición disciplinar, recurriendo únicamente en 18 ocasiones- es decir, en el 11,11% de los casos- a citas de origen judeo cristiano. Virgilio, pero en más alta proporción otros poetas como Homero, Safo y Arquíloco encuentran- aunque sea por una única vez- un lugar en el elenco de las autoridades citadas por un gramático latino. Es esta visión de la gramática como un método de conocimiento, lo que ensancha su utilización por otras *nationes*. Y tan notable es su vuelta a las *auctoritates* paganas que, cuando requiere ejemplificar el uso de la parábola, no recurre al Evangelio sino a una cita de Lucano.

En definitiva, Isidoro vuelve a la exposición tradicional, abrevando en Servio, en Pompeyo y probablemente a través de ellos, en Donato. ¿A qué se debe esta elección, sabiendo que coraje y decisión no le faltaban para apartarse de las recomendaciones de Jerónimo y del mismísimo Gregorio?

El postulado acerca de la centralidad de la gramática es una vez más coraje, decisión y sobre todo, pensamiento. Isidoro es un lector cuidadoso de sus *auctoritates*, pero las remoja en función de inscribirlas en un proyecto de acción sobre el presente. A nuestro modo de entender, esta elección intelectual del sevillano se debe a la necesidad de fortalecer las escuelas episcopales, semillero del clero del reino, asegurando a las nuevas

¹⁴ “*Au philosophe rationaliste qui ne concevait de science que du général, le grammarien Isidore, attentif aux mots, aux cas particuliers, semble ainsi répondre: il n’est de savoir grammatical que du particulier*” (Fontaine, 1959: I, 40).

¹⁵ “*Éviter les fautes est un devoir. Il faut s’appliquer à suivre cette “règle de la parole” de même que la règle de vie donnée à l’homme par la raison pratique de la philosophie. Qu’il soit ici question de correction et la de droiture, c’est le même idéal de rectitude qui s’exprime de part et d’autre en des termes très voisins. Ainsi le grammarien ne se sépare-t-il pas de l’auteur des Synonymes: la recherche de la correction apparaît ici comme un effort analogue dans son élan intérieur et son objet, à l’effort moral*” (Fontaine, 1959: I, 132).

generaciones una formación elemental en las artes del lenguaje. La labor de conducir a esa grey vulnerable, presa del siglo, por el camino de la salvación no podía confiarse a la mera ordenación sacerdotal: a los pastores debía munírseles de herramientas que los ayudaran a discernir los signos revelados, y a trasmitirlos bajo las mejores reglas convenidas por los hombres. Es por eso que, en una de las pocas recomendaciones de lectura que realiza Isidoro, anota lacónicamente “*Lege Donatum*” (*De orig.* I, 16, 2).

CONCLUSIONES

Parte de un examen de alcance mayor acerca de las opciones intelectuales de Isidoro y su relación con la herencia pagana; el presente estudio centrado en la tradición gramatical nos ayuda a comprender el modo isidoriano de abordar a las *auctoritates*. El sevillano no hace votos de fidelidad a los textos sino a lo que entiende como un proyecto, más urgente, de salvación. En ese sentido, utiliza una herencia distanciándose de las posiciones de sus propios maestros, incluso de los que más habían avanzado en el mismo sentido que él. Y quizás lo haya hecho tomando al pie de la letra el propio consejo de Agustín: “Por lo tanto, es necesario considerar con cuidado qué cosa convenga a cada lugar, tiempo y persona para no condenarla temerariamente por vicio” (*doctr. christ.* 3, 12, 1).

BIBLIOGRAFÍA

General

- ANDRÉS SÁENZ, M. (2006). *Isidori Hispalensis episcopi. Liber Differentiarum [II]*. Turnhout. Brepols Publishers.
- CODOÑER MERINO, C. (1992). *Isidoro de Sevilla. Diferencias. Libro I*, Edición crítica, traducción, introducción y notas. Paris. Belles Lettres.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1976). *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona. El Albir universal.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1992). *Vie chrétienne et culture dans l' Espagne du VII^e au X^e siècles*. Hampshire. Variorum.

- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1999). *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo*. Milano. Jaca Book.
- FONTAINE, J. (1959). *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris. Études Agustinienes, 2 vols.
- FONTAINE, J. (2002). *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Buenos Aires. Encuentro.
- VELÁZQUEZ, I. (2003). *Latine dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*. Logroño. Fundación san Millán de la Cogolla.
- VELÁZQUEZ, I. (2004). "Formación de palabras en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época": *Aemilianense* 1, 601-663.

Fuentes

- Donati Ars Maior* : ed. L. Holtz 1981. (= GL 4,367-402).
- Donati ars minor*: ed. L. Holtz 1981, 585-602 (= GL 4,355-366).
- Marii Victorini Ars*: ed. I. Mariotti 1967 (= GL 6,3-31,16).
- Comentario de Servio: *Seruius in Donati Artem Maiorem*: GL 4,421-448.
- Seruius in Donati Artem Minorem*: GL 4,405-420.
- Comentario Comentario de Aegrio: *Agroecius De orthographia*: ed. M. Pugliarello 1978 (= GL 7,113-125).

INFORME DE FRAY GASPAR DE VILLARROEL SOBRE LAS DOCTRINAS DE LA DIÓCESIS DE SANTIAGO DE CHILE Y ALGUNOS DOCUMENTOS SOBRE AGUSTINOS PROPUESTOS PARA OBISPOS (II)*

*Emiliano Sánchez Pérez, OSA
Rosario (Santa Fe)
onailimes@yahoo.com*

En Santiago de Chile, en trece días del mes de marzo de mil y seiscientos y cuarenta y dos años, el Ilustrísimo Sr. Dr. D. Fray Gaspar de Villarroel, Obispo de esta Ciudad y del Consejo de su Majestad, dijo que para proceder a esta información que por orden suyo ha hecho el Sr. Dr. Francisco Machado de Chaves, maestrescuela de esta santa iglesia, se le agreguen las concordias que sobre el caso se han hecho entre el Sr. Obispo, su antecesor, y señores gobernadores y cualesquier otras y aquellas concernientes a esta materia, e importen para mejor proveer justa. Y así lo proveyó, mandó y firmó Fr. Gaspar de Villarroel, obispo de Santiago de Chile, Fray Luis de Lagos, secretario.

D. Felipe, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, del Reino de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Portugal, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Agarbes, de Algeciras, de Gibraltar de las Islas Canarias, de las Indias orientales y occidentales, Islas y Tierra Firme, del Mar Océano, archiduque de Austria, duque de Borgoña, de Brabante y Milán, conde de Asburg, de Flandes, de Tirol y de Barcelona¹, señor de Vizcaya y de Molina, etc., y nuestro Corregidor del partido de Colchagua, y a otros cualesquier nues-

* Presentamos aquí la continuación del trabajo que con el mismo título salió en el número anterior de *Etiam*, vol. VI, nº 6 (2011) 251-301. Es documentación tomada del *Archivo General de Indias* (AGI).

¹ Ahora que el nacionalismo catalán está escribiendo la historia que le interesa, y que es muy distinta de la real, aquí tenemos en esta lista y en todas las listas similares de este tipo de documentos reales, en la que aparece conde [...] de Barcelona. Tenemos muchas experiencias en la lectura de este tipo de documentos, que siempre se inician

tros jueces y justicias, y a cada uno, y cualquier de ellos, ante quien esta nuestra carta fuere presentada, y de ella pedido cumplimiento, salud y gracia. Sabed, que D. Francisco Lasso de la Vega, caballero del orden de Santiago, nuestro Gobernador y Capitán General de estas provincias de Chile, y Presidente de la nuestra Real Audiencia y Chancillería Real, que en ella reside, considerando que los curas doctrineros de las doctrinas de ellas no tenían congrua sustentación, para se poder sustentar con el estipendio señalado por nuestra real tasa, proveyó auto de concordia de lo que los dichos doctrineros debían llevar, juntamente con el Dr. D. Francisco de Salcedo, Rdo. in Christo padre obispo que fue de este obispado, del nuestro Consejo, como por el dicho auto, parece que su tenor, sacado de su original, es del tenor siguiente: En la ciudad de Santiago de Chile, en catorce días del mes de Junio de mil y seiscientos y treinta y dos años, el Sr. D. Francisco Lasso, caballero del orden de Santiago, del Consejo de su Majestad y del de Guerra, en los estados de Flandes, Gobernador y Capitán General de este Reino, Presidente de la Real Audiencia de el, y el Sr. Dr. D. Francisco de Salcedo, del Consejo de su majestad, y obispo de esta Ciudad, dijeron que habiendo tratado y conferido diversas veces el orden que se había de tener, para que los indios naturales de este Reino, sena doctrinados en las cosas de nuestra santa fe católica, como el Rey nuestro señor lo encarga, por diferentes cédulas, y en particular por una su fecha en Madrid a once de marzo del año pasado de mil y seiscientos y veinte y nueve. Y considerando que los dichos indios naturales se han acabado y consumido la mayor parte de ellos, y que los vecinos encomenderos no pueden solos por la falta de los dichos Indios acudir a la paga y estipendio de las doctrinas, ni los curas doctrineros tienen la congrua sustentación para poder servir las dichas doctrinas, con que no hay ninguno que quiera servir las, aunque son apremiados a ello, para cuyo remedio y en la forma a que más haya lugar de derecho, y en virtud de las reales cédulas, sacros cánones y concilios que lo disponen, y por aliviar en algo a los dichos indios de parte de la carga que hasta aquí ha llevado, considerando que en las estancias y

con los territorios de los que con distinto título es señor el Rey Correspondiente y nunca hemos encontrado el título de Rey de Cataluña.

distritos de los pueblos de indios, la mayor parte de gente que hay es de negros, mulatos y zambaigos, en más cantidad que los dichos indios, acordaron de un acuerdo y conformidad por vía de gobierno, y por la que más hubiere lugar de derecho, que se guarde de aquí adelante, la constitución antigua, que siempre se ha usado, de pagar a cada doctrinero de salario doscientos pesos de oro de catorce reales y cuartillo, y que renta para comer, más por la cera y vino, los cuales se hayan de repartir y pagar por familias y estancias, cada uno conforme la gente que tuviere en su casa, así de servicio de indios, mulatos, negros y zambaigos, en el distrito que tuvieren las parroquias y a las partes que los curas hubieren que acudir a doctrinar y sacramentar sus feligreses, como asimismo está ordenado y mandado ejecutar por el Sr. D. Luis Fernández de Córdoba y Arce, siendo Gobernador y Capitán General de este Reino, por auto que proveyó en la ciudad de la Concepción en nueve días del mes de Enero del año pasado de mil y seiscientos y veinte y nueve con declaración que las tres doctrinas de los contornos de esta Ciudad, que son del Salto, Nuñoa y San Lázaro, no se ha de hacer la renta por este orden, porque los mulatos, negros y zambaigos, que hay en ellas, acudan a la Catedral donde los curas de ella les administran los santos sacramentos. Y así se ha de hacer la renta de los dichos doscientos pesos de oro y cuarenta patacones en comida, por cabezas de indios, por haber cantidad suficiente para la paga de ellos, pagando a sus encomenderos por cada uno a dos patacones, como está determinado. Y las rentas que se ha de hacer en las demás doctrinas, de aquí adelante, han de ser por el corregidor y cura doctrinero de cada partido y doctrina, para que tomen la ración de la cantidad de gente que hubiere en cada doctrina por la matrícula de ella en cada iglesia parroquial, en las cuales mandaron se publique este auto, con la renta que así se hiciere en día festivo, habiendo ocurrido la gente de cada distrito, para que venga a noticia de todos, y no puedan pretender ignorancia. Todo lo cual mandaron se guarde, cumpla y ejecute de aquí adelante, por convenir así al servicio de Dios nuestro Señor y de su Majestad, y al descargo de las conciencias de los encomenderos, dueños y señores de estancias. Y así lo proveyeron y firmaron D. Francisco Lasso de la Vega. El obispo de Santiago de Chile, ante mí Domingo García Corvalán, y ahora el Licenciado Pedro

Sánchez de Araya, presbítero cura beneficiado de la doctrina de Colchagua, por petición que en la dicha nuestra Audiencia presentó ante el Presidente y Oidores de ella, nos hizo relación de le debía el estipendio y salario de un año, de la dicha doctrina, y no lo podía cobrar. Y que pues estaba a cargo de ellos el dicho nuestro Corregidor su cobranza y la paga de ella, nos suplicó os mandásemos le hiciesedes pagar la dicha doctrina, despachándole para ello nuestra carta y provisión Real en forma, con las penas necesarias o como la nuestra merced fuese. Lo cual por los dichos nuestro Presidente y Oidores fue acordado, se le debíamos de mandar dar. Y nos tuvimoslo por bien, porque vos mandamos veáis el dicho auto de concordia suso incorporado, y lo guardéis y cumpláis según y cómo en el se contiene. Y en ejecución y cumplimiento de el, haréis que dicho licenciado Pedro Sánchez de Araya, se le pague el estipendio doctrina que se le debe, compeliendo a ello por todo rigor de derecho a las personas que lo deban pagar, sin que en lo sobredicho tengáis remisión alguna, so pena de doscientos pesos de oro, para la nuestra Cámara, demás de que habiendo remisión en la dicha cobranza y paga, enviaremos ejecutor de esta corte, con días y salarios, a vuestra costa, a la ejecución de lo sobredicho, soladucha pena pecuniaria, mandamos a cualquier escribano, y no le habiendo, a cualquier persona español, que sepa leer y escribir, vos lo notifiquen delante de testigos, y de su cumplimiento den testimonio, para que nos sepamos cómo se cumple nuestro mandato. Dada en Santiago de Chile, en veinte y tres días del mes de octubre de mil seiscientos y treinta y siete años. Dr. Jacobo de Adaro y Sanmartín, D. Pedro González de Güemes, D. Pedro de Lugo. Yo, Martín Suárez, Secretario de Cámara y Gobernación, del Rey nuestro señor. La hice escribir por su mandado con acuerdo de su Presidente y Oidores. Registrada. Alonso del Pozo y Silva. Chanciller Alonso del Pozo y Silva. En la estancia del capitán Juan de Madrid, distrito de Colchagua y firmó en doce días del mes de mayo de mil y seiscientos y veinte y ocho años, yo el presente escribano le intimé esta Real provisión, en presencia del maestre de Campo D. Antonio Fernández, Caballero Corregidor y Justicia Mayor de este partido, el cual habiéndola entendido, la tomó en sus manos, besó u puso sobre su cabeza como carta y provisión real de su señor y Rey natural, a quien Dios guarde

felices años, y en mayores Reinos y señoríos acreciente. Y en su cumplimiento dijo se guarde y ejecute como su alteza la manda, y que el Ilustrísimo Pedro Sánchez de Araya, escriba y presente sus matrículas, para que en su conformidad se hagan las rentas y se despachen mandamientos contra quien deba pagar. Y esto dio por su respuesta y lo firmó. Testigos el capitán Juan de Madrid y el teniente Diego Carreño de Castro. D. Antonio Fernández Caballero. Ante mí Gregorio de Agurto, escribano público.

Notificación: En la dicha estancia en he dicho día, mes y año dichos, notifiqué lo proveído arriba en persona del Licenciado Pedro Sánchez de Araya, testigos, los dichos. Doy fe de ello. Gregorio de Agurto, escribano público. Nos, D. Francisco de Salcedo, por la gracia de Dios y de la santa Iglesia de Roma, obispo de Santiago de Chile, del Consejo de su Majestad, etc. Por cuanto previniendo con el cuidado de nuestro oficio pastoral, las dificultades que al presente se ofrecen en la enseñanza de buena policía y dar doctrina cristiana a los naturales de este nuestro obispado, que consiste en tener sacerdotes que ordinariamente se ocupen en este ministerio, con suficiente estipendio. Y estando reducido por nuestros antecesores a doscientos pesos de oro y sesenta de alimentos a cada cura, con toda moderación, por el trabajo excesivo que tienen en sus doctrinas, por la distancia que entre sí tienen las estancias y poblaciones de sus distritos, ser tierra doblada y de muchos ríos caudalosos, que causan peligros y dificultades a los dichos curas, en la administración de su oficio, y a cuya consideración de que el dicho estipendio siempre se ha cargado a los pueblos de indios, supliendo pequeño número la falta de [¿doscientos?], para que cada uno cupiese un peso de oro de doctrina, porque juzgamos se ha procedido con exceso e injusticia, a que proveyendo del remedio justo y conveniente, y por otras causas justas que nos movieron, despachamos nuestra provisión, cuyo tenor y aprobación del Sr. Presidente Gobernador y Capitán General de este Reino, es como sigue: Nos, D. Francisco de Salcedo, por la gracia de Dios de la santa iglesia de Roma, obispo de Santiago de Chile, del Consejo de su Majestad, etc., hacemos saber a todos los vecinos, estantes y habitantes de esta ciudad, y de las demás de este obispado, a quien están encomendados y depositados indios naturales de el o traídos del de la Imperial, o

venidos de otras partes, como por la visita que hemos hecho de todo este nuestro Obispado, hemos hallado que los dichos indios, y muchos mestizos y otras personas descendentes de indios, no tienen doctrina ni saben las oraciones, ni la ley de Dios, que deben guardar. Y aunque el remedio que se debía aplicar para esto es que los indios se redujesen a un pueblo o a dos, en cada doctrina, para que los curas los tuviesen presentes, y se la enseñasen desde la tierna edad, como su Majestad lo tiene mandado, pues es la condición y calidad con que se les encomiendan los dichos indios, y pueden tener de ellos aprovechamientos sus encomenderos. Y aunque hemos la reducción de ellos, en esta Real Audiencia, no se ha determinado ni juzgamos que la dicha redención, se pueda hacer por estar los dichos indios ocupados en estancias y guardas de ganados, sementeras, curtidurías y trajines de carretas y arreos de pescado, y en otros ministerios en que sus encomenderos, protectores, administradores y mayordomos, los ocupan. Y mientras no se hace la dicha reducción, como dicho es, y por evitar que los doctrineros hagan ausencias por tenor de esta ciudad, a pedir el estipendio de sus doctrinas, que para no pagarles los vecinos, les arman pleitos dando nuevas causas frívolas. Y las principales decir que los dichos indios de sus pueblos, no están presentes ni asisten a ellos, porque los tienen ocupados en los dichos ministerios, y los alquilan fuera de ellos, como si fuesen esclavos.

Por la presente ordenamos y mandamos que entre tanto que los dichos indios no se reducen a pueblos, se reparta el estipendio, que han de haber los dichos curas, conforme a la cantidad, que por tasa de los señores gobernadores, deben llevar y han llevado por chácaras y estancias, y no por cabezas de indios, proporcionalmente conforme a los indios, que en cada una hubiere y el cura hubiere de trabajar, más o menos, en irlos a doctrinar por estar algunos muy difusos y apartados de su residencia.

Y para que esta nuestra constitución tenga cumplimiento, es justo pues, en tanto servicio de Dios nuestro Señor y descargo de la Real conciencia, suplicamos al Sr. D. Luis Fernández de Córdoba y Arce, Gobernador y Capitán General de este Reino, que en nombre de su Majestad y de su Real Patronazgo, y como Presidente de esta Real Audiencia, nos dé su favor y auxilio, y mande que el dicho estipendio de los curas, se reparta según y como dicho es, que es hecha en la ciudad de Santiago

de Chile, en veinte y un días del mes de diciembre de mil y seiscientos y veinte y ocho años. El obispo de Santiago de Chile, por mandado de su Señoría Reverendísima el Bachiller Paulino de Acevedo, secretario.

Auto del Presidente: En la ciudad de la Concepción, en nueve días del mes de enero de mil y seiscientos y veinte y nueve años, su Señoría el Sr. Presidente D. Luis Fernández de Córdoba y Arce, veinte y cuatro de la ciudad de la ciudad de Córdoba, del Consejo del Rey nuestro señor, su Gobernador y Capitán General de este Reino, y residente de la Real Audiencia, que en él reside. Dijo que habiendo visto el auto del Reverendísimo señor D. Francisco de Salcedo, obispo de Santiago de Chile, del Consejo de su Majestad, de esta otra parte de su justificación, ser encaminado al bien, enseñanza y doctrina de los indios naturales del dicho obispado, que no la tienen, mandaba y mandó a todas las justicias de su Majestad, y demás ministros de aquel distrito, donde el dicho auto y esta fe presentaren, guarden hagan guardar para que tenga cumplido efecto, todo lo que el dicho señor Obispo, por el dispone, y en esta razón, ordenare, lo cual cumpla, solas penas pecuniarias, que les pusieren, las cuales desde luego, les da por condenados lo contrario haciendo. Y así lo proveyó, mandó y firmó D. Luis Fernández de Córdoba y Arce. Por mandado de su Señoría, Francisco de la Carrera. Atento a lo cual, mandamos en virtud de santa obediencia a todos los vecinos, encomenderos y moradores de este nuestro Obispado, que de aquí adelante, paguen el dicho estipendio, conforme las ratas que de nuevo se hicieren, tomando de la visita general, que hemos hecho, la razón de los pueblos, estancias y poblaciones e indios de cada doctrina, sin que suplan unos por otros, sino que igualmente, se satisfagan sus encomenderos y dueños por ellos, lo cual hagan y cumplan s pena de excomunión mayor *latae sentetiae una pro trina canónica munitione in jure praemissa ipso facto incurrenda*, y de cincuenta pesos de oro aplicados para la Cámara de su Majestad y obras pías a cada uno, que lo contrario hiciere, por convenir así al servicio de Dios nuestro Señor, y descargo de la Real conciencia y nuestra. Y para que seas notorio, a todos mandamos se publique en nuestra iglesia catedral *inter missarum solemnia*. Que es hecho en la ciudad de Santiago de Chile, en veinte días del mes de enero de mil y seiscientos y veinte y nueve años. El obispo de Santiago de Chile. Por

mandado de su Señoría Ilustrísima el bachiller Paulino de Acevedo, notario público de este obispado de Santiago de Chile. Doy fe y verdadero testimonio de que en dos días de este presente mes de febrero de mil y seiscientos y veinte y nueve años, por mandado del Sr. Reverendísimo D. Francisco de Salcedo, obispo de este Obispado, leí el auto contenido en este pliego enteramente en el púlpito de esta santa iglesia Catedral de esta dicha ciudad *inter missarum solemnía* en voz alta, de suerte que lo pudiesen oír os que se hallaron en la dicha iglesia, en que estuvieron presentes los señores de esta Real Audiencia y el Cabildo de la dicha ciudad, y muy gran parte de los vecinos y moradores de ella. Y para que conste, lo firmé de mi nombre el dicho día. El bachiller Paulino de Acevedo, notario público y secretario.

Auto: En la ciudad de Santiago de Chile, en dos días del mes de Noviembre de mil y seiscientos y treinta y tres años el Rvdmo. Sr. Dr. D. Francisco de Salcedo, obispo de este Obispado, dijo que habiendo más de un año que las doctrinas de los Cauquenes estaban sin cura doctrinante, puso edictos tres veces en la puerta de la iglesia de esta ciudad, en diferentes meses para aprovechar la dicha doctrina conforme al Real Patronazgo, y no habiendo opositor que quisiese ir a ella, porque no tenía congrua sustentación, ni se le señalaba por el patrón. Y en aquella ocasión pidió ante su Señoría Ilustrísima el P. Juan León, que quería ser ordenado a título de la dicha doctrina, para ir a servirla, y su Señoría Ilustrísima le fue ordenando en las ténporas, que se ofrecieron, a título de ella, y viéndose ya sacerdote, aprobado y con licencia, para decir misa y administrar los santos sacramentos, aunque ha sido mandado, que vaya a la dicha doctrina, por diferentes autos, no ha querido ir a ella, antes anda latitando (*sic*) y escondiéndose para que no le hagan notificación ninguna, y para poner remedio en ello y dar mantenimiento espiritual a las almas que viven en aquella doctrina.

Por el presente mandaba y mando al dicho Juan de León que dentro de seis días de cómo este auto le ha notificado, salga vía recta a servir la dicha doctrina, so pena de excomunión mayor *latae sententiae una pro trina canónica monitione praemissa ipso facta incurrenda*, para cuya declaración y verse fijar en la tablilla, escrita en forma. Y así lo proveyó, mandó y firmó. El obispo de Santiago de Chile. Ante mí Baltasar de

Araube y Latorre, notario público. Otro sí dijo su Señoría Reverendísima, que por cuanto el dicho P. León no puede ser huido para notificarle este auto, para proveer lo que más convenga al servicio de Dios y bien de la almas de la dicha doctrina de los Cauquenes, a cuyo título se ordenó, le suspendía y suspendió de la administración de todos los santos sacramentos, en todo este obispado, si no fuere de tanto real monto y con efecto en la dicha doctrina de los Cauquenes, y le revocaba y le revocó todas las licencias que su Señoría Reverendísima le tiene dadas. Y así lo proveyó, mandó y firmó. El obispo de Santiago de Chile. Ante mí Baltasar de Arauba y Latorre, notario público.

Yo D. Felipe de Villoldo, notario del juzgado eclesiástico y secretario del Sr. Obispo, dí fe y verdadero testimonio, a los que la presente vieren, como ha muchos días, que se han dado a buscar al bachiller Juan de León, para notificarle otros autos y mandamientos, para que fuese a la doctrina de los Cauquenes, a cuyo título se ordenó de todas órdenes, y no le pude hallar hasta hoy, doce días de este presente mes de Noviembre de [mil] seiscientos y treinta y tres años, yendo a buscar al susodicho, encontré con el Sr. Dr. Jacobo de Adaro y Sanmartín. Oidor de esta Real Audiencia. Y diciéndole que iba a notificar el auto de arriba, en que le mandaba su Señoría que dentro de seis días, fuese a servir la doctrina de los Cauquenes, a cuyo título estaba ordenado, so pena de excomunión mayor *latae sententiae*, y le suspendía de la administración de los santos sacramentos en todo este Obispado, hasta estar en la doctrina. Y el dicho Sr. Dr. Jacobo de Adaro, me pidió encarecidamente, que no hiciese la dicha notificación al dicho Juan de León, hasta que el dicho Sr. Oidor, viniese a rogárselo a su Señoría. Y para que de ello conste, dí el presente en la ciudad de Santiago de Chile, en doce de Noviembre de mil y seiscientos y treinta y tres años. El maestro D. Felipe de Villoldo, notario y secretario público.

Copia de una carta que el obispo de Santiago de Chile escribió al Gobernador de Aquel Reino, para en conformidad de la cédula de su Majestad concordase con el para señalar la congrua de las doctrinas y doctrineros.

El infelicísimo estado que tienen hoy los beneficios eclesiásticos o doctrinas de este obispado de Santiago de Chile, es tanto más grande

que toda ponderación, que no hallo palabras con que poderlo significar a vuestra Señoría, y como toca tan de lleno a mi oficio pastoral, en proveer en materia que es el quicio de todo gobierno eclesiástico, he deseado desde que tengo a mi cargo esta iglesia, estudiar en ella este punto por el más importante de los que se pueden ofrecer, y en que vuestra Señoría y yo debemos trabajar por el servicio de Dios y por lo que toca a la conciencia de su Majestad, no me he atrevido en tres años que ha que sirvo esta iglesia, a poner piedra en este edificio, porque en todo lo que tocara al culto divino, debe ser su Majestad el arquitecto. Y como ahora (Dios le guarde) por una real cédula me manda disponga en este caso, por lo que me toca, ordenándome recurra a vuestra Señoría, para lo que necesitare, el negocio, he resuelto no dar paso en el, sin que me encamine y gobierne la autoridad real, que tan clara reside en vuestra Señoría, y es buen pronóstico, que cuando enemigos tan rebeldes como estos indios, a fuerza de valor y prudencia de vuestra Señoría van rindiendo las armas y pidiendo paces, este en sus manos el remedio de los ministros del altar y los progresos de los naturales en la religión, que como se trata después de cien años, que ha que se ganó este Reino, que la predicación evangélica y a ministros, parece que abre Dios las puertas de par en par para que se entren estos bárbaros, a buscar el evangelio. Y para que vuestra Señoría pueda disponer conforme al santo celo de su Majestad, he querido proponer los motivos que pueden obligar a vuestra Señoría a la breve resolución de este negocio.

El primero sea la prontitud con que debemos obedecer los mandatos de su Majestad, cuya voluntad, religiosa estima está patente en esta carta, este es su tenor: Reverendo *in Christo* Padre obispo de la iglesia catedral de la ciudad de Santiago de las provincias de Chile. Por carta de mi Fiscal de esa Audiencia de veinte y seis de abril de [mil] seiscientos y treinta y ocho, he entendido la mucha falta que los indios de esas provincias tienen de educación y enseñanza en cosas de nuestra santa fe católica, y el descuido que en esto tienen sus doctrineros, así por particular omisión, como por no poder acudir enteramente a todos los pueblos que están repartidos, respecto de las distancias que hay de unos a otros, y haberse extinguido algunas doctrinas y agregado los indios de dos y tres a un doctrinero, por lo que se han disminuido y ser corto su esti-

pendio. Y que para su remedio convendría que sólo se señalase a cada doctrinero, los pueblos a que buenamente puede acudir, sin hacer falta, y que el estipendio que se les da, no es bastante para su congrua, se les diesen dos pesos más, de los que hoy ganan los indios, y que cada dueño de estancia de su distrito les dé alguna cosa, pues les han de administrar los santos sacramentos. Y que lo mismo hagan los dueños de negros, no excediendo esto de dos pesos de cada persona, con que no tendrán excusa los curas de acudir a su obligación, y vos lo podéis obligar a ello, pues tendrán lo que han menester para su sustento. Y visto por los de nuestro Consejo Real de las Indias, y platicándose sobre ello, como quiera que fío de vuestra cristiandad y celo, habréis lo que convenga, en caso que tanto importa. Y cuantas veces tengo encargado, todavía por salir de escrúpulo, me ha parecido volveros a rogar y a encargar, proveáis en esto, por lo que os toca, lo que convenga, como cosa tan principal de vuestro oficio pastoral, de manera que asegurando vuestra conciencia, sirva de ejemplo y consecuencia para que en las demás partes, donde se padece esta necesidad, se ponga el mismo remedio que el mi Virrey del Perú, Presidente y Audiencia, por lo que les tocare, asistirán a lo que convenga, como se lo mando por cédula real, de la fecha de esta. Y porque holgare saber lo que en ello hiciéredes y buena forma en que dispusiéredes la mejor educación y enseñanza de esos naturales, me lo avisareis. Fecha en Madrid a treinta de Diciembre de mil y seiscientos y treinta y nueve años. Yo el Rey. Por mandado del Rey nuestro señor, D. Fernando Ruiz de Contreras.

El Sr. D. Antonio Fernández de Heredia, Fiscal de esta Real Audiencia, impelido del gran deseo que tiene del aumento de la religión y del sosiego en la conciencia de su Majestad le propuso (como lo dice la cédula) el estado de estas doctrinas, y por no faltar a su acostumbrada modestia, calló muchos achaques de los curas, originados de su pobreza, que excusará mi pluma. Por lo que a vuestra Señoría le dije a boca, erigiéronse estas doctrinas como arquitecturas sin planta, y edificio sin dueño, cada una en su pueblo fantástico, Fuéronse poblando estancias conforme las comodidades de sus dueños, repartiéronse en ellas los indios, no dejaron los curas el cuidado de ellos, con que el clérigo, cuya feligresía por término un pueblo, suelo de cuarenta chozas, se halló obli-

gado a administrar sacramentos a cincuenta indios, esparcidos de cuatro en cuatro, a ocho y diez leguas de distancia, en cincuenta casas, con que hay doctrinas de cuarenta leguas.

El estipendio tasado para cada cura son dos pesos y dos reales de cada indio. Estos se pagan de los que al indio se han de pagar por su trabajo. Hay muchas doctrinas de treinta indios, y otras de menos, esparcidas en diez o doce estancias, a cuatro y a cinco leguas unas de otras, las que les todas ha de visitar el clérigo para enseñar la doctrina cristiana en cada una, para decir dos o tres misas los días de fiesta, habiendo caminado después de dichas ellas, siete u ocho leguas antes de comer. Para confesar, olear, bautizar y desposar, y esto a doscientas, o trescientas personas, negros, mulatos, mestizos y españoles, dueños de estancias. Y a todos estos se les administra, a costa de los treinta indios, y el triste cura, riesgo de ahogarse cada día, por sesenta pesos en un año. De esta parte son las doctrinas de Melipilla, Limache, Longomilla, Cauquenes, Loja y otras, y es muy de ponderar que en Colchagua, partido tan pingüe y rico de crianzas de ganado, que se rematan sus diezmos en tres mil y quinientos pesos ganado, el que los compra otros tantos, con que vendrán a importar los frutos y crianzas de ca un año sesenta mil ducados, y donde concurren más de mil y quinientas personas de todas las condiciones. Y están pobladas más de sesenta estancias con evidente peligro de la vida por los ríos Cachapoal y [¿Tingrinca?], caudalosísimos, sirve el cura la parroquia más dilatada y más peligrosa, con tan numeroso pueblo tan gran suma de españoles, que montan cuatro indezuelos que están empadronados, y de poco más de doscientos pesos que tiene de estipendio ha de sustentar su persona y pagar un muchacho que le sirva, si lo halla. Y tener dos mulas efectivas para las veces que le llaman. Y este salario se les paga tan mal, que hoy se le debe al Rdo. Pedro Sánchez de Araya, cuanto sirvió en cinco años.

En Quillota este año pasado, por padrón hecho para que cumpliesen con la parroquia esta pascua, se hallaron casi quinientas personas sin los indios. Todas estas sirve el cura con un río tan grande en medio, como es notorio, pasándolo a media noche con evidente riesgo de la vida, y a nado algunas veces, como lo hizo el P. Morales a confesar a un negro, de quien no tiene emolumento Limari. Corre treinta leguas de mar a

cordillera con el río Limari, que se ha de pasar cien veces. Chuapa es un desierto con un río de gran peligro, y apenas habrá sesenta indios en las estancias. Rancagua no vale doscientos pesos y sólo un obraje tiene trescientas personas, y por solos veinte pesos de unas estancias, pasa cada rato el río Cachapoal, donde se han ahogado tantos, sin otros peligros como le sucedió al P. Francisco Gómez, que murió de una caída, siendo cura de Aculeo, yendo a confesar. No refiero a vuestra Señoría otros trabajos de los curas, de calumnias, testimonios, descortesías, hambres, fríos, falta de servicio, malas cobranzas y falta de casa en que vivir, porque vuestra Señoría lo sabe y lo comprende todo esto exceptuando a la incomodidad de los curas, quiero que vea vuestra Señoría ahora, la incomodidad de los curas.

Son los beneficios más mal servidos que hay en el mundo. Muchos indios de sesenta años me ha enviado el Sr. Fiscal, que no saben persignarse ni el primer rudimento de la fe. Los señores de la Real Audiencia me enviaron con el relator y el secretario de ella este año, unos sesenta indios huarpes, que no se sabían persignar, porque no hay curas (sin el espíritu de los de la primitiva iglesia), que con peligros tan graves y sin comer y vestir, se anime a administrar. Y San Pablo dijo que ni aún en la guerra eclesiástica hay quien milite a su costa.

No hay otros curas de indios propietarios en todo este obispado, porque como no tienen emolumentos, huyen los exámenes y los curatos de esta cabeza, por sendos inconvenientes trabajosísimos. El primero, que como no hay premio, no hay estudios, y como no hay suspensiones ni penas pecuniarias, no hay temor de culpas, antes las afectan porque los quiten. El segundo inconveniente es que la mitad del año andan las doctrinas sin sacramentos, mientras se vienen unos curas huyendo de la necesidad, y se buscan otros que los vayan a sustituir. Y la otra mitad del año están los curatos no sin pastores, sino esforzados, con que es imposible que no perezcan millares de almas. Innumerables he hallado cuando voy a confirmar, sin óleo y crisma, por lo cual (importunan a los prelados de las religiones) tengo hoy en ocho doctrinas ocho religiosos, y antes que viniese vuestra Señoría, muchos días fijé en la iglesia edictos para quince doctrinas vacas, y sólo a la del Puerto, se ha opuesto un clérigo paralítico, que es el P. Laco. Y esta es. Y esta es ya la segunda

vez que se han puesto en vano los edictos, de que remito con este testimonio, no hay quien quiera ordenarse a título de la lengua, y con ser título tan flaco, pues aunque haya beneficio será título solo, pues que no tiene estipendio, y no practicarse ya en Lima. Sin embargo es tan grande el horror que han cobrado a las doctrinas, por lo desacomodado de ellas, que más quieren no ordenarse y ser con mala paga, soldados, que sin pagar doctrineros.

Escribiendo estoy este punto y sucediéndome el caso de ser ordenado de epístola, un ordenante bien conocido, que se llama Diego Álvarez, de moderadísimos estudios, y que no hace milagros, sólo porque le mueva admitir la doctrina de Cauquenes, el rendir supone en su distrito, y no he sido poderoso a que ordene sino a título de patrimonio, porque están persuadidos los clérigos, a que los que se ordenan a título de lengua, no pueden huir la doctrina.

Y legítimos y mestizos no se pueden ordenar, estos por cien cédulas de su Majestad, y aquellos por todo derecho canónico, a unos y otros ando rogando, valiéndome para los ilegítimos, en cuanto a las órdenes, de las bulas de Gregorio XIII, y para los beneficios de la de Pío V, no me atrevo a dárselos en propiedad, nominándolos para ello, porque es lo más seguro, que la dicha Bula no se extiende eso, como doctísimamente nos lo enseña el P. D Juan de Solórzano, en este su segundo tomo, que aunque con su acostumbrada piedad, disculpa lo ya hecho, nos pone escrúpulo en lo por hacer, póngalos en ínterin con que viene a ser el escrúpulo menor. Uno o dos mestizos, he ordenado, juzgando que cuando sepa su Majestad el estado de estas iglesias, me reprenderá el haberme atado a lo que me dice, y no a la intención que tiene, que es que nuestro Señor, sea más bien servido, y las lamas de estos indios, no queden sin remedio.

Los oficios de curas piden personas santas, y en esta extrema necesidad no podemos escoger. Y me ha sucedido, en haciendo un clérigo, algún escándalo condenarlo a doctrinero, y llegarlo él a sentir como si lo lleváramos al almacén, y tenemos por mayor inconveniente, que falte el ministerio, que enviar un mal ministro, cuando es imposible hallarse otro. Para consecuencia hacen las inmortales enemistades de casi toda la ciudad de Mendoza co su cura. Y siendo esta una de las causas del santo concilio de Trento, para disculpar el no residir, y habiéndome la

Real Audiencia enviádome las cartas del Cabildo de aquella Ciudad, y seis quejas en que veo que sin embargo que el cura es virtuoso, está tan mal recibido que con echarle al agua, se apaga la tormenta, y no me he atrevido a removerle, porque no hay en todo mi obispado, quien quiera sustituirle.

Cuatro doctrinas hay en este obispado, que son: las de Coquimbo, donde se habla la lengua del Inga². que llaman lo general del Cusco, y la huarpe³. Se platica en cinco doctrinas de la provincia de Cuyo⁴, y en la de San Saturnino de esta ciudad y en todas las demás, la lengua de Chile. Esta saben los criollos con facilidad, porque la hablan los indios que los sirven, y las indias que los crían. La del Inga la saben los que la estudian, y no hay en todo el obispado cinco clérigos que la sepan. Quien pues se ha de poner a tan gran trabajo, como acarrea este estudio, sin esperanza de premio, o, como los traeremos de Lima, si apenas hay allá doctrina que no les valga más que mi obispado, D. Lorenzo Ordóñez de Villa de Villaguirán, sobrino mío, deseó por asistirme una canonjía de esta iglesia. Hizole su Majestad merced de ella (tengo la cédula en mi poder), diéronle en el Cusco una doctrina, y riose de la prebenda la lengua huarpe. Sólo la saben los que nacen en la otra banda de la Cordillera, y San Jeromo, a quien se le rindió la cal de aquí, hace se rindiera a las dificultades de esta, quien ha de aprender sin el espíritu de un santo y sin esperanza de algún emolumento. Los ingenios de Chile, son prestos, vivos y sosegados, han crecido admirablemente donde o han halado competencia o ganancia. Acá ni hay ganancia ni competencia, con que se malogran raros sujetos, no tiene un clérigo que pretender. Y así es milagro en ellos estudiar, y o por mi persona, juntando lo último de mi edad, con la edad primera, sabiendo que mi silla es cátedra, leo a mi clero la teología moral, por aquellas palabras de San Ambrosio, *primus discendi ardor nobilitas est magistri* tanta demonstration ha sido menester para vencer en los eclesiásticos la dificultad con que entra en los trabajos del estudio sin la esperan-

² Creemos que se refiere al quechua ó quichua, la lengua del Imperio Incaico.

³ Viene escrito “guarpe”, que nosotros trasladamos a la grafía que habitualmente se usa: Huarpe.

⁴ Los Huarpes eran una etnia de la provincia de Cuyo.

za del premio, si treinta doctrinas que hay rindieran el comer y el vestir, hubiera cien eclesiásticos que se animaran a estudiar.

El Sr. Fiscal muy conforme a derecho y a los órdenes de su Majestad, me ha requerido haga sínodo, porque desde que se erigió esta iglesia catedral, no se ha hecho ninguno, y no lo puedo convocar, porque en todo este obispado no hay cuatro curas propietarios, y hay más de veinte en ínterin, demás de que debiendo de hacer sínodo para reformation del clero, esta no se hace sin multas, suspensiones o privaciones de beneficios. Y siendo esto que acá se usan galeras, vendrá a ser la pena al vicio y el castigo regalo.

El último, y esto sólo notareis que desde Cauquenes a Copiapó tiene este Obispado doscientas leguas de largo, y en ellas solas dos ciudades, Santiago y Coquimbo, están pobladas todas de estancias y chacaras, de suerte que todo este Reino está esparcido en estos tales alojamientos, y siendo ellos todos los que necesitan de ministros y de sacramentos, estamos dudando si han de contribuir cuatro indezueros para ellos y para sus amos, o si los amos dueños de las haciendas han de dar algo por sí, por ellos, por sus negros, indios esclavos, indias sin número, mestizos, mulatos, allegadizos y forasteros, algo para los ministros, y más cuando sabe vuestra Señoría mejor que yo, lo que pasa en el Perú, como quien ha gobernado tanto tiempo allá. Todo lo referido obliga a vuestra Señoría y a mí, para que obedeciendo a su Majestad, cada uno por lo que le toca, dispongamos que los curas de estas doctrinas, tengan congrua sustentación, lo cual hecha bastante conferencia, podría quedar asentado por concordia, como lo hicieron el Sr. D. Francisco Lasso de la Vega y el Sr. D. Francisco de Salcedo, mi antecesor en las doctrinas del partido de Coquimbo, que observa hoy, de que remito un tanto a vuestra Señoría, el camino que descubrió el Sr. Fiscal, es muy llano, muy p[onderad]o y muy conforme a derecho, porque el santo Consilio de Trento, en la sección 21, cap. 4, dispone que los obispos, como delegados de la Sede Apostólica, no habiendo de qué sustentarse los curas, echen por cabezas de los feligreses su sustento, y esa misma facultad, se tenían por decreto común, como consta del cap. *Ad audientias* en el Lib. 3º de las decretales. Y aunque se podía oponer con esos mismos derechos, que debía el obispo señalarles renta a los curas de cualesquiera otras que tuviese la iglesia especialmente decimales, y que por esta parte debiera yo de la

mía y de la mesa capitular, dotar estos beneficios, y no pretender que se agrave el puesto, está la salida en lo propuesto muy a la mano. Y a esos textos se dará su explicación, aún quien sin derecho, sólo supiere latín, esa obligación de que da a la mesa capitular (si alcanza a todo) cuando se desmiembra un pedazo del pueblo para nueva parroquia, por haber crecido mucho, y haber gran dificultad en buscar los sacramentos en la matriz, que entonces no es mucho escalfarles algo de su renta a los curas, pues decreciéndolas el trabajo, se minoren los emolumentos. Y cuando ni eso bastara, fuera bien que ayudaran las prebendas. Pero se esto estamos desobligados, en este caso, por dos razones. La primera, porque la cuarta decimal, que pertenece al obispo, no llega jamás (pagado el seminario), a tres mil pesos, sobre que tiene más pobres acreedores, este, que ninguno otro obispado. Y sacar funeral, ¿cual ha de servir, si las doctrinas son como las hemos pintado? Por cosa rara pongo la que este mes ha sucedido en Santa Ana, la parroquia de más importancia de esta Ciudad, un real le cupo al colector y al obispo diez, tres patacones ha dado de cuarta en un año, el hospital real. Las prebendas son las más pobres de las Indias. A ningún canónigo le vale cuatrocientos y cincuenta pesos, la mesa capitular, mi deán, apenas tiene trescientos. Y no hay iglesia en la cristiandad, con quien su puntualidad asistencia y devoción, no puedan competir. ¿Que les hemos de quitar? Y si la cláusula del Concilio tampoco se extendiese a quitarle al obispo el comer, su Majestad (Dios le guarde), en cuya benignidad, cuando nos faltan los diezmos, hallamos la refección los obispos, había de permitir que hubiese obispos mendigos donde le quedan novenos. La otra razón con que desobliga (*sic*) a que de la renta de la iglesia se sustente los doctrineros, aún es más llena y más irrefragable que estos curatos son muy regulares, y fuera del uso común, no habla el Concilio de estos.

Treinta y cinco o cuarenta iglesias, a cuarenta o cincuenta leguas de esta catedral, feligreses indios como fieras, con una dispersión que ni siembran, ni cogen, ni diezman unos pueblos, que fueron unos curas vagos, siempre en camino, rogando con los sacramentos, y que para vivir habían menester cuatrocientos pesos cada uno, como un real, quien que sienta bien, dirá que los sustente una pobre mesa capitular, si son pueblos distantísimos de Santiago, sustente los quinientos, aparte de su

iglesia. La catedral dispuesta está a administrar a todos los que quisieren venir a ella. Será razón que vayan a fundar cuatrocientas estancias y chácaras los vecinos y moradores de Santiago, y que de todas condiciones haya en ellas más de seis mil personas, que habiendo de rodearse todas, será menester caminarse cada año dos mil leguas y ocuparse treinta curas. Y que para sus crianzas y para sus sementeras le dote la mía treinta iglesias vuestra Señoría. Verá esto con la prudencia y piedad que acostumbra. Y habiéndolo pesado todo y comunicado con quien fuere servido, si los muchos negocios de grande importancia, que le han llamado, no le dieran lugar para que confirmamos pormenor todos los medios que su Majestad nos manda ver, y dispongamos con toda suavidad el que pareciere convenir, podrá para esta conferencia y para todo lo que preambulo a la manufactura, remitir este cuidado a un señor Oidor, o al Sr. Fiscal, para que entre los dos, ajustemos todos los puntos, y vuestra Señoría después, aprobando de ellos los que pareciere, insinúe lo que gustare, no sólo en la sustancia del hecho, sino también en el modo del proveerlo y del publicar lo pide nuestro Señor a vuestra Señoría, como lo deseo, en Santiago, dos de noviembre de mil y seiscientos y cuarenta y un años. Besa a vuestra Señoría las manos su capellán. Fray Gaspar, obispo de Santiago de Chile. Entre renglones. La esperanza. Vale⁵.

En la ciudad de Santiago de Chile a quince días del mes de Marzo, de mil y seiscientos y cuarenta y dos años, su Señoría Ilustrísima el Sr. D. D. Fray Gaspar de Villarroel, del Consejo de su Majestad, obispo de este Obispado, dijo que por cuanto esta información, hecha por el Sr. Dr. D. Francisco Machado de Chaves, maestreescuela de esta santa iglesia, Comisario de la santa Cruzada, Provisor y Vicario General de este Obispado, consta la extrema necesidad espiritual de los indios de el, originada de la gravísima, que ya dicen los curas, por la cortedad de sus emolumentos, debía mandar y mandaba que estos se creciesen, juzgando que la más corta cantidad, que puede señalarse a los dichos curas, en cada un año, es de cuatrocientos pesos de a ocho reales, entrando en ellos los cuarenta

⁵Reconozco la gran dificultad que hemos tenido en la transcripción de este documento, más que por la grafía, a veces difícil, por la dificultad de entender el mensaje de su contenido, en alguna de sus partes.

que se les dan para vino y cera. Y que la dicha cantidad de trescientos y sesenta pesos de estipendio en las doctrinas, que nos lo subieren, se ajuste añadiéndose de cada indio un patacón. Y si con ello, no pudiere llegar a la dicha suma de los trescientos sesenta pesos, se ratee lo que faltare por los dueños de las estancias la que rata ha de hacer el Vicario Foráneo y el Corregidor del partido donde cayere la doctrina, o sólo el dicho Vicario si requerido el Corregidor una y dos veces por escrito, o se excusare o afectada mande se detuviere con declaración, que si el Cabildo y Regimiento de esta Ciudad, a quien su Señoría Ilustrísima ha pedido su parecer y voto consultivo, hallare otro camino que juzgue más a propósito para que la dicha cantidad se ajuste, siendo conforme a derecho, se admitirá, y que todos los años, para el tiempo de la paga, hagan los curas sus padrones con citación del Corregidor y administrador del partido, para que se sepa si el salario de los dichos curas, queda ajustado, o con qué cantidad se ajustará. Y que todo lo referido, lo guarden y cumplan los dueños de las estancias y todos aquellos a quienes tocase pagar por los indios, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor *latae sententiae ipso facto incurrenda una pro trina canónica monitione de iure praemissa* y de quienes por aplicados, conforme al nuevo orden de su Majestad, en que desde luego les declaraba y declaró por incursos lo contrario haciendo. Y que este proveído mandato se remita al Sr. Marqués de Baidés, Gobernador y Capitán General de este Reino, para que su Señoría, siendo servido, en conformidad de la Real Cédula que tiene de su Majestad para este caso y por lo que toca al Real Patronazgo por concordia con su Señoría Ilustrísima, mandé ejecutar lo referido. Y no viniendo su Señoría en ello, sin embargo de poderlo su Señoría Ilustrísima hacer por especial cédula de su Majestad, de que ha hecho irredentación, mandaba y mandó que no se ejecutase, sino que se remitiese al supremo Consejo de las Indias, y para que su Majestad en él mande lo que fuere servido. Y así lo proveyó, mandó y firmó. Fray Gaspar, obispo de Santiago de Chile. Ante mí Fr. Luis de Lagos, secretario. Y yo el Dr. D. Felipe de Villoldo, notario público de este Obispado, este traslado hice sacar y saqué de la información, y de más autos originales que están en poder del Ilustrísimo Sr. Dr. D. Fray Gaspar de Villarroel, obispo de Santiago de Chile y del Consejo de su Majestad. Y con ellos lo corregí y va cierto y verdadero y escrito en treinta y nueve

fojas, con esta, todas de una forma y letra. Y conuerda con el dicho original. Y en fe de ello, lo firmé en Santiago de Chile, en diez y seis días del mes de Marzo de mil y seiscientos y cuarenta y dos años.

El Dr. D. Felipe de Villoldo [rubricado].
Notario público

Los escribanos que aquí firmamos, certificamos y damos fe, que el notario D. Felipe de Villoldo, de quien parece va firmado y autorizado este recaudo es tal notario pues como se postula y como tal le hemos visto dar censuras y proveer autos reales por ley como del Dr. D. Fray Gaspar de Villarroel, del Consejo de su Majestad y hoy obispo de este obispado, y por su Provisor y Deán, que ante él han pasado y pasan, de donde doy entera fe y crédito en fuero y fuera de el. Hecho en Santiago de Chile en diez y ocho días del mes de marzo de mil y seiscientos y cuarenta y dos años.

Martín Suárez [rubricado]
Escribano de Cámara y

Diego [ilegible] [rubricado]
Escribano Público
Gobierno

Pedro Vélez [rubricado]
Escribano Público

Fernando de Palacios [rubricado]
Escribano Público

AGI, Chile 61.

Fray Gaspar de Villarroel envía al Rey relación de personas dignas de acceder a la sede de Santiago de Chile.

Santiago de Chile 2 de Enero de 1652

Por que vuestra Majestad me manda que le haga relación de las personas que merecieren que vuestra Majestad les honre en este Obispado de Chile. La hago del P. Maestro Fr. Juan de Toro Mazote, religioso de la Orden de mi Padres San Agustín. Es persona de calificada nobleza, y con ser su linaje de mucha calidad, es más grande su virtud. Ha leído muchos años teología, y es Maestro graduado en ella. Ha sido en el convento de Santiago, dos veces Prior, y otras tantas Provincial. Gobernó su Provincia con grande celo y prudencia, y las letras de ella, se la deben a su vigilancia. Es humildísimo, y más que cuando súbdito, siendo Prelado. Ha estudiado mucho los derechos, y aprovechado mucho en el uno y en el otro, que arriados a su teología, gobernará muy bien una iglesia. Por esto, y por dicha virtud, le juzgo digno de un obispado, y con esta relación, aunque corta, descargo mi conciencia. Guarde nuestro Señor a vuestra Majestad, como la Cristiandad ha menester. Santiago de Chile, 2 de Enero de 1652 años.

Fray Gaspar de Villarroel, obispo de Santiago de Chile.

AGI, Chile 61.

Bulas sobre el nombramiento como obispo de Fray Francisco de Loyola Vergara

Roma, 30 de Julio de 1669

Señora (*sic*):

Sírvase vuestra Majestad mandarme en despacho de 16 de Mayo de este año, que presente a su santidad para la iglesia catedral de la ciudad de la Concepción, en las Provincias Unidas de Chile, al Maestro Fr. Francisco de Loyola Vergara, de la Religión de San Agustín. Y habiendo

obedecido este Real orden de vuestra Majestad, y concedido su beatitud la gracia, despache las Bulas que remito con esta carta. Guarde Dios la católica Majestad Real persona de vuestra Majestad, como la cristiandad ha menester. Roma 30 de Julio de 1669.

[Firma rubricada irreconocible].

A su Majestad

Roma 1669

El embajador Marqués de Astorga a treinta de Julio, con las bulas del obispado de la Concepción de Chile para el Maestro Fray Francisco de Loyola.

Consistorio de Octubre de 1669.

Vea las Bulas el Sr. Fiscal. [Rúbrica].

El Fiscal ha visto estas Bulas y queda separada la del Patronato. Mes de Octubre 30 1669.

[Rúbrica].

Consi[ilegible] 6 de [ilegible] 1669.

Dese el despacho [rubricado].

Cámara:

Suplica se le haga merced de la tercia parte de la vacante del obispado, como se acostumbra.

Cámara 6 de Mayo de 1669.

Hágase consulta a su Majestad diciendo parece se le conceda lo que pide como se acostumbra. [Rúbrica]. J. E. Carpio Presidente.

Señor:

El Maestro Fr. Francisco de Loyola Vergara del Orden de San Agustín electo obispo de la Concepción de Chile.

Señor:

El Maestro Fr. Francisco de Loyola Vergara, del Orden de San Agustín, electo obispo de la iglesia catedral de la ciudad de la Concepción en las Provincias Unidas de Chile, dice que, en su viaje a aquella Iglesia, expedición de sus Bulas y en los Pontificales, ha de tener muchos gastos, porque se halla con estrechez y sin los medios necesarios para acudir a ellos.

Suplica a vuestra Majestad le haga merced de la tercia de la vacante de dicho Obispado, como se acostumbra, que en ello la recibirá de la grandeza de su Majestad.

AGI, Chile 61.

Carta de Fray Gaspar de Villarroel al Rey informándole sobre las virtudes y generosidad del Dr. D. Manuel Muñoz de Cuellar

Santiago de Chile, Diciembre 28 de 1663 años

Señor:

Aunque tengo escrito a vuestra Majestad, en muchas ocasiones, después que soy Provincial de esta sagrada Provincia Religión de mi Padre San Agustín, dando cuenta de todo lo que se ha ofrecido de mi obligación, no lo puedo excusar en esta por repetir a vuestra Majestad,

lo mucho que esta Iglesia de Santiago de Chile ha celebrado la promoción de plaza de Oidor de esta Real Audiencia, de que vuestra Majestad ha hecho merced al Dr. D. Manuel Muñoz de Cuellar, por concurrir en él las partes necesarias de gran Ministro y muy celoso del servicio de vuestra Majestad, quien tiene acreditado su proceder con mucha rectitud del interés y limpieza, así en el oficio de fiscal, como en las comisiones que vuestra Majestad le cometió en el Puerto de Buenos Aires, de que resultó de sus informes mandar vuestra Majestad, fundar en aquel puerto Audiencia. Y en esta no sólo ha acudido a su obligación y al cumplimiento de las Reales Cédulas, sino también personalmente, al buen público y aumento de la Real Hacienda. Y justamente se ha ejercitado y ejercita en todas las obras de piedad, dando limosnas y socorriendo a estos pobres conventos de religiosos y religiosas en todas las necesidades y, en particular, al de monjas de Santa Clara, por estar sumamente pobre, caído y desvalido, cuando llegó a esta ciudad el dicho Dr. D. Manuel Muñoz de Cuellar, el cual le ha fomentado mucho, colocando en dicho Convento Santa Teresa de Jesús, que no era conocida en estas partes, celebrándole fiesta con mucha solemnidad. Y asimismo ha colocado al glorioso San Miguel Arcángel y al Glorioso San Francisco, que no le tenían estas pobres monjas, costándole muchos ducados estos bultos. Y por estar estrechas estas monjas y en corto sitio, les ha ayudado a entrar algunas casas conjuntas a dicho convento, con huertas y fincas, que hoy se hallan estas monjas y su convento con desahogo.

Y en la nueva fundación del que dejó el capitán Alo del Campo Cantadilla, que ha muy cerca de cuarenta años que murió y no se había puesto en ejecución obra tan santa y tan del servicio de Dios, sin embargo de tenerlo vuestra Majestad mandado por repetidas cédulas, y con la asistencia del dicho Dr. D. Manuel Muñoz, está ya esta obra y fundación en tan buen estado, que dentro de seis meses, con le favor de Dios, estarán dentro las monjas, por estar hecha iglesia, coro, dormitorio, noviciado, sacristía con torre encima y sus vistillas, locutorios y otras viviendas. Y está puesta la puerta principal de dicha iglesia, y la puerta que llaman falsa [ilegible] del Campo. Y a toda prisa se ha acabado lo restante que falta. Y es obra tan santa, que es el remedio de muchas doncellas, nobles y pobres, y el lustre de esta Iglesia, por estar en el mejor sitio de ella,

donde pueden ser socorridas y tienen el mejor agua de pozo que hay en todo el lugar. Y está dicho Convento inmediato a solares donde se puede mejorar con mucha facilidad cada y cuando que convenga, para tener huertas y otras viviendas, y hacer mayor iglesia, si quieren. Y a todo esto acude este ministro sin faltar a sus muchas ocupaciones, que parece incansable en ellas, habiendo venido muchas dificultades para que tuviese efecto esta fundación. Y por todo lo referido, esta sagrada Religión, y yo, en su nombre, le damos las gracias por esta merced. Y es digno este Ministro de que vuestra Majestad le emplee en los mayores puestos del servicio de vuestra Majestad, cuya católica y real persona, guarde Dios muchos años, como esta sagrada Religión se lo pide y la cristiandad ha menester. Santiago de Chile y Diciembre 28 de 1663 años.

Fray Gaspar de Villarroel, Prior Provincial.

AGI, Chile 61

*El Arzobispo de Lima da cuenta a vuestra Majestad de los obis-
pados vacantes de su Provincia y de otros, e informa de los sujetos a
propósito para ellos.*

Lima, 15 de Julio de 1658

El obispado de Santiago de Chile: El obispado de Santiago de Chile, está vacante por promoción de Fr. Gaspar de Villarroel, último poseedor al Obispado de Arequipa, y porque habiéndose dado entonces a D. Diego Zambrana de Villalobos, obispo de la Concepción, toda vía quedó vacante por su muerte. Y después de dio al Dr. Fernando de Avendaño, Arcediano de esta Santa Iglesia, que lo aceptó. Y pocos días después de su aceptación, murió. Y ahora últimamente hizo vuestra Majestad merced de este Obispado al Dr. D. Diego de Encinas y Cañizares, Tesorero de esta santa Iglesia, y presentado primero a la Maestrescolía de

ella, y después (según se ha entendido) a la Chantría de ella. Y no ha podido aceptar he dicho Obispado, ni le aceptará (según me ha dicho), si no antes sea enviado a excusarse de ello a vuestra Majestad, porque los achaques de su salud no le permiten salir de esta ciudad, como lo tengo por cierto.

El Arzobispado de la Plata: También señor en 12 de Agosto del año de 1656, dí cuenta a vuestra Majestad, de cómo el Arzobispado de La Plata, ha estado (como al presente está) vacante por muerte de D. Juan Ocón, su último poseedor.

Y por cuanto vuestra Majestad tenía hecha merced del Obispado de Cartagena de tierra firme al Inquisidor García Martínez Cabezas, que ha pocos días, que murió en esta ciudad antes de recibir sus bulas. Doy cuenta a vuestra Majestad para que se sirva proveer también este Obispado.

Y para proveer las Iglesias catedrales hago memoria a vuestra Majestad de las personas siguientes, conforme al último orden, que vuestra Majestad ha dado para ello, por su cédula de 21 de Abril de 1659.

Del clero: A D. Juan de Cabrera y Benavides, Deán que al presente es de esta santa iglesia, Comisario general subdelegado de la santa Cruzada en esta Provincia. Le he propuesto a vuestra Majestad muchas veces, sujeto, a mi parecer, muy apropiado para Prelado. Pero ahora, y de aquí adelante, lo omito, por haberme dicho él mismo, y haberlo yo entendido también de otras personas, que no tomará otra cosa alguna, más de lo que hoy tiene.

A D. Juan Diego de Encinas, Tesorero de esta santa Iglesia, le he propuesto también a vuestra Majestad, para Prelado, pero porque habiéndole vuestra Majestad ahora hecho merced del obispado de Santiago de Chile, no le ha aceptado, sino antes me ha dado memoria, en que se excusa por su grande y notoria falta de salud, y de su edad, mayor de 60 años. Y por ser las causas ciertas, dejo de proponerle aquí.

D. Vasco de Contreras, Maestrescuela de esta santa Iglesia, le ha promovido vuestra Majestad, ahora al obispado de Popayán, que tiene aceptado, y queda esperando sus bulas, para consagrarse e irse, con que

ya de aquí adelante, no correrá por mi cuenta el informar de estos tres sujetos.

A D. Diego de Vergara y Aguiar, he propuesto otras veces a vuestra Majestad, u le vuelvo a proponer para Prelado, porque es natural de esta ciudad, de más de 55 años, hijo legítimo de padres limpios, y consta de la nobleza de su padre por ejecutoria que tiene de ella. Y criose con mucha virtud y lucimiento en una beca real, del colegio San Martín de esta ciudad, todo el tiempo de sus estudios mayores y menores. Y por el año 1627, se graduó de Licenciado y Doctor en esta real Universidad, y en el de 1629, llevó por oposición una cátedra de Artes, en que sacó muy lucidos discípulos. Y después acá ha hecho otras muy lucidas oposiciones a cátedras de teología, que desgraciadamente perdió, hasta que en este año, llevó la cátedra de escritura, que es la de más estimación después de la de Prima, sin embargo de la coligación que públicamente se entendió tener hecha los religiosos de San Agustín y de la Merced, contra el clero en esta materia. Y porque verdaderamente el Dr. Vergara es gran teólogo escolástico y moral, y es perpetuo estudiante, y de ingenio claro y agudo, y predica con mucho aseo y cordura. Ordenose de sacerdote el año 1628, y por el de 1631, llevó por oposición la doctrina de Guarochiri, en este Arzobispado, y por el de 1637, la de Quivi, donde fue también Comisario de la santa Cruzada, y en el año 1639, pasó de allí, por permuta, al curato de San Sebastián, de esta ciudad, y por el año de 1656, llevó por oposición el de Señora de Santa Ana, de esta misma ciudad, y por el año de 1643, hizo una muy lucida oposición al miso canonicato, con que vuestra Majestad le hizo merced de el. Y desde entonces, ha sido y es mi Examinador de moral, y de la lengua de los indios, así para curas, como ara confesores. Y por el año 1650 y 1651, visitó mucha parte de este Arzobispado, por mi orden, con mucho fruto. Y desde el año de 1655, es mi Visitador y juez de los conventos de monjas de esta ciudad, y ahora últimamente el santo Oficio de la Inquisición de esta Ciudad, le ha dado título y ejercicio de su Calificar. Y de todo cuanto ha estado a su cargo, ha dado muy buena cuenta, y es hombre de vida ajustada y de muy buen ejemplo, y en esta última ocasión de pliegos de España, ha recibido título de Comisario General subdelegado de la santa Cruzada,

para en falta, ausencia o impedimento de D. Juan de Cabrera, que está haciendo este oficio.

D. Cristóbal de Castilla y Ramora, es natural de Lucena en el obispado de Córdoba, de edad de 40 años, poco menos meses, hijo legítimo de padres que tuvieron puestos honrados en aquella ciudad, donde estudió gramática y artes, y en la universidad de Granada, cánones. Y allí fue colegial del colegio imperial menor de San Miguel, desde el año de 1640 hasta el de 1645. Y entró a serlo del colegio mayor con pruebas y examen riguroso, en el año 1648. Y fue su Rector un año, graduase de Doctor en cánones por aquella ciudad el año 1643, y de Licenciado y Doctor por el año de 1648. Y regentó en diversos las cátedras de Instituta, de Vísperas, de Cánones y de Prima de Leyes Y habiendo hecho diversas oposiciones a cátedras, llenó la de digesto viejo el año 1650, y por el de 1653, la de Sexto. en el de 1651 fue Rector de la Universidad, y en el de 1649 fue recibido por abogado de aquella Chancillería, y en el de 1651, por abogado de los presos de aquella Inquisición. Ordenose de sacerdote el año de 1658, y el de 1650 llevó, por oposición, el beneficio simple de San Andrés de Granada: Y en las visitas de estos oficios y del beneficio, no se le hizo cargo. Y vino a esta ciudad por fiscal de esta Inquisición el año 1654, y ahora es Inquisidor más moderno de ella, y luego del fisco. Y siempre ha procedido con gran cordura y mucho ejemplo de virtud.

D. Blas de Aguinaga, era natural de esta ciudad, hijo legítimo de padres nobles y limpios, (según he entendido) fueron descendientes de conquistadores, y se crió en los estudios menores de la Compañía, y después en los mayores de esta real Universidad, siendo colegial del colegio de San Felipe de esta ciudad, y por el año de 1635 se graduó de licenciado por esta leal Universidad en la facultad de cánones con mucho lucimiento de sus actos literarios. Y después se graduó de Doctor por el año de 1636. Ordenose de sacerdote por el mismo año, y en el año de 1637 se opuso al canonicato Doctoral de est santa iglesia con mucho lucimiento. Y entonces le hizo vuestra Majestad merced de una ración entera de ella, y en los años de 1642 y de 1648 volvió a oponerse al mismo canonicato, y en el intermedio de proveerse el Doctoral en la dicha última ocasión, le hizo vuestra Majestad merced de otro canonicato. Y

con todo eso vuestra Majestad se la hizo también del Doctoral, que hoy tiene, en que ha procedido y procede muy ajustadamente. Y es sacerdote de mucho ejemplo y condición amable.

Del Orden de Santo Domingo:

A Fr. Francisco de Huerta, del Orden de Predicadores, le he propuesto a vuestra Majestad, y le vuelvo ha proponer, que es natural de la ciudad de Trujillo, en este Perú, de edad de 63 años, hijo legítimo de padres honrados y limpios, y siendo de 16 años tomó el hábito de su religión, donde estudió artes y teología, aventajándose siempre a sus discípulos. Y leyó después ambas facultades por muchos años, y fue regente de los estudios. En este convento de Presentado y Maestro por su religión. También esta graduado de Maestro en teología, por esta leal Universidad, no sé en qué año, pero sé que es de los más antiguos de ella, y desde el año de 1650, tiene en ella la propiedad de la cátedra de Prima de moral, perteneciente a su religión. No sé de cierto el año, que se ordenó de sacerdote, pero presumo, que ha más de 30 años, que lo es. Y en cuanto a los prioratos y demás oficios de su religión, no sé de cierto más de que fue u trienio Prior de este Convento Grande, y con mucha aprobación de su prudencia y grande ajustamiento. Ha sido y es calificador de este santo oficio de la Inquisición, donde de ordinario ha sido llamado para las consultas, por la grande satisfacción que se tiene de su juicio y buenas letras, hasta que habrá cuatro años, que el Virrey conde de Salvatierra, le nombró para que entendiese, como está entendiendo, en el desagravio de los indios, en la visita de las tierras, y siempre ha mostrado ser hombre de valor, amigo de justicia y de verdad.

A Fr. Cipriano de Medina, del mismo orden de Predicadores, le he propuesto otras veces a vuestra Majestad para Prelado, y se le vuelvo a proponer. Es natural de esta ciudad, de edad de más de 63 años, hijo legítimo de padres notoriamente nobles y limpios, y se crió desde el tiempo de su juventud en los estudios de su religión, acudiendo a los de esta real Universidad, en la cual se graduó de Doctor en Teología el año 1628, y leyó en propiedad 11 años la cátedra de moral, perteneciente a

su religión. Y después leyó la de Prima de teología, que vuestra Majestad concedió a esta Orden en esta Universidad, todo el tiempo que fue menester, para jubilarse en ella, como está jubilado, más de un año. Y en el de 1623, se ordenó de sacerdote, y es Maestro en su Religión, de los más antiguos, que hay en ella. Y ha sido Prior del Cuzco, de Arequipa y de Lima, en cada parte de estas un trienio, y en otro fue definidor. Y siempre ha procedido sin más nota, de que en año pasado de 1654, fue uno de los tres religiosos graves, que asistieron a los otros mozos, que hallaron la obediencia al Provincial, pero en breve se compuso esta inquietud por orden del Virrey conde de Salvatierra, con mi intercesión, y de algunos Oidores de esta real Audiencia. Y demás de esto, ha muchos años que Fr. Cipriano ha sido y es, calificador de este Santo Oficio.

A Fr. Juan López, propongo de nuevo a vuestra Majestad, que es natural de esta ciudad, y de 59 años. Hijo legítimo de padres limpios y honrados, y se crió en los estudios menores de este colegio de este colegio de la Compañía, y en los mayores de su Religión, donde entró en el año de 1613. Acudió a los estudios de esta real Universidad, en la cual se graduó de Doctor en teología, el año 1638. Y habrá más de un año, que habiéndose jubilado, el Maestro Fr. Cipriano de Medina, en la cátedra de Prima, de que en la real Universidad hizo merced vuestra Majestad, a su Religión, le nombramos en la justificación de ella, el Virrey conde de Alba, y yo y su Prelado Provincial, atendiendo a sus méritos y estudios ganados en su Religión, porque estoy informado de que a los 21 años de edad, comenzó a leer artes, en este Convento Grande de Lima, y continuó su lectura en todas las demás cátedras de artes y de teología del mismo Convento, por casi tiempo de 20 años. Y fue regente de estudios doce, y en el tiempo acudió frecuente y lucidamente a predicar así en esta casa como en la Catedral. Y ha cerca de 20 años que es Maestro de su Religión. Ordenose de sacerdote el año de 1621, y ha sido Prior un trienio de la recolección de esta Ciudad, y otro en su convento de Cuzco, donde también fue nombrado por Vicario Provincial, de aquel Obispado y del de Arequipa. Y después fue Prior del Convento Grande, y Vicario Provincial de este Arzobispado y de los obispados de Guamanga y de Trujillo, y Juez Comisario del obispado de Panamá. Y de todo ha dado también cuenta, que últimamente el año próximo pasado fue electo en

Provincial, sin embargo de estar entonces con mucha falta de salud, de que en sanando salió personalmente a la visita de esta Provincia, en que está entendiendo con muy buen nombre. Y siempre ha procedido con muy buen ejemplo.

Del Orden de San Francisco:

A Fr. Gonzalo Tenorio, he propuesto a vuestra Majestad y l vuelvo a proponer, por natural de Jaén de Bracamoros, en el obispado de Quito, y de 56 años de edad. Hijo legítimo de padres nobles y limpios, e quienes he oído decir, que lo fueron de los conquistadores, de este Reino y del de Chile, y desde edad de 12 años, se crió en este colegio de San Martín, por orden del señor Rey Felipe III, padre de vuestra Majestad, de que allí se sustentase a costa de su real Hacienda, hasta acabar sus estudios, y de que acabándolos, informase por él, el Virrey. Graduase de Bachiller en teología, y de Maestro en Artes, y a los 21 años de su edad, llevó por oposición una cátedra de artes, y a los 24 otra en esta real Universidad. Y entonces se entró en la religión, donde en profesando y estando ordenado de sacerdote, leyó 14 años teología, sacando muy buenos discípulos. Y es lector jubilado de su Religión, y muy buen predicador. Y ha sido custodio y provincial de esta Provincia, y por tiempo de dos años, hizo oficio de Comisario general en ella, y en las demás de todo el Perú. Y ha más de dos años que por orden del Virrey, anda ocupado entendiendo en el desagravio de los indios, en la visita de sus tierras, sin que haya oído queja de su proceder. Y ha procedido con muchos ajustamiento y cordura, dando siempre muy buen ejemplo.

Del Orden de San Agustín

A Fr. Juan de Rivera, he propuesto a vuestra Majestad, para Prelado, y porque ya se halla presentado por vuestra Majestad, al obispado de Santa Cruz de la Sierra, que tiene aceptado, no correrá de aquí adelante por mi cuenta el informar más de este sujeto.

Del Orden de la Merced

A Fr. Diego de Santa Gadea, residente ahora en esos reinos, le conocí mucho tiempo, siendo Vicario General de su Orden, por lo cual le he propuesto otras veces a su Majestad, y no sé de su naturaleza más, que haber oído ser castellano viejo, ni de su edad más que parecerme por el aspecto, que será mayor de 60 años, ni tampoco sé de su legitimidad, más que es religioso, porque aunque sea ilegítimo por su primer nacimiento, se halla en estado de legítimo, según derecho. Y en cuanto a qué tiempo estudió, y cuando se graduó y por qué Universidad, no sé más que haber entendido y tener por cierto, que es Maestro en su Religión en sacra teología, y aquí le he oído predicar muchas veces, con muy buena gracia y con mucha aprobación. Y ejercitó el oficio de Vicario General en tiempo de muchas adversidades, que tuvo, tolerándolas con grande prudencia y procediendo con mucho ajustamiento y ejemplo. Guarde Dios a vuestra Majestad con todo el bien posible. Lima y Julio 11 de 1658.

P[relad]º Arzobispo de Lima [rubricado].

AGI, Chile 61.

Presentación de Fr. Martín de Hajar para el obispado de Concepción de Chile

Roma, 26 de Abril de 1693.

Señor:

Sirviere vuestra Majestad ordenarme en real despacho de 11 de Octubre de 1691, presentase a su B[eatitu]^d para la Iglesia y obispado de la

Concepción de Chile al Maestro Fr. Martín de Híjar de la Orden de San Agustín. Y habiéndolo ejecutado, y solicitado la expedición de sus Bulas, las paso a las reales manos de vuestra Majestad. C. C. R. P. guarde nuestro Señor como la cristiandad ha menester. Roma 26 de Abril 1693.

[Firma rubricada ilegible].

A su Majestad:

Roma, 26 de Abril de 1693

El Embajador, Remite las Bulas del obispado de la Concepción de Chile, expedidas a favor del Maestro Fr. Martín de Híjar de la Orden de San Agustín.

Recuerda por el ordinario de [¿Italia?] en 25 de Junio de 1693.

Cámara a 1 de Julio de 1693. Remitido al Embajador y pasen estas Bulas al Sr. Fiscal. [Rubricado].

El fiscal ha visto estas Bulas, para que quedando la del Patronato (que va notada) en la secretaría, se vuelvan a la presente las demás para que use de ellas. Madrid y Julio 17 de 1693.

Cámara 29 de Julio de 1693. [Rúbrica].

Como lo dice el Sr. Fiscal.

[Rúbrica].

AGI, Chile 62

Letras apostólicas sobre Fr. Luis de Lemos a la sede de la Concepción de Chile

Madrid, 10 de Febrero de 1694.

Hago fe yo, el abajo firmado, custodio del Registro de las letras apostólicas, etiam mediante mi juramento, que habiendo hecho las acostumbradas diligencias y reconocido los registros de las letras apostólicas, despachadas por la feliz recordación de Inocencio Papa undecimo, hallé unas letras apostólicas de la provisión de la iglesia de la Concepción de Chile, en las Indias Occidentales, a favor del Rdo. P. D. Luis de Lemos, de la Orden de Ermitaños de San Agustín, su fecha es a saber: en Roma en Santa María la Mayor, año de la Encarnación del Señor de mil y seiscientos y ochenta y seis, a diez y seis de Septiembre, año décimo del Pontificado del dicho ya nombrado Pontífice, y registradas en el Libro primero del año undecimo del dicho Inocencio, folio doscientos treinta y nueve, según de esta. Y en fe de esta, dado en Roma a seis días del mes de Noviembre de mil y seiscientos y noventa y tres. Luis Godin, Custodio del Registro de las letras apostólicas. Mano propia.

Traducido de latín por mí D. Antonio Gracián, secretario de su Majestad y de la interpretación de lenguas. Madrid y Febrero a diez de [mil] seiscientos y noventa y cuatro.

D. Antonio Gracián [rubricado].

Duplicado: Dimisión de la iglesia de la sagrada Concepción de Chile, por la Sagrada Congregación, a cuyo cargo están las cosas consistoriales, sirviendo el Reverendo Padre D. Luis de Lemos, por hallarse impedido de su propecta edad y poca salud, suplicado se le admitiese la comisión de su Iglesia de la Sagrada Concepción de Chile, a la cual no puede ir, así por los continuos peligros del mar, como por otras dificultades del viaje. Y ha enseñado testimonio de la congrua de mil y quinientos pesos, que el Rey Católico le ha asignado en España, para mantener la dignidad episcopal. Y deseando renunciar

la dicha su iglesia, porque la dilatada vacante no quede expuesta a incomodidades, determinó que si a nuestro santísimo señor le agradase se le admitiese la dicha cesión. Y habiendo hecho relación del decreto de la Sagrada Congregación, su Santidad benignamente lo aprobó. Dado en Roma a veinte y ocho de noviembre de mil y seiscientos y noventa y dos.

Guido Passionero, secretario.

Lugar del sello +

Traducido de latín por mí D. Antonio Gracián, secretario de su Majestad y de la interpretación de lenguas. Madrid 2 de Febrero, a diez de mil y seiscientos y noventa y cuatro.

D. Antonio Gracián [rubricado].

AGI, Chile 62.

*Fr. Luis López [de Solís] y Fr. Juan de Almaraz
propuestos para la sede del Río de la Plata.*

Madrid, 9 de Febrero de 1589

Señor:

El Obispado del Río de La Plata vaca por haber vuestra merced sido servido de promover al de Michoacán a D. Fr. Alonso Guerra, vale solas cuarenta mil m[a]r[avedi]s, y es el más pobre que hay en todas las Indias, mandó vuestra merced se le propusiesen para esta Iglesia, personas que estuviesen en las Indias. Y por tener el Dr. Pero Gutiérrez noticia particular de algunas, me nombró en el Consejo, las que aquí se presentan a vuestra merced, en quien dí le concurren, virtud, letras y méritos.

El Maestro Fr. Luis López [de Solís], de la Orden de San Agustín, ha años reside en el Perú, ha sido Prior y Provincial de su Orden algunas ve-

ces, y por sus letras le dio el Virrey D. Francisco de Toledo, la cátedra de Vísperas de teología, que ahora está leyendo, en la Universidad de Lima. Es Calificador del Santo Oficio, de edad de cincuenta a sesenta años.

El Maestro Fr. Juan de Almaraz, de la misma Orden, ha sido Prior y Provincial en ella, y llevó por oposición la cátedra de Escritura de aquella Universidad. Hombre muy observante, de edad de cincuenta años.

Fr. Marcos Jufre, de la Orden de San Francisco. Ha sido Guardián y Provincial de ella, algunas veces, es antiguo en aquella tierra y muy religioso humilde ejemplar, docto y predicador, de edad de sesenta años.

El Presentado Fr. Luis de la Cuadra, fraile dominico, ha estado muchos años [en] el Perú, y ha sido Prelado en casas de su Orden. Es gran letrado y predicador, y vino ahora en estas zabras (*sic*), a España, a cosas de su Orden.

Fr. Juan de Rivadeneira, de la Orden de San Francisco, hombre viejo, muy buen predicador, ha estado muchos años en las provincias de Tucumán, de donde vino ahora, por el río de la Plata, a pedir algunos religiosos para aquella tierra.

De los, o, de los que vuestra merced se le ofrecieren, hará la elección que sea más servido. En Madrid, 9 de Febrero [de] 1589.

AGI, Charcas 1.

Memorial de Fr. Juan Bautista Sicardo solicitando ayuda económica al Rey para su viaje a la sede de Buenos Aires.

Madrid, 27 de Mayo de 1704.

Señor:

En el Consistorio se ha visto un memorial del Maestro Fr. Juan Bautista Sicardo, del Orden de San Agustín, obispo electo de la Iglesia

catedral de Buenos Aires, en que representa es pobre, y que no tiene medios para el gasto de Bulas ni para tan dilatado viaje. Y suplica a vuestra Majestad, que en esta consideración, se digne vuestra Majestad de concederle de lo que importare esta vacante, la porción que fuere del Real agrado de vuestra Majestad⁶.

Y en vista de esta instancia, juzga el Consistorio podría vuestra Majestad, venir en conceder a este Prelado, la mitad de lo que importare la vacante, que será porción corta por ser este Obispado de Caja, y sólo de quinientos mil maravedís, para que le sirva desahogo en los gastos crecidos, que precisamente, ha de causar en su pasaje desde España. Vuestra Majestad mandará lo que fuere servido. Madrid a 27 de Mayo de 1704.

[Tres rúbricas].

[Margen superior izquierdo]:

- Marqués de Carpio.
- D. Manuel de Bustamante.
- D. Martín de Solís.
- D. Mateo Ibáñez.
- D. Diego Hermoso.
- D. Juan de Aguilera.
- D. Ramón Portocarrero.

AGI, Charcas 155.

⁶ Juan Bautista Sicardo no llegó a tomar posesión de la sede de Buenos Aires, pues en el último momento, derrotado el Archiduque Carlos, cuando Felipe V se asegura en el trono, manda actuar rápidamente a su embajador en Roma para anular la elección de Sicardo, partidario del candidato austriaco y padre de la gran María Teresa I de Austria, quien le sucedió en 1740 como Emperatriz.

Clérigos propuestos al Rey para el obispado del Paraguay

Madrid 30 de Abril de 1596

Señor:

Para el obispado del Paraguay, por otro nombre del Río de la Plata, que ha muchos años que está sin Prelado, ha sido vuestra Majestad servido de nombrar estos días algunas personas que no lo han aceptado, de que se ha dado cuenta a vuestra Majestad. Y siempre que esta iglesia no tiene otro aprovechamiento, sino los 500. 000 maravedíes, que vuestra Majestad da para sustentación del prelado, y por lo que conviene que le haya, se nombran las personas que el Consejo tiene por muy convenientes para este ministerio.

Fr. Alonso Pacheco, de la Orden de San Agustín, persona noble y de tanta aprobación, y ejemplo de vida religiosa y letras y costumbres, que habiendo sido dos veces Provincial, de la Provincia de Lima, donde ha residido, lo es de presente tercera vez, y ha gobernado siempre ejemplarmente, como lo certifica el Virrey, en muchas cartas, y otras muchas personas, aprobando su persona y gobierno, para el de cualquiera iglesia, que se le encomendare.

El Dr. Liaño, canónigo de la Magistral en la santa Iglesia de Soria, muy buen letrado y predicador, y de vida y costumbres muy ejemplares.

Fr. Antonio Delgado, de la Orden de San Francisco, tiene otros tres hermanos de la misma Orden, que ha muchos años que sirven en diversas partes de las Indias, con grande aprobación de sus Prelados. Y habiendo treinta años, que el dicho Fr. Antonio tomó el hábito, ha más de quince que es predicador y guardián en diversos conventos, de los principales de esta Provincia, y gobernado con tanta aprobación y satisfacción de sus Prelados, que lo escogió por su compañero y secretario, Fr. Pedro de Salazar, el tiempo que fue Provincial, de esta Provincia de Castilla, y ahora lo es del Comisario General de las Indias. Es persona de letras, piedad, religión y virtud, como parece por los libros que ha compuesto, que son primera parte de la victoria de sí mismo sobre los siete pecados mortales. Y la segunda sobre los catorce artículos de la fe y sacramentos de la Iglesia. Y otro cuyo título es *Regla y arancel de*

prelados, para ejecutar la de vida punición de los delitos. Es bien nacido, hijo de padre y abuelos que murieron en servicio de vuestra Majestad, y de cincuenta y cinco años de edad. Y ha sido propuesto otras veces.

Fr. Pedro de Galarza, de la misma Orden de San Francisco, el cual es de presente Provincial de la provincia de Andalucía, docto y prudente, y de mucho gobierno. Ha leído teología, y es buen predicador, buen nacido, y de cuarenta y ocho años de edad, poco más o menos. De estos, y de los que vuestra Majestad tendrá noticia, podrá escoger el que más convenga, al servicio de Dios y de vuestra Majestad. De Madrid, 30 de Abril de 1596.

[Seis rúbricas].

AGI, Charcas, 1

El Provincial y Definitorio de Lima informa al Rey sobre el catedrático Fr. Juan de Almaraz.

Lima, 4 de Julio de 1582

Señor Cristianísimo⁷:

Esta nuestra provincia de la Orden de San Agustín, ha celebrado un Capítulo en la ciudad de los Reyes, en el cual salió proveído Provincial el Presentado Fr. Andrés de Villarreal, y fue uno de los definidores de este Capítulo el Maestro Fray Juan de Almaraz⁸, catedrático de la cátedra de Biblia de la Universidad de este Reino; el cuales persona benemérita en letras y religión, y llevó esta cátedra con mucho de votos y honra, y al tiempo que se opuso a ella, se había vacado y puestos edictos para ella, por cátedra de propiedad, y nombrándola así, por estar

⁷ Así queremos entender las iniciales “S CR + m”.

⁸ En el original viene subrayado este nombre, que nosotros omitimos.

en los estatutos de esta Universidad, declarada como tal. Y como a tal cátedra de propiedad, hizo su oposición y leyó de ella él y los demás opositores, y se votó por todos los votos como cátedra de propiedad. Y queriéndose regular los votos por el Rector y Consiliarios, en los cuales le estaba adquiriendo derecho al dicho Maestro Fr. Juan de Almaraz, envió entonces D. Martín Enríquez, vuestro visor Rey (*sic*), a notificar al Rector y Consiliarios, que la dicha cátedra había de ser temporal, por solos tres años, y no de propiedad ni perpetua, como lo era. Y aunque allí se reclamó y contradijo por tres opositores que eran, se procedió por el Rector y consiliarios, a regularla. Y salió proveída por mucho exceso de votos, cursos y cualidades en el dicho Maestro Fr. Juan de Almaraz, el cual la aceptó de la manera que había sido vaca, y que él se había opuesto, y por cátedra de propiedad. Y la ha leído y va leyendo, con mucho aplauso de la Universidad y oyentes, como podrá vuestra Majestad mandar ver por las informaciones y recaudos que con esta fe presentan. Por los cuales y por esta, suplicamos a vuestra Majestad, en nombre de nuestra Orden, y por el dicho Maestro, no permita que pase delante el dicho agravio, sino que se le guarden los estatutos, que entonces había en la Universidad, confirmados por vuestra Majestad, pues conforme a ellos será a voto.

Y proveyó la dicha cátedra por de propiedad, como lo era y es, pues el Virrey no pudo, sin estar derogado el estatuto, proveer lo que proveyó, por personas que a ello se percurieron, especialmente estando ya adquirido derecho por los votos, que estaban ya recibidos, al dicho Maestro, el cual no le pudo quitar el Virrey, mayormente siendo el estatuto de esta Universidad, conforme al de Salamanca, cuya semejanza vuestra Majestad mandó fundar esta Universidad, a gloria y honra de nuestro Señor, que guarde y aumente el feliz estado de vuestra Majestad, con aumento de muchos reinos y señoríos, como vuestra Majestad lo merece, por su cristianísimo y católico celo, y sus vasallos y capellanes deseamos y rogamos a nuestro Señor. De esta ciudad de los Reyes, en nuestro Definitorio y de Julio a 4 del año de 1582.

Señor Cristianísimo, besamos los pies de vuestra Majestad, sus mínimos y más humildes vasallos y capellanes.

*Fr. Andrés de Villarreal [rubricado]
[ilegible]*

*Fr. Juan de Almaraz
Definidor*

*Fr. ¿Jerónimo? Núñez [rubricado]
Definidor*

*Fr. ¿Martín? Sierra
Definidor*

AGI, Lima 315.

Clérigos propuestos para las sedes vacantes de Puerto Rico, Nicaragua y la Verapaz

Madrid, 1 de Enero, 1592

Los obispados de Puerto Rico, Nicaragua y la Verapaz, están vacos por haber vuestra merced mandado promover al de Puerto Rico por Arzobispo de Santo Domingo, y al de Nicaragua por obispo de Popayán, y al de la Verapaz a Cartagena. También está vaco el obispado de Chiapas, por muerte del que lo tenía.

El valor de estos cuatro obispados es solamente los [ilegible] mil maravedíes, que vuestra merced los hace uno, en lugar de los diezmos.

Habiéndose trasladado y mirado con mucha atención en el Consejo, las personas que podían ser más convenientes para estas iglesias, por lo mucho que importa se acierte en la provisión de ellas, ha parecido que lo son:

El Licenciado Juan Fernández, Deán de Cartagena, que ha muchos años que sirve en aquella Iglesia, y es Comisario del Santo Oficio, y se tiene relación de ser letrado y prudente, y de mucha virtud.

Fr. Jerónimo de Escobar, de la Orden de San Agustín, que ha residido mucho tiempo en el Perú y en la provincia de Popayán, y estuvo algunos años en compañía del obispo de ella, ayudándole a gobernar. Y ha tenido cargos en su Orden, y al presente está en esta corte, con buena opinión de letras y virtud, y de mucha experiencia.

El Dr. Antonio Calderón, Deán del nuevo Reino de Granada, que ha sido Provisor y Gobernador del Obispado de Taxcala, en la Nueva España, y de allí fue proveído por Deán al dicho nuevo Reino, donde ha más de diez años, que reside con mucha aprobación de virtud y letras, y sirve el Oficio de Comisario de la santa Cruzada. Y antes que pasase a las Indias, fue colegial en Granada.

El Maestro Fr. Andrés de Ovilla, Prior de Santo Domingo de México, y ha sido Provincial de su Orden y tenido otros cargos de gobierno. Y el Virrey D. Luis de Velasco escribe bien de su persona, letras y ejemplo.

D. Juan de la Mota, Deán de Taxcala, letrado y muy buen sujeto, e hijo de padres antiguos y conquistadores de aquel Reino.

Fr. Juan de la Adrada, dominico residente en el nuevo Reino de Granada, religioso de ejemplar vida, y docto, y que ha tenido cargos en su Orden, con mucha aprobación.

El Dr. Ortiz de Hinojosa, canónigo de México, letrado y muy virtuoso.

Fr. Antonio de Sanchidrián, Comisario de las Indias, de la Orden de San Francisco, de cuya modestia, letras y prudencia, el Consejo tiene gran satisfacción.

Fr. Martín Sierra, agustino, que ha sido Prior de San Felipe, en esta Corte,⁹ y definidor, de cuya virtud y suficiencia y buen modo de gobierno, en lo que se le ha encargado, se tiene buena relación.

El Dr. Cadena, canónigo de México, hombre de mucha virtud y letrado.

Fr. Juan de Almaraz, agustino, que ha sido en el Perú Provincial y Visitador de su Orden, y muchas veces Prior, y es catedrático de Biblia e la ciudad de los Reyes, y religioso de mucha virtud.

⁹Se refiere al famoso convento de San Felipe el Real de Madrid.

El Licenciado Cervantes, arcediano de México, hijo de conquistadores de aquella tierra, que estudió en Salamanca, y se graduó de Licenciado en teología. De buena vida y ejemplo.

El Presentado Fr. Pedro Ponce de León, que estuvo más de diez años en el nuevo Reino de Granada, entendiendo en la conversión de los indios, donde fue Prior de su Orden de Santo Domingo, y ahora reside en San Pablo de Sevilla. Letrado y predicador y de mucha virtud y ejemplo.

Fr. Juan Adriano, Provincial de la Orden de San Agustín de México, de quien el Virrey enva, buena relación.

De estos, y de los demás que vuestra merced fuere servido, podrá elegir los que más convenga. En Madrid, 1 de Enero de 1592.

[Vienen siete rúbricas].

Personas para los obispados de Puerto Rico, Nicaragua, La Verapaz y Chiapas

Madrid 1 de Febrero, 1592.

A su merced. Consejo de Indias.

Al Maestro Fr. Andrés de Ovilla, Prior de Santo Domingo de México, el obispado de Chiapas, y para los otros tres obispados, al Licenciado Juan Fernández, Deán de Cartagena, y a Fr. Jerónimo de Escobar, de la Orden de San Agustín, y al Dr. Antonio Calderón, Deán del nuevo Reino de Granda, y según donde está cada uno de ellos, y le viniere más a propósito, así se le señale la iglesia, que mejor pareciere a cada uno de los tres, pues son todas de un valor. [Rúbrica].

AGI, Indiferente, 742.

RINCÓN POÉTICO

BAUTISMOS Y ODA A TU FECUNDIDAD MANIFIESTA

*Juan Carlos Bossio
Buenos Aires
juancaboss@yahoo.com.ar*

BAUTISMOS

De entre colores y sonidos puros
Llegó tu voz para tallar mi nombre
Que tuyo y mío
Mi ser agrupa y reúne:

Habitándome.

Tu nombre mío
Hoy como ayer
Se agita, aletea y late
Con la irrepensible levedad de lo viviente:

Irreparable.

Contundente simetría
Que anhelaran izarse al infinito
Articulando distantes geometrías:

Celestes, terrenales.

Fusión de horizonte y cielo
Cuerpo y espíritu
Y toda la *Luz*
Para conjugar la palabra encantada:

Nosotros.

ODA A TU FECUNDIDAD MANIFIESTA

Que las tibiezas e inteligencias que en vos anidan
 Sean como corolarios para otro ser que tuviera *en vos* un paciente capullo
 Y a toda tu persona como su alma gemela:

Su lugar exacto.

Temperaturas recurrentes y marinas
 Y una cierta y casi imperceptible precisión para así organizar
 Como olas que nacen de la playa, todo el movimiento que nos alcanza.

Porque por FE lo sabemos, privilegiados
 Espectadores somos, nosotros compañeros.

De ti todo surge, una vez más hoy también:

MARÍA.

Cristal de sol, tu rostro iluminado
 Multiplica hacia todas las dimensiones y da vida a otra *Luz*
 Que aquélla tu mirada, precisamente la más pura y bella, reúne y contiene.

Universo doble de celeste y profundo silencio:

Todo el misterio.

Hacia la Luz se enciende el movimiento.
 Como las olas del mar *nacen de la playa*.
 Igual que la inefable quietud de tu ser encantado
 Después de la batalla recurrente con la vida naciente.

Tus ojos para él en cada minuto
 Resplandece y es temprano.

La *Luz* surge y sube hasta anidar tu mirada
Y tu cuerpo ornamentado por el AMOR infinito y el silencio silente.

Sol, sol, *solcito*, que tu LUZ clara errante y germinal,
Nutra y acaricie a mis seres amados
Ahora y siempre y en todo lugar.

Y que sólo ÉL organice y arome
Todas y cada una de todas las primaveras
Para que siendo uno con el UNO
Canten, alaben y dancen fecundos, una vez y otra vez,
Y otra más. Y así siempre:
AMÉN.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE Y SOBRE SAN AGUSTÍN

SAN AGUSTIN, *Contra los Académicos* [Edición bilingüe, introducción de Jaime García Álvarez y traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez], Encuentro [Colección Ensayo], Madrid 2009, 179 pp.

La presente traducción se suma a la creciente cantidad de traducciones que permiten ir reemplazando la edición de la *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) como fuente principal para el estudio de san Agustín en nuestra lengua. Los valiosos trabajos en las *Confesiones* por parte de Silvia Magnavacca y Gustavo Piemonte para la Editorial Losada, la traducción de la *Interpretación Literal del Génesis* por Claudio Calabrese para EUNSA y el Proyecto de Gredos sobre textos agustinos, constituyen apoyos interesantes para los que, desde distintas perspectivas, abordan el estudio y la investigación del Hiponense en la lengua castellana.

Quizás -como otros han advertido ya- en el caso de estas ediciones o como en el que nos ocupa, no queda del todo claro si es una edición de estudio o sólo una nueva traducción. El hecho de que se trate de una edición bilingüe no siempre supone una edición anotada -éste es el caso-, los traductores siguen el texto de Migne (*Patrologia Latina*, Paris 1845 – 1849 T. XXXII Col. 905 ss.), sin tomar en cuenta ediciones críticas posteriores, lo que se observa como una ausencia.

En el caso del *Contra los Académicos*, hubiera sumado a la claridad y cuidado de esta edición tomar ediciones críticas existentes, sobre todo los dos volúmenes de comentario filológico y filosófico a la obra, por T. Schlapbach y J. Fuhrer. Estos comentarios son muy requeridos en la actualidad para los estudios agustinianos por los especialistas, y son ellos mismos quienes observan esta ausencia en la edición de Encuentro, ya que haberlos tenido en cuenta podría haber convertido esta traducción en un aporte mucho más significativo de lo que ya es.

Es de lamentar la ausencia de notas, comentarios y citas. Esta ausencia es tanto más grave en los casos en que no sólo falta la identificación de la fuente, sino que en la traducción aquello que es cita ni siquiera es presentado mediante comillas como tal, sino como mera paráfrasis de Agustín. Tal es el caso, por ejemplo, en III, 6, 13, donde Agustín está citando literalmente el *Laelio* de Cicerón y esto es imposible de notar en la presente edición.

Más allá de estas cuestiones y otras que puedan indicarse, es recomendable acercarse a este texto, en una cuidada maquetación y una encomiable presentación.

Pablo Guzmán

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones de un pecador*, Taurus, Madrid 2012, 128 pp.

Ludwig Wittgenstein, el filósofo que batalló contra los hechizos del lenguaje y creía que el libro que tornaría superfluo a todos los demás libros sería un verdadero libro de ética, sentenció categóricamente que las *Confesiones* de San Agustín es el libro más serio que se haya escrito. Otros beneficiados por su lectura, y son legión, han dicho que es el mejor libro de psicología, creador del género literario autobiográfico... uno de los más bellos y encantadores libros escritos, dirigidos al hombre sediento de verdad y de amor; dando testimonio del anhelo humano universal de amar y ser amado.

Más allá del pecadillo editorial de titular esta antología agustiniana como *Confesiones de un pecador* y de las disputables traducciones en uno u otro pasaje, este texto que ofrece *Taurus* renueva la ocasión de aventurarse en el conmovedor relato de la propia vida de Agustín de Hipona, que es a la vez una biografía del mismo Dios. *Confesiones* es la narración de la vida de un corazón inquieto, contando la historia de dos amores, el amor terreno del propio Agustín y el Amor de Dios; corazón humano en búsqueda, relato de la aventura de un hombre buscando a Dios y del mismo Dios Amor saliendo al encuentro del hombre, amado y amante.

Ramón Eduardo Ruiz Pesce
La Gaceta de Tucumán – 4/8/2013

RAPISARDI, F., *Para animarse a leer: Agustín de Hipona*. Eudeba [Cuadernos. Lecturas y reflexiones sobre filosofía], Buenos Aires 2012, 88 pp.

El sentido común que guía nuestra forma de pensar y la visión sobre el mundo que nos rodea se estructura a partir de ideas, imágenes y razonamientos condicionados por dos cuestiones: lo trascendente de las relaciones humanas (afectos, angustias, pasiones, sentimientos) y las circunstancias que el desarrollo social y tecnológico nos brindan. Cada momento histórico genera su propio sentido común; la forma, sutil, en que hombres y mujeres pensamos la sociedad en que nos toca vivir y a nosotros mismos. En ese devenir, las ex-

plicaciones mitológicas, religiosas y/o intelectuales son un auxilio individual y colectivo. Un clásico es un pensador (un pensamiento o todo un sistema científico) que resiste el paso del tiempo y continúa vigente. Sigue siendo parte de la cosmovisión social porque está incorporado en forma imperceptible y porque ha planteado tanto dudas como incipientes respuestas orientadas de un modo tan profundo como íntimo. En estos *Cuadernos* se intenta el rescate de aquellos pensadores que, aún pasados milenios, siglos o décadas, conforman parte inseparable del pensamiento contemporáneo. Es una invitación a leerlos directamente. A dejarnos llevar por sus ideas para cuestionarlas, discutir las, contrastarlas con el presente y con nuestra propia experiencia. A descubrir que lo que hoy parece obvio, razonable o inquietante, fue planteado magistralmente por aquellos que ingresaron en la categoría de Clásicos del pensamiento.

El presente libro propone una invitación a la lectura de textos escritos por Agustín de Hipona, en los siglos IV y V. Los fragmentos seleccionados de sus distintas obras se han agrupado en apartados, en función de los temas que abordan. Leer textos auténticos es imprescindible para acceder a la complejidad de las ideas de un autor, para valorarlas y entablar un diálogo con ellas. Al mismo tiempo, contar con un acompañamiento en esta lectura puede ayudar a enfrentar las dificultades que eventualmente se presenten, a evitar el abandono del intento. Es por ello que cada apartado se inicia con comentarios que procuran introducir los temas tratados, anticipar cuestiones, brindar claves para la comprensión e interpretación, formular interrogantes que inciten al encuentro con los textos originales. Por otra parte, los apartados culminan con preguntas acerca de los textos agustinianos, que apuntan a que el lector monitoree su comprensión, a través de una relectura tendiente a identificar información relevante, establecer relaciones entre ideas de un fragmento o entre fragmentos de distintas fuentes, ejemplificar, descubrir la estrategia de argumentación, justificar las afirmaciones del autor. Finalmente, el libro presenta preguntas a partir de la lectura de los textos agustinianos.

Responderlas supone un desafío mayor. Se trata de pensar desde las ideas del autor y más allá de ellas, vincular los postulados de distintos fragmentos, evaluarlos desde la perspectiva de los tiempos actuales, ponderar las consecuencias de sostener sus argumentos o de discutirlos, elaborar opiniones y valoraciones personales. Animarse, en fin, a pensar desde la filosofía.

Luis Mesyngier – Dirección Editorial

ORDEN DE SAN AGUSTÍN Y ESPIRITUALIDAD AGUSTINIANA

CANET VAYÁ, V. D. (ED.), *Dos amores fundaron dos ciudades*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2012, 396 pp.

Presentamos la Actas de las *XV Jornadas Agustinianas*, organizadas por el *Centro Teológico San Agustín* (CTSA) de El Escorial (Madrid), que tuvieron lugar en el Colegio San Agustín de Madrid los días 10 y 11 de marzo de 2012. El tema de este año tuvo que ver con la conmemoración del 1600 aniversario de la obra de san Agustín *La ciudad de Dios*. Las conferencias que ocuparon las Jornadas y que se hallan publicadas en estas Actas fueron las siguientes: “La comunidad cristiana en la dialéctica de los amores”, por Gonzalo Tejerina, OSA; “La Biblia en La ciudad de Dios de san Agustín: su presencia e interpretación”, por José Gutiérrez Herrero, OSA; “*Vir gravis et philosophaster Tullius. La valoración de Cicerón y de otros clásicos en La Ciudad de Dios*”, por Carlos José Sánchez, OSA; “*Edificación de La ciudad de Dios*”, por Modesto García Grimaldos, OSA; “*Política y sociedad en La ciudad de Dios*”, por Fernando Joven Álvarez, OSA; “*La ciudad de Dios y la paz: un gran proyecto con miras a una meta final*”, por Santiago Sierra Rubio, OSA; “*La religión en La ciudad de Dios*”, por Pedro Langa Aguilar, OSA; “*Los mártires, argumento en La Ciudad de Dios. Libros I-X*”, por Pío de Luis Vizcaíno, OSA.

La apertura de las Jornadas estuvo a cargo de Robert Prevost, Prior General de la Orden de San Agustín. La clausura le correspondió a Miguel Miró, Prior General de los Agustinos Recoletos.

Nuestra felicitación a los organizadores, particularmente a Vicente Domingo Canet Vayá, OSA, Director del Centro Teológico San Agustín por esas fechas, así como a su Secretario, Miguel Ángel Álvarez Miñambres, OSA. Una obra, en fin, que continúa los trabajos del CTSA, cuyas jornadas anuales son ya un clásico en el estudio del pensamiento agustiniano y su actualidad.

José Demetrio Jiménez, OSA

LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA Y PATROLOGÍA

GOLDUST, B. Y PLOTON-NICOLLET, F. (DIR.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, PUPS (Presses de l'Université Paris-Sorbonne), Paris 2009, 215 pp.

El presente trabajo reúne nueve artículos cuya temática general gira en torno del espacio temporal que se ha dado en llamar “Antigüedad tardía”, su sentido, las fuentes de las que abrevan los intelectuales de este período y sus actitudes ante la situación histórica, política y social que se despliega entre los siglos III y VI de nuestra Era.

Los prestigiosos investigadores que participan en la publicación, todos ellos formados en instituciones francesas, provienen de disciplinas como las letras clásicas, la historia y la arqueología.

El libro se abre con un prefacio de Jean-Marie Salamito, a la sazón, una suerte de ensayo inédito, titulado “De l'illusion de la décadence à l'invention de l'Antiquité tardive: ce que nous devons à Henri Irene Marrou”. Así pues, en las primeras líneas se asiste a una revisión del concepto de *Antigüedad tardía* a través de la obra de Marrou contrastándolo con las investigaciones de Paul Veyne y las del célebre agustinólogo Peter Brown, entre otros.

El resto de los trabajos está organizado por secciones. En la primera, titulada “Civilisation de l'Antiquité tardive”, se incluyen tres trabajos: “Le redécouverte du paganisme traditionnel dans le cénacle des derniers pontifes” de Benjamín Goldust, “Entre éloge de la nature et réécriture précieuse: le *carmen* III de Mérobaude” de Francois Polton-Nicollet, y “Le sacrifice d'Isaac et le personnage d'Abraham: un exemple de l'iconographie paléochrétienne” de Céline Mesnard.

En el primero de estos trabajos, Goldust aborda la dimensión sociológica del conservadurismo de los últimos paganos centrándose en Macrobio, cuya obra da pie para afirmar una concepción universalista del saber como algo característico del período. El trabajo de Ploton-Nicollet analiza el poema III del poeta Flavius Merobaudes que escribió entre el 432 y el 446; se trata de un texto que echa mano de frases y préstamos estilísticos de Virgilio, Ovidio, del bucólico Calpurnio Sículo y de los epigramas de Marcial, en el que una obra de arte se erige como símbolo de la civilización. En el tercero, Mesnard se sumerge en los avatares del arte paleocristiano. El artículo consiste en

una presentación del arte de los primeros cristianos a través del análisis de las representaciones de “el sacrificio de Isaac”. El autor desarrolla todos sus conocimientos a través de la descripción de quince imágenes reproducidas en el libro con una calidad inigualable.

La segunda sección, “Historie de l’Église” incluye dos trabajos: “La fin des persécutions? Le tournant constantinien vu par les donatistes” de Cécile Revel-Barretea y “Le destin d’un homme cultivé du IV^e siècle: Priscillien d’Avila” de Sylvain Jean Gabriel Sanchez.

El primero de estos textos, centrado en el período 312-313 aborda como problema el cisma donatista en la Iglesia africana para poner en evidencia que la cristianización del Imperio Romano no entraña en sí misma un cese de las persecuciones religiosas. En el segundo trabajo, Sanchez encuentra en el erudito romano Prisciliano, lector de los Evangelios apócrifos, de los autores clásicos y sus comentarios neoplatónicos, una excusa para tratar las acusaciones de gnosticismo y maniqueísmo durante el s. IV.

El último apartado, “Études patristiques” incluye tres artículos: “La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze” de Juliette Prudhomme, “Les chaînes exégétiques: une forme littéraire et une pratique d’érudition florissantes dans le domaine de l’exégèse de langue grecque” de Matilde Aussedat y “*Ut salubriter veritas vincat (Contra Iulianum, III, 21, 24): le Contra Iulianum, une œuvre polémique à caractère protreptique*” de Mickaël Ribreu.

En el primer trabajo, la autora se centra en el ejemplo de Gregorio Nacianceno y una particularidad no registrada en otros autores: el santo de Nazianzo efectúa una crítica a la poesía profana a través de la poesía cristiana. El segundo, se centra en un aspecto de la erudición en la Antigüedad tardía; se apuntan aquí los textos y conocimientos exegéticos que se divulgan en compendios y florilegios. En el trabajo de Ribreu, por último, se lleva a cabo una lectura del *Contra Iulianum* de San Agustín, una de las últimas obras del santo de Hipona en la que arremete contra Julián, obispo pelagiano de Eclana, quizás el único de sus contrincantes que estuvo a su altura. En el artículo, se señala que, soslayando el título polémico de la obra, se le debe atribuir un valor protreptico o programático.

Resta decir que el libro, que cuenta con una edición excelente, se cierra con un índice analítico muy completo (pp. 209-212) y una extensa bibliografía (pp. 189-206).

Se trata, por otra parte, de una obra accesible al lector culto, conocedor de la lengua francesa e interesado en las diversas manifestaciones culturales de la Antigüedad tardía.

Julián Barenstein

HERBEL, O., *Sarapion of Thmuis: Against the Manicheans and Pastoral Letters* [Early Christian Studies 14], St. Pauls Publications-Queensland University of Technology Press, Australian Catholic University, Strathfield, 2011, 144 pp.

Sarapion o Serapión, amigo de Atanasio de Alejandría y discípulo de Antonio del desierto (Antonio el Grande), fue obispo de Thmuis, una pequeña ciudad al noreste de Alejandría, entre los años 329 y 370. De su producción ha sobrevivido cierto número de cartas pastorales, algunas de las cuales constituyen tratados completos, y un texto de gran importancia respecto de la polémica anti-maniquea en el s. IV.

En el volumen nº 14 de la colección “Early Christian Studies”, Oliver Herbel nos brinda la traducción al inglés de dos cartas de Sarapión a partir de la edición de la *Patrologia Graeca* (PG 40, 924-925 y 925-940 respectivamente) y del tratado *Contra los Maniqueos* de acuerdo con la edición de Casey de 1931 (*Harvard Theological Studies* 15).

Una de las cartas traducidas está dirigida al obispo Eudoxo, y su objetivo es aliviar el sufrimiento de la enfermedad que lo aqueja; se trata de un texto en el que la dolencia corporal encuentra por vía cristiana, un remedio espiritual. La otra, de tinte más filosófico, está dedicada a los monjes en general, y en ella se despliegan algunos conceptos de raigambre estoica. Entre éstos se destaca la doctrina de los *adiáfora*, es decir, el de los “bienes indiferentes”, entre los cuales Sarapión incluye la vida en este mundo.

Por otra parte, en virtud de su extensión y profundidad, conviene que nos detengamos un momento en el *Contra los Maniqueos*. Los maniqueos, como es sabido, constituían una secta de origen oriental. Sus integrantes se presentaban como cristianos y seguidores de Mani o Manes, su fundador, que había predicado una suerte de dualismo insalvable en el plano metafísico y moral, que llevaba, entre otras cosas, a negar la libertad humana. En lo que hace a las respuestas anti-maniqueas del, por así decir, verdadero cristianismo, Egipto fue prolífico en escritores. Se reconocen al menos dos autores que emprendieron esta tarea antes que Sarapión: Theonas de Alejandría y Alejandro de Lycopolis. El primero, cuyo nombre aparece en el edicto de Diocleciano contra los maniqueos hacia fines del s. III, encara el ataque contra los miembros de

la secta haciendo hincapié en su negativa a aceptar el matrimonio y acusándolos de locos a través de un ingenioso juego de palabras en el que relaciona el término griego “*manía*” (locura) con el nombre del fundador de la secta, Mani. El segundo, escribió un tratado, que dataría de una fecha posterior al año 300, en el que ataca en términos estrictamente filosóficos, el dualismo maniqueo y su teoría de los dos principios. Sarapión, por su parte, trae en su tratado *Contra los Maniqueos* algunas novedades respecto de sus antecesores. El texto, cuya fecha de redacción se ha estipulado como posterior al 326, se apoya en dos pilares: la hermenéutica bíblica y un estoicismo cristianizado. El aspecto hermenéutico de la obra del obispo de Thmuis enfatiza la continuación y confirmación del Antiguo Testamento con el Nuevo —a los que llama *tà gegramména* (cosas antiguas) y *tà plalaiá* (oráculos) respectivamente— bajo la égida de una economía cristológica, para extraer de allí argumentos en contra de los maniqueos, que niegan las Escrituras aun llamándose “cristianos”. En lo que hace al uso de la filosofía estoica, ésta le sirve aquí para desarrollar la noción de libre albedrío. Por lo demás, entre otros conceptos tomados de esta escuela, en la sección 44 del tratado, Sarapión echa mano de las cuatro formas de mal o vicios: *aphrosýnēs* (imprudencia), *akolasías* (intemperancia), *deilias* (cobardía) y *adikias* (injusticia) y, en la sección 47, de las cuatro virtudes: *phronéseōs* (prudencia), *sōphroýnēs* (templanza), *andreias* (valentía) y *dikaiosýnēs* (justicia). Todo esto, que nos hemos limitado a señalar, da cuenta del amplio conocimiento de la Stoa que poseía el obispo de Thmuis, que, en consonancia con otros autores cristianos de los primeros siglos, entre los que se cuentan Aristides, Justino y Atenágoras, pone la filosofía pagana al servicio del cristianismo.

Es dable decir, por último, que esta obra de ágil lectura, interesante tanto para los estudiosos del anti-maniqueísmo como del pensamiento en el greco-Egipto cristiano, cuenta además con una bibliografía selecta (pp. 135-138) y dos índices, uno de nombres (pp. 139-141) y otro de citas bíblicas (pp. 142-144).

Julián Barenstein

ORÍGENES, *Homilias sobre Isaías* (introducción, traducción y notas de S. Fernández Eyzaguirre), Ciudad Nueva (Biblioteca de patrística 89), Madrid 2012, 148 pp.

Si de las muchas materias en las que brilló Orígenes (185-253), hubiera que elegir una en la que el pensador alejandrino se nos presentara como más innovador y original, sin lugar a dudas, nos centraríamos en sus trabajos de

exégesis bíblica. La traducción de Samuel Fernández Eyzaguirre, de la facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Chile corresponde precisamente a uno de estos trabajos.

De acuerdo con San Jerónimo, las obras exegeticas de Orígenes se pueden clasificar en comentarios, anotaciones y homilias. Los primeros consisten en comentarios de conjunto, versículo por versículo, del texto bíblico; las anotaciones, de alcance más restringido que los comentarios, están dedicadas a examinar problemas puntuales; las homilias, por último, están escritas con fines litúrgicos y, no atendiendo a la formación de los clérigos como los comentarios y las anotaciones, sino a la edificación del pueblo creyente.

Las homilias sobre Isaías corresponden al llamado “período de Cesarea” y, con probabilidad, fueron predicadas después del 249. A pesar de su carácter, por así decir, propagandístico, no faltan en ellas alusiones a la trascendencia divina ni elementos de teología trinitaria, cristología y referencias al progreso del camino espiritual, como tampoco los procedimientos fundamentales de la exégesis origeniana.

La hermenéutica de Orígenes tiene, pues, como punto de partida la convicción de que la Biblia es la palabra de Dios. Se trata, desde ya, de una creencia compartida por toda la comunidad cristiana y cuyas implicancias son desarrolladas por el pensador alejandrino en los capítulos 1 y 2 del libro IV del *De principiis*, quizás su obra más importante desde el punto de vista doctrinario. La convicción de que la Biblia es la palabra de Dios, y por tanto, nada en ella puede ser absurdo o sin sentido, lo lleva a afirmar la no contradicción entre las diversas partes de las Sagradas Escrituras o, para decirlo positivamente, la unidad del texto sagrado, y el consecuente principio general de interpretación de que una correcta comprensión de un pasaje debe estar en armonía con el resto de las Escrituras. En este esquema general que hemos descrito brevemente se insertan otros elementos de la exégesis del maestro alejandrino que están presentes en las homilias sobre Isaías. Uno de ellos es la creencia en que la utilidad del texto, es decir, lo que llamaríamos su interpretación tropológica o moral, estriba en su actualidad. De acuerdo con este principio, los nombres de los personajes bíblicos así como las referencias espaciales y temporales son intercambiables y deben ser actualizadas; solo así el texto puede hablarle al hombre de hoy. Otro principio importante, en relación con el anterior, estriba en la distinción entre lo aparente y lo real o la verdad, que es sugerido en las cartas paulinas bajo la distinción entre letra y espíritu, pero que Orígenes lleva hasta sus últimas consecuencias en un proceso de tinte más bien filosófico que parece encontrar sustento en el mito platónico de la caverna. Se afirma a partir de esto una “*duplex constitutio*” de las palabras de la Escritura, es decir, una

doble constitución dada por un sentido corporal y otro espiritual. Y de aquí se sigue un tercer principio exegético, constituido por la llamada “regla de homonimia”, por la cual se entiende que cada realidad espiritual está designada con el nombre de una realidad sensible que le corresponde. En este sentido, lo sensible se constituye en la vía regia hacia el reino espiritual. Ahora bien, el intérprete de un texto inspirado solo puede acceder al verdadero significado si, en consonancia con las condiciones de la Escritura, está también inspirado. Es por ello que el exegeta no logrará su objetivo solo con la comparación texto a texto sino uniendo a esta práctica un constante ejercicio ascético.

Vayamos ahora al contenido de las *Homilías sobre Isaías*. Se trata de nueve textos que solo se han conservado en su versión latina, traducidas por Jerónimo. Cada homilía desarrolla el contenido de uno o más versículos del libro de Isaías, en el siguiente orden: homilía I: Is 6, 1-7, II: Is 7, 10-15, III: Is 4, 1, IV: Is 6, 1-7, V: Is 41, 2/6, 1-7, VI: Is 6, 8-10, VII: Is 8, 18-20, VIII: Is 10, 10-14, IX: Is 6, 8-9. Con todo, y en consonancia con los principios exegéticos ya mencionados, el lector encontrará en cada homilía una multiplicidad de referencias a otros libros de la Biblia.

El texto que aquí reseñamos cuenta además con una bibliografía básica (pp. 47-49) y dos índices de gran utilidad. El primero de ellos, es un índice bíblico (pp.137-140) en el que se pueden encontrar todos los versículos citados o parafraseados en las homilías, ya pertenezcan al Antiguo o al Nuevo Testamento. El segundo, es un índice de nombres y materias (pp. 141-145).

Cave mencionar, por último, que el trabajo de Fernández Eyzaguirre en su conjunto, que parte de una perspectiva católica a ultranza, se destaca por su prolijidad. Asimismo, el carácter de las homilías hace de la obra un camino apto para quienes deseen iniciarse en el estudio de la obra de Orígenes. Se ha de advertir, no obstante que el sendero abierto por las homilías no constituye una vía regia de acceso a las obras más importantes del Alejandrino, sino -se ha de insistir en ello- una vía introductoria. El lector de las *Homilías sobre Isaías* será llamado, por la propia dinámica de su contenido, a buscar los supuestos allí emplazados en otras obras de mayor profundidad doctrinal.

Julián Barenstein

CAIN, A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press [Oxford Early Christian Studies], New York 2010, 286 pp.

Erudición y fascinación transmiten las páginas de Andrew Cain, especialista en la figura de san Jerónimo, y que en este trabajo se concentra en presentar su reflexión de las epístolas a las que considera como portadoras de la construcción que Jerónimo hace de sí como figura de autoridad. *El volumen que analizamos es otro aporte de la valiosa colección editada por Oxford University Press, llamada Oxford Early Christian Studies.*

A partir de la tesis doctoral del autor (Universidad de Cornell, 2003), el trabajo se distribuye en seis capítulos, con excepción de la introducción y la conclusión, y tres apéndices muy útiles todos ellos, sobre todo para los estudiosos de la patrística en esta parte del globo, acercándoles sucintamente una actualización bibliográfica muy interesante. En el desarrollo del texto, Cain establece una especie de exploración sistemática del *corpus* epistolar desde una perspectiva interesante y para muchos innovadora, con el argumento de que en estos escritos “*we see their author most deftly re-inventing himself to accommodate the ever-changing demands made upon him by ever-changing audiences*” (p. 4). Tal como observara ya Justin Mihoc, el autor de esta monografía se apoya y concentra en los textos de Jerónimo menos investigados.

El primer capítulo (*La Voz del que clama en el desierto*) presenta las intenciones de Jerónimo de legitimarse como un asceta y estudioso en el comienzo de su carrera. A su regreso a Roma (382) y con el fin de apoyar sus trabajos académicos, Jerónimo tuvo que atraer fondos y miembros ricos de la aristocracia cristiana. Aquí, Cain se aproxima a esta colección epistolar de Jerónimo y muestra cómo un monje desconocido y oscuro logró ganar una buena acogida en Roma. Haciendo uso de sus dos años de estancia en Maronia (un asentamiento desierto cerca de Calcis, en Palestina), Jerónimo se retrató en el *Epistularum ad diversos liber* como un modelo de santidad eremítica. En sus cartas, el autor muestra su brillante retórica y su capacidad compositiva, la construcción de los mosaicos bíblicos. Por medio de la experiencia ascética y la erudición bíblica, Jerónimo se presentó a Marcela y el “círculo Aventino” -un grupo de nobles cristianos viudas y las vírgenes que practicaban la *ascesis* y estudio de la Biblia-, donde se convirtió en su consejero espiritual y mentor de la Biblia y formalmente se estableció “como una figura de autoridad espiritual en Roma” (p. 42).

En el segundo capítulo (*Un Papa y su discípulo*), Andrew Cain aborda la relación entre Jerónimo y san Dámaso Papa, examinando la famosa correspondencia entre los dos personajes (*Epp.* 19-21, 35-36). La preocupación aquí es examinar la representación de esta relación en los escritos de Jerónimo y su propósito de legitimarse ante sus oponentes.

La colección epistolar de la correspondencia personal entre Jerónimo y Marcela se investiga en el tercer capítulo de esta monografía (Reivindicación de Marcela). *Ad Marcellam epistulam*, que consta de dieciséis cartas diversas, desde exegéticas a apologeticas y exhortativas.

La controversia teológica de Jerónimo y su posterior expulsión de Roma se tratan en el cuarto capítulo (*La expulsión de Roma*). Su creciente popularidad e influencia entre las mujeres de la aristocracia cristiana, también su elogio excesivo de la virginidad y la insinuación de que “el matrimonio era un mal necesario reservada para ciudadanos de segunda clase espiritual” (p. 102), atrajeron la dura oposición a Jerónimo. Después de la muerte súbita de Blesila, una joven virgen que estaba bajo su guía espiritual, Jerónimo fue visto como moralmente culpable del fanatismo ascético. A la muerte del Papa Dámaso en diciembre de 384, se deterioró aún más la situación ya delicada de Jerónimo y dio lugar a los críticos vocales que lo acusaron de daño y oscuras intenciones (sobre todo en relación con las mujeres cristianas). Jerónimo se presentó ante un tribunal episcopal y, como Andrew Cain afirma, el veredicto fue en contra de él.

El quinto capítulo examina las cartas de los años posteriores a su salida de Roma (386-c. 419), y que contiene las instrucciones espirituales. En su capítulo final, Andrew Cain examina varias de las cartas exegéticas de san Jerónimo, que muestra sus intenciones de establecerse como un estudioso autorizado de la Biblia. En estas epístolas, Jerónimo defiende la veracidad del hebreo y, como Cain afirma, sirve tanto para fines didácticos y de propaganda. La importancia que Jerónimo ha alcanzado en los siglos siguientes se debió, de acuerdo a lo que Andrew Cain hace hincapié, a sus “talentos magníficos como una autorretratista” (p. 202), ya que reside en su *corpus* epistolar. Tres apéndices de la conclusión de esta monografía, en los que se propone una nueva clasificación de las epístolas existentes de Jerónimo y se encuentra una breve discusión sobre cartas perdidas de Jerónimo, referidas en manuscritos de tradición medieval. El trabajo de Andrew Cain a lo largo de este volumen, admirablemente escrito, y su publicación sólo pueden ser recibidos con interés y entusiasmo.

Pablo Guzmán

ANÓNIMO DEL SIGLO IV, *Laudes Domini* (Introducción, texto, traducción y notas de Inés Warburg y otros), Ágape, Buenos Aires 2011, 111 pp.

Inés Warburg presenta -con la colaboración de Christian Fernández y José Maksimczuk, y Prólogo de Pablo Cavallero-, un aporte del campo filoló-

gico argentino que ofrece al alcance del lector un texto fundacional, fruto de una metodología rigurosa, y con toda la información necesaria para su plena intelección. Acompañado de un aparato crítico bien anotado del que puede considerarse para algunos el primer testimonio de una poesía fechada con contenido cristiano abierto y confeso.

Se trata de un poema anónimo, compuesto en la Galia hacia el año 320 d. C. en versos latinos, editado a partir de un manuscrito (*codex unicus*) del siglo IX. La presentación realizada por el Dr. Pablo Cavallero es de una minuciosidad interesante y que aporta al lector el marco debido a este valioso texto. En él, encontramos integradas las culturas griega, semítica y occidental, y vemos interactuar las tradiciones literarias bíblicas, virgilianas y cristianas, lo que podríamos llamar la adaptación de la literatura pagana antigua

El desarrollo del volumen considera detenidamente la cuestión del manuscrito único y las ediciones con las que se cotejará; la fecha y el lugar de composición del texto y la autoría, para de este modo continuar con el estudio de la estructura y contenido del poema donde Inés Warburg analiza la técnica, la lengua y el estilo. La composición en 148 hexámetros del poema se organizan en una estructura de carácter tripartito, a saber: el relato del milagro, la alabanza a Cristo y un breve epílogo. Desde el punto de vista del contenido, es este un interesante aporte a los textos patrísticos por un sello editor local (Ágape), que también de este modo constituye una colección de textos referidos al Monacato Primitivo y la Patrística en sí. Se anota que en página par se dispone del texto latino, con enjundioso aparato de variantes donde se consideran correcciones en el manuscrito agrupadas en dos instancias, y siete ediciones con abundantes referencias a fuentes. El lector a su vez, encontrara en página impar la traducción castellana con sus anotaciones. La calidad de la traducción es más que encomiable: que con humildad y constancia a emprendido Inés Warburg en esta ocasión, y que cualquiera que haya intentado una traducción de un texto paleocristiano, patrístico o medieval conoce de sus dificultades, y que ameritan nuestra felicitación por el trabajo realizado y esperamos mas y nuevos trabajos que sostengan este creciente interés por la *Literatura Cristiana Primitiva* en esta región del globo.

Pablo Guzmán

FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA

DÍAZ HERNÁNDEZ, C., *Cristianismo y personalismo (En el Cielo como en la Tierra)*, Religión y Cultura, Buenos Aires 2012, 177 pp.

Latinoamérica, de difícil nominación, vive en eterna búsqueda de su identidad. Cuando me hablan de *Latinoamérica* y de lo *latinoamericano*, ¿de qué me hablan, qué me están queriendo decir con tales palabras? Y sobre todo ¿con qué intención se utilizan esos términos? Para evitar el uso incierto de palabras dudosas deberíamos comenzar por preguntarnos: ¿Somos latinos? Hace tiempo que ya no nos regimos por el latín de Roma, del que se originó el español. No hará falta añadir que también los franceses hablan un cierto «latino», pero no el latín que se habló en España.

Tampoco deberíamos identificar nuestra latinidad con el grotesco modelo erótico del *latin lover*, ridícula estampa de Don Juan Tenorio con la que determinados pueblos nórdicos nos siguen designando todavía, aferrados a un tópico que va decayendo por fortuna, pero que aún tiene cuerda para rato. ¿Somos hispanos, hispanoamericanos? Semejante designación dejaría fuera a los brasileños. Por contrapartida, si extendemos esta denominación a los brasileños incorporaríamos a otros latinos de los que los brasileños mismos derivan, a saber, los portugueses. De todos modos, el calificativo de «hispano» carga con una rémora semántica negativa: alegría desordenada, incompetencia, primitivismo, machismo...

¿Somos sudamericanos? Por su parte esta denominación excluiría a los mexicanos y a los mesoamericanos o centroamericanos, por lo cual tampoco nos sirve. En España, la abreviatura despectiva *sudacas* está cargada de racismo, prepotencia y olvido de la generosa acogida a los españoles hambrientos en el siglo pasado.

¡Qué difícil resulta, en verdad, atinar con la palabra justa para estos pueblos de origen cristiano, cristianos también de cosmovisión, y latinos lingüísticamente! Por otra parte ¿en qué sentido cabría caracterizarles de *cristianos*, a la vista de la fuerte impronta animista procedente de África y de Mesoamérica? ¿No sería más propio hablar de pueblos *sacramentalizados* más que de *evangelizados*? ¿Acaso no procede de esa carencia de evangelización profunda la actual proliferación de sectas que en muchos casos apenas conservan algo del cristianismo? Y si hablamos de la lengua latina que se ha ido desarrollando en los países de lengua española, ¿qué clase de hispanofonía vincula a esos

países entre sí y con España? ¿Acaso el desarrollo de sus hábitos lingüísticos y de los diversos *ideolectos* de cada país no está creciendo tan desordenadamente como una nueva torre de Babel, sobre todo en el habla vulgar? Pueblos hay, como el mexicano, donde este proceso crece tan vertiginosamente, que un español apenas comprende nada de la jerga callejera, claro que este fenómeno no es exclusivo de México. A la vista de este panorama, *Latinoamérica* se nos antoja un nombre provisional, una palabra funcional pero inexacta, aunque haya provisionalidades que duren toda una eternidad. De cualquier modo, hay que reconocer que con términos ambiguos y confusos no es fácil alcanzar a comprender identidad alguna, ya que las palabras inexactas tienen detrás de sí ámbitos semánticos del mismo signo.

También la identidad de *Latinoamérica* es provisional, dada la mixtura abigarrada y el riquísimo caudal de sus culturas y de sus cultos. Ahora bien, ¿qué pesa más en este terreno de la identidad que estamos explorando, el indigenismo originario, o la cultura sobrevenida ulteriormente gracias a los descubridores (¡aunque los autóctonos ya estaban descubiertos por sí mismos!) y de los conquistadores foráneos (¡aunque dichos autóctonos también estaban sometidos y conquistados entre sí mismos!), y más tarde a través de los *caca-colonizadores* reconquistadores, ahora *Banco Santander*, etc? No resultaría fácil responder a tal cuestión, pero mientras tanto doy por correctamente descriptivo de la situación al gran mural del aeropuerto de Guanajuato (México) separado en dos tablas, una de las cuales representa lo azteca, lo maya, lo inca... y la otra a los conquistadores españoles firmemente acorazados y armados hasta los dientes. Eso no impide que al conquistado y dominado le quede siempre la esperanza de *desalambrar* y de reconquistar con astucia lo que perdió por la violencia: quizá Texas, expoliada ayer por los EEUU tras la derrota del general Santana, pase a ser algún día de nuevo un territorio cultural y emocionalmente mexicano gracias a la infiltración migratoria de los mexicanos crecientemente mayoritaria en Texas y a la cultura *texmex* en expansión generada por tantos *espaldas mojadas* en el territorio estadounidense, que en otro tiempo fuera suyo.

Toda cultura –y de forma muy especial la del así llamado *Nuevo Continente*–, eterno *New beginning*, vive siempre a la búsqueda de su propia identidad, por eso la patria, toda patria, cada patria, es sobre todo un punto de llegada, es decir, la construcción desiderativa de un escenario imaginario; incluso los que se afincan en un patriotismo del mero pasado, del tiempo de los orígenes áureos, incluso ellos necesitan seguir proponiéndola como punto de llegada y por ello fundándola continuamente: patria que no evoluciona, muere por consunción. Lo que ocurre es que, a veces, la excesiva rumia de esos

imaginarios sociales termina provocando fracturas interiores que difi cultan la convivencia en el presente y la fragua del posible futuro. Lamentablemente es así como suele funcionar entre profesores y políticos cierto uso de la etnología contra cualquier presente identitario. Lastima, pues, que en esa rumia, en esa intersección de coincidencias y de encuentros de las diferentes culturas pasadas y presentes no sepamos construir un ideal común futuro. ¿Se acabará la ideología manipuladora de quienes azuzan e incitan a la desesperación y a la destrucción, ruina sobre ruina, in-cultura sobre in-cultura, de cualquier patria común posible? La verdad es que, salvo las honrosas excepciones de siempre, mientras la sociedad tiene problemas las Universidades están divididas en departamentos y en esa división permanecen.

Si conoces un pueblo *centroamericano*, conoces todos. Cuando la peor fantasía coincide con la realidad: *Guatemala*. Cuando el tiempo se detuvo en las cavernas: *Guatemala*. Cuando hormigas sin hormiguero: un mar de guatemaltecos trabajando por unas tortillas de maíz y unos frijoles al día.

Les he visto dormir en las aceras y mendigar por las calles de México D.F. para luego, tras caminar a pie enjuto interminables miles de kilómetros, terminar ahogándose en el Río Bravo, frontera con EEUU. Los guatemaltecos abandonan sus hermosas tierras como tantos otros pueblos empobrecidos de la humanidad: rezuman sangre, sudor y lágrimas. Pobre pueblo mártir, Guatemala, huyendo de las cornadas del hambre y la dictadura. No hay dictadura buena, y menos la económico-política; gobierno tiránico es aquel donde el superior es vil y los inferiores envilecidos. Por desgracia, si no cabe esperar siempre buenas leyes ni justicia de los Estados donde reina la democracia formal, menos aún de aquellos donde existen dictaduras tan feroces y sanguinarias como la de Guatemala, en donde parece que no pasa nada porque nadie da noticia de ella. Los dictadores ignoran que gobernar es pactar, y que pactar no es ceder, sino saber rectificar. Ellos se creen hombres incorruptibles —no es difícil autoconvencerse de lo que se quiere—, y hasta piensan que son tan difíciles de cambiar como los billetes de banco de un millón; por eso no quieren enterarse de que los gobiernos son velas; los pueblos, el viento; el Estado, la nave; el tiempo, el mar; y ellos, el lastre. Ellos, los dictadores, fusilan a quien se atreve a decirles a la cara esta frase: una papeleta de voto es más fuerte que una bala de fusil.

Sin embargo, nunca se entra en un corazón por la fuerza, nadie puede ser llamado señor de otro por fuerza, tirano sí; por la fuerza un rey puede hacer un noble, pero no un caballero. La fuerza tiránica sólo es capaz de hacer esclavos en torno a sí, el tirano hace a los esclavos, y los esclavos que aceptan su esclavitud hacen a los tiranos. Ese es el círculo letal de la dictadura, aquel régimen

en que la gente, en lugar de pensar, recita, y en lugar de caminar, reptar. Sin embargo, el dictador está siempre amenazado, pues a muchos ha de temer quien es temido por muchos. A veces, el primer golpe de indignación produce una reacción; sin embargo, cuando la indignación se asienta, volvemos a lo de siempre. En Guatemala (en Guatepeor) se asesina a mucha gente, y es difícil denunciarlo allí sin que te caiga encima el imperio del crimen organizado de un Estado que es oligopolio militar. En comparación con ella, la triste democracia formal de las multinacionales y los *multipobres* es un lujo político en el que, como dijera Churchill, cuando llaman a la puerta de tu casa a las seis de la mañana, sabes que es el lechero, y siempre es mejor encontrarse con el lechero que con un encapuchado armado.

En *El Salvador*, aun estando las cosas políticamente más tranquilas tras los acuerdos de paz entre el FMLN y la derecha, la situación social continúa siendo alarmante: ya es el país más violento del mundo, más que Brasil, México y Colombia. Es la paradoja del «todo en paz pero nada sin guerra». Vas por la calle, te asaltan; estás en tu casa, te asaltan; viajas, te asaltan. Las agencias de viaje recomiendan no ir por nada del mundo a este país tan lleno de volcanes como de pasiones. Y tú eres *asaltable* porque el hambre les asalta a ellos, la vida como asalto. Vivir en El Salvador es morir un poco, a pesar de que la moneda oficial sea el dólar y la gran pasión de tan diminuto país el derby Barça-Real Madrid, cuyas camisetas son portadas como emblemas míticos por quienes pueden comprarlas o robarlas.

Increíble, pero cierto, pues ¿qué otra salida cabe a los empobrecidos de la tierra, sino la de soñar con el imaginario social de los países enriquecidos, aunque les sea ajeno y alienador? En *Honduras*, con parecidos niveles de violencia, el drama es todavía más grande: estamos hablando de uno de los diez países del mundo con menor renta *per capita*. Por cinco horas diarias de clase en la mejor de sus universidades pagan tres euros, y la gente sencilla vive con un puñado de desgastadas lempiras que no sirven para nada a una población que en su ochenta por ciento vive –por así decir– en la máxima pobreza, y que por la noche duerme –por así decir también– malamente en la calle, y todo esto sin hablar de las comunidades peores como las de negros *garifonas* segregados en las playas. ¡Todo lo cual parece sin embargo perfectamente compatible con cinco iglesias-sectas distintas en cada callejuela, y con una embajada americana que es una mole imponente e interminable en la zona exclusiva, en torno a la cual residen en costosísimos edificios *primomundistas* los máximamente enriquecidos! Hace falta ser muy malo para silenciarlo en países de muerte. En los países mesoamericanos la vida humana no vale nada, ni antes, ni durante, ni después de Colón y de las renovadas *cocacolonizaciones*, por eso continuó

sin ver la excelencia del lema «es bueno para la humanidad lo que es bueno para la *General Motors*».

¿Cómo vive la ciudadanía del *Tercer Mundo* que se ve obligada primero a la huida del propio país y a la miseria después, ya en el país de llegada? Vive en la carencia y en la des-moralización. Abusos del poder político, económico y policial, desviación especulativa del dinero, confusión entre lo público y lo privado, administrado aquello en función de intereses particulares, discrecionalidad de los medios de comunicación, utilización y abuso de la mentira como forma de comunicación, injusticias que claman al cielo porque el derecho penal cae sobre los pobres mientras el constitucional engorda a los ricos que alardean de su impunidad, suplantación de lo legítimo por lo legal, bosque de leyes que lejos de resolver los problemas esenciales los enmascara, violencia, desprecio a la vida, corrupción, desempleo, evasión fiscal, tráfico de drogas, torturas, secuestros, etc. Entre el miedo y la impotencia, entre la desconfianza y la maledicencia, entre la frustración y la desesperación, en verdad ¿qué son –se preguntaba san Agustín– los reinos sino grandes latrocinios cuando no existe justicia? No, no es éste un mundo fácil para pueblos cada vez más numerosos y cada vez más pobres (más pobres más pobres) mientras los ricos cada día más ricos. La expulsión masiva de millones de personas de la relación laboral en el mundo entero tiene sus primeras expresiones en la disminución de ingresos económicos, o en determinados casos en la ausencia total de los mismos; a su vez, de ahí se deriva tanto su creciente marginalización objetiva, es decir, su ruptura con toda la trama relacional de la vida privada, como su desesperanza subjetiva, al percibirse a sí mismos como sujetos no rentables e inútiles que sólo representan una carga para los demás y para las instituciones: en definitiva, una incertidumbre y un vacío de sentido como resultado de una crisis de identidad.

Fuera de sus países son los *ilegales*, los indocumentados, los sin techo, las minorías étnicas, las personas con problemas personales (minusválidos, locos, marginados crónicos, excarcelados), o judiciales (libertad condicional, tercer grado, condenas alternativas), etc., muchos de ellos con serias dificultades adicionales tales como falta de actitud y de aptitud adecuadas para llevar adelante una vida laboral normalizada. Estos desestructurados existencialmente han agotado todas las prestaciones o subsidios, si los tuvieron alguna vez, de ahí su absoluta carencia de renta; además estas gentes se encuentran con dificultad para acceder a los recursos disponibles, tales como planes de empleo, formación ocupacional, reglada, escuela de adultos, subsidios ocasionales. Tal es la paradoja: que la clase social más abundante, es precisamente la que menos significa; hay una relación inversamente proporcional entre abundan-

cia y significación: los menos abundantes resultan ser los más significantes, y los más abundantes los más insignificantes. Si tales gentes podrían sentirse en su propio país como un perro al que nadie saca a orinar, en país ajeno son tratados como perro flaco y pulgoso al que todos tratan de apalear. El maestro puso el examen: *Situación del mundo al comienzo del siglo XXI*. El alumno, impávido y sereno, se pasó las dos horas en una suerte de nirvana tibetano, al borde de la levitación, y sin escribir una sola palabra. Cuando avisó «señores, queda un minuto», él tomó la pluma y escribió unas cuantas palabras; se levantó, entregó la hoja y se retiró con ese aire galano y sosegado del que sabe que ha cumplido con su deber. Había escrito: «La situación era tensa». Capacidad de síntesis no le faltaba.

¿Y qué decir de la voluntad de fragmento sin comunidad real de todos? El Nuevo Mundo está herido igualmente por la *tribalización* que introducen sus propios conflictos interiores. Habría que estar ciego para no ver que tampoco aquí los conflictos son la excepción, antes al contrario la excepción sería la armonía. Unidos y separados en su patológica relación amor-odio, su deseo crece con la obstaculización recíproca, yendo más allá de cualquier posible satisfacción definitiva de todos. Como dijera René Girard, la realidad es mimética, antagonica y el conflicto lo causan siempre los otros, no uno mismo, *contraria sunt circa idem*. Incluso cuando podríamos ser mediadores y pacificadores en lugar de exasperadores, miramos por la mirada del otro, nos contagiamos miméticamente de ella, copiamos y borramos las huellas: líbrenos Dios de esos malos mediadores que –unos y otros– se *isomorfizan* en unas relaciones gemelares y a la vez victimadoras. ¡Cuán difícil es el desarraigo de los propios totemismos! En lugar de elegir modelos que no conlleven rivalidades y sistemas de inhibición de la violencia, todos pasamos a ser víctimas estereotipadas de todos. ¿Qué tienen de verdaderamente común y pacificado, así las cosas, los eternos discursos de frontera contra frontera?

¿Qué comunidad existe, por ejemplo, entre países tan diferentes entre sí como *Puerto Rico*, estado libre asociado (¿?) de los Estados Unidos, que a cambio de su cheque gana presencia imperial en la zona; *Haití*, que vive en guerra tribal permanente y donde la política de tierra calcinada se sucede en cada des-Gobierno; *Argentina*, con su pretendida *grandeur*, especialmente entre los porteños, incapaces de aceptar la humillante derrota a la que les ha llevado su propio narcisismo; Los Estados Unidos de *México*, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos, donde la violencia asfixia cualquier convivencia y el vivir se convierte en un sobrevivir, que a su vez degenera en un *vivir sobre*; *Paraguay*, tan modesto, sencillo, amable y ecológico como corrupto hasta los niveles más exasperantes, al caberle el dudoso honor de estar entre

los cinco países más corruptos del planeta; *Brasil*, todo un subcontinente más africano que latino, donde los niños de la calle terminan siendo más de la calle que niños; *Cuba*, un pretendido paraíso en la tierra con formato de dictadura, eternamente clausurado hacia dentro y penosamente dolarizado hacia fuera? En este mosaico compuesto por fragmentos desgarrados, el egocentrismo y el nacionalismo exagerado despliegan sus banderas sin enarbolar una enseña común. Así las cosas, a mí me parece que, más que una posible comunión, lo que les une sobre todo es una misma constante: nunca se preocupan de un continente mucho más empobrecido que el suyo, por ejemplo el africano. Y, lo que es todavía peor, hasta pretenden compatibilizar sus estremecedores índices de pobreza con la obtención de ventajas: cada país se proclama más pobre que el otro a la hora de pedir más subvenciones que el otro.

Aunque resulte duro creerlo, es sin embargo un hecho cierto y real el que pasamos a contar: convocado un concurso en la UNESCO para ayudar al pueblo más pobre del continente, el que resultó ganador por haber acreditado mayores índices de miseria, una vez obtenido el premio con una explosión de júbilo callejero y declarando ese día *fi esta nacional*. ¡Ganar el concurso de ser los más pobres y celebrarlo con una *fi esta nacional*! Su crisis, dicho con todo dolor, no es la de haber fracasado tras haber intentado superar esa crisis, no; su anhelo es tardar, ser rémora. Y de este modo, generación tras generación, he aquí que se van sacrificando las generaciones de mañana: *hoy* quiere decir en este contexto acumulación de más deuda que ayer, pero menos que mañana. Sin que esto signifique, claro está, que los expoliadores (de fuera y de dentro, incluida la UNESCO) carezcan de responsabilidades.

Pero como resulta imposible acceder al buque rumbo que pasa al lado de los naufragos –o peor aún, que pasa sobre los naufragos–, es decir, el buque de los EE.UU, en semejante situación los naufragos que intentan acceder a él lo hacen pisoteándose entre sí. Lo que en realidad une a estos naufragos es su propia desunión llevada por la desesperación y el deseo de alcanzar la tierra prometida subiéndose a cualquier precio al barco *yankee*, así convertido en *salvapatrias*. Desde luego el así denominado *fi n de la historia* del sufrimiento de los empobrecidos se ve aún más dificultado por la colaboración de tantos y tantos lacayos y barraganes establecidos en los *gobiernos títeres* que reciben instrucciones del Imperio para que donde dice *Novum Organum* ellos lean *Novum Orgasmun*.

Siempre la misma colaboración entusiasta, sumisa, entregada, de los gobernantes indígenas colaboradores, que mientras tanto han ido corrompiendo una y otra vez a sí mismos y al pueblo mediante la solicitud al Fondo Monetario Internacional de nuevos plazos, de más prórrogas, de mayores ampliaciones

de la deuda pública, de préstamos con intereses históricamente impagables: la deuda eterna de la deuda externa. En esta misma longitud de onda se encuentra hoy también la *Nueva Hispanidad* de los monopolios españoles más predadores de los países pobres: Banco de Santander, Telefónica, Banco de Bilbao-Vizcaya, Iberdrola (pese a su retirada de Argentina), y toda una serie de sucursales multinacionales. Por desgracia, en todo este doloroso *via crucis* no hay mejor embajador que la corona española: he visto en las mejores joyerías de Paraguay no pocos marcos de plata con la foto de la Reina de España coincidiendo con la donación por la Madre Patria de unas migajas de centavo al Paraguay en orden a la rehabilitación de un antiguo teatro. Qué buenas son las hermanas ursulinas, qué buenasson que nos sacan de excursión.

También se lleva su buena tajada la *burguesía criolla* cómplice, que goza de barra libre para enajenar mientras tanto a sus propios compatriotas esclavizados. ¡Cuántos burgueses criollos, profesores de antropología en las Universidades del Estado cargan contra Cristóbal Colón y arremeten contra el *gachupín* mientras en el día a día extenuan a sus propios empleados domésticos a cambio de la mera manutención! ¡Qué forma tan cínica de convertirse en antipapa conservando el pontificado! Pero, como el pueblo casi analfabeto «soluciona» sus problemas de forma mítica y mágica dado que no sabe analizar la realidad que subyace a todo esto, ¡ay de aquel que no lance un emocionado grito patriótico cuando llegue la fi esta conmemorativa de la querida Patria! La realidad es sin embargo que, por debajo de tanta infamia y de tanta retórica no falta jamás el *rumor de sables*, el peligro de *contragolpismo*, la ausencia de una democracia real, el pucherazo. Falta incluso el necesario egoísmo racional: hasta un pueblo de demonios preferiría, aseguraba Kant, un gobierno malo pero inteligente, antes que el expolio sin inteligencia ni pausa. Lo realmente en el candelero, lo que se admira, son los espejismos (¡mirarse en ese espejo es el arte de reproducir un cretino!) más o menos quebradizos de la *exitosidad* y del *liderazgo* estadounidense en países levemente emergentes, como por ejemplo en el Chile de nuestros días. En realidad, la clase empresarial agraciada no es otra cosa que un apéndice o epítome de la americana, cuyos gestos y comportamientos emulan los chilenos, y no sólo ellos. Solo que, para guardar las apariencias, para hacer como que quieren cambiar para seguir haciendo lo mismo, son capaces de hacer como que quieren abandonar su vampirismo: «¡Venimos a que nos regañes, Carlos!».

Han descubierto que la *ética empresarial* y los *códigos deontológicos* por ellos mismos escritos (es decir, por sus intelectuales palatinos y por las universidades de lujo, de las que ellos mismos son a su vez propietarios) y forrados con la piel de los trabajadores no solamente son la honra y prez de

toda ética posible, sino que incluso resultan muy rentables económicamente –ser honrado en los negocios es negocio–, y se complacen en una especie de *ética mínima*, tan mínima que nada era. No quieren, pues, darse por enterados de que para incluso una ética de mínimos ha de ser al menos una ética, y que no hay ética sin el deseo de universalizar el bien compartiéndolo. Por todo lo cual esas éticas de mínimos en sus manos más bien parecen éticas *contra los máximos* de justicia, éticas inhumanas al fin y al cabo, en la medida en que el ser humano está hecho para lo grande, pues todo lo pequeño le queda pequeño. En realidad, el único mínimo realmente tal sería la promoción del máximo desarrollo de humanidad; a falta de ello, los mínimos que se vienen proponiendo los códigos empresariales y demás familia son tan bajos y retóricos que los supuestos máximos aparentemente postulados quedan como mero decorado. Y, allá a su fondo, en el Nuevo Continente sigue vigente el ancestral machismo –otra versión más del poderío–, es decir, la tradición de machos que fecundan y abandonan a hembras, las cuales van recogiendo los hijos de los zánganos que pasan por su colmena a modo de poligamia sucesiva, la terrible plaga de la droga y de sus respectivas mafias, la violencia social callejera, donde nadie parece valer nada, etc.

*Signos de esperanza, evidentemente, los hay pero sólo tienen justificación moral para quien lucha contra el desorden establecido. Así pues, haríamos mal en creer que el Viejo Continente, envejecido además moralmente, vive sus días más y mejor orientado que el Nuevo. Al menos, son signos de esperanza del continente nuevo una serie de rasgos de capital importancia, a saber, su alegría, sus ganas de vivir; su voluntad de seguir adelante contra viento y manera; su ternura de sentimientos, su expresividad afectiva; su agradecimiento, su reconocimiento de lo bueno, su gratuidad en las aportaciones; su hospitalidad, su espíritu de acogida; la humildad magistral de los buenos corazones, que suelen ser los más empobrecidos; su avidez por saber, por conocer, por avanzar en el terreno de la búsqueda de sentido; su permanencia en la adversidad, la virtud de su fortaleza. Obviamente, estamos generalizando y las excepciones son excesivamente numerosas; sin embargo, en la entraña de nuestros pueblos hermanos está latiendo una humanidad nueva, eso sí, necesitada también de renovación y de mejora. Este posible y necesario *empowerment*, este *empoderamiento* no se producirá sin el compromiso militante de todos –nosotros incluidos– y sin el desarrollo de una mejor filosofía práctica., cuyas palabras unciales habrían de resignificar los términos, recuperados en su verdadera raíz: un *competir* del *cum petere*, del *com-pedir*, del pedir para ser compartido; un *interés* del *inter-esse*, del ser en relación de benevolencia, del ser-entre recíproco; un *creditum* del *credere* en el otro, al que concedemos por ello *cré-**

dito; un *débito* del *debitum* que se siente en deuda con quienes le consideran como persona y así le tratan; un *reditum* del *redere*, del devolver lo redituado, en lugar de quitarlo; en definitiva, un *respeto* del *respicere*, que no es ni más ni menos que un *mirar con benevolencia* (*respectum*, *respeto*). Esta nueva y eterna *gramática de la afirmación* es la que hará que todos los continentes, los nuevos y los viejos, estén unidos por lo eterno, que no es en esencia otra cosa que amar en el hombre a la humanidad. Todo signo de esperanza es al mismo tiempo un reto, el cual exige por su parte un hábito de esfuerzo y de responsabilidad por los demás: una responsabilidad que es tuya pero que delegas en otro constituye una irresponsabilidad, y esta irresponsabilidad termina por aniquilar todo cuando se adueña de las sociedades hasta acabar con ellas.

Nota introductoria del autor

TEOLOGÍA Y RELIGIÓN

VAN NIEWWENHOVE, R., *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge-New York-Melbourne-Cape Town-Singapore-São Paulo-Delhi-Mexico City, 2012, 296 pp.

Como su título lo indica, en este libro, Rik Van Niewwenhove, lector en teología en Limerick (Irlanda), presenta una introducción general a la teología cristiana medieval.

Desde sus primeras líneas, el autor pone de manifiesto que el trabajo no está dirigido a especialistas en la materia, sino a las personas recientemente interesadas en el pensamiento teológico de la Edad Media: se trata de una invitación a pensar junto con los teólogos medievales para lectores nuevos en esta área. En este sentido, la obra es presentada como un manual para principiantes.

A diferencia de otros manuales de teología, el texto entraña un desarrollo histórico de los diversos temas que se repiten a lo largo de los nueve siglos que van entre el V y el XIV —p.e., la Trinidad, la articulación entre fe y razón, la relación entre Dios y la Creación—, y todos los tópicos son desarrollados a través del análisis de un autor. De este modo, se aprecia otra particularidad del libro: no se aborda en él una caterva de teólogos, sino tan solo algunas figuras centrales. Así, Van Niewwenhove dedica cada capítulo a un pensador, siguiendo un orden cronológico. Estos son: Agustín de Hipona, Juan Casiano,

Boecio, el Pseudo-Dionisio Areopagita, Gregorio el Grande, Juan Scoto Eri-gena, Anselmo de Carterbury, Pedro Abelardo, Guillermo de Saint Thierry, Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Juan Duns Scoto, Guillermo de Ockham, Meister Eckhart y Jan van Ruusbroec.

No ha de sorprender al lector que el primer pensador abordado sea Agus-tín, el autor, en efecto, confiesa que toda la teología medieval puede ser leída como una nota al pie de la teología agustiniana. Por lo demás, siempre pensa-do en lectores principiantes, Van Nieuwenhove incluye al comienzo de cada capítulo una pequeña introducción de tinte biográfico en la que contextualiza al pensador en cuestión, dando cuenta además de algunas particularidades de su obra y de su formación. Asimismo, al final de cada capítulo, se ha dispuesto una bibliografía básica y actualizada que incluye cuatro o cinco títulos con los que el interesado puede saciar sus ansias de un mayor conocimiento.

Por último, cabe destacar que la obra comprende una bibliografía general (pp. 285-290) y un índice analítico de nombres y materias (pp. 291-296). Se ha de advertir que tanto la bibliografía general como la que se menciona al final de cada capítulo contiene exclusivamente obras de consulta escritas en inglés, así como traducciones inglesas de los textos fuente.

Resta decir que el trabajo en su conjunto es muy prolijo, conciso y directo, contiene muy pocas notas al pie y presenta los temas de una manera sencilla y accesible, en suma, el autor cumple con su objetivo.

Julián Barenstein

SEPTIÉN, J., *A corazón abierto. Las cien mejores poesías religiosas de México*, Garabatos, Hermosillo Sonora 2012, 204 pp.

Desde hace tiempo había tenido el deseo de editar un libro con una se-lección de la gran poesía religiosa que se ha producido en México, y que muy poca gente tiene conocimiento siquiera que exista. Dos o tres nombres –siem-pre oscurecidos por la crítica y la desmitificación- saltan a la palestra cuando se atraviesa por este campo: Sor Juan, López Velarde, quizá Pellicer [...].

El mexicano, desde la antigüedad prehispánica hasta nuestros días, es un ser esencialmente religioso. No quiero decir «practicante», sino religioso en el universo amplio de la palabra: un ser prendado de los misterios de la vida y de la muerte; más de la muerte que de la vida.

Admiración, asombro, vértigo (que son los atributos del acercamiento a la Trinidad cristiana, según Eugenio Trías) viven, constantemente, en la conciencia de quienes hemos nacido en este pedazo de tierra de la América del Norte. En unos más, en otros no tanto, pero solamente en un porcentaje raquíutico de la población no existe esa conmoción por el inacabamiento del ser que supone el sentido religioso. Muy pocos y quizá, de esos pocos, muchos sean guadalupanos...

«La religión en México no es cosa del pasado», escribe Agustín Basave Fernández del Valle, quien agrega: «No confundamos la historia de nuestros gobiernos con la historia profunda (subyacente) de nuestro pasado. Por sobre todas las etapas de la religión en México, está la religiosidad del mexicano, que es el atributo esencial de su mexicanidad. Dios es nuestra razón de y para vivir». Dios es una cercanía constitutiva del ser mexicano que un par de siglos de completo adoctrinamiento no han logrado oscurecer [...].

Dicho de otra manera: los mexicanos hemos hablado con Dios en náhuatl, en maya, en más de 50 lenguas que hoy todavía subsisten entre los 10 millones de indígenas que siguen poblando el país y, naturalmente, en castellano. Y lo hemos hecho con mayor intensidad que ningún otro pueblo, incluyendo España [...].

El nombre es importante. ¿Por qué *A corazón abierto*? Porque, imagino, la ofrenda náhuatl del corazón humano a sus dioses se cristianizó, caritativamente, por obra de los misioneros evangelizadores del siglo XVI y se convirtió en una elevación espiritual del corazón de Dios.

Aquello que se celebraba en el templo mayor de la gran Tenochtitlán, se convirtió, sobre todo a partir de 1531, en una celebración de la muerte y resurrección de Cristo en el altar de un templo cristiano.

La corriente subterránea de religiosidad que venía de lejos, se convirtió en caudal al paso de los años, vadeó las dura condiciones de la colonia, los vientos cruzados de la independencia, los huracanes de la revolución y los tifones de la persecución a los católicos de 1926-1929, para seguir fluyendo, límpida, en muchos poetas, hombres y mujeres, del siglo XX y de la primera etapa del siglo XXI.

De la presentación escrita por el autor

HISTORIA, ARTE Y BIBLIOTECOLOGÍA

SÁNCHEZ PÉREZ, E., *Círculo Católico de Obreros de San José*, Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Salta, Salta 2011, 215 pp.

El autor Emiliano Sánchez Pérez, sacerdote agustino, recoge en esta publicación dos transcripciones de material archivístico bien diferentes. La primera, contiene las Actas del *Círculo Católico de Obreros de San José*, así llamado porque tuvo su sede en dicha actual capilla salteña de San José, después de abandonar otras denominaciones, y que fueron tomadas directamente del mismo libro de Actas, cuyo original se conserva en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Salta. La segunda, recoge las pocas cartas que se conservan en el mismo archivo del P. Tiburcio Izpizúa, sacerdote vasco español, que actuó como consejero de dicho *Círculo Católico* entre octubre de 1939 y abril de 1944. En este año abandona Salta por desavenencias ideológicas con Mons. Tavella, y nada más se supo de él. Después vienen otras cartas, que en su mayoría son también de Mons. Tavella, dirigidas a personas implicadas en la conducción de este *Círculo Católico de Obreros*, pero ya con las características que deseaba dicho prelado salteño. Este sindicato confesional pasó por varias fases. De él salieron una gran parte de los futuros líderes sindicalistas locales, de los sindicatos considerados entonces como no *amarillos*.

Esta publicación tiene el valor de reflejar la sensibilidad y la preocupación que la Iglesia salteña sentía por el mundo obrero. Ya quedaba lejos la famosa encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891) y los inicios del P. Grote, redentorista alemán, quien un año después fundó en Buenos Aires el primer *Círculo Católico*, como la respuesta argentina a la *cuestión social* nacida a impulsos del referido Papa. Los *Círculos Católicos Obreros de San José* serían el último eslabón de esta larga cadena argentina, pero en Salta.

Con la presente publicación se persigue ofrecer una aportación del valioso material primario para este casi inexplorado campo. Muestra también una buena imagen del resurgir del laicado católico argentino, deseoso de hacer sentir su influjo en todos los ámbitos de poder y en este espacio social, frente a las doctrinas y movimientos militantes que se le oponían.

Damos la bienvenida a esta interesante aportación, con el deseo de que esta obra anime a otros historiadores a continuar la investigación de esta casi inédita parcela de la historia social de la Iglesia.

José Demetrio Jiménez, OSA

SÁNCHEZ PÉREZ, E., OSA, *Nicolás Videla del Pino Primer Obispo de Salta. Documentación archivística*, Arzobispado de Salta-Servicio de Publicaciones, Buenos Aires 2011, 771 pp.

Aunque la primera parte del título de esta obra pudiera provocar la impresión de que se trata de un estudio densamente elaborado, tenemos que decir que no es así. Sí se trata de una abundante y variada transcripción de documentos de varios archivos nacionales y extranjeros, de relevante importancia para este singular período histórico, a caballo entre el final de la Colonia y el inicio de la época patria. Decimos que es de relevante importancia por el período histórico a que se refiere, por los personajes que intervienen y porque marca un primer caso de las tensas relaciones entre la Iglesia, aún no estructurada como la vemos hoy día, y el emergente poder civil republicano de la Provincias Unidas del Río de la Plata.

Si hacemos una escueta alusión a la génesis histórica de este trabajo, tenemos que decir que todo está en relación con la celebración del Bicentenario de la erección de la diócesis de Salta (28 de marzo de 1806) y las I Jornadas de Historia Eclesiástica del NOA, que concitaron generosa expectación. Por todo el conjunto de condiciones que envuelven este acontecimiento, nos sentimos convocados e involucrados en la investigación histórica a que esas I Jornadas nos empujaban. Pero como miembro de la diócesis de Salta, nos pareció que algo sobre la misma teníamos que aportar. El primer tema sugerido y el más atrayente nos pareció inmediatamente que era lo referente a su erección y a su primer prelado, cuyo conocimiento estábamos iniciando al contacto con el gran legajo de documentación, que el Archivo de la Curia de Salta contenía sobre este tema. La fascinación inicial que nos produjo, nos llevó a transcribir todo ese material que forma la mayor parte de este grueso tomo que presentamos ahora.

¿Cuál era el objetivo, qué finalidad nos animaba en lo que parecía un trabajo árido y sin excesivo aliciente? Objetivo y finalidad ya estaban hermanados inseparablemente, porque fuimos inmediatamente contagiados por el Obispo Videla, criollo argentino desterrado por el Gral. Belgrano a Buenos Aires acusado de alta traición a la Patria. Esta es también la opinión de la mayoría de los tratadistas, pero al menos con una notable excepción: la del historiador de la *Historia de la Iglesia en la Argentina* en doce tomos, P. Cayetano Bruno. El dilema estaba planteado: la mayoría, con sensiblemente menor dominio y uso de la documentación archivística, lo calificaban de realista, cuando Cayetano Bruno, con un buen dominio y uso de la documentación primaria, negaba cuanto afirmaban los contemporáneos de Videla y futuros interpretes, que le

atribuían elitos que con la documentación actualmente existente, resulta, sin lugar a dudas, muy difícil de demostrar

Ante este torbellino de ideas fue cobrando fuerza en nosotros la posibilidad de que los que lo calificaban de realista y antipatriota, lo hicieran repitiendo los mismos errores acusatorios que los enemigos contemporáneos de Videla, y que la única manera de salir de esa dual interpretación era sumergiéndonos en las fuentes inéditas, siguiendo el ejemplo de Cayetano Bruno. A partir de ahí, al igual que hacen otros historiadores, comenzó la búsqueda de documentación sobre todo lo relativo a la erección de la nueva diócesis, cercenada de la originaria de Córdoba del Tucumán, y geográficamente más grande que esta, es decir la de Salta, que también recibió el complemento de Salta del Tucumán, de la que formaba parte entonces y hasta 1826 Tarija, Chichas y Tupiza.

Los Archivos resultaron desiguales tanto en calidad como en cantidad. Hasta el presente solamente está editado este primer tomo, que es, más o menos, la mitad del total conocido y a publicar. El más numeroso de los que integran este primer tomo, es el Archivo de la Curia de Salta. Tiene una primera parte, que también hemos transcrito, referida a documentación correspondiente al período episcopal de Asunción del Paraguay. Aquí son interesante los documentos y esfuerzos de Videla por establecer criterios comunes sobre distinto los distintos tipos de aranceles, a realizar con de naturales, los pardos, los esclavos o de españoles, exigencias que serán una constante en Videla. Inventarios, actualización de ornamentos sagrados, refacción de iglesias, normas exigiendo los distintos libros parroquiales con la forma de completarlos, donde Videla aparece como un indomable legislador. Mucha de esta normativa era ya tridentina, pero que aún no se cumplía, lo que Videla sí exigía. No descuida tampoco Videla la documentación referida a la salud espiritual, tanto de sacerdotes como de los fieles.

El grueso de lo publicado del Archivo de la Curia de Salta, lo componen importantes documentos fundacionales de la Diócesis, como reales cédulas, fundamentales para ver los criterios de división de ambas Diócesis, la exigencia del juramento a realizar por el obispo electo y antes de recibir el cargo episcopal de defender todo lo referente al Patronato Real, etc. Son varias cédulas reales de Carlos IV y de Fernando VII, ya preso en Bayona, lo mismo que de los Virreyes Santiago Liniers y Baltasar Hidalgo de Cisneros. De estos es especialmente importante la correspondencia que mantienen tanto con Videla del Pino como con sus enemigos acérrimos el Deán Vicente Anastasio Isasmendi y el canónigo José Miguel de Castro, estos defendiendo la ilegalidad de la concesión de Sillas y Dignidades realizada por Videla en la erección de

la diócesis, y Videla en su autodefensa, defendiendo lo contrario. Estos, continuaron con sus ataques hasta provocar la publicación por parte de Videla de su Carta Pastoral de 1809, quienes, unidos a los imperativos de Belgrano, se convirtieron en los más eficaces colaboradores del destierro de Videla.

Los documentos más importantes, después de la referida a la creación de la Diócesis y elección y nombramiento de su primer Obispo, pensamos que son los Breves Pontificios, referidos a las facultades que el Papa Pío VII concede a Videla del Pino, su separación y traslado de Asunción del Paraguay a Salta, etc. Estos, están compuestos de distintos apartados dirigidos a personalidades como el Rey, Deán, Cabildo Eclesiástico y distintos grupos sociales de la diócesis, para que lo acepten como tal Prelado. Largos documentos, escritos en latín y corregidos y traducidos al castellano por latinistas agustinos españoles, miembros del equipo traductor de las obras de San Agustín al castellano (BAC), como el P. Miguel Fuertes Lanero y Antonio Montes Cueto, (q.e.p.d.). Buen servicio, pues aquí sí contacté con profesores de latín, pero fui incapaz de localizar a un latinista. Los que encontré, como los referidos, no tengo ninguna duda que trabajaban mucho más a gusto traduciendo a San Agustín, que estos documentos, carentes de la elemental puntuación e interpunción, y de párrafos tan largos, que cuando llegaban al final, ya se había perdido el mensaje de la ruta. Así les escuchamos más de un comentario. Estos Breves, junto con los varios oficios, cartas y hasta cédulas reales del momento, dan una perfecta imagen del papel que el Rey y el Papa, respectivamente, jugaban en la provisión de estos cargos de gobierno de la Iglesia Americana. El criterio que seguimos con los escasos documentos que aparecen en italiano fue el mismo, lo que nos proporciona una gran tranquilidad al pensar en la calidad de los mismos en ambas lenguas. Por eso, aunque fue un trabajo duro, mereció la pena.

Otro largo apartado lo componen autos de gobiernos dirigidos a los distintos párrocos y curatos, sobre el cobro de Diezmos, organización de los libros parroquiales, certificaciones a distintos interesados de haber recibido los distintos sacramentos. La continuación del enfrentamiento entre el Deán Isasmendi y el canónigo Castro, trae una serie de mutuos recursos y contra recursos al Virrey. Forman un apartado que es una auténtica crónica negra, que terminará con el destierro definitivo. Aquí aparecen, entre otros, dos interesantes cartas de colectivos de sacerdotes dirigidas a distintas autoridades civiles, exponiendo los graves daños provocados a la iglesia y fieles salteños, al ser recién erigida. Por eso, piden su puesta en libertad inmediata, debido al convencimiento sobre su inocencia. Entre estas cartas, también aparece alguna gravemente acusatoria contra Isasmendi y Castro. Interesantes son también los

dos bandos de Belgrano, dirigidos a todos los pueblos de Salta, donde intenta defenderse y explicar la razón de tan riguroso destierro a Videla del Pino. Ante el temor de Belgrano de que Videla del Pino hubiera huido al Perú, tenemos, a raíz de este hecho, una interesante correspondencia entre Belgrano y el cura Echenique, en la que este juega un papel importante de equilibrado y prudente árbitro frente a las solemnes, nerviosas e incumplidas promesas de Belgrano.

Pocos prelados, tanto en la Colonia como después de ella, dedicaron tanto trabajo como Videla del Pino a conferir órdenes sagradas a tantos aspirantes al sacerdocio y de geografías tan distantes. Comenzó ya en Salta, de donde tenemos varias listas de ordenandos pertenecientes a dominicos, mercedarios, agustinos, franciscanos y otras del clero secular. Aquí, concretamente, aparecen ordenados los últimos agustinos cuyanos. Como obispo desterrado en Buenos Aires, casi nos atreveríamos a decir que actuó como un ejemplar obispo auxiliar, aunque en realidad era el único no sólo de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sino prácticamente del hoy Cono Sur. Bolivia estaba sin Benito María Moxó y Francolí, arzobispo de La Paz y desterrado por Sucre, lo mismo que José Santiago Rodríguez Zorrilla, de Santiago, desterrado varias veces por el Gobierno republicano. Todas las diócesis estaban gobernadas por Vicarios Generales, nombrados por el Gobierno respectivo y, por lo tanto, adictos a él.

Estando ya desterrado en Buenos Aires, en el convento de la Merced, Videla del Pino pide autorización al Vicario General D. Estanislao Zavaleta, para conferir órdenes sagradas en Buenos Aires, y este, a su vez, Zavaleta la pide a Videla para que este imponga órdenes sagradas a los aspirantes a ella. Interesante imagen del desamparo de las sedes vacantes. El Vicario no podía conferir dichas órdenes sagradas, pero a su vez el obispo no titular de la sede, carecía de jurisdicción en la misma para conferirlas. La jurisdicción, aquí, le correspondía a D. Estanislao Zavaleta, pero el poder de conferir esas órdenes sagradas residía exclusivamente en quienes disfrutaran del carácter episcopal.

Desde su llegada a Buenos Aires y hasta su deceso en 1819, fueron incontables los jóvenes que se ordenaron, provenientes de los lugares más apartados de Chile o de las Provincias Unidas del Río de La Plata. Ya no son listas de ordenandos sino aspirantes individuales o acompañados por otro, previa patente del P. Provincial de turno. Son varios los nombres de Provinciales que aparecen, de los agustinos chilenos concretamente el P. Juan Bravo y Fermín Loria, lo mismo que de más de un Vicario General de Buenos Aires. Al ser muchas las peticiones y normalmente individuales, ocupan un espacio considerable de este tomo. La mayoría de ellas vienen en latín, con pequeñas diferencias de un texto a otro, dado su carácter oficial. Siendo Nicolás Videla del Pino el único Prelado de varias naciones del referido Cono Sur, nos preguntamos ¿qué

hubiera sido de esas cristiandades sin los numerosos presbíteros ordenados por él? Sí con estos ordenados por Videla el clero fue siempre insuficiente, ¿cuál hubiera sido la situación sin estos? ¿Hubieran regresado a sus antiguas creencias y mitos andinos? En un porcentaje relevante, pensamos que era una alternativa irrenunciable, sobre todo de la población aborigen o mixta. Experiencias del pasado reciente no faltaban.

De Salta tenemos también material de su Archivo Histórico. Es muy poco lo encontrado, pero de mucho valor, como la Cédula Real de la creación del Obispado de Salta, que narra la historia de esta decisión, los límites y componentes tanto de este como del originario de Córdoba, etc. Lamentablemente este importante documento no se conserva entero, aunque algunos de sus datos se repiten en otras Cédulas Reales y bula de fundación.

Del Archivo del Arzobispado de Córdoba la mayoría de los documentos pertenecen al período cordobés de Videla, como el nombramiento y recepción de los distintos cargos de este pero para aquella diócesis y antes de su nombramiento para la de Asunción del Paraguay. Entre todos destaca la carta del Virrey Santiago Liniers en la que informa a las autoridades eclesiásticas de Santiago de Chile y de Córdoba del Tucumán sobre los nuevos límites de ambas, debido a la erección de la nueva de Salta. Otra carta del mismo Virrey a los Obispos de Salta y de Córdoba también sobre el tema límites de ambas y entre ambas. Viene también un documento bastante extenso de tono polémico, sin firma, que creemos dirigido al Virrey Liniers, y que por su tono creemos debido a la polémica pluma del Deán Gregorio Funes, que nunca perdonó a Videla del Pino el que siempre le precediera en la consecución de los sucesivos cargos. Es un documento que suena al grupo cordobés opuesto a Videla, como desde Salta salió el foco de otro grupo, formado por el dúo Deán, Isasmendi y canónigo Castro, y que, como sabemos por varios documentos, fue decisivo para negarle la gracia de varias amnistías, entre ella la general promulgada por el Congreso de Tucumán de 1816. De este Archivo tenemos transcrita la partida de bautismo de Videla también, importante para disipar los errores sobre la fecha de su nacimiento. Por no usarla, los historiadores están inmersos en un mar de interpretaciones dispares.

Extrañamente en el Archivo General de Indias solamente hemos encontrado los documentos de nombramiento de Videla por Carlos IV como Canónigo Magistral, de Arcediano y de Deán de la Catedral de Córdoba, y las ejecutoriales para la diócesis de Asunción del Paraguay y para las de Salta. Como dato interesante, tenemos que decir que no tenemos nada de archivos de Asunción del Paraguay, porque en nuestra rápida visita a la capital paraguaya, no encontramos nada. Esto no significa que no exista ninguna documentación,

lo que vale para el resto de los archivos, sino que tal como estaban los catálogos, no fuimos capaces de encontrar lo que buscábamos. Aquí tuvimos la grata sorpresa de ser gentilmente escuchados y recibidos en su domicilio por la historiadora, descendiente de catalanes, Dra. Margarita Durán Estragó, buena conocedora de los archivos de Asunción, pero que no pudo ofrecernos ninguna información sobre Videla. El problema mayor fue la deficiente catalogación existente entonces en aquellos archivos.

Hemos dejado para el final al Archivo que contiene poca pero que está entre la más importante documentación sobre Videla del Pino y la diócesis salteña. Nos referimos al Archivo Secreto Vaticano. Ya conocíamos todas las existencias documentales anteriores aquí referidas, pero se nos resistía y seguía sin aparecer la Constitución Apostólica *Regalium Principum* de 28 de marzo de 1806 sobre la *Fundación del Obispado de Salta en la Provincia de Tucumán*. Pocos conocían su nombre, pero ninguno la había visto todavía, incluido el maestro de investigadores argentinos P. Cayetano Bruno. En un último intento por localizarla poder así satisfacer la preocupación que tanto el Arzobispo de Salta como el clero ilustrado salteño tenían por esta sensible ausencia, decidimos regresar de vacaciones desde España a la Argentina, vía Roma, para probar suerte en la última oportunidad. Nos parecía imposible que no estuviera en el Archivo General de Indias, donde los operarios pusieron todos los medios a su alcance en su búsqueda y localización, profesionalidad y servicio que ya saben les agradecemos oportunamente, pero con el resultado de “nosotros no decimos que no esté aquí, solamente decimos que tal como están ahora los catálogos, está ilocalizable”. Pero gracias a Dios, a los diez minutos de iniciar nuestra búsqueda en el Archivo Secreto Vaticano, encontramos dos ejemplares. Uno, que parece el original, y otro que tiene todas las señas de identidad de ser copia. Este con alguna palabra cambiada sin dañar la intelección del mensaje, con alguna tachadura y, lo más sacrificado, con varias palabras abreviadas. Nunca agradeceremos bastante al latinista agustino y miembro del equipo de traductores de San Agustín para la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid), P. Miguel Fuertes Lanero, quién corrigió nuestra transcripción y tradujo dicha Constitución Apostólica, de un latín farragoso y difícil, y con una gran ausencia de puntuación, que hacía los párrafos interminables, perdiéndose el significado del mensaje en el trascurso del camino hacia la meta, lo que le hace merecedor de nuestro mayor agradecimiento y de todos los historiadores, por este desinteresado servicio. Aquí encontramos también algunos documentos sobre los dos nombramientos episcopales de Videla, Asunción y Salta, junto con documentos sobre el nombramiento de

Fray Buenaventura Rizo y Patrón para la diócesis de Salta, escritos en latín e italiano y corregidos y traducidos por expertos. La larga vacancia de la sede salteña que había durado casi medio siglo, concluyó cuando el 13 de julio de 1860 Pío IX designa como segundo obispo de Salta al franciscano *Fray Buenaventura Rizo Patrón*. Consagrado el 7 de abril de 1861, tomó posesión de la sede el 7 de julio siguiente y falleció en Salta el 13 de noviembre de 1884.

Este es el contenido de este primer tomo de documentos. Pero hay ausencias documentales muy importantes en este Archivo, y que juzgamos de gran valor histórico en orden a clarificar algún apartado de las acusaciones contra Videla, y que casi no tienen presencia en la documentación de este tomo. Nos referimos a la correspondencia privada de Videla. ¿Por qué es importante? Porque en este tipo de escritos sobra toda autocensura y no hay inconveniente en tratar todos los temas. Pues nosotros nada hemos encontrado en esa documentación, casi toda en el Archivo General de la Nación, sobre una de las graves acusaciones contra Videla: Ser de sentimientos realistas. Y es una documentación, que tenemos bastante bien analizada. La mayoría de estas cartas son o va dirigida a distintos miembros de su familia o a amigos íntimos o a simples y devotos feligreses. En este tipo de correspondencia nada obliga a tomar especiales medidas de protección epistolar, y sin embargo nada hemos encontrado ni limítrofe con las acusaciones que tuvo que soportar. Repetimos, que esta documentación está en Archivo General de la Nación, y que juzgamos su publicación del máximo interés.

Otro tema, y también referido al núcleo de su acusación de traidor a la patria, es el *Proceso* a que fue sometido nada más iniciar su destierro en Buenos Aires (el Proceso está en AGN, Buenos Aires X, parte en 27.3.5; y parte en 4.7.2.). Los acusadores utilizaron la técnica de repetirle muchas veces la misma pregunta con la intención de desarticular alguna posible estrategia de autoprotección por parte de Videla y así poder anulársela. Nada consiguieron. El punto acusatorio más importante, era su correspondencia con el general realista Goyeneche, pero hecho un análisis dactilografió de las firmas, los especialistas concluyeron que ninguna era real, sino falsificadas, con lo cual las acusaciones más graves quedaron anuladas. Sólo con estos dos ejemplos, queremos resaltar el gran valor probatorio de su inocencia que la documentación del Archivo General de la Nación tiene, y que algún día no lejano queremos ver satisfecha. Su conocimiento tendrán un extraordinario valor para descalificar a varios e injustos tópicos: el de ser de sentimientos realistas, el de haber mantenido correspondencia calificada de subversiva con el campo realista, el de la oposición del clero salteño a su toma de posesión, cuando nada más fueron dos.

De estas consideraciones finales queremos concluir, que transcripciones paleográficas como la presente, tienen un gran valor, pues facilitan el contacto con las fuentes, para evitar la repetición de errores tradicionales. Sólo así es posible evitar las consecuencias negativas de este tipo de pereza intelectual. La consecuencia inmediata de este trabajo paleográfico, es la de recuperar la figura real de Videla del Pino, ofreciendo su nueva y verdadera imagen, la del pastor auténtico y solícito de sus ovejas, que unas eran patriótas y otros de inclinación realista. Nada de posesionarse de él unos u otros. Al margen de ambos, es como en esta documentación debe verse y juzgarse. Lo mismo decimos del papel jugado por Belgrano, por la guerra civil, que es lo que fue la lucha fratricida por la emancipación. El estudio de esta documentación y de otros temas paralelos, igualmente importantes, mejorarán notablemente el enjuiciar correctamente las distintas conductas, y descargar sobre cada una de ellas, la responsabilidad que les compete.

Estamos haciendo alusión constantemente a documentación, y nada decimos de la introducción a esta publicación. La introducción conscientemente la hicimos muy breve, pues el objetivo no era ella, sino permitir el paso lo más rápido posible a la documentación, que es el objetivo de esta obra. La finalidad, pues, era dejar que hablen sólo los documentos, y no debilitarlos con una larga introducción, que aquí no tiene ninguna utilidad. Las casi ochocientas páginas de documentación, que aquí reciben por primera la luz, es lo importante y meritorio, lo otro podía ser una interpretación más, que no entra en el objetivo de esta obra. A partir de aquí, les queda un amplio e interesante campo de trabajo a los investigadores. La materia prima está aquí, las conclusiones dependen de ellos.

Comentario del autor

LIBROS RECIBIDOS

- AA.VV., *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 6-8 Maggio 2010), [Studia Ephemeridis Augustinianum 127], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012, 743 pp.
- LEEMANS, J.; VAN NUFFELEN, P.; KEOUGH, S.; AND NICOLAYE, C. (EDS.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*. Walter De Gruyter, Berlin 2011, 606 pp.
- CACITTI, R.; LEGROTTAGLIE, G.; PELLIZARI, G.; E ROSSIGNANI, M. P., *L'ara dipinta di Thae-nae: indagini sul culto martiriale nell' Africa paleocristiana*, Viella Libreria Editrice, Roma 2011, 255 pp.
- AA.VV., *Cuestiones de Historia Medieval*. Vol. I y Vol. II, Educa, Buenos Aires 2011, 560 y 620 pp. respectivamente. Incluye CD-ROM.
- AA.VV., *XXXVII Semana de Estudios Medievales (Estella). 1212-1214: El trienio que hizo a Europa*. Actas. Gobierno de Navarra, Pamplona 2010, 429 pp.
- AELRED OF RIEVAULX, *Treatises and the pastoral prayer*, Monastic Studies 11. [Introduction David Knowles], Gorgias Press, New Jersey 2010, 128 pp.
- AGIS VILLAVERDE, M.; DOSIL MACEIRA, A.; Y OREJA AGUIRRE, M. (EDS.), *Las raíces del humanismo europeo y el camino de Santiago*. Actas de los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y del Congreso Internacional, Santiago de Compostela, 4 y 5 de Noviembre de 2010. Servizo de Publicacions e Intercambio Científico – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2011, 541 pp.
- BENEDIKT XVI, *Augustinus: Leidenschaft für die Wahrheit*, Sankt Ulriuch Verlag, Augsburg 2009, 142 pp.
- BERNAL, J. M., *La Pascua en la tradición y en sus fuentes*, [Biblioteca Litúrgica 41], Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012, 249 pp.
- BIRMELE, A. UND – THÖNISSEN, W. (HRSG.), *Johannes Calvin ökumenisch gelesen*, Evangelische Verlagsanstalt–Bonifatius, Lepizig 2012, 245 pp.
- BUZI, P. E CAMPLANI, A., *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* [Studia Ephemeridis Augustinianum 125], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011, 639 pp.
- CHILLÓN, A., *La condición ambigua. Una entrevista a Lluís Duch*, Herder, Barcelona 2010, 310 pp.
- DEL VALLE GÓMEZ DE TERREROS GUARDIOLA, M. (ED.), *La Arquitectura de las Órdenes Militares en Andalucía. Conservación y Restauración*, Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva 2011, 436 pp.

- DÍAZ HERNÁNDEZ, C., *Cristianismo y Personalismo (En el Cielo como en la Tierra)*, Religión y Cultura, Buenos Aires 2012, 177 pp.
- DÍEZ, D. M., *La Abadía de Santa María de Husillos: Estudio y Colección Documental (904 – 1608)*, [Prólogo de José Manuel Ruiz Asencio], Diputación de Palencia, Palencia 2011, 881 pp.
- DOX, D., *The Idea of the Theater in Latin Christian Thought. Augustine to the Fourteenth Century*, The University of Michigan Press, Michigan 2007, 196 pp.
- DRESKEN-WEILAND, J.; ANGESTORFER, A.; UND MERKT, A., *Himmel Paradies Schalom: Tod und Jenseits in Antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften*, Schnell-Steiner, Regensburg 2012, 399 pp.
- EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I. Grundrisse zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 387 pp.
- EGUIARTE BENDIMEZ, E. A., *El clamor del Corazón. 10 palabras sobre la oración en San Agustín*, Editorial Agustiniiana, Madrid 2012, 340 pp.
- FERNÁNDEZ CALVO, D., *La Música del Seminario de San Antonio Abad de Cusco (Siglos XVII y XVIII). Textos Musicales y Contexto Histórico* [Serie Publicaciones Internacionales del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”], Educa, Buenos Aires 2012, 440 pp.
- GREEN, J., *Printing and Prophecy. Prognostication and Media Change 1450 -1550*, The University of Michigan Press, Michigan 2011, 265 pp.
- GUGLIELMI, N., *Pasiones políticas en la Italia Medieval*, EUDEM-Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata 2011, 480 pp.
- HAZAÑAS Y LA RÚA, J., *La imprenta en Sevilla: noticias inéditas de sus impresores desde la introducción del arte tipográfico en esta ciudad hasta el siglo XIX*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla 2010, 312 pp.
- HECHT, C., *Katholische Bildertheologie der Frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Mann Verlag, Berlin 2012, 608 pp. c /ilustraciones.
- HESSEL, S., *Engagez-vous! Entretiens avec Gilles Vanderpooten. Éditions de l'Aube*, Avignon 2011, 93 pp.
- HUNT, L.; JACOB, M.; AND MIJNHARDT, W., *The Book that changed Europe: Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, The Belknap Press of Harvard University Press, London 2010, 383 pp.
- JEANROND, W. G., *Teologia dell'Amore* [Biblioteca di Teologia Contemporanea BTC 159], Queriniana, Brescia 2012, 313 pp.

- JUAN DE MANDEVILLA, *Libro de las maravillas del Mundo y del viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem* (Impresos castellanos del siglo XVI), Edición crítica, estudio preliminar y notas de María Mercedes Rodríguez Temperley, IIBICRIT – SECRIT, Buenos Aires 2011, 314 pp.
- KRISTEVA, J., *The Severed Head. Capital Visions*, Columbia University Press, New York 2012, 162 pp.
- LANIER, J., *No somos computadoras. Un Manifiesto*, Debate, Buenos Aires 2012, 256 pp.
- LECLERC, E., *I Simboli dell'Unione. Una lettura del cantico delle Creature di San Francesco d'Assisi*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, 256 pp.
- LOPEZ MATO, O., *A su imagen y semejanza. La historia de Cristo a través del arte*, Olmo Ediciones, Buenos Aires 2010, 194 pp.
- LUCKENSMAYER, D. AND ALLEN, P. (EDS.), *Studies of Religion and Politics in the Early Christian Centuries* [Early Christian Studies 13], St. Pauls–Centre for Early Christian Studies / Australian Catholic University, Brisbane 2010, 322 pp.
- MACAJONE, A. (A CURA DI), *Sulla via della croce con Sant Agostino*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, 34 pp.
- MALVESTITTI, M. *Mongeleluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche* [Estudios Indiana 4], Ibero-Amerikanisches Institut-Mann Verlag, Berlin 2012, 326 pp.
- MARCHENA HIDALGO, R., *Nicolás Gómez. Miniaturista, pintor e ilustrador de libros del siglo XV*, Diputación de Sevilla Servicio de Archivos y Publicaciones [Colección Arte Hispalense n° 81], Sevilla 2007, 154 pp.
- MARÍN DE SAN MARTIN, L., *Las Iglesias Orientales*, Religión y Cultura, Madrid 2011, 286 pp.
- MOUSSY, C. (DIR), *Espace et temps en latinm* Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2011, 248 pp.
- PAREDES, J., *El cancionero profano de Alfonso X el sabio. Edición crítica con Introducción, notas y glosario* [verba anexo 66], Servizo de Publicacions e Intercambio Científico–Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2010, 400 pp.
- PASTOUREAU, M., *Der Bär. Geschichte eines gestürzten Königs*, Wunderkammer Verlag, Neo Isenburg 2008, 383 pp.
- REY MADRIGAL, S. (Ed.), *Una mirada al pasado. Vida y obra de don Eugenio Madrigal Villada, director de la Propaganda Católica*, Diputación de Palencia, Palencia 2011, 303 pp.

- REY TRISTÁN, E. Y CALVO GONZÁLEZ, P., *200 años de Iberoamérica (1810–2010) Congreso Internacional. Actas del XIV Encuentro de latinoamericanistas españoles*, Santiago de Compostela 15–18 de Setiembre de 2010. Servizo de Publicacions e Intercambio Científico USC, Santiago de Compostela 2010, CD-ROM.
- SALMAN, W., *Gadamer e i teologi. Intorno alla teoria della storia degli effetti (Wirkungsgeschichte)*, Urbaniana University Press, Roma 2012, 285 pp.
- SCHMID HEER, E., *Anton Sepp SJ (1655–1733). Paraquarischer Blumengarten. Ein Bericht aus den südamerikanischen Jesuitenmissionem. Herausgegeben und einer Einleitung*, Schnell-Steiner, Regensburg 2012, 216 pp. c/ ilustraciones.
- SHWAETZER, H. UND VANNIER, M. A., *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte Reihe B – Band 4*, Aschendorff Verlag, Münster 2012, 185 pp.
- SIMONENA, C. J., *Santiago en Navarra: Imagen, memoria y patrimonio*, Gobierno de Navarra–Fondo de Publicaciones, Pamplona 2011, 285 pp.
- TESKF, R. J. (SJ), *Augustine of Hippo. Philosopher, exegete and Theologian. A second collection of Essays*, Marquette University Press, Milwaukee–Wisconsin 2009, 296 pp.
- URE, M., *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales* Biblos, Buenos Aires 2010, 283 pp.
- VERMES, G., *Jesus in the Jewish World*, SCM Press, London 2010, 268 pp.
- VILAR, J. B. Y VILAR, M. J., *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al Liberalismo (1788–1874)*, EDITUM Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones, Murcia 2012, 498 pp.
- WALDENFELS, H., *Jesus-Christ et les religions. Points de repère pour le dialogue inter-religieux dans une perspective chrétienne* [Preface de Christoph Theobald], Editions Salvator, Paris 2011, 217 pp.
- WALLACE, A. B., *Mind in the Balance. Meditation in Science Buddhism and Christianity*. Columbia University Press, New York 2009, 244 pp.
- GUTIERREZ ARBULÚ, L. Y CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *La Orden de San Agustín en el Archivo del Arzobispado de Lima*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, N° 35, EDES, San Lorenzo el Real del Escorial 2012, 625 pp.

REVISTAS DE INTERCAMBIO

- Anatéllei* - Revista del Centro de Estudios Filosóficos y teológicos, Córdoba.
- Anuario* - Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segretti”, Córdoba.
- Anuario Argentino de Derecho Canónico* – Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* - Archivo y Biblioteca Nacionales, La Paz - Bolivia.
- Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* - Centro de Estudios Teológicos - Cátedra “Beato Marcelo Spinola”, Sevilla.
- Argos* - Revista Anual de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, Buenos Aires.
- Communio* - Revista Católica Internacional (edición argentina), Buenos Aires.
- Cuadernos Doctorales* - Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Eadem Utraque Europa* - Revista del Centro de Estudios en Historia Cultural e Intelectual “Edith Stein” de la Escuela de Humanidades de la UNSAM, Buenos Aires.
- Edad de Oro* – Revista del Departamento de Filología Española de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Estudios de Historia de España* – Revista del Instituto de Historia de España de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Humanidades* - Revista de la Universidad de Montevideo.
- Hermenéutica Intercultural* - Revista de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile.
- Incipit* - Seminario de Edición y Crítica Textual “Germán Orduna del CONICET, Buenos Aires.
- International Philosophical Quarterly* - Fordham University, New York.
- Itinerantes* - Revista de Historia y Religión del Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. M García Soriano” de la UNSTA, San Miguel de Tucumán.
- Nouvelle Revue Théologique* - Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus, Bruxelles.
- Obradoiro de Historia Moderna* - Universidade de Santiago de Compostela.
- Patristica et Mediaevalia* – Revista de la Sección de Estudio de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades* - Universidad de Morón, Buenos Aires.

- Revista Teología* - Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*, Universidad Técnica Particular de Loja - Ecuador.
- Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* - Brepols, Turnhout – Bélgica.
- Sapientia* – Revista de la Facultad de Filosofía y Letra de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Scripta Mediaevalia* - Revista de Pensamiento Medieval de la Universidad de Cuyo, Mendoza.
- Studia Cordubensia* - Revista de Teología y Ciencias Religiosas de los Centros Académicos de la Diócesis de Córdoba, España.
- Studium* – Revista de Filosofía y Teología de la UNSTA, San Miguel de Tucumán.
- Temas Medievales* – Revista del Departamento de Investigaciones Medievales del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del CONICET, Buenos Aires.
- Verdad y Vida* - Revista Franciscana de Pensamiento, Madrid.

REVISTAS AGUSTINIANAS DE INTERCAMBIO PERMANENTE

- Analecta Augustiniana*. Revista del *Instituto Histórico de la Orden de San Agustín*, Roma.
- Archivo Agustiniiano*. Revista de Estudios Históricos de los Agustinos, Valladolid.
- Augustinianum*. Revista del Instituto Patristico “Augustinianum”, Roma.
- Estudio Agustiniiano*. Revista del Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid
- La Ciudad de Dios*. Revista de los Agustinos de la Provincia Matritense, El Escorial-Madrid.
- Mayéutica*. Revista de los Agustinos Recoletos, Marcilla, Navarra.
- Religión y Cultura*. Revista de los Agustinos de la Provincia «España», Madrid.
- Revista Augustiniana*. Revista de los Agustinos de la Provincia de Castilla, Madrid.
- Rivista di Studi Culturali*. Revista del Collegio Internazionale Agostiniiano Santa Monica, Roma.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

- acad.* – *De academicis* (Contra los académicos).
- adn. Job* – *Anotaciones in Iob liber unus* (Anotaciones al libro de Job).
- adult. coniug.* – *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).
- agon.* – *De agone christiano* (El combate cristiano).
- an. orig.* – *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).
- bapt.* – *De baptismo* (El bautismo).
- beata u.* – *De beata uita* (La vida feliz).
- bono coniug.* – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).
- bono uid.* – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).
- c. Faust.* – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).
- c. Sec.* – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).
- cat. rud.* – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).
- cath. fr.* – *Ad catholicos fratres* (Carta a los católicos sobre la secta donatista – La unidad de la Iglesia).
- ciu.* – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).
- conf.* – *Confessionum* (Confesiones).
- cons. eu.* – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).
- corr. et gr.* – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).
- Cresc.* – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
- d. an.* – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).
- diu. qu.* – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).
- diu. qu. Simpl.* – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (Cuestiones diversas a Simpliciano).
- doctr. chr.* – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).
- donat. p. coll.* – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).
- duab. an.* – *De duabus animabus* (Las dos almas).
- duas ep. pel.* – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).
- Dulc. qu. praef.* – *Respuesta a las ocho pregunta de Dulcidio*.
- en. Ps.* – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).

- ench.* – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).
- ep.* – *Epistula* (Carta).
- ep. fund.* – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti* (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).
- ep. gal.* – *Epistulae ad Galatas expositio* (Exposición de la Carta a los Gálatas).
- ep. Io.* – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).
- ep. Rm. inch.* – *Epistulae ad romanos inchoata expositio* (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).
- exc. urb.* – *De Urbis excidio* (La devastación de Roma).
- Exp. prop. Rm.* – *Expositio quaerendam propositionum ex epistula ad Romanos* (Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos).
- fid. et op.* – *De fide et operibus* (La fe y las obras).
- fid. et symb.* – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).
- fid. rer.* – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).
- Gen. litt.* – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).
- Gen. litt. imp.* – *De genesi ad litteram opus imperfectum* - Comentario literal al Génesis (incompleto).
- Gen. man.* – *De genesi contra manichaeos* (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).
- gest. Pel.* – *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).
- gr. et lib. arb.* – *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).
- grat. Chr.* – *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).
- Hept.* – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- imm. an.* – *De immortalitate animae* (La inmortalidad del alma).
- Io. eu. tr.* – *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).
- Iul.* – *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).
- Iul. o. imp.* – *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).
- lib. arb.* – *De libero arbitrio* (El libre albedrío).
- mag.* – *De magistro* (El maestro).
- Max.* – *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).
- mend.* – *Contra mendatium* (Contra la mentira).

- mor. Eccl.* – *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).
- mus.* – *De musica* (La música).
- nat. b.* – *De natura boni* (La naturaleza del bien).
- nat. et gr.* – *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).
- nupt. et conc.* – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).
- op. mon.* – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).
- ord.* – *De ordine* (El orden).
- pecc. mer.* – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)
- perseu.* – *De dono perseuerantiae* (El don de la perseverancia).
- praed. sanct.* – *De praedestinatione sanctorum* (La predestinación de los santos).
- ps. Donat.* – *Psalmus contra partem Donati* (Salmo contra la secta de Donato).
- qu. an.* – *De quantitate animae* (La dimensión del alma).
- qu. Hept.* – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- reg.* – *Regula ad seruos Dei* (Regla a los siervos de Dios).
- retract.* – *Retractationum* (Las Retracciones).
- s.* – *Sermo* (Sermón).
- s. dom. m.* – *De sermone Domini in monte* (El sermón de la montaña).
- sol.* – *Soliloquiorum* (Soliloquios).
- sp. et litt.* – *De spiritu et littera* (El espíritu y la letra).
- spec.* – *Speculum* (Espejo de la Sagrada Escritura).
- symb.* – *De symbolo ad catechumenos* (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).
- tr.* – *De Trinitate* (La Trinidad).
- uera rel.* – *De uera religione* (La verdadera religión).
- uirg.* – *De sancta uirginitate* (La santa virginidad).
- uita* – *Vita Augustini a Possidio scripta* (Vida de San Agustín, escrita por San Possidio).
- un. bapt.* – *De unico baptismo contra Petilianum* (El único bautismo - Réplica a Petiliano).
- util. cred.* – *De utilitate credendi* (La utilidad de la fe).

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La Dirección de *ETIAM* comunica a los colaboradores las normas que han de guiar la elaboración de los artículos en esta publicación.

1. Los autores interesados en publicar artículos enviarán sus trabajos a: Biblioteca Agustiniiana – Av. Nazca 3909 – C1419DFC Buenos Aires – R. Argentina. También podrán ser enviados a la siguiente dirección de correo electrónico: *etiam@sanagustin.org*, en formato electrónico *Word*. Se adjuntará la biografía académica del autor.
2. El contenido de los trabajos ha de ubicarse en el área de las Ciencias Humanas, principalmente pensamiento de san Agustín y de los Padres de la Iglesia, teología, filosofía, exégesis, educación, espiritualidad, historia y literatura.
3. Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:
 - a) *Documentales*:
 - Las *obras de san Agustín* irán en el texto del artículo entre paréntesis, del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* de esta misma revista. Ej: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti» (*conf.* 1, 1, 1).
 - Las obras de los *Padres y Doctores de la Iglesia* irán también entre paréntesis en el texto del artículo. La cita puede ir completa, p. ej.: (*De Trinitate* 9), si se refiere la obra en cuestión (en este caso de san Hilario de Poitiers) y el nombre del autor se encuentra en el texto; o abreviada, p. ej.: (*STh* I, q. 19, a. 9 ad 3), si se refiere la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. En favor de claridad para el lector, la referencia completa puede ir en la bibliografía al final del artículo, tal como se indica en el apartado c) de esta nota.
 - Las citas *archivísticas* irán a pie de página en abreviatura. Ejs.: AGN, Sala VII, Leg. 291, pieza 4540, foja 1, San Miguel de Tucumán, 9 de octubre de 1614; AAS 98 (2006) 217-252. La referencia completa irá en la bibliografía al final del artículo: AGN - *Archivo General de la Nación*; AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.
 - b) *Bibliográficas*: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ej.: (Ratzinger, 1991:394). Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados sin que medie la cita de otro autor, sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1991:399).

- c) La *referencia completa* de la bibliografía citada irá al final del artículo, ordenada alfabéticamente, según los siguientes ejemplos:
 - Libros: CÁCERES, A. M. (2005). *Una ética para la globalización*. Buenos Aires. Religión y Cultura.
 - Artículos de revistas: LANGA, P. (1999). “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica”: *Religión y Cultura*, 208, 123-145.
 - Artículos de compilaciones: GARCÍA-BARÓ, M. (2006). “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión”: JIMÉNEZ, J. D. (COORD.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.
- 4. El autor de cada artículo publicado recibirá de forma gratuita 2 ejemplares de la revista.
- 5. Los originales publicados en *ETIAM* son propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total.

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Diciembre de 2013

ETIAM es un adverbio latino que significa: aún, todavía, también, además, incluso, hasta, sí, de nuevo, antes bien. Los adverbios tienen como función “complementar la significación del verbo, de un adjetivo o de otro adverbio” (DRAE).

Es nuestra intención cumplir con la revista ***ETIAM*** una función parecida, acompañando en la reflexión sobre la vida y la fe a los lectores.

Ésta es nuestra propuesta, deseando –“en modo sencillo y simple”– posibilitar un ámbito de *Estudio Teológico Interdisciplinar Agustiniانو y Misionero*.

