



revista TEOLOGÍA

Tomo LVIII • N° 136 • Diciembre 2021

n° 136: Nota del director • DANIEL ASADE - FACUNDO MELA: Estudio bíblico-farmacéutico sobre algunos medicamentos en la Sagrada Escritura • OSVALDO RAI-GAL: El Espíritu Santo en los misterios de la vida de Jesús: la encarnación. Aportes para una pneumo-cristología a partir de los escritos de Marcello Bordoni • MARÍA MARCELA MAZZINI: *Ars moriendi, ars vivendi* • JORGE A. SCAMPINI: La Iglesia en el movimiento pentecostal. De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos • CARLOS SCHICKENDANTZ: «Un nuevo género de literatura cívica» para la reforma de la Iglesia. Significado teológico de los informes internacionales sobre los abusos • JUAN BAUTISTA DUHAU: Jorge Novak, apasionado animador de una fecunda ministerialidad en la Iglesia servidora • JUAN GUILLERMO DURÁN: La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (circa 1604-1686) • FRANCESCO CALLEGARO: Elogio de las instituciones improductivas. Jean-Jacques Rousseau y la cultura del pueblo-nación • JOEL ISAAC ROMÁN NEGRONI - MARCOS MANUEL MÁRQUEZ PAGÁN: *Ἠφελεια* y *ἀγάπη*: Una ética desde la responsabilidad • *Apéndice:* Grupo de lectura y reflexión sobre los Padres de la Iglesia desde Latinoamérica • Notas bibliográficas (Ricardo Miguel Mauti; Luis Baliña; Aníbal Germán Torres)



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVIII • N° 136 • Diciembre 2021

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

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

TEOLOGÍA

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

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

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

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

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

- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.
- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).
Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).
Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna
y contemporánea (UCA).
Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NINOT, Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, Buenos Aires (Argentina) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: revista_teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 2.200	\$arg 450
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.300	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

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

Suscripciones en el extranjero:

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

TEOLOGÍA

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

Tomo LVIII • Nº 136 • Diciembre 2021

SUMARIO

Nota del Director.....	7
<i>Daniel Asade - Facundo Mela</i>	
Estudio bíblico-farmacéutico sobre algunos medicamentos en la Sagrada Escritura	9
<i>Osvaldo Raigal</i>	
El Espíritu Santo en los misterios de la vida de Jesús: la encarnación. Aportes para una pneumo-cristología a partir de los escritos de Marcello Bordoni	35
<i>María Marcela Mazzini</i>	
Ars moriendi, ars vivendi	61
<i>Jorge A. Scampini</i>	
La Iglesia en el movimiento pentecostal De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos.....	73
<i>Carlos Schickendantz</i>	
«Un nuevo género de literatura cívica» para la reforma de la Iglesia. Significado teológico de los informes internacionales sobre los abusos	121

<i>Juan Bautista Duhau</i>	
Jorge Novak, apasionado animador de una fecunda ministerialidad en la Iglesia servidora	151
<i>Juan Guillermo Durán</i>	
La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (circa 1604-1686).....	179
<i>Francesco Callegaro</i>	
Elogio de las instituciones improductivas. Jean-Jacques Rousseau y la cultura del pueblo-nación.....	205
<i>Joel Isaac Román Negroni - Marcos Manuel Márquez Pagán</i>	
Ἐφέλεια y ἀγάπη: Una ética desde la responsabilidad.....	215
<i>Apéndice</i>	
Grupo de lectura y reflexión sobre los Padres de la Iglesia desde Latinoamérica	247
<i>Notas bibliográficas.....</i>	255

Nota del Director

Un propósito de nuestra revista es servir al diálogo disciplinario. El papa Francisco en *Veritatis Gaudium* nos enseña que este esfuerzo no puede llevarse adelante «como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas» (VG 4b). En el mismo documento destaca la importancia de la inter y trans-disciplinariedad y el desafío ineludible de «crear redes».

Entonces, no dialogamos si fingimos interés o si nos mueve en la atención a los otros un mero “comercio intelectual”. Es necesario un cierto martirio que nos lleva a descubrir que, sin renunciar a nuestras convicciones, nuestras certezas y argumentaciones mejoran si las ponemos a prueba, si las juzgamos desde la medida de otros paradigmas.

No debe concebirse a la Teología como un quehacer auto-subsistente, sin embargo, hubo tentaciones de ofrecer un sistema que fuera capaz de resolver todos los enigmas y pretensiones de hegemonía sobre la verdad. Es verdad que posee un momento “positivo”, de analogías, palabras precisas y correspondencias. Pero sabemos que esa instancia sólo será Teología si se somete a la “negación”. Pasar por la Cruz es la exigencia de la auténtica Palabra.

La Teología es sierva de la Palabra. Esta misma realidad la define como un camino de conocimiento que no puede renunciar a la actitud de ofrenda, escucha y diálogo. Ella es testigo y compañera de una comunidad que cambia permanentemente buscando

su destino firme. Esta tensión, interior a la llamada a la vida que pronuncia Cristo, nos pone ante un desafío mayúsculo. Los cambios históricos y culturales nos exigen dialogar para poder ser aprendices y realizar un servicio a la verdad que da vida.

En esta ocasión, nuestra publicación ofrece un conjunto de textos realmente variados, que permiten ejercitar caminos de encuentro y un tipo de pensamiento que sea capaz de integrar e iluminar. Esperamos que puedan ser de utilidad y responder o generar inquietudes.

Hemos sumado a nuestra publicación un pequeño informe del Grupo de Lectura y Reflexión de los Padres desde América Latina. Un colectivo de reciente formación, que reúne a un grupo de investigadores e investigadoras en patrística. Creemos que visibilizarlo ayudará a acrecentar el interés por estudiar los primeros y gigantes pasos de lo que conocemos como Teología.

Estudio bíblico-farmacéutico sobre algunos medicamentos en la Sagrada Escritura

DANIEL ASADE*

Universidad de Buenos Aires
danielasade@hotmail.com

FACUNDO MELA**

Universidad Católica Argentina
facundofdp@yahoo.com.ar

Recibido 08.12.2020/ Aprobado 05.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p9-34>

RESUMEN

El siguiente artículo presenta un estudio bíblico-farmacéutico sobre algunos de los medicamentos que aparecen en la Sagrada Escritura, ofreciendo un conocimiento histórico-farmacéutico básico, sólido y con fundamento científico. Se analizarán solamente las drogas que se utilizaban con una finalidad terapéutica, específicamente: el vino, el aceite, la sal, el higo, la bilis de pescado y se señalarán otras menciones menores (mandrágora, colirio, etc). En cada caso, se llevará a cabo un trabajo de comparación con antiguas farmacopeas de diversas procedencias. Finalmente, se presentarán brevemente algunos términos relacionados a la farmacia.

Palabras clave: Biblia; Farmacia; Medicamentos en la Biblia; Farmacopeas antiguas

* Doctor en Farmacia y Bioquímica por la Universidad de Buenos Aires. Es especialista en farmacopea siríaca, árabe, y la circulación de conocimientos médicos en el mundo oriental. Es investigador posdoctoral en Etnofarmacobotánica de la Antigüedad y la Edad Media del Museo de Farmacobotánica "Juan A. Dominguez" de la Facultad de Farmacia y Bioquímica y en el Institute for the Preservation of Medical Traditions (USA). Es investigador acerca de La transmisión del conocimiento cristiano siríaco al árabe en el proyecto "Helenismo y actualidad: Filón de Alejandría en la génesis del pensamiento contemporáneo" radicado en el IDEAE (UNLPAM).

** Sacerdote de la Pequeña Obra de la Divina Providencia (Obra Don Orione), Profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas, Licenciado en Teología con especialización en Sagrada Escritura. Director del Pequeño Cottolengo "Don Orione" de Itatí (Corrientes, Argentina). Docente del Instituto "Cardenal Pironio" (Ciudad de Corrientes).

Biblical-Pharmaceutical Study on Some Medications in Holy Scripture

ABSTRACT

The following article presents a biblical-pharmaceutical study of some of the medicines that appear in Holy Scripture, offering basic, solid, scientifically-based historical-pharmaceutical knowledge. Only therapeutical drugs will be analyzed, specifically: wine, oil, salt, fig, fish gall and other minor mentions (mandrake, eye drops, etc.) will be pointed out. In each case, they will be compared out with old pharmacopoeias from various sources. Finally, some terms related to the pharmacy are briefly presented.

Keywords: Bible; Pharmacy; Medications in the Bible; Ancient Pharmacopoeia.

1. Introducción

Este estudio tiene como objetivo propiciar la interdisciplinariedad entre las ciencias bíblicas y la farmacia¹ en un diálogo que permita un conocimiento histórico-farmacéutico básico, sólido y con fundamento científico sobre los medicamentos² que aparecen en la Sagrada Escritura (propiedades, usos, etc).

Como criterio, se analizarán solamente drogas³ que forman parte de un remedio, ya sea como excipiente⁴ o principio activo.⁵ Siempre se llevará a cabo la comparación con los remedios que aparecen en antiguas farmacopeas⁶ de diversas procedencias. Finalmente, se señalarán algunos medicamentos y términos relacionados con la ciencia farmacéutica que aparecen en el texto bíblico.

Para el trabajo de comparación se trabajará con las lenguas originales,⁷ siempre que esto sea posible, y con textos especializados tanto en castellano como en inglés.

1 Es el arte del farmacéutico, es decir, de aquél que prepara los medicamentos, cf. Edward Kremers y George Urdang, *History of Pharmacy...* 432. Los mismos provenían de plantas medicinales y de sustancias de origen animal y mineral.

2 Es imprescindible aclarar que los medicamentos pueden estar compuestos de uno o más principios activos, y generalmente van acompañados de excipientes.

3 Una droga es cualquier sustancia que se emplea en medicina o cualquier otro arte. El hecho de que aquí tratemos solamente aquellas que forman parte de un medicamento, implica necesariamente que se trate de principios activos o excipientes.

4 Es cualquier sustancia que se mezcla con el principio activo, con la finalidad de facilitar su uso.

5 Es cualquier sustancia con acción farmacológica.

6 Tratados acerca de la preparación de medicamentos.

7 Salvo en el caso del *Ebers Papyrus* que está escrito en jeroglíficos.

Es conveniente aclarar que este artículo versa exclusivamente sobre la farmacia, dejando de lado aquellos menesteres propios a la práctica médica.

2. Medicinas testimoniadas en la Escritura

En esta sección se presentarán las distintas sustancias medicinales que aparecen en el texto bíblico. Primero, aquellos productos que exceden al uso medicinal (vino, aceite y sal); luego los productos específicamente preparados con fines farmacológicos (medicamento de higo y aceite de hiel de pez) y, finalmente, un apartado con algunas breves menciones, tanto de medicamentos como de términos, que ameritan una explicación y/ clarificación.⁸

2.1. El vino

Este aparece numerosas veces en las Escrituras y la recorre desde el Génesis hasta el Apocalipsis, en comidas, celebraciones, ofrendas, etc. Como remedio, solamente aparece en el Nuevo Testamento. Es una de las sustancias que el samaritano utiliza para auxiliar al hombre herido (Lc 10,34); en el evangelio de Marcos, se relata que a Jesús le ofrecieron «vino con mirra» (Mc 15,23) y por último, Pablo lo recomienda a Timoteo: «toma un poco de vino a causa de tu estómago» (1 Tm 5,23).

El vino, además de ser un excipiente capaz de disolver ciertos principios activos (dado que contiene alcohol), posee diversas propiedades farmacológicas. El samaritano utiliza «aceite y vino» (ἔλαιον καὶ οἶνον), los cuales serían parte de sus provisiones para el

⁸ En la Sagrada Escritura, aparecen varios textos acerca de la salud y la curación, por ejemplo: Ex 15, 26 («Yo soy Yahvé, el que te sana»), Lv 13-14 (cuestiones sobre la lepra), 2 Re 4-5 (los milagros de Eliseo), etc.; pero no se estudiarán ya que no poseen una referencia directa con la farmacia.

viaje⁹. No se trata de un preparado de antemano con fines medicinales como puede ser una infusión, un unguento u otro, sino algo que se tenía a mano. El vino, entre sus propiedades, es antiséptico por el alcohol que lo compone; por esa razón se lo vertía en las heridas.

Su uso medicinal está atestiguado desde antiguo por Hipócrates en su obra *Sobre las úlceras* quien aconseja que «habiendo hervido hojas en vino y aceite, vendar la [úlcera]»¹⁰ (φύλλα ἐν οἴνω καὶ ἐλαίῳ ἐψήσας προσιθιεις καταδεῖν¹¹). Según Dioscórides,¹² en *Sobre los remedios medicinales* 5,6, los «vinos (οἶνοι): los añejos y dulces (...) se aplican con torundas de lana engrasadas en heridas recientes e inflamaciones (πρός τε τραύματα¹³ καὶ φλεγμονὰς σὺν ἐρίοις οἰσπηροῖς ἐπιτιθέμενοι¹⁴); se administra también con provecho en forma de loción contra úlceras malignas, cancerosas y supurantes».¹⁵

También se hace referencia en la *Misná* (*Sábado* o *Shabbat* 19,2),¹⁶ y entre los cristianos siríacos durante la Antigüedad tardía, quienes indicaban «lavar la herida con vino (ܩܝܘܢ)¹⁷ y aceite (ܩܘܘܢ)¹⁸» en caso de «un golpe en la cabeza o una caída».¹⁹

El «vino con mirra» (ἔσμυρνισμένον²⁰ οἶνον) que aparece en Mc 15,23,²¹ sostiene Gnilk, producía «una bebida narcótica que tenía

9 Joseph Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...* 286.

10 La traducción es nuestra.

11 Hippocrates, *Places in Man...* 354.

12 Médico y botánico griego (s. I d.C.), autor de *De materia medica*. Durante 1500 años fue la base de tratados de medicina, farmacia y botánica.

13 En el Nuevo Testamento, el sustantivo τραύμα sólo aparece en Lc 10,34.

14 *Dioscórides, περι οἴνων* [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=783> [consulta: 16 de junio 2020].

15 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 382.

16 «Todo lo que la circuncisión lleva consigo puede hacerse en día de sábado: incisión, desgarre (de la membrana), succión, colocación de compresas y de comino (...) Si no fue mezclado vino con aceite antes de la tarde del sábado, se aplica cada uno por separado. No se puede preparar en aquel momento una venda desde el principio, pero se puede recubrir con un girón de tela». Carlos Del Valle, *La Misna...* 181.

17 Ernest Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics...* 40.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, 41.

20 El verbo σμυρνίζω significa «mezclar con mirra» y su uso sólo aparece testimoniado en este versículo (ἔσμυρνισμένον οἶνον). Wilhime, Michaelis, «σμυρνίζω», *Grande Lessico* XII... 677-678.

21 Mt 27, 34 alude indirectamente al Sal 69, 22 («me han echado veneno en la comida, han apagado mi sed con vinagre») que narra los escarnios del justo. Pero, lo hace desde la versión griega que en lugar de «veneno» utiliza el término χολή que significa hiel, bilis; probablemente por la amargura de esta.

por finalidad mitigar los dolores. Era conocida la propiedad narcotizante de la mirra». ²² Esto

«Solía relacionarse este rasgo humanitario con una costumbre judía según la cual las mujeres de la alta sociedad jerosolimitana tenían costumbre de suministrar, por iniciativa propia, este narcótico a los condenados (bSanh 43a²³). Subyace Prov 31,6: “Dad bebidas narcotizantes al que va a perecer”. Dado que no se menciona a las mujeres, es de suponer que los verdugos practicaron ese ofrecimiento. La negativa de Jesús a tomar la bebida manifiesta su voluntad de soportar los padecimientos, al igual que se había decidido libremente en Judea a subir a Jerusalén (10, 32 s)». ²⁴

Dioscórides, en *Sobre los remedios medicinales* 1,64, refiere al uso de la mirra «contra la ortopnea, ²⁵ dolor de costado y de pecho» ²⁶ (ὀρθόπνοιαν καὶ πλευρᾶς πόνον καὶ θώρακος²⁷).

La mirra, es una oleogomoresina que se extrae haciendo una incisión en la corteza del árbol *Commiphora myrrha* (Nees) Engl., que pertenece a la familia *Burseraceae*. ²⁸ Posee actividad analgésica, y actúa sobre los receptores opioides, ²⁹ por lo que podemos decir que es un narcótico. En este caso, el alcohol y el agua contenida en el vino tendría una doble función: por un lado, actuar como excipiente para disolver la mirra, y por otro potenciar el efecto sobre el sistema nervioso central.

En cuanto al consejo de Pablo a Timoteo: «No bebas ya agua sola. Toma un poco de vino (ἀλλὰ οἶνον ὀλίγον) a causa de tu estómago y de tus frecuentes indisposiciones» (1 Tm 5,23); se desconoce en qué consistían los frecuentes malestares estomacales que sufría (aunque podemos suponerlo, según veremos más abajo).

²² Joachim Gnllka, *Evangelio según San Marcos...* 370.

²³ Cita del tratado «Sanedrín» del *Talmud de Babilonia*.

²⁴ Joachim Gnllka, *Evangelio según San Marcos...* 370-371.

²⁵ Dificultad en la respiración en otra postura que no sea levantado.

²⁶ Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 92.

²⁷ *Dioscórides*, περὶ σμύρνης; [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=75> [consulta: 16 de junio 2020].

²⁸ Agradecemos al Dr. Marcelo L. Wagner, titular de la Cátedra de Farmacobotánica y Director del Museo de Farmacobotánica “Juan A. Domínguez” (Facultad de Farmacia y Bioquímica, Universidad de Buenos Aires), por sus correcciones pertinentes al nombre científico de las plantas medicinales.

²⁹ Piero Dolara et al., «Analgesic effects of myrrh», 29.

En *el Banquete de los Eruditos* 2, 24, Ateneo de Náucratis habla de la necesidad de beber agua y los efectos de hacerlo en exceso antes de las comidas. Luego señala «si alguno de nosotros tiene dificultad que tome de [vino] dulce tibio diluido (γλυκὸν ὕδαρῆ θερμὸν προλαμβάνετω³⁰), preferentemente del llamado protopos [el dulce de Lesbos], que es para el estómago».³¹

Por su parte, Dioscórides, en *Sobre los remedios medicinales* 5,6, afirma que

«En general, todo vino puro y sin mezcla, de naturaleza seca, es calorífico, fácil de asimilar, estomacal (εὐστόμαχος³²), estimulante del apetito, alimenticio, somnífero, fortificante, causante de buen color. Bebido en bastante cantidad, auxilia a los que tomaron cicuta, o cilantro, o ajonjera, o *pharikón*, o meconio, o litargirio, o tejo, o acónito, u hongos. También contra las mordeduras de serpientes y picaduras de todo animal que por picar o morder aniquile por enfriamiento o revuelva el estómago».³³

En *El libro de las medicinas*,³⁴ una farmacopea cristiana siríaca anónima de la Antigüedad tardía, indica: «Para aquellos que comen con gula (ⲓⲗⲁⲗⲉⲗ), deberán beber vino (ⲱⲃⲓⲗ) calentado, de color rojo intenso, y que no es ácido, ya que este tipo de vino cura la gula, que surge por el exceso de frío en el estómago (ⲕⲟⲗⲁⲃⲁⲗⲉⲗ)».³⁵

Las razones por las cuales se recomienda a Timoteo tomar un poco de vino no están explicitadas en el versículo; pero

«Las proposiciones que componen este versículo pueden ser descompuestas en tres tesis: 1) la utilidad del vino, cuya marca léxica se apoya en el verbo “hacer uso de” (χρᾶω), 2) el consumo del vino y la cantidad recomendada, “poco” (ὀλίγος), y 3) la razón que sustenta la permisión, la enfermedad

30 Kaibel, Georg, *Deipnosophistai of Athenaeus of Naucratis...* 106.

31 La traducción es nuestra.

32 *Dioscórides*, *περὶ συμῶρνης*: [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=783> [consulta: 17 de junio 2020].

33 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 38.

34 Sergio de Reshayna (s. VI d.C.), médico y sacerdote monofisita, fue el primero en traducir las obras médicas griegas al siríaco. *El libro de las medicinas* (un ms. del s. XII) es una farmacopea siríaca basada en conocimientos médicos de la Antigüedad tardía, cuyo fundamento son diversas fuentes griegas y medicamentos tradicionales del Cercano Oriente. Cf. Grigory Kessel, «Syriac Medicine», 438-459.

35 La traducción a partir del siríaco es nuestra, y ha sido realizada a partir de la edición de Ernest Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics...* 289.

que aqueja el estomago de Timoteo dirigida por la preposición “a causa de” (διὰ). Cada tesis sella una misma línea discursiva que tiene su inicio en la literatura médica, sigue con una restricción moral indicadora de una situación social específica y que tiene su contraparte en el antónimo de “poco”, para culminar con la causa necesaria que justifica y legitima el consejo paulino, el estómago enfermo, cuya referencia parece ineludible para otorgar validez a la autorización sobre la ingesta de una bebida problemática por los efectos que conlleva su exceso».³⁶

Otros autores piensan que Pablo no quiere que Timoteo lleve adelante la práctica ascética de no beber vino, como los *nazirs* (Nm 6,1-4) o los recabitas (Jr 35, 5-6); y de algún modo dañar su salud.³⁷

Teniendo en cuenta la farmacopea siríaca, se puede pensar que el consejo de beber un poco de vino se deba al modo de comer de Timoteo.

En consonancia con este último concepto, algunos estudios gastroenterológicos sostienen que beber vino reduce el malestar producido luego de una ingesta pesada, como también ayuda a eliminar la acidez estomacal y otros efectos secundarios.³⁸

2.2. El aceite

En el judaísmo antiguo y otras culturas del Cercano Oriente³⁹ el aceite era utilizado como remedio, pero principalmente en la unción de un rey, en la consagración de sacerdotes, en el culto y en los ritos funerarios. En los evangelios es signo de esplendor o regalo y se utiliza para la unción de enfermos.⁴⁰

36 Paola Druille, «El vino en el Pedagogo de Clemente de Alejandría», 83.

37 Raymond Collins, *1 and 2 Timothy and Titus: a Commentary...* 150.

38 Cf. Henriette Heinrich et al., «Effect on gastric function and symptoms of drinking wine, black tea, or schnapps with a Swiss cheese fondue: randomised controlled crossover trial», 1284-1285.

39 Los beneficios del aceite tienen su analogía en la literatura ugarítica, «En un sueño del benigno El, el misericordioso, en una visión del creador de las criaturas, ¡de los cielos llovía aceite, por los torrentes corría miel! Se alegró el benigno El, el misericordioso». Cf. Paolo Xella, «Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios», 36.

40 Cf. Gonzalo Flórez García, *Penitencia y unción de enfermos...* 320-321.

«En el contexto religioso hebreo, el óleo tiene expresas connotaciones de vida, salud y favor divino. El olivo aparece en la literatura rabínica como un árbol relacionado con el paraíso celestial y el óleo se considera un fruto precioso para la vida y salud del hombre. Su significado religioso va más allá de lo que el óleo pueda aportar en cuanto medicina; es ante todo un signo de la benevolencia divina».⁴¹

El aceite posee distintas funciones en los preparados medicinales, ya sea como excipiente o principio activo. Como excipiente se conoce desde la Antigüedad, y su función era la de disolver algún principio activo de aplicación tópica y poco soluble en agua. Un texto ugarítico (*KTU 1.114*) que presenta un medicamento contra la embriaguez del dios El, hace uso del aceite para disolver el compuesto con actividad farmacológica:

«Ashtarte y Anat [los hallaron (?)]
y con ellos le hicieron volver [en sí],
al aplicar el remedio, ¡mira!, éste se despertó.
Esto es lo que se habrá de poner sobre su frente (del enfermo):
“pelo de perro”,⁴² así como (sobre) su cabeza, garganta y ombligo.
Se pondrá junto con zumo de olivas (*dmzt*)⁴³ tempranas».⁴⁴

De modo similar al vino, el aceite aparece en el texto bíblico (ⲡⲩⲗⲏ, ἔλαιον), como alimento, perfume, combustible para lámparas, líquido para ungir, etc. En uso medicinal, sólo aparece en el texto del Buen Samaritano (Lc 10,34), que acabamos de ver; y al comienzo del libro del Profeta Isaías: «De la planta del pie a la cabeza no hay en él cosa sana: golpes, magulladuras, heridas frescas, ni cerradas, ni vendadas, ni ablandadas con aceite (ⲡⲩⲗⲏ / ἔλαιον)» (Is 1,6). En ambos casos cumple la función de curar y/o aliviar las heridas.

Siglos más tarde, Dioscórides, en *Sobre los remedios medicinales* 1,30, afirma, al igual que los antiguos textos del Cercano Oriente que acabamos de ver, que: «el aceite mejor con vistas a su consumi-

41 Gonzalo Flórez García, *Penitencia y unción de enfermos...* 322.

42 Tal vez sea el nombre de una planta medicinal. Cf. Gregorio Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales...* 161, nota 13.

43 Cf. William Schniedewind y Joel Hunt, *A Primer on Ugaritic...* 119. Gregorio Del Olmo Lete, Joaquín Sanmartín y Wilfred, «zt», *A Dictionary of the Ugaritic Language...* 1001.

44 Gregorio Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales...* 160.

ción saludable es el resultante de la trituración de la aceituna antes de madurar», y que «es útil para perfumes» y como (μαλακτικὸν τῆς σακρός⁴⁵) «emoliente de la carne»,⁴⁶ entre otras propiedades.

En el Nuevo Testamento, se indica que posee también un aspecto medicinal, aplicado en nombre del Señor, como lo testimonia la carta de Santiago: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo (ἐλαίω) en el nombre del Señor» (Stg 5,14). Este texto es uno de los fundamentos del sacramento de la unción de los enfermos y se lee durante la celebración del mismo. Allí se pide la salud del enfermo, la fuerza para sobrellevar las dolencias y, cuando es necesario, lo prepara para el paso a la vida eterna. En cuando su uso en la carta de Santiago:

«El uso del aceite como elemento terapéutico se encuentra en el AT, así como en la literatura rabínica y entre los griegos. Un ejemplo neotestamentario aparece en Lc 10,34. *en el nombre del Señor*: Así, la unción no es un mero remedio médico, sino que, como en Mc 6,13, simboliza la presencia y fuerza sanadoras del Señor, es decir, de Jesucristo (cf. el bautismo administrado “en el nombre del Señor”, Hch 19,5)».⁴⁷

2.3. La sal

Refiriéndose a la historia simbólica de Jerusalén, a la cual compara con un recién nacido abandonado en el campo, dice el Profeta Ezequiel: «Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no te cortaron cordón, no te lavaron con agua para limpiarte, no te frotaron con sal, ni te envolvieron» (16,4).

En hebreo, no aparece propiamente el término שֶׁלֶם (sal), sino el verbo שָׁלַם, cuyo significado en hofal es «ser frotado con sal».⁴⁸

45 *Dioscórides*, περὶ ἐλαίου, [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=33> [consulta: 17 de junio 2020].

46 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 75.

47 Thomas W. Leahy, «Carta de Santiago»... 486.

48 Luis Alonso Schökel, «שלם», *Diccionario hebreo-español...* 430.

Ese aparece dos veces en el texto, primero en infinitivo absoluto y luego en perfecto (2ª persona femenina singular), esta construcción enfatiza la acción realizada. En griego, encontramos el término ἅλς (sal) y el verbo ἀλίζω que significa «sazonar».⁴⁹

Esta práctica tenía «los propósitos de endurecer y limpiar la piel» del recién nacido.⁵⁰ Así lo recomendaba Galeno en su obra *Sobre cómo hay que proteger la salud*⁵¹ I,7,4-6:

«El niño recién nacido, por tanto, libre de defectos en su entera constitución; en primer lugar, tiene que ser envuelto en pañales y verterle sales adecuadas para que la piel se vuelva más fuerte y consistente que las partes internas (συμμέτροις ἅλσιν περιταπτόμενον, ὅπως αὐτῷ στερρότερον καὶ πυκνότερον εἶν τὸ δέρμα τῶν ἔνδον μοσίων).

En el embarazo todo era igual de blando, no lo tocaba ningún cuerpo de duro externo, ni tenía contacto con el aire frío; a causa de ellos se contraería [la piel], comprimiría y se volvería más fuerte y consistente que las otras partes. Pero cuando [el bebé] ha nacido, por necesidad estará en contacto [con otros], irá al frío, al calor, y a muchos cuerpos más ásperos que él mismo. Por ello, es conveniente que con la ayuda de estas [sales], nosotros le preparemos una cubierta natural para resistir el daño (τὸ σύμφυτον αὐτῷ σκέπασμα παρασκευασθῆναι πῶς ὑφ' ἡμῶν ἄριστον εἰς δυσπάθειαν)».⁵²

Además de estos, Dioscórides, en *Sobre los remedios medicinales* 5,109, propone otros fines:

«Las sales antedichas, por ser de muchos usos, tienen en común una virtud: astringente, purificadora, resolutive, además constrictiva y escarótica, diferenciándose unas de otras en el más o en el menos. Detienen las mortificaciones y se mezclan en la confección de los medicamentos deterisivos y contra la sarna. Reducen las excrescencias de los ojos y consumen las de la carúncula lagrimal y las demás excrescencias carnosas».⁵³

49 Takamitsu Muraoka, «ἀλίζω», *A Greek-English Lexicon of the Septuagint...* 26. La traducción es nuestra.

50 Miquel Forcada, «Salting Babies. Innovation and Tradition in Premodern Procedures for Neonatal Care», 158. La traducción es nuestra.

51 Γαλήνου ὑγιειῶν λόγος ο *De sanitate tuenda*. Seguimos el título utilizado por Cerezo Magán, aunque no desconocemos las discusiones acerca de cómo traducirlo al español. Cf. Manuel Cerezo Magán, *La salud según Galeno...* 7-8.

52 Konrad Koch, Georg Helmreich, Karl Kalbfleisch y Otto Karl, *Corpus Medicorum Graecorum...* 16. La traducción es nuestra.

53 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 424.

2.4. El medicamento de higos

Tanto en 2 Re 20,7 como en Is 38,21, el profeta pide un preparado de higos para curar la úlcera del rey Ezequías; «Esta prescripción médica no es extraña a la función del profeta, tal como la ejercía Eliseo»⁵⁴.

La construcción hebrea utilizada en ambos casos es תַּאֲנִים דְּרִלָּה, el primer término remite un preparado, pan o torta,⁵⁵ mientras que el segundo, significa higo o higuera.⁵⁶ En griego aparecen dos construcciones similares entre sí παλάθην σύκων en 2 Reyes y παλάθην ἐκ σύκων en Isaías. El primer término significa refiere a una torta hecha con frutas secas o en conserva⁵⁷ y el segundo, higo o plantación de higo.⁵⁸ En el Antiguo Testamento, el preparado de higos posee fines medicinales.⁵⁹

Este tratamiento era «bien conocido en la Antigüedad, pues era utilizado para reducir las inflamaciones, secar forúnculos y cicatrizar úlceras y llagas, entre otras aplicaciones médicas. Sus propiedades terapéuticas, por lo tanto, eran ampliamente conocidas desde tiempos muy antiguos en pueblos diversos».⁶⁰ Por otra parte,

54 Pierre Buis, *El libro de los Reyes...* 40.

55 Cf. Luis Alonso Schökel, «דְּרִלָּה», *Diccionario hebreo-español...* 167. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, «דְּרִלָּה», *Hebrew and Chaldee Lexicon...* 185.

56 Cf. Luis Alonso Schökel, «תַּאֲנִים», *Diccionario hebreo-español...* 791. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, «תַּאֲנִים», *Hebrew and Chaldee Lexicon...* 854-855.

57 Cf. Takamitsu Muraoka, «παλάθη», *A Greek-English Lexicon of the Septuagint...* 520.

58 Cf. Takamitsu Muraoka, «παλάθη», *A Greek-English Lexicon of the Septuagint...* 645.

59 Los términos דְּרִלָּה posee distintas traducciones al español: «masa», «pasta», «cataplasma», «emplasto», «ungüento», «mezcla»; incluso en algunas versiones de la Biblia encontramos dos términos distintos para traducirlo en 2 Reyes e Isaías. Más allá de las distintas opciones de los traductores, las cuales tienen una razón, pensamos que דְּרִלָּה no puede traducirse por «emplasto» o «cataplasma», ya que estos son términos farmacéuticos técnicos e implican un preparado y modo de aplicación específico sobre un apósito. Tampoco «pasta» sería una buena traducción, ya que las mismas contienen alto contenido sólido. Por último, «ungüento» refiere a sustancias grasas y/o resinas, no siendo este el caso del higo.

En la Vulgata, aparecen «massam ficorum» y «posuissent super ulcus» en 2 Re y «massam de ficis et cataplasment super vulnus» en Is. El término para referirse al problema dérmico en hebreo es דְּרִלָּה en ambos textos, mientras que el texto latino marca algunas diferencias «ulcus» (úlceras) y «vulnus» (herida). En el texto de Isaías, encontramos un término médico muy preciso que proviene del griego (cf. Matilde Conde Salazar. «Nuevas incursiones en el vocabulario de Teodoro Prisciano. Formas verbales “técnicas” y tardías»).

60 Juan Pedro, Monferrer-Sala, «Coge una cataplasma», 25.

es difícil determinar qué tipo de úlcera tenía el monarca, aunque los términos utilizados pueden dar algunas pistas:

«En cuanto a la enfermedad de la que estaba aquejado el rey Ezequías, cual fuera la exacta naturaleza de la dolencia del monarca es algo que no podemos precisar con total certidumbre. Si bien es difícil identificar con plena nitidez cual pudo ser la enfermedad específica a la que alude la voz *shehin*, en árabe vertido como (*vide infra*), sin embargo, el tratamiento que le fue prescrito al monarca Ezequías cuenta con numerosos paralelos en el medio mediterráneo antiguo.

Todo indica que, *prima facie*, se trata de una suerte de alteración de la piel, como así parece indicarlo el término hebreo *shehin* ('llaga, úlcera; erupción'), empleado por los dos redactores. El vocablo, que de suyo corresponde a una raíz cuyo significado básico es el de "ser/estar caliente/inflamado", también es utilizado en el relato de las plagas de Egipto (Ex 9,9-11; cf. Dt 28,27, donde esta enfermedad es denominada *shehin Mišrayim*, 'la úlcera de Egipto'), en el que aparece clasificado entre las enfermedades enumeradas en Levítico (13,18-20,23) y es citado además en el fragmento de la aflicción de Job (2,7)». ⁶¹

Dioscórides en su obra *Sobre los remedios medicinales* 1,128 señala su uso medicinal:

«[El higo] con harina de trigo limpia por detersión escamas de la piel, excrescencias cutáneas, efélides, manchas blancas, sarnas (σμήχει δὲ καὶ λέπρας καὶ λειχήνας, ἐφήλεις, ἀλφούς, ψώρας [ἀχῶρας] σὺν ἀλφίτῳ⁶²). Instilada en la herida presta ayuda a los picados por escorpión, animales venenosos, y a los mordidos por perros (καὶ σκορπιοπλήκτοις κατὰ τῆς πληγῆς ἐπισταζόμενος καὶ ἰοβόλοις καὶ κυνοδήκτοις βοηθεῖ). Aplicada en un trozo de lana e introducida en la caries es beneficiosa contra el dolor de dientes. Elimina verrugas vermiculares <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=182> aplicada en emplasto a base de grasa alrededor de ellas (καὶ μυρμηκίαν αἶρει στέατι περιπλασθείσης τῆς ἐν κύκλῳ σαρκός). El zumo de los ramos tiernos de la higuera silvestre produce los mismos efectos cuando están preñados y aún no ha germinado el botón. Una vez majados, se exprimen y su licor, desecado a la sombra, se almacena. La lágrima y el zumo se recogen por su virtud contra ulceraciones (καὶ ὁ χυλὸς ξηραίνόμενος ἐν σκιᾷ ἀποτίθεται)». ⁶³

61 *Ibid.*, 27.

62 *Dioscórides*, περὶ σύκκων, [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=182> [consulta: 17 de junio 2020].

63 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 135.

El higo posee cantidades importantes de Vitamina A y C⁶⁴, que ayudan a reconstruir la piel dañada.⁶⁵

2.5. La bilis o hiel de pescado

En el libro de Tobías se narran las vicisitudes de Tobit y su hijo Tobías. Este último emprende un viaje junto con Azarías, quien en realidad es el ángel Rafael. A orillas del río Tigris, Tobías atrapa un pez y el ángel le ordena sacar «la hiel (χολήν), el corazón y el hígado» (6, 4). Ante ello,

«⁷ Preguntó entonces el muchacho al ángel: “Hermano Azarías, ¿qué remedios hay en el corazón, el hígado y la hiel del pez (ή χολή τοῦ ἰχθύος)?” ⁸ Le respondió: “Si se quema el corazón o el hígado del pez ante un hombre o una mujer atormentados por un demonio o un espíritu malo, el humo ahuyenta todo mal y le hace desaparecer para siempre. ⁹ En cuanto a la hiel, untando con ella los ojos de un hombre atacado por manchas blancas, y soplando sobre las manchas⁶⁶, queda curado (ή δὲ χολή ἐγγρῖσαι ἀνθρώπων ὃς ἐχει λευκώματα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ ἰαθήσεται)”» (6,7-9).

Al inicio de la perícopa, se pide extraer tres órganos del pescado, pero

«en su respuesta el ángel distingue entre los efectos que produce el humo, procedente del corazón y del hígado quemados, sobre los enfermos que se creen dominados por espíritus impuros y malos, y los que produce la aplicación de la hiel en los ojos enfermos, como si fuera un colirio».⁶⁷

Pensamos que esto es una sutileza del autor, quien separa una creencia popular sobre la influencia de los demonios y espíritus

64 William Charles Evans y George Edward Trease, *Pharmacognosy...* 212.

65 Jesús Flórez, Juan Antonio Armijo y África Mediavilla, *Farmacología humana...* 993-998.

66 El pedido de soplar sobre las manchas aparece en la versión Sinaitica del libro de Tobías y en el manuscrito hebreo de Qumrán 4Q200 fgr. 5, 2, (Florentino García Martínez y Eibert. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition...*396) donde se utiliza el verbo שִׁפֵּן, esparcir, espolvorear (cf. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, «שִׁפֵּן», *Hebrew and Chaldee Lexicon...* 558); por ello algún autor expone que podría tratarse de la hiel en forma de polvo. Cf. Annie Attia, «Disease and Healing in the Book of Tobit and in the Mesopotamian Medicine», 56. A nuestro parecer, el hecho de «untar» (el verbo utilizado es ἐγγρῖω) la hiel, ya es suficiente para la aplicación terapéutica.

67 José Vílchez Lindez, *Tobías y Judit...* 128.

malignos de un medicamento utilizado en la antigüedad. Por otra parte, puesto en boca de un ángel, el medicamento toma un carácter sacral y de legitimidad al tratamiento frente a visiones mágicas de la medicina.

El uso de la bilis en general para curar diversas enfermedades oftalmológicas⁶⁸ estaba extendido desde el Antiguo Egipto: «La bilis del hígado de vaca, si se fríe, se enfría y aplica en los ojos, da excelentes resultados para la ceguera nocturna» (*Ebers Papyrus*, 351).⁶⁹

Dioscórides, en *Sobre los remedios medicinales* 2,78, hace referencia a la preparación y uso oftalmológico:

«Cualquier bilis se almacena de esta manera. Cógela reciente y átalala por su boca con hilo de lino, métela en agua hirviendo y la dejas el tiempo que se tarda en completar a la carrera tres estadios, después sácala y sécala en un lugar umbrío y seco. Si es para utilizar para remedios oculares, átalala con hilo de lino y métela en un tarro de cristal que tenga miel, ata alrededor de la boca del tarro el hilo, tápalo y almacénalo (τάς δὲ εἰς τὰ ὀφθαλμικὰ λίνῳ ἀποδήσας βάλε εἰς βυκίον ὑελῶν ἔχον τὰ μέλι, καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ λίνου περιδήσας τῷ στόματι τοῦ βυκίου πωμάσας ἀπόθου). Todas las bilis son acres, caloríficas y difieren unas de otras en la intensidad mayor o menor de sus propiedades. Parece que pueden graduarse de más a menos: la de cabracho, pez rata, tortuga marina, hiena, perdiz, águila, gallina blanca, cabra salvaje, ésta concretamente conviene a cataratas y opacidades incipientes, manchas blancas de la córnea y párpados ásperos. En el grupo de las de oveja, cabro, cerdo y oso la más eficaz es la de toro⁷⁰. (εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ χολαὶ δριμεῖαι, θερμαντικαί, τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον κατὰ δύναμιν ἀλλήλων διαφέρουσαι. δοκοῦσι δὲ ἐπιτετάσθαι ἢ τε τοῦ θαλασσίου σκορπίου καὶ ἰχθύος τοῦ λεγομένου καλλιωνύμου, χελώνης τε θαλασσίας καὶ υἰαίνης, ἔτι δὲ πέρδικος καὶ ἀετοῦ καὶ ἀλεκτορίδος λευκῆς καὶ αἰγὸς ἀγρίας, ἰδίως ἀρμόζουσα πρὸς ἀρχομένας ὑποχύσεις καὶ ἀχλῦς, ἄργεμά τε καὶ τραχέα βλέφαρα. τῆς δὲ τοῦ προβάτου καὶ τοῦ τράγου καὶ τοῦ συὸς ἔτι δὲ ἄρκτου ἐμπρακτοτάτη ἐστὶν ἡ ταυρεία)».⁷¹

El término griego utilizado para referirse a la enfermedad es λευκώματα, plural de λεύκωμα, el cual hace referencia a la patología que sufría el padre de Tobías:

68 Cf. Marcelo L. Wagner y Daniel Asade, «Del Próximo Oriente Antiguo a Italia y España medieval. Trasmisión del conocimiento farmacéutico».

69 John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine...* 150.

70 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 160.

71 *Dioscórides*, περί χολῆς, [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=271> [consulta: 17 de junio 2020]. Tanto el texto griego como su traducción.

«La enfermedad de los ojos es identificada, con el concepto médico adecuado, como *leukoma* y tratada de forma apropiada con la bilis de pez, lo cual corresponde al estado de los conocimientos farmacológicos de la época. La nota que indica que los ojos de Tobit le “ardían” (11,12) revela no sólo un saber empírico a propósito de las consecuencias de este tratamiento, sino que también deja traslucir un conocimiento del hecho de que la virtud curativa de la bilis de pez se apoya de forma decisiva en su acción penetrante e irritante (Dioscórides). La técnica de curación de la ceguera, ilustrada de manera ejemplar sobre Tobit en 6,9, que tiene autoridad como terapéutica aplicada en principio para leucomas, marca así el comienzo de una medicina de los ojos relativamente desarrollada en el judaísmo antiguo».⁷²

Una de las funciones de la bilis (producida por el hígado) es facilitar la absorción de la Vitamina A, que es un nutriente necesario para el correcto desarrollo de la visión.⁷³ El hígado, por otra parte, contiene importantes cantidades de Vitamina A,⁷⁴ por lo que es evidente que su aplicación tiene fundamento farmacológico y no mágico-religioso.

2.6 Menciones menores

En la Escritura aparecen algunos remedios de los cuales no hay ninguna indicación terapéutica, pero es conveniente señalarlos.

Las drogas utilizadas eran muy variadas, poseían orígenes diversos y se distribuían a través de las conocidas rutas comerciales. Gn 37, 25 describe tres sustancias, que son de múltiple utilidad: «Luego se sentaron a comer. Al alzar la vista, divisaron una caravana de ismaelitas que venían de Galaad, con camellos cargados de almáciga, sandáraca y ládano (לֶט וְצָרִי נְבֹאֵת / θυμιαμάτων και ῥητίνης και στακτῆς), que bajaban hacia Egipto».

⁷² Kollmann, «Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106:2 (1994) 289-299. Traducción tomada de Daniel Doré, *El libro de Tobit o el secreto del rey...* 36-37.

⁷³ Jesús Flórez, Juan Antonio Armijo y África Mediavilla, *Farmacología humana...* 992.

⁷⁴ *Ibid.*, 994.

La almáciga es una oleorresina obtenida a partir del arbusto *Pistacia lentiscus* L. (Anacardiaceae),⁷⁵ y se utilizaba para mascar con la finalidad de proteger los dientes y encías; además, como saborizante y aromatizante para la preparación de medicamentos, alimentos y perfumes.⁷⁶ La sandáraca es una resina aromatizante obtenida del *Tetraclinis articulata* (Vahl) Mast. (Cupressaceae)⁷⁷, además se puede obtener de otras Cupresaceae como, por ejemplo, de los *Juniperus*. En Jr 8,22, aparece referida a Galaad y como calmante de dolores.⁷⁸ Los términos usados son מָרְקָה en hebreo, ῥητίνη en griego y *resina* en latín.⁷⁹ La última sustancia, el ládano, es una oleo gomorresina, obtenida de la especie *Cistus*, usada en perfumería y embalsamamiento.⁸⁰

Llama la atención que el término griego βάλσαμον, del cual deriva el castellano bálsamo, no aparece en el texto de la Septuaginta.

En el Apocalipsis, se aconseja al Ángel de la Iglesia de Laodicea comprar «un colirio (κολλ[ο]ύριον) para que te echas en los ojos y recobres la vista» (Ap 3,18).

Algunos autores ven allí algún tipo de referencia a la «piedra frigia», que se extraída en la zona⁸¹ y es mencionada por Galeno en *Sobre cómo hay que proteger la salud*: «fortalecerás los ojos haciendo uso del colirio [κολλυρίω] seco que está compuesto de piedra de Frigia [φρυγίου λίθου], aplicando la sonda a los párpados, sin tocar

75 William Charles Evans y George Edward Trease, *Pharmacognosy...* 287.

76 W. Ewing, «Mastic», en James Orr (ed), *International Standard Bible Encyclopedia Online*, <https://www.internationalstandardbible.com/M/mastic-mastick.html> [consulta: 2 de mayo 2020].

77 William Charles Evans y George Edward Trease, *Pharmacognosy...* 287.

78 «Galaad figura una vez más como lugar ideal para recoger bálsamo (8,22; 51,8). La única reacción de Egipto es atender a sanar sus heridas; Heródoto informa que en este país la medicina era una preocupación muy extendida (*Historia*, 2, 84)». Guy P. Couturier, «Jeremías», 878.

79 En Ct 5,1 aparece como sustancia aromática.

80 William Charles Evans y George Edward Trease, *Pharmacognosy...* 29.

81 Cf. José María González Ruiz, *Apocalipsis de Juan...* 105. Robert H. Mounce, *The Book of Revelation...* 111. James Dixon Douglas, Merrill Chapin Tenney y Moisés Silva, «Laodicea», *Zondervan Illustrated Bible Dictionary...* 831.

la membrana de los ojos». ⁸² Por el contrario, otros especialistas ⁸³ sostienen que no «hay evidencia directa que Laodicea fuera conocida por su colirio». ⁸⁴

En nuestra opinión, la mención al «colirio» no posee ninguna especificación sobre su composición o la patología a aliviar como para establecer una relación con el texto de Galeno. Sin embargo, es curioso destacar que la palabra «colirio» aún se la utiliza como término farmacéutico, específicamente para referirse a una solución oftálmica preparada especialmente para contener un principio activo determinado que debe instilarse en el ojo.

El texto de Gn 29,1-30, narra la lucha entre dos hermanas, esposas de un mismo hombre, Jacob. «La rivalidad se concreta en el punto del amor y la fecundidad. Raquel es más guapa, la que enamoró al joven, la preferida sin disimulo; Lía es la fecunda, la que da más hijos, aunque reciba menor amor». ⁸⁵

La mandrágora (*Mandragora officinalis* Mill. -Solanaceae-) aparece seis veces en el texto bíblico, cinco en un mismo relato del Génesis: 30, 14 (dos veces). 15 (2 veces). 16; donde se percata la creencia o superstición sobre sus propiedades, y en el Cantar de los Cantares (7,14), hace referencia a su perfume. El término hebreo es מַנְדְּרָגוֹרָא y en griego μανδραγόρας.

En el relato del Génesis, Rubén uno de los hijos de Lía encuentra algunas mandrágoras, dándose una discusión entre ambas mujeres, ya que Raquel las quiere.

⁸² Traducción tomada de Manuel Cerezo Magán, *La salud según Galeno...* 246 y los términos griegos son tomados de Konrad Koch, Georg Helmreich, Karl Kalbfleisch y Otto Karl, *Corpus Medicorum Graecorum...* 192.

⁸³ «La afirmación corriente de un “colirio” (κολλούριον, o bien κολλύριον) propio de una escuela médica de Laodicea debe ser replanteada. Galeno, la fuente principal, afirma que existía un “ungüento” (κολλύριον) derivado de una piedra gris y habla de Laodicea a propósito del ungüento para los oídos. Es probable que también el ungüento oftálmico fuera conocido por los médicos de Laodicea». Ugo Vanni, *Lectura del Apocalipsis: Hermenéutica, exégesis, teología...* 170.

⁸⁴ Craig R. Koester, «The Message to Laodicea and the Problem of Its Local Context: A Study of the Imagery in Rev 3.14-22», 419. La traducción es nuestra.

⁸⁵ Luis Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis...* 169.

«En el mundo antiguo, la ausencia de prole (especialmente de varones) entrañaba un problema socioeconómico: ¿quién heredaría el patrimonio familiar? La Biblia Hebrea ha dejado testimonio de varias vías con las que se buscaba “abrir el vientre”. De peor a mejor reflejada en el corpus, se encuentra primero la práctica del consumo de hierbas a las que se atribuían propiedades curativas. La planta (מנדראגורא, presumiblemente *Mandragora atutumnalis*) por la que Raquel cede una noche con Jacob remite a ritos médico-mágicos que debieron haber disfrutado de gran credibilidad en el Antiguo Israel (Gen 30:14-16), así como en el resto del Próximo Oriente Antiguo»⁸⁶.

En la antigüedad se la «consideraba afrodisíaca o estimulante a la fecundidad»,⁸⁷ probablemente «causa de su forma remotamente parecida a la figura de un hombre».⁸⁸ Pero, no hay evidencia farmacológica de ello. La *Mandragora officinarum*, contiene alcaloides como la escopolamina con actividad sedante, analgésica y alucinógena.⁸⁹ Llama la atención que en el texto ugarítico (*KTU 1.3 III*), la mandrágora *ddym* aparezca como tranquilizante o dadora de amor en el contexto de una disputa por el Palacio de Baal:

«- Mensaje de Baal, el Todopoderoso,
palabra del más potente de los héroes:
-Sal al paso de la guerra en la tierra,
pon en las estepas concordia (*ddym*),
derrama paz en el seno de la tierra,
repose en las entrañas del campo».⁹⁰

Donde una alternativa de traducción sería «pon en las estepas mandrágoras/ofrendas de amor (*ddym*)».⁹¹ El término está en clara conexión con la acepción hebrea מְדִדִים *dūdîm* «amor», solamente usado en plural, especialmente entre ambos sexos (Cant. 1,2,4; 4,10; Ez.16,8; 23,17).⁹²

86 Clara Carbonell Ortiz, «La semántica de la maternidad. Fecundidad, esterilidad y esclavas en el Antiguo Israel», 349-350.

87 Luis Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis...* 179.

88 Gerhard Von Rad, *El libro del Génesis...* 364

89 Jesús Flórez, Juan Antonio Armijo y África Mediavilla, *Farmacología humana...* 231-232.

90 Gregorio Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales...* 93.

91 *Ibid.*, nota 19.

92 Cf. Luis Alonso Schökel, «דָּד», *Diccionario hebreo-español...* 173. Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, «דָּד», *Hebrew and Chaldee Lexicon...* 191.

Dioscórides describe detalladamente sus usos en *Sobre los remedios medicinales* 4,75, de los cuales nos interesa que «otros [la denominan] de Circe, porque su raíz parece ser productora de filtros amorosos (δοκεῖ ἡ ῥίζα φίλτρων εἶναι ποιητικῆ⁹³)»; que «los pastores la suelen comer y se quedan un tanto adormilados»; y que la decocción de la raíz con vino la utilizan para quienes «padecen de insomnio, tienen muchos dolores o se quieren anestesiar».⁹⁴

2.7. Términos relacionados a los medicamentos

En esta última parte, nos parece importante señalar brevemente dos términos que hacen referencia a los medicamentos y su producción: φάρμακον y μυρεψός.

En Sr 38,4 aparece φάρμακα para referirse a las plantas medicinales. Este término se encuentra en una perícopa (38,1-15) que versa sobre cuestiones relacionadas con la salud y la curación. El término φάρμακον significa medicina, medicamento, cura, como también veneno. Su uso está atestiguado en el griego clásico.⁹⁵ En la Septuaginta posee ese mismo sentido, como también el de hechicería (2 Re 9,22; Sb 1,14 Mi 5,11; Na 3,4 x 2⁹⁶) y en Sr 6,16 referido al amigo.⁹⁷ En este libro, hay una visión positiva ya que expone que las plantas medicinales son creadas por Dios y el prudente sabe aprovecharlas.

En la versión Sinaítica del libro de Tobías,⁹⁸ este término aparece cinco veces: refiriéndose a los medicamentos (φάρμακα) que le

93 *Dioscórides*, περὶ μανδραγόρου, [en línea], <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=646> [consulta: 18 de junio 2020].

94 Francisco Cortés Gabaudan y Antonio López Eire, *Estudios y traducción. Dioscórides...* 322.

95 Henry G. Liddell y Robert Scott, «φάρμακον», *A Greek-English Lexicon...* 1917. Muraoka Takamitsu, «φάρμακον», *A Greek-English Lexicon of the Septuagint...* 711.

96 Posee también este sentido en la versión de Tobías del Código Sinaítico (2,10; 6,4.7; 11,8.11) y el libro del Apocalipsis (Ap 9,21).

97 «Un amigo fiel es un bálsamo de vida». En la Vulgata, el término se traduce por *medicamentum*.

98 «Dos versiones [del libro de Tobías] en griego han sido las más utilizadas: a) La versión llamada G' fue durante mucho tiempo la más utilizada y considerada la más original. Está atestiguada, principalmente, por los códices Vaticano (B) y Alejandrino (A). b) Actualmente, se prefiere

suministran los médicos a Tobit en 2,11; en el diálogo entre el ángel y Tobías refiriéndose a la hiel de pez como medicamento (φάρμακον) en 6,4.7; y finalmente cuando este aplica el remedio (φάρμακον) a su padre, en 11,8.11. En esta versión, φάρμακον comienza teniendo un aspecto negativo y termina siendo algo positivo.

En Sr 38,7 aparece el término *μυρεψός*, cuyo significado es «aquel que prepara ungüentos o perfumista».⁹⁹ En la Septuaginta, la mayoría de las veces tiene el sentido de el /la perfumista, quien hace perfumes o sustancias aromáticas.¹⁰⁰

El contexto médico-farmacéutico de la perícopa (38,1-15) hace referencia a una persona capaz de preparar medicinas, por ello se suele traducir por farmacéutico o boticario.¹⁰¹ Por otra parte, en el texto se señala una diferencia entre el trabajo del médico y el del farmacéutico, como también la necesidad de ambos para obtener la salud.

3. Conclusión

La integración de los saberes bíblicos y farmacéuticos ofrece elementos que permiten un acercamiento más profundo a los textos. Señalan la diferencia entre los medicamentos utilizados empíricamente en el Antiguo Oriente, algunos más tarde fundamentados en la medicina hipocrático-galénica; de aquellos que son mágico-religiosos.

manejar la versión griega G^l, presente en el código Sinaítico (S). Esta versión es más larga que G^l (aproximadamente un 22% más larga) y, aunque un principio de crítica textual es preferir la versión más corta, parece ser que G^l es un resumen de G^l, ya que G^l refleja ideas y desarrollos teológicos posteriores a G^l». Ana Laura Castillo Chouza y Gabriel Fierro, *Ester, Judit, Rut, Tobías. Apócrifos del Antiguo Testamento...* 200.

99 Henry G. Liddell y Robert Scott, «μυρεψός», *A Greek-English Lexicon...* 1153.

100 Muraoka Takamitsu, «μυρεψός», *A Greek-English Lexicon of the Septuagint...* 470. En la versión de la LXX: Ex 30,25. 35; 38, 25 (37,39 en el Texto Masorético); 1 Sam 8, 13; 1 Cr 9,30; 2 Cr 16,14; Ct 3,6; Sir 49,1. En las seis primeras citas el término hebreo utilizado proviene de la raíz *rqh* que como sustantivo significa: perfume, aroma, especia, mezcla, mixtura; o aroma, especias, perfumista; y como verbo: mezclar, confeccionar, confeccionar ungüentos/perfumes. Luis Alonso Schökel, «רקה», *Diccionario hebreo-español...* 719.

101 «Participio *perfumista, boticario* Eclo 38,7(8)». *Ibid.* No deja de llamar la atención que esto se señale en un diccionario hebreo-español y que el Prof. Luis Alonso Schökel lo haya creído necesario.

Podemos notar que los medicamentos que aparecen son prescritos, recomendados, relatados o utilizados por seres vestidos de poder divino: un ángel, un profeta, el apóstol, y el mismo Jesús;¹⁰² y que, utilizando las herramientas científicas de hoy, comprendemos que son remedios con ciertas utilidades que existían en Israel y muchos de los pueblos circundantes, y no meras creaciones literarias o «pócimas mágicas». Esto habla de un dialogo entre culturas y el intercambio de saberes.

Estos principios activos que antiguamente se obtenían principalmente de las plantas medicinales y de sustancias de origen animal, hoy en día se obtienen por síntesis en el laboratorio, y se mezclan con excipientes para crear medicamentos de diversa actividad terapéutica. Sin embargo, todo principio activo, ya sea este de origen natural o sintético, posee la misma acción farmacológica.

En el caso del vino mezclado con aceite, su uso en las heridas está justificado tanto por las propiedades antisépticas del vino, como la función suavizante del aceite que hoy es utilizado en linimentos, ungüentos, cremas y lociones tópicas. El vino mezclado con mirra es útil para mitigar el dolor, dadas las propiedades analgésicas y narcóticas de la mirra que se potencia con el alcohol. La mirra ha quedado en desuso al haber sido reemplazada por opiáceos como la morfina; sin embargo, el mecanismo de acción es el mismo. La recomendación de beber vino moderadamente para reducir el malestar estomacal según diferentes tradiciones, es científicamente discutida.

Respecto de la sal, si bien se ha utilizado en la conservación de alimentos y otras sustancias, cubrir con sal al recién nacido (costumbre que aún continúa en algunas aldeas del Cercano Oriente) podría resultar catastrófico, dado que puede absorberse en la piel inmadura del bebé causando hipernatremia.

¹⁰² «Los curanderos africanos atribuyen a menudo a una revelación sobrenatural el conocimiento del remedio adecuado a cada caso». Pierre Buis, *El libro de los Reyes...* 40.

La vitamina A además de ser un nutriente imprescindible para la visión, es utilizada en el tratamiento de la piel dañada. El higo y el hígado contienen importantes cantidades de vitamina A; y la bilis, producida por el hígado, facilita su absorción.

La almáciga se continúa mascando en el Cercano Oriente, dadas sus propiedades saborizantes y antisépticas. Por otro lado, la sandáraca y el ládano tienen virtud aromatizante, y ya no se utilizan en excipientes, aunque sí en perfumes.

Por último, la mandrágora contiene atropina y escopolamina. La industria farmacéutica ha logrado desarrollar desde hace años derivados de estos compuestos con la finalidad de buscar efectos selectivos (como ser la reducción del espasmo, por nombrar alguno), sin afectar al sistema nervioso central, región donde se produce la sedación. Consideramos que estos medicamentos han sido realmente útiles en la antigüedad (salvo algunas excepciones como la sal para el recién nacido), y que su fundamentación debe haber sido principalmente experimental.

Se constató también que la gran mayoría de estudios, tanto bíblicos como del área de la salud, desarrollan la figura del médico, la enfermedad tratada o el medicamento utilizado; mientras que casi no hay menciones acerca del farmacéutico ni del uso de ciertas drogas como excipientes.

4. Bibliografía

Alonso Schökel, Luis. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Verbo Divino: Estella, 1997.

———, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Editorial Trotta: Madrid, 1994.

Attia, Annie. «Disease and Healing in the Book of Tobit and in the Mesopotamian Medicine», en *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, Panayotov, Strahil V., Vacin, Ludek y Trabich, Gene (eds). Brill: Leiden, 2018, 26-68.

- Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 2009⁴.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1997.
- Budge, Ernest. *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics: Syriac Text: or "The Book of Medicine": the Syriac Text, Edited from a Rare Manuscript, with an English Translation, Etc.* Oxford University Press: London, 1913.
- Buis, Pierre. *El libro de los Reyes*. Verbo Divino: Estella, 1995.
- Carbonell Ortiz, Clara. «La semántica de la maternidad. Fecundidad, esterilidad y esclavas en el Antiguo Israel», *Sefarad* 79:2 (2019) 323-355.
- Castillo Chouza, Ana Laura y Fierro, Gabriel. *Ester, Judit, Rut, Tobías. Apócrifos del Antiguo Testamento*. Verbo Divino: Estella, 2009.
- Cerezo Magán, Manuel. *La salud según Galeno: Estudio introductorio, traducción de la obra, notas, bibliografía y análisis terminológico sobre la salud y la enfermedad*. Edicions de la Universitat de Lleida: Lleida, 2015.
- Collins, Raymond. *1 and 2 Timothy and Titus: a Commentary*. Westminster John Knox Press: Louisville, 2002.
- Conde Salazar, Matilde. «Nuevas incursiones en el vocabulario de Teodoro Prisciano. Formas verbales "técnicas" y tardías», *Emerita* 66:2 (1998), 321-337.
- Cortés Gabaudan, Francisco y López Eire, Antonio. *Estudios y traducción. Dioscórides. Sobre los remedios medicinales. Manuscrito de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca, 2006.
- Couturier, Guy P. «Jeremías» en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, I, eds. Brown, Raymond E., Fitzmeyer, Joseph A. y Murphy, Roland E. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1972, 791-886.
- Del Olmo Lete, Gregorio, Sanmartín, Joaquín y Watson, Wildfred. G. E. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition I*. Brill: Leiden, 2003.
- Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Editorial Trotta: Madrid, 1998.

- Del Valle, Carlo. *La Misna*. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2011.
- Dioscórides interactivo*, Proyecto de Investigación Estudios *De materia médica* basado en el Manuscrito de Salamanca: <http://dioscorides.usal.es/>
- Dolara, Piero, Luceri, Cristina, Ghelardini, Carla, Monserrat, Claudia, Aiolli, Silvia, Luceri, Francesca, Lodovici, Maura, Menichetti, Stefano y Romanelli, Maria, «Analgesic effects of myrrh», *Nature* 379 (1996) 29.
- Doré, Daniel. *El libro de Tobit o el secreto del rey*. Verbo Divino: Estella 2000.
- Douglas, James Dixon, Tenney, Merrill Chapin y Silva Moisés. *Zondervan Illustrated Bible Dictionary*. Zondervan: Grand Rapids, 2011.
- Druille, Paola. «El vino en el Pedagogo de Clemente de Alejandría», *Circe* XV (2011) 81-97.
- Evans, William Charles y Trease, George Edward. *Pharmacognosy*. WB Saunders: Edinburgh - New York, 2002.
- Ewing, W., «Mastic», en James Orr (ed), *International Standard Bible Encyclopedia Online*, <https://www.internationalstandardbible.com/M/mastic-mastick.html> [consulta: 2 de mayo 2020].
- Fitzmyer, Joseph. *El evangelio según Lucas*, III. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1987.
- Flórez García, Gonzalo. *Penitencia y unción de enfermos*. Biblioteca de Autores Cristiano: Madrid, 1993.
- Flórez, Jesús, Armijo, Juan Antonio y Mediavilla, África. *Farmacología humana*. Masson: Barcelona, 1997.
- Forcada, Miquel. «Salting Babies. Innovation and Tradition in Pre-modern Procedures for Neonatal Care», *Suhayl. International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilization* 11 (2012) 155-178.
- García Martínez, Florentino y Tigchelaar, Eibert. J. C. (eds). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I. Brill: Leiden, 2000.
- Gesenius, Wilhelm y Tregelles, Samuel Prideaux., *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, translated with additions by S.P. Tregelles*. Bagster: London, 1846.

- Gnilka, Joachim. *El Evangelio según San Marcos*, II. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2001.
- González Ruiz, José María. *Apocalipsis de Juan: el libro del testimonio cristiano*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1987.
- Heinrich, Henriette, Goetze, Oliver, Menne, Dieter Menne, Iten, Peter, Fruehauf, Heiko, Vavricka, Stephan, Schwizer, Werner, Fried, Michael y Fox, Mark. «Effect on gastric function and symptoms of drinking wine, black tea, or schnapps with a Swiss cheese fondue: randomised controlled crossover trial», *British Medical Journal* 7786:341 (2010) 1284-1285.
- Hippocrates. *Places in Man. Glands. Fleshes. Prorrhetic 1-2. Physician. Use of Liquids. Ulcers. Haemorrhoids and Fistulas*. Loob: Cambridge-London, 1995.
- Kaibel, Georg. *Deipnosophistai of Athenaeus of Naucratis*, Libri I-V (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Teunber: Leizip, 1887.
- Kessel, Grigory. «Syriac Medicine» en *The Syriac World*, ed. Daniel King. Routledge: London - New York, 2019, 438-459.
- Koch, Konrad, Helmreich, Georg, Kalbfleisch, Karl y Hartlich, Otto (eds). *Corpus Medicorum Graecorum V 4,2. Galeni*. B. G. Teubner: Leipzig - Berlin 1923.
- Koester, Craig R. «The Message to Laodicea and the Problem of Its Local Context: A Study of the Imagery in Rev 3.14-22», *New Testament Studies* 49:3 (2003) 407-424.
- Kremers, Edward y Urdang, George. *History of Pharmacy: A Guide and a Survey*. Philadelphia: Lippincott, 1946.
- Kurt, Aland, Kurt, Barbara, Karavidopoulos, Johannes, Martini, Carlo M. y Metzger, Bruce M. *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2012²⁸.
- Leahy, Thomas. W., «Carta de Santiago» en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, eds. Brown, Raymond E., Fitzmeyer, Joseph A. y Murphy, Roland E. Verbo Divino: Estella, 2004, 476-487.
- Liddell, Henry G. y Scott, Robert (eds.). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press: Oxford, 1996.

- Michaelis, Wilhelm. «σμπρνιζω» en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, eds. Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard. Paideia: Brescia, 1998, 677-680.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro. «“Coge una cataplasma de higos, ponla en la llaga y sanarás y vivirás”». Terminología médica especializada en una traducción árabe del episodio de la enfermedad del rey Ezequías», *Panacea* 49 (2019) 20-32.
- Mounce, Robert H. *The Book of Revelation*. Eerdmans: Grand Rapids – Cambridge, 1998.
- Muraoka, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Peeters Publishers: Louvain, 2009.
- Nunn, John F. *Ancient Egyptian Medicine*. University of Oklahoma Press: Norman, 2002.
- Rahlf, Alfred. *Septuaginta*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1982.
- Schniedewind, William M. y Hunt, Joel. *A Primer on Ugaritic: Language, Culture and Literature*. Cambridge University Press: New York, 2007.
- Vanni, Ugo. *Lectura del Apocalipsis: Hermenéutica, exégesis, teología*. Verbo Divino: Estella, 2005.
- Vílchez Lindez, José. *Tobías y Judit*. Verbo Divino: Estella 2000.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1982.
- Wagner, Marcelo L. y Asade, Daniel. «Del Próximo Oriente Antiguo a Italia y España medieval. Trasmisión del conocimiento farmacéutico», <http://enfoco.ffyb.uba.ar/content/del-proximo-oriente-antiguo-italia-y-espa%C3%B1a-medieval-trasmision-del-conocimiento> [consulta: 1º de mayo 2020].
- Weber, Robert. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1994⁴.
- Xella, Paolo. «Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios», *Estudios Orientales* 5-6 (2004) 33-45.

El Espíritu Santo en los misterios de la vida de Jesús: la encarnación.

Aportes para una pneumo-cristología a partir de los escritos de Marcello Bordoní

OSVALDO RAIGAL*

Instituto Teológico San Carlos de Borromeo (Rosario)

osvaldoraigal@yahoo.com.ar

Recibido 10.10.2020/ Aprobado 03.03.2022

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p35-59>

RESUMEN

El siguiente artículo se refiere a la relación entre Jesús y el Espíritu, presentando un breve análisis del rol del Espíritu en el misterio de la encarnación. Toma como punto de partida los escritos de Marcello Bordoní. Se propone realizar un aporte para la construcción de una pneumo-cristología, es decir, una caracterización del Espíritu Santo a partir de su actuación en el evento Jesucristo, considerado como punto culminante de la revelación bíblica. En esta ocasión, se intentarán rescatar algunos rasgos del *Pneuma* estudiando su rol en el misterio de la encarnación tal como lo entendió Bordoní.

Palabras clave: Marcello Bordoní; Pneumo-cristología; Cristología Pneumatológica; Misterios de Jesucristo; Encarnación; Espíritu Santo.

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana y profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico San Carlos de Borromeo, Rosario (Pcia. de Santa Fe, Argentina)

The Holy Spirit in the mysteries of the life of Jesus: the incarnation.

Contributions for a pneumo-christology from the writings of Marcello Bordoni

ABSTRACT:

The following article refers to the relationship between Jesus and the Spirit, presenting a brief analysis of the Spirit's role in the mystery of the incarnation, being the starting point, the writings of Marcello Bordoni. The intention is to make a contribution for the construction of a Pneumo-Christology, that is to say, a characterization of the Holy Spirit from his performance at the event Jesus Christ, considered as the highlight of biblical revelation. On this occasion, some features of *Pneuma* will be attempted to be rescued by studying their role in the mystery of the incarnation as was understood by Bordoni.

Keywords: Marcello Bordoni; Pneumatological Christology; Pneumo-Christology; Mysteries of Jesus Christ; Incarnation; Holy Spirit.

La cristología pneumatológica y la pneumo-cristología

La relación entre Jesús y el Espíritu es un tema que ha suscitado un notable interés en las últimas décadas, tanto desde el análisis exegético como teológico, y no sólo dentro de la teología católica, sino también al interno de las demás confesiones cristianas.¹ Se

¹ Sin pretensión de exhaustividad cito algunas publicaciones de *principal referencia* (cito la traducción española directamente cuando exista). En la *parte católica*, entre obras exegéticas y teológicas: Max A. Chevallier, *L'esprit et le Messie dans le bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (Paris: Presses universitaires de France, 1958); Ignace De la Potterie, «L'onction du Christ», *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 225-252; Romano Penna, *Lo Spirito di Cristo: cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina* (Brescia: Paideia, 1976); Yves M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, (Barcelona: Herder, 1991); Id., «Pour une christologie pneumatologique», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979): 435-442; François-Xavier Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu Santo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000); Walter Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1978); Id., «Espíritu-Cristo-Iglesia», *Concilium* 11 (1974): 30-47; Hans Urs von Balthasar, *Teológica* Madrid: Encuentro, 1998; Heribert Mühlen, «El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo», en *Mysterium Salutis*, III/2, 527-560; Philip J Rosato, «Spirit Christology. Ambiguity and Promise», *Theological Studies* 38 (1977): 423-449; Piet Schoonenberg, «Spirit Christology and Logos Christology», *Bijdragen* 38 (1977): 350-375; Id. *El Espíritu, la Palabra y el Hijo* (Salamanca: Sígueme 1998); Antonio Marino, «Cristo y el Espíritu en la obra de la salvación» en *El sople de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, ed. Ferrara, Ricardo (Buenos Aires: Paulinas, 1998), 111-132; Verónica Gâspar, «Cristología pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995): status quaestionis e prospettive» (Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Gregoriana, 2000); Nicolò Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu* (Salamanca: Sígueme 2006); Luis M. Ladaria, *Jesús y el Espíritu: la unción* (Burgos: Monte Carmelo – Didakalos, 2013): este último es una recopilación de artículos sobre cristología pneumatológica. También estudios *patrísticos*: Antonio Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos*, III (Roma: Universitas Gregoriana, 1961); Manlio Simonetti, «Note

ha dado en llamar a esta disciplina «cristología pneumatológica», que intentaré repropone desde la óptica pneumática como «pneumo-cristología».

Ciertamente que la relación Jesús – Espíritu está muy presente en el Nuevo Testamento. El mismo vocablo «Cristo» significa propiamente «Ungido». Se pone de manifiesto, de este modo, que el Espíritu aparece asociado al nombre mismo del Salvador.² Juan el Bautista, lo reconoce como Mesías, Hijo de Dios y Dador del Espíritu justamente porque el Espíritu Santo se posa sobre El (Jn 1, 32-34). De ahí que la identidad más profunda de Jesús no se explica sin el Espíritu Santo. Bordoni, el autor que analizaremos a continuación, dice al respecto: «El evento Jesucristo, en efecto, es *intrínsecamente pneumático* en su misma estructura “constitutiva” y en su función “normativa salvífica”».³

Sin una mirada pneumática, la cristología histórica cae fácilmente en «jesuología»,⁴ cuando no en una disciplina conceptualista, con poca conexión con la vida cristiana, la espiritualidad y la pastoral, una cristología de tipo «profético» y no espiritual.⁵ Una

di cristologia pneumatologica», Augustinianum 12 (1972): 201-232; Luis M. Ladaria, «El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers», Gregorianum 70 (1989): 277-290; Id., «Jesús y el Espíritu Santo según Gregorio de Elvira», Gregorianum 81 (2000): 309-329. 2. Por la parte protestante: James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981); Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo: cristología en dimensiones mesiánicas* (Salamanca: Sígueme, 2000); Id., *El Espíritu de la vida* (Salamanca: Sígueme, 1998); Paul W Newman, *A Spirit Christology: Recovering the biblical Paradigm of Christian Faith* (Lanham - Maryland: Univ. Press of America, 1987); Philip Rosato, «Spirit Christology: Ambiguity and Promise», Theological Studies 38 (1977): 423-49. En la *teología ortodoxa*, destacan: Sergej N Bulgakov, *El Paráclito* (Salamanca: Sígueme, 2014); Paul Evdokimov, *Presencia del Espíritu Santo en la tradición ortodoxa*, (Buenos Aires: Agape, 2014); Jean Zizioulas, «Cristología, pneumatología e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso», Cristianesimo nella Storia 2 (1981): 111-128; Eléni Pavlidou, *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco* (Roma: Dehoniane, 1997).

2 Cf. Kevin Seybold, *Grande Lessico Antico Testamento*, V, s. v. «*mōšah l – mōšāh*»; Ignace De La Potterie, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 1973, s. v. «Unción»; Pierre Bonnard – Pierre Grelot, *Vocabulario de Teología Bíblica*, s. v. «Mesías».

3 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana, 1995), 31; Cf. también Nicolò Madonia, «W. Kasper e M. Bordoni: per una cristologia pneumatologica» en *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, ed. Mariano Crociata (Milano: Edizione Paoline, 2000), 229.

4 La expresión es del mismo Bordoni, en su artículo «El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión sistemática», *Estudios Trinitarios* 34 (2000): 3-31.

5 «La cristología es, entonces, no sólo el estudio teológico de la estructura ontológica de la encarnación, sino también de la dimensión soteriológica de la misma considerada como “evento” que se desarrolla en la historia terrena de Jesús en cuanto “Ungido de Espíritu Santo y poder”

visión pneumatológica evitaría los peligros del «cristo-monismo» conocidos en la teología católica.⁶ Por otra parte, la pneumatología sin conexión con la cristología, correría el riesgo de derivar en un «pneumato-centrismo» peligroso, disociándose del «valor objetivo de la Palabra», llegando incluso a relativizar la mediación salvífica de Jesucristo.⁷

Viendo la historia de la teología, me animaría a decir que la reflexión pneumatológica, ha sido más afectada por su desvinculación con el evento cristológico, que la reflexión cristológica por su desconexión con el rol del Espíritu Santo en el evento Jesucristo.⁸ En efecto, son conocidos los errores doctrinales pneumatológicos, no sólo aquellos que se refieren a la divinidad del Espíritu Santo en épocas de la conformación del dogma trinitario, confutados principalmente por los Padres Capadocios; pienso, en modo particular, en aquellos surgidos por una inadecuada manera de pensar la vinculación entre el Espíritu y la historia, o entre el Espíritu y la Iglesia, por ejemplo, en la cuestión de los «carismas».⁹ Entre las controversias pneumatológicas,

(Hch 10,38) y se cumple en su exaltación celeste» (Marcello Bordoni, «Cristología e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito» Lateranum 47 (1981): 432.

6 Cf. Bernd Jochen Hilberath, *Pneumatologia* (Brescia: Queriniana, 1996), 8-12.

7 Cf. Marcello Bordoni, «Cristologia e pneumatologia in un nuovo contesto» en *Dilexit Ecclesiam: studi in onore del Prof. Donato Valentini*, ed. Gianfranco Coffe (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999) 95-112.107; Id., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 24.25-32.

8 Sin una adecuada vinculación con el evento económico Jesucristo, la reflexión sobre el Espíritu Santo, derivó mayoritariamente en cuestiones ontológico-trinitarias. Se puede consultar la excelente «historia de la pneumatología» que ofrece Yves M. J. Congar, *El Espíritu santo*, 101-120; también Bernard Sesboué, *L'Esprit sans visage et sans voix: brève histoire de la théologie du Saint-Esprit* (Paris: Desclée, 2009): en este último texto el autor aborda el tema de la «personalidad» de la Tercera Persona; en nuestro caso interesa sobre todo 19-37.

9 Respecto a la historia de las doctrinas pneumatológicas antiguas, se puede consultar el excelente trabajo de Antonio Orbe, *Estudios sobre la Teología cristiana primitiva*, (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1994): errores de los valentinianos, 23-25.167-185; el capítulo VII, «En torno a la procesión del Espíritu», 105-123; sobre los adopcionismos, 507-545; sobre la pneumatología de Novaciano, 627-635; sobre la pneumatología de Marción, 729-770. Del mismo autor: *Estudios Valentinianos*, IV. *La Teología del Espíritu Santo* (Roma: Universitat Gregoriana, 1966). Cf. también: Bernard Sesboué y Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes*, I. *Le Dieu du salut* (Paris: Desclée, 1994): en este texto, sobre los errores pneumatológicos, «Le Troisième Article», 121-134; «La Divinité du Saint-Esprit et le Concile de Constantinople I (381)», 261-280; «Le Péres grecs et la procession du Saint-Esprit», 318-321; Enrico Dal Covolo, ed., *Storia della Teologia*, I. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle* (Roma - Bologna: Dehoniane, 1995): sobre la doctrina pneumatológica de Tertuliano, 126-127; sobre los *pneumatômacos* y Constantinopla I, 228-237; también Gerardo Di Nola, ed., *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani (I-V sec.)* (Roma: Città Nuova, 1999). Una presentación más abarcativa y específica de la historia de la *pneumatología* la encontramos en Yves M. J. Congar, *El Espíritu Santo*, en toda la Segunda Parte, «En la historia del cristianismo», 91-201, se trazan magistralmente las líneas

no hay duda que la suscitada por *Joaquín de Fiore* (1130-1202), ocupa un lugar destacado incluso por su influencia en el «silencio» sobre el Espíritu que caracterizó buena parte del segundo milenio. Putti, en efecto, afirma: «es indudable que, la idea del advenimiento de una tercera era del Espíritu, ha constituido la causa más importante [*forte*] de inhibición de la doctrina pneumatológica, tanto en la reflexión teológica como en la experiencia eclesial».¹⁰

Considero que, muchos de estas desviaciones doctrinales, eclesiales y espirituales, se han desarrollado, al menos en parte, por una reflexión del Espíritu «inconexa» con la historia de Jesús.

Es por eso que, el presente artículo, buscará ofrecer algunos puntos de apoyo para una reflexión sobre el Espíritu Santo a partir del evento cristológico. En este caso me referiré al misterio de la encarnación.¹¹

No es mi intención, por tanto, ofrecer una pneumatología completa que incluya un estudio bíblico, patrístico e histórico-dogmático del Espíritu Santo. Me limitaré a exponer solamente los resultados de la investigación sobre el rol del Espíritu Santo en este misterio de la vida de Jesús.

En efecto, considero que es en la historia de Jesús donde se revela plenamente la Persona y el rol del Espíritu Santo en el NT. Ciertamente que recuperar el enfoque pneumatológico del misterio de Cristo no es provechoso sólo para la cristología. En este artículo

fundamentales de las doctrinas sobre el Espíritu Santo desde la Iglesia antigua hasta el Vaticano II; también y más recientemente, Alberta Maria Putti, *Il difficile recupero dello Spirito: percorsi e luoghi teologici della pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2016). Sobre la influencia de la doctrina pneumatológica en los grandes cismas de la Iglesia, véase: Philip J. Rosato «Spirit Christology. Ambiguity and Promise», *Theological Studies* 38 (1977): 423-449.

¹⁰ Alberta M. Putti, *Il difficile recupero dello Spirito*, 67 (se puede consultar todo el punto 4 del capítulo I titulado «Giacchino da Fiore (1130-1202)», 66-91). La autora hace referencia, en estas páginas, a las obras originales; Cf. Joaquín de Fiore, *Tractatus super quatuor evangelia*, I, 3; *Id.*, *Expositio, Apocalypsim*, cap. 6, folios 6-9; *Id.*, *Psalterium decem chordarum*, folios 253-260; *Id.*, *Concordie novi ac veteris testamenti Venetijs: per Simonem de Luere 1519*, folio 124a.

¹¹ Está claro que para una adecuada comprensión del rol del Espíritu Santo en la vida de Jesús, es necesario un estudio más abarcativo que incluya los demás misterios: bautismo, vida pública, oración, muerte en cruz, resurrección y ascensión. Por una cuestión lógica de espacio, ofrezco en este artículo el estudio concerniente sólo a la encarnación.

intentaré esbozar algunos beneficios en el campo pneumatológico y en relación con otras áreas teológico - pastorales, con la convicción de que el estudio del Espíritu Santo a partir de los misterios de la vida de Jesús, ofrecerá fundamentos claros para una renovada reflexión sobre la acción del Espíritu en la Iglesia y en los creyentes.¹²

La vida y los misterios de Jesús son el «*locus theologicus*» donde conocemos acabadamente al Espíritu Santo. En efecto, si es cierto aquello que Bordoni afirma sobre la «concentración pneumatológica», entonces los misterios de la vida de Jesús, son propiamente el punto a partir del cual se puede conocer la identidad definitiva del Espíritu de Dios:

«El escollo [scoglio] de una via pneumatocéntrica, disociada y como alternativa de todo modelo cristocéntrico, no puede ser evitado si no se reconduce el discurso mismo del Espíritu al “lugar cristológico” de la revelación de su identidad trinitaria, abriendo, al mismo tiempo, el discurso cristológico hacia aquel horizonte pneumático»¹³.

En cuanto al autor elegido, he encontrado en los escritos de Marcello Bordoni un conjunto de enseñanzas y reflexiones que se refieren directamente a la problemática planteada.¹⁴ En efecto, el pensamiento de Bordoni representa un aporte muy valioso y auto-

12 Cf. Bordoni, «*Cristologia e pneumatologia in un nuovo contesto*», 448; Nicolò Madonia, «*W. Kasper e M. Bordoni: per una cristologia pneumatologica*», 235.

13 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 294.

14 Sin dudas que la obra teológica del autor merece un análisis que escapa al objetivo principal de este artículo. Ofrezco, sin embargo, algunos datos biográficos: nació en Roma en 1930. Fue ordenado sacerdote en 1954. En 1959 obtuvo el Doctorado en Sacra Teología en la Pontificia Universidad Lateranense, con el tema *Il Tempo. Valore filosofico e mistero teologico*. Comenzó su servicio como Docente en la misma Universidad Lateranense en el año académico 1961-1962, como encargado de Teología Pastoral; en 1970 fue nombrado Profesor Extraordinario de Cristología en la Facultad de Teología. En 1973, fue promovido a Profesor Ordinario de la misma disciplina. El 5 de octubre de 2000, por haber alcanzado el límite de edad, cesó el servicio de profesor estable aunque continuó enseñando por un año más como docente invitado. En el periodo 1974-1977 fue Decano de la Facultad de Teología; luego Vice-decano entre 1977-1981. También fue nombrado como primer Presidente de la Pontificia Accademia di Teologia «reformada» (por Juan Pablo II), en 1999 hasta su emeritazgo en 2010. Respecto a su actividad pastoral, fue colaborador parroquial en la Parroquia Sant'Eusebio all'Esquilino durante el periodo 1961-1966, luego párroco en 1967-1973. Desde 1973 hasta 2011 fue Rector de la Iglesia Immacolata all'Esquilino. Falleció el 25 de agosto de 2013, luego de vivir sus últimos años en Castel Gandolfo, bajo los cuidados del Instituto Opera Mater Dei, fundado por su hermana, la recientemente declarada Venerable (7/3/2018) María Bordoni (1927-1978).

rizado, no sólo en el ámbito de la teología en general sino, también y particularmente, en el tema que nos disponemos a estudiar.¹⁵

Presentaré en este artículo un breve desarrollo del rol del Espíritu Santo en el misterio de la encarnación según Bordoni, con un análisis crítico posterior. Finalmente, algunas conclusiones en orden a una «pneumo-cristología».

1. El misterio de la encarnación y el Espíritu Santo¹⁶

Este misterio es aquel que identifica y distingue la fe cristiana, ya que «no tiene precedentes ni en la concepción vetero-testamentaria que ignoraba y no podía sino rechazar como escandaloso el “hacerse carne” de Dios, ni en la concepción de las religiones no-cristianas»¹⁷. Se trata de un misterio decisivo para la fe y la praxis neo-testamentaria. En cuanto a la teología católica (y cristiana en general), se ha reflexionado abundantemente sobre la encarnación bajo diversos enfoques, según las distintas etapas de la historia. En líneas generales, podemos decir que, en la antigüedad, se destacaba el aspecto soteriológico de la encarnación; la escolástica clásica, acentuó más el aspecto ontológico; y en etapas más recientes, se busca poner más de manifiesto la dimensión histórico-salvífica.¹⁸

15 Entre sus variadas obras y artículos teológicos, imposibles de citar aquí, remarco: Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo: saggio di cristologia sistematica*, I. *Problemi di metodo* (Roma: Herder: Università Lateranense, 1982¹. 1986², re-impresión Bologna: Edizione Dehoniana, 2016); Id. *II. Gesù al fondamento della cristologia* (Roma: Herder: Università Lateranense, 1982¹. 1986², reimpresión Bologna: Edizione Dehoniana, 2017); Id. *III. Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (Roma: Herder: Università Lateranense, 1986, reimpresión en dos tomos I, Bologna: Edizione Dehoniana, 2018 y II Bologna: Edizione Dehoniana, 2019). Es de remarcar, sobre todo en nuestro tema, su obra: *La crisologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana 1995). Ofrezco una traducción propia del italiano original respecto a las citas textuales. En cuanto a *Gesù di Nazaret* en sus tres volúmenes, la paginación corresponde a la edición primera (1982-1986).

16 El término *encarnación*, viene del latín *incarnatio*, que a su vez deriva del término griego *sárkosis*; si bien no tiene raíces bíblicas (no se encuentra en el NT), su uso es muy antiguo, utilizado por primera vez muy probablemente por Ireneo (*Adv. Haer.* III, 19, 2), quien con esta palabra explicaba substancialmente la expresión: “Y el Verbo se hizo carne” (“*Kai o Lógos sarx eghéneto*”) de Jn 1,14. Estos datos están tomados de Giovanni Iammarone, *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato: Piemme 2004, s.v. «Encarnación», 301-303.

17 Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo* III, 762.

18 Cf. Marcello Bordoni, *Nuovo Dizionario di Teologia* (en adelante *NDT*), Alba Pompei: Paoline, 1977, s. v. «Incarnazione», 621-643; también el amplio espacio que el autor ha dado a la teología de la encarnación a lo largo de la historia de la teología en «*Gli sviluppi post-biblici*

Al interno del pensamiento de nuestro autor, la encarnación tiene un valor particular. Ya desde sus comienzos, Bordoni había destacado la importancia de este misterio para el buen desarrollo del dogma cristológico¹⁹, si bien desde el punto de vista metodológico muchas veces había subrayado que el inicio de toda cristología ha de ser el misterio pascual.²⁰

Bordoni señala los perjuicios, para la vida cristiana en general, que conlleva el no considerar suficientemente el misterio de la encarnación:

De hecho, el estado «desencarnado» de la fe cristiana, ha sido una de las causas principales de la descristianización de los ambientes tradicionales de fe y del fracaso de la misión eclesial. A este hecho debe corresponder la recuperación de la encarnación de la fe que muestre el amor del creyente por el hombre y por el mundo²¹. En este sentido, la perspectiva pneumatológica de la encarnación, puede ofrecer un aporte significativo.

En efecto, este trascendental evento de la economía de la salvación *no acontece* sin la activa participación del Espíritu Santo, como lo afirman los evangelios (cf. Lc 1,35; Mt 1,18). La unión entre lo divino y lo humano, entre lo eterno y lo temporal, entre Dios y el hombre, es un misterio que se realiza en la historia, con una participación activa del Pneuma. No se puede pensar la encarnación sin considerar el rol del Espíritu Santo, como tampoco se puede pensar adecuadamente el Espíritu Santo, sin tener en cuenta su rol en la encarnación. En y con el Espíritu Santo, Dios eterno, infinito, inconmensurable, todopoderoso, ha tomado una humanidad, un rostro concreto, individualizable en el tiempo y en el espacio; lo definitivo

della concezione cristiana della "Incarnazione" nel pensiero patristico e nel dogma della Chiesa antica», en Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, III, 792-871.

19 Cf. Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia* (Roma: Pontificia Università Lateranense), 16.43.

20 Cf. Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 55-72.

21 Marcello Bordoni, *NDT*, s. v. «Incarnazione», 639-640. El párrafo también aparece citado textualmente en Felipe Fernández Ramos, *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos: Monte Carmelo 2004, s. v. «Encarnación», 284-298.

e insuperable, se hace presente en lo temporal y transitorio, «por obra del Espíritu Santo». La cuestión está en poner de manifiesto qué rol concreto desempeña el Espíritu en el hacerse del evento. En efecto, ¿tiene un papel protagonista o más bien secundario? La teología clásica, entendió la presencia del Espíritu en este misterio, como Gracia.²² Pero, ¿se trata solamente de un don, es decir, de algo que sobreviene a Jesús una vez que ya está constituido como tal? ¿Es, por así decirlo, algo accidental o secundario a la humanidad de Jesús, o tiene algún rol más activo en el evento mismo de la unión entre Dios y el hombre?

Bordoni, si bien tiene algunos artículos sobre el tema, profundiza estas cuestiones en su trilogía cristológica y, sobre todo, en su obra de cristología pneumatológica.²³

A continuación, analizaremos, primeramente, la significación del concepto de encarnación que maneja Bordoni. Es importante esta clarificación, ya que de esto depende el siguiente paso, que es el estudio del rol que el Espíritu Santo tiene, según Bordoni, al interno de este misterio.

2. Concepto de Encarnación en Bordoni

El cambio metodológico al que asistió Bordoni después del Concilio contribuyó no poco al modo como él mismo entiende la encarnación. Este cambio consistió, como sabemos, en el alejamiento de una perspectiva demasiado centrada en la ontología por una que daba mayor espacio a la dimensión histórica y soteriológica de la fe cristiana. Bordoni se esforzó desde sus primeros tiempos por

22 Cf. Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 884-888.942.

23 La primera mención al rol del Espíritu en la encarnación aparece en Marcello Bordoni, «*Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*» en *Parola e Spirito: studi in onore di Settimio Cipriani*, ed. Casale Marcheselli (Brescia: Paideia, 1982), 1017-1041. Luego, en su cristología, el tema aparece en *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 939-948. Finalmente profundiza en la cuestión en *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, del año 1995.

comprender los misterios de Cristo en el marco de la historia de la salvación.²⁴

Más aún, la clave para comprender adecuadamente la historia salvífica, es el acontecimiento paradigmático de la Encarnación:

«Esta búsqueda [se refiere a su tesis doctoral *Il tempo, valore filosofico e mistero teológico*] me llevaba siempre más a descubrir la importancia imprescindible de la *historia de la salvación*, no como una sobre-estructura impuesta como desde fuera, desde las realidades eternas, en una forma irremediable de dualismo, o como una síntesis inaceptable de naturalezas, sino más bien como un valor que deriva, en su fundamento, de aquel evento «personal» de la Encarnación que hace de la misma realidad histórica una «vía de revelación» del misterio trinitario».²⁵

En definitiva, ¿qué significado tiene «concretamente» para Bordoni el concepto de encarnación? ¿Cómo incorpora la historicidad en este misterio, entendido durante tanto tiempo solamente en sus aspectos ontológicos? En su primer libro escribía:

«En los tratados clásicos de dogmática, se había elaborado una definición de la encarnación, a la cual le resultaba más bien extraño el carácter económico-salvífico. Se definía, en efecto, más la *unión hipostática* que la misma *encarnación*. Parecía legítimo identificar una con la otra, tanto que era dominante la preocupación del análisis conceptual de la ontología del Cristo al punto que parecía agotar el problema.²⁶

Y ciertamente que Bordoni buscaba concebir este misterio, no en un sentido puntual, reducido al momento de la concepción, sino como evento, es decir, acontecimiento que lleva en sí la idea de un desarrollo, de una progresividad.

24 Bordoni ha manifestado la necesidad de renovar el tratado cristológico, poniendo como centro formal la dimensión histórico-salvífica: «Tradicionalmente este tratado se subdividía en *cristología* y *soteriología*, partiendo de una línea ontológico-estática (Cristo en su ser), para luego afrontar el tema del quehacer redentor (Cristo en la obra salvífica) [...] Ahora bien, la actitud formal del discurso teológico actual [...], se ubica en un neto contraste con esta estructuración [...] en la actual metodología no se puede introducir una cuestión de Cristo, en su realidad ontológica, sin afrontarlo en el cuadro de una perspectiva económico-salvífica» (Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 8; Cf. también 15-20).

25 Marcello Bordoni, *Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana), 15.

26 Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 15.

El análisis del significado de este concepto en nuestro autor, nos permite advertir una de las causas principales, que lo han llevado a pensar la teología más históricamente. Él mismo manifiesta la intención de hacer una teología con un decidido acento soteriológico: «La actual cristología que elige como punto de partida formal la línea soteriológica de la economía temporal, considera la encarnación como «evento» que asume un valor de historicidad».²⁷ De ahí también su relación con el misterio pascual, ya que «una vez puesto el evento pascual como centro formal de reflexión teológica, todo tema de la cristología es afrontado a partir de tal consideración»²⁸. Es decir que la búsqueda de una teología «para el hombre»,²⁹ lo ha llevado a poner su mirada en la muerte-resurrección de Jesús, como acontecimiento salvífico por excelencia y punto de partida de toda su reflexión cristológica. Desde allí se propone estudiar cada aspecto del misterio de Cristo, incluida la encarnación, que será concebida en directa relación con la pascua, y con un dinamismo interno que contrasta, en parte, con la concepción tradicional escolástica. Por tanto, el estudio de la encarnación no se ubica al inicio de su reflexión teológica, sino que supone, en su plan cristológico, haber pasado por lo escatológico, soteriológico, y protológico.³⁰

En sus primeros escritos, Bordoni respecto al misterio de la encarnación, parece estar más centrado en la dimensión humana. Aquí el autor se apoya principalmente en Jn 1,14: «Y la Palabra se hizo carne [*Lógos sarx eghéneto*], y puso su Morada entre nosotros [*eskénosen*], y hemos contemplado su gloria [*doxa*], gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad».³¹

27 Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 16 (cursivas mías).

28 Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 17.

29 Cf. Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 19: «La cristología, quiere ser en modo del todo particular, una "cristología para el hombre"».

30 El autor trata la encarnación recién en el tercer volumen de su cristología. Allí explica que «la idea de "encarnación" de la Palabra no se puede afirmar debidamente en toda su dimensión, sino a la luz de la existencia eterna del Logos y del diseño libremente concebido en El [...] por el cual la *protología*, la *soteriología* y la *escatología* son dimensiones esenciales sin las cuales el "hacerse carne" del Logos correría el riesgo de vaciarse de su sustancia cristiana»; Marcello Bordoni, *Gesú di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 761 (cursivas mías).

31 Cf. Marcello Bordoni, *NDT*, «Incarrazione», 621-625. Cf. también Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 1973; *Id.*, «Incarrazione», en G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuovo*

Se podría decir que su doctrina sobre la encarnación es casi un comentario a este versículo joánico. En cuanto al hacerse carne (en italiano, «è divenuto carne»), Bordoni entiende, como dijimos, que «egénethos», no se refiere a un momento preciso sino a un proceso humano que comienza con la concepción de Jesús, y culmina en la cruz. El «hacerse» hombre, no es solamente un acto puntual, sino que implica tiempo y decisiones. En el fondo, cuando se reflexiona qué significa que el Verbo «se hizo hombre», se pone en evidencia, en definitiva, qué se entiende por «ser hombre», realidad que intrínsecamente implica «dinamismo»:

«En realidad, ser hombre, considerando formalmente la realidad humana (dotada de conciencia y libertad), se cumple en una existencia histórica en la cual se maduran las libres decisiones y se da una fisonomía consciente a la vida. Así, el ser hombre no es un dato de hecho que se realiza en un momento indivisible de la existencia [...] sino que se realiza en todo el arco de la vida [...]. Esto no expresa el «todo cumplido» al primer instante de la asunción de la carne (teología de la navidad), sino que esta asunción se cumple frente a aquel valor humano (ser hombre) que por su intrínseca temporalidad e historicidad no es asumible sino en todo el curso de su vivir».³²

En la voz «*Incarnazione*», refuerza esta misma idea a partir del término «*sarx*» (carne). Sostiene que el vocablo está puesto por Juan para resaltar el realismo anti-doceta, afirmando el nuevo modo de ser del Logos, «en la carne». También está en conexión con el «*basâr*» hebreo, ya que indica

«Asumir plenamente la condición humana, aceptar nacer, crecer, morir, participar de todas las etapas de la vida humana en el ámbito de su historia terrestre y de sus conflictos [...] evoca por tanto la grandeza de la condescendencia divina: el Logos ha consentido en ser parte de nuestra pobreza humana».³³

Quiere decir que «carne» está entendida en la línea de la kenosis, e indica no sólo debilidad y mortalidad, sino también temporalidad.

Dizionario di Teologia, Alba Pompei 1977, 621-643; trad. española, *Nuevo Diccionario de Teología*, «Encarnación», 366-389.

³² Marcello Bordoni, *Questioni attuali di cristologia*, 16.

³³ Marcello Bordoni, *NDT*, «Incarnazione», 622; Cf. también *Id.*, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 946.

También considero que el intento de darle a la encarnación un sentido más extensivo, responde a la intención del autor de conectarla profundamente con el misterio pascual. Una concepción temporal de la encarnación, garantiza la inclusión del acontecimiento pascual, que es considerado como el momento cumbre de este proceso histórico-temporal.³⁴

Respecto a su obra principal *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, desarrolla más el aspecto teológico de la cuestión.

Bordoni empieza sus reflexiones afirmando que, el término *Logos* elegido por Juan, tiene una reconocida tradición en el AT, sobre todo en la literatura profética y sapiencial. Sin embargo, Bordoni insiste que es al interno del NT donde el término encuentra su explicación más profunda.

En definitiva, para Bordoni, la encarnación es un misterio que se debe comprender al interno de la historia de la salvación³⁵, que tiene un carácter dinámico, diríamos progresivo, cualidad propia de la condición humana, de modo tal que «hacerse hombre», no ha de entenderse puntualmente como un momento (concepción), sino como un proceso que comprende el arco de toda la existencia humana. Esta concepción de encarnación, que destaca su dimensión histórico-salvífica, por un lado, y dinámico-antropológica por otro, contrasta con la postura clásica escolástica que, insistiendo demasiado en la unión hipostática, concebía este misterio de una manera más estática:

«En realidad, la encarnación en el cuarto evangelio y en el conjunto del NT, no es concebida como un proceso metafísico, sino como un *proceso histórico* en el cual al «hacerse carne» en la «kenosis», en la condición mortal y frágil

34 Estas afirmaciones no menoscaban lo ya expuesto sobre el *misterio pascual* como centro de la reflexión teológica de Bordoni (Cf. en este capítulo, punto 2). Aquí demuestro cómo el autor hace los dos movimientos: *pascua-encarnación*, y *encarnación-pascua*; Cf. Marcello Bordoni, «Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica», *Miscellanea Lateranense* n.s. 40-41 (1974/75): 214-223; *Id.*, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, I, 173-179.

35 En efecto, para Bordoni, la Persona de Jesús representa el punto culminante de la morada de Dios entre los hombres, de la revelación de su gloria, y de la manifestación escatológica de su Palabra; Cf. Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 767-775.

del hombre y en la condición de Siervo hasta la muerte de cruz, sigue la «transfiguración» en la gloria (*doxa*)».³⁶

Con estas premisas, estudiaremos a continuación el rol del Espíritu Santo en este misterio, tal como el autor lo entiende y explica en sus escritos.

3. El Espíritu Santo en la encarnación: la propuesta de Bordoni³⁷

Señala nuestro autor que el interés más reciente por el estudio del rol del Espíritu en la encarnación, estuvo motivado por razones predominantemente eclesiológicas, tales como la correcta interpretación del misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. En este sentido, el Espíritu Santo, como «Tercero» en la relación entre Cristo y los fieles cristianos, ofrece una perspectiva interesante para analizar el vínculo Cabeza - Cuerpo³⁸.

Bordoni buscará comprender el rol del Espíritu Santo en la encarnación, desde un punto de vista activo, en el hacerse mismo del evento, «evitando reducir la acción del Espíritu a una simple consecuencia de una realidad cumplida por completo sin Él, llevada a cabo exclusivamente por el Verbo, o sólo a una premisa dispositiva de la acción, igualmente solitaria, del Verbo que asume [*assumente*]»³⁹. En definitiva, intentará evitar ver la acción del Espíritu como

36 Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 20.

37 Por razones de brevedad, no presento aquí el análisis exegético y patrístico que ofrece Bordoni respecto al misterio de la encarnación, yendo directamente a la sección más sistemática de sus publicaciones. Para más datos: Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 202-216; Cf. también *ib.*, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 941 ss; *ib.*, «El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática», *Estudios Trinitarios* 34 (2000): 3-31.

38 Sin pretender entrar en una cuestión que va más allá del tema que investigo, señalo simplemente que el autor advierte que este renovado interés por la encarnación, estaba motivado por el intento de preservar a la doctrina del Cuerpo Místico de dos extremos: *naturalismo*, y *falso misticismo*. A esto responde la encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII (29 de junio de 1943), que buscaba clarificar la cuestión siguiendo una línea *cristológica*: «En esta línea cristológica, magistralmente recorrida por la *Mystici Corporis*, no se debe interpretar el valor místico de la Iglesia siguiendo la misma línea de la unidad de la encarnación, sino más bien siguiendo la línea *pneumatológica*», Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 218. Queda claro que el rol del Espíritu Santo, es presentado como decisivo para la correcta interpretación de la antedicha doctrina eclesiológica.

39 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 224.

algo separado del hecho mismo de la encarnación (siempre entendida como unión en el momento de la concepción), sea *a posteriori* de la misma (unción), o incluso *a priori* (disposición)⁴⁰.

Podemos distinguir en la exposición del autor, tres aspectos del rol del Espíritu en la encarnación del Verbo: en primer lugar, un rol *creativo*; en segundo lugar, uno de «venida del Verbo en la carne humana», de *descenso*, y el restante, de «retorno al Padre», de *ascenso*.

3.1 *El Espíritu Santo en la encarnación como acto creativo*

En cuanto al primer rol, el Espíritu Santo, participa en la acción creativa del misterio de la encarnación.⁴¹ Bordoni señala que el acto creativo es lógicamente «*común* a las personas divinas», pero que «se cumple en una, con la asunción propia del Verbo, o sea, con su “acto hipostático”, por el cual El “realmente” y “personalmente” constituye una verdadera y real unidad con la “humanidad creada” en El asumida»⁴². Sin embargo, no se detiene a especificar cuál es ese rol personal de cada persona en esta acción común. Así, el Espíritu aparece como parte de esta acción trinitaria, pero sin una caracterización de su acción específica.

40 Los dos extremos señalados por Bordoni, representan claramente las posturas de Mühlen, por un lado y de Kasper, por el otro, como él mismo lo aclara advirtiendo incluso las consecuencias: «Así Mühlen ve la unión misma como consecuencia de la encarnación y Kasper como su premisa, con el riesgo de recaer en las críticas que ya Tomás, en el estadio maduro de su pensamiento teológico, dirigía contra las posiciones de Alejandro de Hales» (Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 945, nota 53). Respecto a la mención de Santo Tomás y Alejandro de Hales, según Bordoni, el Aquinate primeramente habría sido partidario de la idea de Alejandro de Hales y Buenaventura, según la cual la gracia creada sería dispositiva a la unión (cfr. *In Sent.* III, d. 2, q. 2, a. 1, c.); luego pasaría a entenderla como una consecuencia de la misma (cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 2; *S Th*, III, q. 2, a. 10). Para este tema cf.: Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 215-216; *ib.* *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 942.

41 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 225-226. Me referiré brevemente a este aspecto ya que no es éste el aspecto más saliente según el interés de este artículo. Bordoni pone más bien el rol creativo del Espíritu en la encarnación en relación con la historia de la salvación; Cf.: *ib.*, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 924-939.

42 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 225. Vale la pena citar, en este asunto, al *Catecismo*: «Toda la economía divina es la obra *común* de las tres Personas divinas [...] Sin embargo, *cada Persona divina realiza la obra común según su propiedad personal* [...] Son, sobre todo, las misiones divinas de la *Encarnación* del Hijo y del *don del Espíritu Santo* las que manifiestan las propiedades de las personas divinas» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 258; cursivas mías).

3.2 *El Espíritu Santo en la encarnación como «venida del Verbo en la carne humana»*

En su primer artículo sobre cristología pneumatológica, Bordoni había manifestado que este «movimiento» representaba el aspecto «ontológico-sustancial» de la encarnación entendida como descenso, presidido por el Verbo, y que se trataba de la «gracia de unión».⁴³ Lo novedoso de su pensamiento es que entiende que esta *kenosis*, no termina en la unión hipostática sino que se debe interpretar en clave histórica:

«También este aspecto de la encarnación, más ontológico, no debe ser pensado sólo como el momento puntual de la unión hipostática, cumplida en el primer momento de la concepción de Jesús. El «hacerse carne» del Verbo, implica también la historia de este descenso, por el cual el Verbo de Dios, como dicen los Padres, pasa a través de todos los estadios de nuestra humanidad, asumiendo al hombre *no sólo como sustancia*, sino en su existencia histórica terrestre».⁴⁴

En su libro de cristología pneumatológica, Bordoni deja más en claro que el Espíritu Santo tiene un rol activo en el movimiento de venida al mundo del Verbo de Dios. Primeramente, en la concepción de Jesús, que revela en el plano económico, la generación eterna del Hijo por parte del Padre. Pero también el Espíritu, tiene un rol definido en este descenso, entendido en su dimensión más histórica: «En este proceso temporal de la encarnación, bajo el signo del descenso del Verbo, el *propio Espíritu se muestra operante*».⁴⁵

Pero concretamente, ¿cuál es la acción que Bordoni asigna al Espíritu en este descenso del Verbo al mundo? Por un lado, el ya mencionado rol creativo. Pero aquí el autor parece dar un paso adelante respecto a lo dicho en escritos anteriores. Si antes, como hemos visto, no admitía un rol del Espíritu como disposición a la

43 El otro aspecto, el de *ascenso*, que veremos en el apartado siguiente, lo denominaba «histórico-soteriológico»; Cf. Marcello Bordoni, «*Istanze pneumatologiche*», 1039.

44 Marcello Bordoni, «*Istanze pneumatologiche*», 1039. Es interesante notar cómo nuestro autor, en este primer artículo, no menciona todavía al Espíritu en la comprensión de este movimiento de la encarnación.

45 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227.

unión, aquí parece aceptarlo; y si antes no había delineado el rol personal del Pneuma en el acto creativo, aquí sí parece insinuarlo:

«En la intervención de la obra divina creativa de la humanidad asumida, el Espíritu manifiesta su *rol particular*, en cuanto, por así decir, *plasma y hace dócil esta humanidad en su perfecto abrirse a acoger* la asunción hipostática del Verbo: «un cuerpo (= una humanidad para el sacrificio) me has preparado»: Heb 10,5 (Sal 40,7-9)».⁴⁶

Se advierte que el autor, admite al interno del acto creativo trinitario de la encarnación, un rol del Espíritu no sólo creador sino también dispositivo de la humanidad, a «ser asumida» por el Verbo⁴⁷. No significa esto que haya una acción previa del Espíritu sobre una naturaleza humana antes de la asunción, sino que seguramente Bordoni (si bien menciona la idea y no la desarrolla) entiende que se trata de una acción conjunta y simultánea, como lo entendía la patrística a partir de Agustín y León Magno, con el célebre axioma: «*in ipsa assumptione creatur*».⁴⁸ Es creada en la medida que es asumida, y es asumida en la medida que es creada; acción sinérgica entre el Verbo y el Espíritu en el «hacerse carne» del Hijo de Dios.

Por otro lado, la mencionada dimensión histórica: no sólo esta disposición en el momento de la unión, sino también un rol activo a lo largo de toda la vida de Jesús. Aquí el Espíritu parece obrar en la humanidad de Cristo, haciendo que ésta participe activamente, «en cuanto humanamente se apropia de su ser, recibido hipostáticamente del Verbo».⁴⁹ Bordoni asigna a la humanidad un rol activo, «en su apropiación del ser filial». De este modo, el autor aleja

46 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227 (cursivas mías).

47 Sin dudas que aquí, incorpora las reflexiones de Kasper antes mencionadas, pero en parte criticadas: «La santificación de la humanidad de Dios por el Espíritu y sus dones es, por tanto [...] no sólo consecuencia accidental de la santificación a través del Logos en razón de la unión hipostática, sino también, a la inversa, su presupuesto. Con ello, el Espíritu es tanto la libertad del amor de Dios devenida persona como el principio creador que santifica al hombre Jesús, capacitándolo así para ser, a través de su libre obediencia y su entrega, respuesta personificada a la autocomunicación de Dios»; Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, 373.

48 Agustín de Hipona, *Contr. Serm. Arianorum*, 8,6: PL 42,688; Cf. también León Magno, *Ep.* 35,3: PL 54,807; Bordoni cita para estas cuestiones la obra de Felix Malmborg, *Ein Leib-Ein Geist: von Mysterium der Kirche* (Freiburg: Herder, 1960), 315-333.

49 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227.

cualquier idea de falta de libertad de parte de la humanidad al ser asumida por el Verbo, ya que libremente se abre para vivir enteramente para el Verbo de Dios, donde

«[...] el hombre alcanza su máxima actividad libre, en la plena realización de su identidad de «Hombre-Hijo [...] Bajo este punto de vista, por la acción de potencia del Espíritu Creador, la humanidad encuentra en la ascensión hipostática de la encarnación, el máximo de su aspiración a la propia personalización».⁵⁰

La humanidad de Jesús, por así decirlo, también quiere vivir unida al Verbo. La encarnación es, por tanto, un acto no solamente divino, sino también, y por la acción conjunta del Espíritu, un acto humano del Verbo que asume.⁵¹ En efecto, podemos decir que la humanidad se ahueca, se abre por acción del Pneuma, más allá de sus posibilidades naturales, para recibir la auto-donación de Dios desde el mismo instante de su creación.

Por tanto, Bordoni acepta un rol activo del Espíritu Santo en la encarnación entendida como descenso del Verbo, creando una humanidad para el Hijo de Dios, y disponiendo a acoger el Don máximo del Amor divino en Jesucristo a lo largo de toda su vida filial. La acción del Espíritu en este aspecto del evento, corresponde propiamente a la unión entre el Verbo y la naturaleza humana, que el autor entiende, como hemos visto, no solamente limitada al momento de la concepción sino abrazando todo el arco vital de Jesús. El Espíritu, preside ambos aspectos de este movimiento de descenso. Es importante aquí, volver a destacar cómo Bordoni entiende la encarnación: hacerse hombre es un camino, un proceso a través del cual la humanidad es cada vez más del Verbo, y el Verbo, por así decir, «se hace» cada vez más hombre, se «humaniza»,⁵² siendo la cruz el punto culminante.⁵³

⁵⁰ Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 228.

⁵¹ Se entiende que la libre participación en la vida filial, es del mismo Verbo *en cuanto hombre*, es decir, una acción de la voluntad humana de Jesús, que se adhiere sin reservas en todo momento a vivir filialmente. Esta idea la podemos encontrar en Kasper, quien afirmaba que la máxima cercanía de Dios al hombre, no menoscaba la libertad humana, sino por el contrario, la garantiza y exalta; Cf. Walter Kasper, *Jesús el Cristo*, 310.

⁵² Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227.

⁵³ Me permito agregar, reforzando este sentido de la encarnación, una expresión encontrada en John Hick, *teólogo-filósofo* de la religión anglicana, quien afirma que el Verbo de

El Espíritu Santo, por tanto, podemos decir que participa activamente en el proceso de «humanización» del Verbo de Dios.

3.3 *El Espíritu Santo en la encarnación como «retorno del Verbo al Padre en la carne humana». Rol «conversivo»*

Este segundo movimiento de la encarnación, corresponde al retorno al Padre, al aspecto conversivo de la existencia humana de Cristo; si el movimiento anterior era de salida, de distinción del Hijo respecto del Padre, éste es de retorno, de unión⁵⁴. Podemos decir que si el anterior aspecto de la encarnación, se refería a la unión entre el Verbo y la naturaleza humana, al «hacerse hombre», de *humanización*, éste se refiere a su condición filial, por así decirlo, al «hacerse Hijo», a la *filialización*.⁵⁵

Dios se ha «en-historizado». La expresión es utilizada para expresar que Dios ha asumido una *historia* humana para transformar la *historia* de los hombres, como él mismo lo explica: «Dios en Cristo no ha simplemente actuado *sobre* o *en* la historia, como un meteorito que cae desde las alturas, sino que ha actuado *dentro y a través* de la vida humana para influenciar el curso de nuestra historia desde dentro»; John Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the philosophy of religion* (New York: St. Martin's Press, 1973), 152-153. Traigo a colación este término para subrayar la importancia de la dimensión *dinámico-histórica* de la encarnación sin pretender un análisis crítico del mismo ni de su adecuación para tal fin.

54 En todo esto, se advierte cómo el autor busca comprender la encarnación como realización temporal de la eterna generación del Hijo; el primer aspecto es de *distinción*, podemos decir de *alejamiento* del Hijo respecto del Padre, y el segundo de *orientación* hacia el Padre, de retorno. Dos movimientos que, constatados *al interno* de misterio trinitario, se realizan en el tiempo y la historia. No es difícil advertir el pensamiento de von Balthasar en estas afirmaciones de Bordoní, solamente que el primero es la realización del *drama* trinitario sobre todo en el *misterio pascual*, y nuestro autor, en la *encarnación*, en la que advierte, sin embargo, una «estructura pascual» (Cf. Marcello Bordoní, *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, 228; Cf. también Hans Urs von Balthasar, *Teología de los tres días. Misterio Pascual* (Madrid: Encuentro, 2000). Es interesante notar que a este movimiento de «distinción» y de «retorno» respecto del Padre, Durrwell lo llama de «flujo» y de «reflujo», pero también referido al *misterio pascual*, sobre todo a la *muerte-resurrección* de Jesús entendida como *engendramiento* (Cf. François-Xavier Durrwell, *Nuestro Padre* (Salamanca: Sígueme, 1989), 60-72; es de notar cómo este autor afirma que el «poder de engendramiento», que preside este doble movimiento es *el* Espíritu Santo). La coincidencia con estos autores citados, es que interpretan el doble movimiento sea en la *encarnación* (Bordoní), como en la *muerte-resurrección* (Balthasar-Durrwell), como *realización histórica de la eterna generación del Hijo*.

55 Con el término *filialización*, intento caracterizar esta dimensión de la encarnación que el autor destaca refiriéndose a la *vida filial en el Espíritu de Jesús*, sin poner en discusión su *identidad* de Hijo. Se trata de una distinción que se refiere más al dinamismo interno de la humanidad de Jesús, y no tanto, en este punto, a su constitución personal que está fuera de discusión.

Bordoni afirma que es justamente en este movimiento donde es más notable la intervención del Espíritu en la encarnación: «Toda la razón del “retorno”, se cumple en la plena manifestación del Espíritu». ⁵⁶ En efecto, el Pneuma obra en el Verbo Encarnado para que viva su vida humana enteramente orientado al Padre revelando, de este modo, sus propias características hipostáticas, ya que la encarnación es también un acto personal del Espíritu:

«[...] podemos decir que el Espíritu, el cual ya obra como fuerza divina creadora-dispositiva y animadora, haciendo a la humanidad (*creada*) asumida, dócil, plasmable, *para que viva humanamente en conformidad con el ser filial del Verbo, que se ha donado a ella por medio de su «acto hipostático» de ascensión* [en el original, *assumente*], obra todavía como *persona de comunión*, en la cual el Verbo, en cuanto Encarnado, *vive su relación de unidad con el Padre*». ⁵⁷

En ambos movimientos (salida-retorno), está presente el Espíritu Santo, ya que es sólo en el Espíritu, que Jesús vive en perfecta comunión de amor con el Padre, unidad que es al mismo tiempo distinción inter-personal. Es importante destacar que Bordoni señala el rol de «personalización» del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús:

«El Espíritu en la existencia humana de Cristo, se hace *personalmente* presente como aquel *en el cual* el Verbo Encarnado existe y vive humanamente en comunión inter-personal con el Padre. Por esta acción suya, la humanidad asumida, en su vida de amor por el Padre, está unida a este, en su personalización en el Verbo, al mismo eterno amor que es el Espíritu, en el cual el Hijo está unido *personalmente* con el Padre. En Jesucristo y sólo en El, se alcanza corporalmente la plenitud (*Col 2,9*) de la presencia del misterio trinitario divino entre los hombres». ⁵⁸

En algunos pasajes del autor, el Espíritu Santo, en este movimiento de retorno al Padre, parece identificarse con lo que los medievales llamaban la *Gratia Capitis*; y su presencia en la humanidad de Jesús desde el momento de la concepción, parece confundirse con la «unción»:

⁵⁶ Marcello Bordoni, «*Istanze pneumatologiche*», 1041.

⁵⁷ Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 229.

⁵⁸ Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 230 (cursivas mías).

«Esta obra del Espíritu que se cumple al unísono con la asunción de la carne por parte del Verbo es, ante todo, en Jesús hombre, su misma *unción* por la cual El está «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14) de forma tal que «de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia» (1,16). *La santificación de la humanidad asunta no puede ser simplemente identificada con la gracia de unión* (hipostática). *Indica más bien aquella «plenitud de santidad» por la cual la carne de Cristo es intrínsecamente vivificada y vivificante, y como tal, plena y totalmente capaz de responder, en el plano humano histórico, a su condición óptica personal de Hijo encarnado».*⁵⁹

Nótese cómo en esta cita, a la presencia del Espíritu en la encarnación se la llama «unción», uniéndose en un solo acto la unión de naturalezas y la unción; y cómo el mismo Espíritu es en definitiva la Gracia Capital de la cual brotan todas las gracias dadas a los hombres para su salvación.

4. Conclusión

La propuesta de Bordoni sobre el rol del Espíritu Santo en la encarnación es, como hemos visto, bastante amplia y a la vez compleja, vale decir, con muchos matices. Al pensar la encarnación como un proceso, el rol del Espíritu, lógicamente, resulta más abarcativo y extenso. De todos los aspectos de la acción pneumática en la encarnación, el que más destaca Bordoni es el conversivo, es decir, el de conducir la vida de Jesús hacia el Padre, acción que cumple desde el primer instante de la concepción: «es propiamente en este “movimiento conversivo” que emerge más la acción personal del Espíritu, o la dimensión pneumática de la misma encarnación, como “acto personal del Espíritu”».⁶⁰

Esta distinción de la acción del Espíritu en dos movimientos, como lo hace Bordoni, no está presente en otros autores que centran más sus reflexiones en la concepción. Sin embargo, se podrían encontrar algunos puntos en común entre el aspecto conversivo de

59 Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 947.

60 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 228.

Bordoni, y la acción «filializante» del Espíritu en la humanidad de Jesús, que proponen Lambiasi y Durrwell.⁶¹

Sin dudas que se trata de un avance muy considerable en la pneumo-cristología, pasando de reconocer sólo un rol «por apropiación», como lo hacía la teología clásica, a descubrir y puntualizar una acción «propia» y multifacética más acorde al dato bíblico.⁶² Bordoni, sin dudas, ha sacado al Espíritu del exilio de tener sólo un rol casi exclusivamente reducido al momento de la unión en la concepción, a considerarlo en una variedad armónica de acciones protagónicas en este evento tan determinante de la historia salvífica.

De este modo, es de destacar el rol del Espíritu en el hacerse hombre del Verbo, en este «salir del Padre» como Bordoni mismo lo llama.⁶³ Considero importante este aspecto ya que se refiere, no tanto a Jesús en cuanto Salvador y Mesías, sino a la activa participación del Espíritu en su dimensión propiamente humana.

También vuelvo a señalar el acierto de Bordoni en concebir la encarnación en sentido histórico, digamos (introduciendo un nuevo término), «procesual». De este modo es posible abrir un panorama más amplio de acción del Pneuma.

Considero, sin embargo, algo riesgoso el hecho que Bordoni parece insinuar que, a partir de la acción del Espíritu «en la encarnación» se puede comprender toda la vida terrena de Jesús. Si bien es positivo entender la encarnación como proceso de humanización

61 Cf. François-Xavier Durrwell, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000, 103-113; Francesco Lambiasi y Dario Vitali, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005, 197ss.

62 Como se ha aclarado más arriba, entendemos por «apropiación», una función atribuida al Espíritu Santo, pero que no es propia o únicamente suya, sino que la comparte con las demás Personas divinas; un rol «propio», es justamente, una acción *personal* del Espíritu Santo. Con eso no se quiere cuestionar el principio clásico que enseña que todas las obras de la Trinidad ad extra son comunes a las Tres Personas divinas, sino identificar en esa acción común, si se quiere, el modo personal de acción de cada una, en este caso el rol del Espíritu en la encarnación, que sabemos es obra de la Trinidad; Cf. STh I, q. 32, a.1; q. 45, a. 6; también así piensa Durrwell: «Se era poco fiel al pensamiento del Nuevo Testamento cuando se atribuían las operaciones divinas ad extra a la divinidad comprendida como unidad indistinta [...] Esto no impide que cada una de las tres personas actúe según su propia identidad. Si no, ¿cómo podrían actuar?», (François-Xavier Durrwell, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 53).

63 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 227-228.

que destaca la historicidad del misterio, puede llevar también a una dificultad para identificar eventualmente «otros» momentos de la vida de Jesús en los que el Pneuma tenga un rol preciso. Me refiero puntualmente al bautismo de Jesús. Por tanto, a mi entender, sería bueno descomprimir el momento de la concepción de Jesús evitando tener que resolver todos los aspectos cristológicos y pneumatológicos de la vida de Jesús en ese instante puntual. En efecto, si no se da lugar a otra acción cualitativamente distinta del Espíritu Santo en la vida de Jesús, se cae nuevamente en lo mismo de lo que se quería escapar: el momento de la concepción explicaría la vida entera de Jesús, que sería un despliegue de lo ya ocurrido en el vientre de María. Si Bordoni entiende la acción del Espíritu en la encarnación como agente de la humanización del Verbo (en sentido amplio – histórico, como él mismo lo explica), pienso que estamos delante de un aporte valioso; pero si Bordoni entiende que el Espíritu en la encarnación, ha hecho de Jesús el Cristo, se pierde buena parte del contenido teológico del bautismo en el Jordán.

4.1 Cuestiones abiertas y perspectivas. Por una «pneumo-cristología»

El análisis del pensamiento de nuestro autor nos ha dejado algunas perspectivas abiertas para continuar la reflexión en torno al rol del Espíritu Santo en Jesús.

En primer lugar, Bordoni con su concepto de encarnación, nos permite repensar el rol del Espíritu en el Jesús terreno. Pero concretamente, ¿en qué aspectos del proceso del «hacerse hombre» del Hijo de Dios, actúa el Espíritu Santo? ¿En qué medida el Espíritu es, no sólo el que está «más allá del Verbo» (parafraseando a von Balthasar), sino el que está más allá del Verbo «encarnado»?

Desarrollar más aún el rol del Espíritu en la humanidad de Cristo, nos daría mayor claridad sobre su importancia en el proceso humano de Jesús. Si la encarnación es más una historia que un momento, y si el Espíritu tiene un rol destacado en ella, entonces debe-

ríamos desarrollar más todavía este enfoque tanto en el proceso de humanización del Verbo, como de divinización del humano en Jesús.

Bordoni (y Kasper) nos han insinuado que, gracias al Espíritu Santo, la humanidad se abre para acoger al Verbo de Dios que se le dona enteramente. ¿Cómo esto podría ayudar a comprender la acción del Espíritu en la humanidad de Jesús, y al mismo tiempo en la de los hombres ante el Don divino? ¿Cómo entender más todavía que el Espíritu está activo de este modo en la historicidad-temporalidad de la vida terrena de Jesús?

Otro aspecto que queda abierto es el tema de la santificación de la humanidad de Jesús en el seno materno. ¿Cómo distinguirla de la acción del Espíritu (si realmente se puede distinguir) en el bautismo? Considero que este tema es crucial para la pneumo-cristología.

Cabe, además, la pregunta: ¿es suficiente la sola atención al rol del Espíritu en los misterios de la vida de Jesús para construir una pneumo-cristología? Indudablemente que no, si se excluyen las palabras de Jesús «sobre» el Espíritu, que merecen también atención.

Además, afirma Bordoni:

La revelación adecuada del Espíritu no se resuelve en la sola relación a Cristo (Espíritu de Cristo): la misma reclama también un necesario contexto trinitario que define su identidad en relación directa con el Padre (Espíritu de Dios: el Padre), vínculo que sin embargo implica implícitamente el Hijo.⁶⁴

Es evidente que el marco trinitario debe estar presente como «horizonte» de todo el discurso pneumo-cristológico. En este sentido, Bordoni nos ha introducido adecuadamente en esta cuestión reflexionando en todo momento sobre el Espíritu en relación al Padre y a Cristo.

Ciertamente que para el desarrollo de una pneumo-cristología, sería necesario un análisis más amplio y detallado sobre el rol del Espíritu en los demás misterios de la vida de Jesús: bautismo, vida pública, vida de oración, muerte y resurrección.

64 Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 295.

Sin embargo, luego de este estudio podemos preguntarnos: ¿qué aspectos del Espíritu Santo se muestran más claros estudiando su rol en este misterio? Sin dudas dos principalmente: el Espíritu humaniza al Verbo de Dios (no sólo en sentido «físico», como vimos), y el Espíritu es quien filializa la humanidad de Jesús. Preside, por tanto, ambos movimientos de Jesús, y por extensión, de la Iglesia y del cristiano: hacia el hombre y hacia el Padre. El «soplo» del Dios viviente siga impulsando siempre estos dos movimientos en nuestras propias vidas y en la de toda la Iglesia.

Bibliografía

- Bordoni, Marcello. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.
- Bordoni, Marcello. *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo : saggio di cristologia sistematica, I-III*. Roma: Herder: Università Lateranense, 1982-1986 (reimpresión Bologna: Dehoniana, 2016-2019).
- Bordoni, Marcello. *Nuovo Dizionario di Teologia*. Alba Pompei: Paoline, 1977, s. v. «Incarnazione», 621-643.
- Bordoni, Marcello. «Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale», en Casale Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito: studi in onore di Settimio Cipriani*. Brescia: Paideia, 1982, 1017-1041.
- Bordoni, Marcello. *Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Bordoni, Marcello. *Questioni attuali di cristologia*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1973.
- Congar, Yves M. J. «Pour une christologie pneumatologique». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979): 435-442.
- Durrwell, François-Xavier. *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.
- Ladaria, Luis M., *Jesús y el Espíritu: la unción*. Burgos: Monte Carmelo - Didaskalos, 2013.
- Moltmann, Jürgen. *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Ars moriendi, ars vivendi

MARÍA MARCELA MAZZINI*

Facultad de Teología - Pontificia Universidad Católica Argentina
mmazzini@uca.edu.ar

Recibido 10.11.2020/ Aprobado 5.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p61-72>

RESUMEN

Las *Ars moriendi* son tratados que circularon especialmente a partir de la peste negra que azotó Europa en los comienzos del siglo XIV. En dicho contexto no sólo los clérigos no podían llegar a atender y preparar a todos los moribundos, sino que muchos de ellos murieron en esa misma pandemia. Había entonces que sistematizar un método simple, básico y relativamente rápido para prepararse a bien morir. Los consejos de las *Ars moriendi* procuran la tranquilidad y el estado de Gracia del moribundo.

El mundo vuelve a atravesar una pandemia, la muerte salió a la luz, empezó a ser percibida y es una buena oportunidad para repensarla. En el presente artículo abordaremos las *Ars moriendi* como género literario en los siglos XIV y XV, cuáles son las grandes tareas que plantean estos textos y la corriente espiritual a la que dan lugar.

Palabras clave: Espiritualidad; Ars Moriendi; Buen Morir; Muerte; Pandemia
Ars moriendi, ars vivendi / The Art of Dying, The Art of Living

ABSTRACT

The *Ars moriendi* are treaties that spread especially after the Black Death that struck Europe in the early 14th century. In this context, not only were the clerics unable to attend and prepare all the dying, but many of them died

* La autora es docente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y de la Universidad de San Isidro.

during this same pandemic. Thus, it was necessary to systematize a simple, basic, and relatively quick method to be ready to die well. The advice of the *Ars moriendi* seeks the tranquility and the state of Grace of the dying person. Once again, the world faces a pandemic; death came to light, it began to be perceived, and it is a good opportunity to rethink it. In this article, we will address the *Ars moriendi* as a literary genre in the 14th and 15th centuries, the great tasks that these texts pose, and the spiritual tendency to which they give rise.

Keywords: Spirituality; Ars Moriendi; Good Dying; Death; Pandemic

Entre las crisis que cuestionaron y siguen cuestionando nuestras vidas durante el tiempo de pandemia, hay una que está subyacente en todas, esa es la de la muerte. La muerte y el morir son temas “tabú” en nuestra cultura. De hecho, la muerte se maquilla, se tapa, se relega a las periferias, se calla, aún en ambientes cristianos. Se supone que como creyentes tenemos otra lectura de la historia, pero en general de la muerte no se habla. La pandemia volvió a traer la muerte a los medios de comunicación, a las agendas públicas, a las reflexiones personales y también a la pastoral de la Iglesia.

La muerte siempre es disruptiva y en cada tiempo planteó una crisis, pero este tema no siempre fue silenciado, una voz desde los siglos XIV y XV nos recuerda que la Iglesia no sólo trató la cuestión, sino que se hizo cargo de la muerte y del morir junto a una sociedad que no la silenciaba, sino que preparaba a las personas para vivir lúcidamente para el final de esta existencia. Pensar la muerte ayuda a vivir mejor y (Dios quiera) a morir en paz.

En las próximas páginas voy a hablar de lo que se conoce como *Ars moriendi* en los siglos XIV y XV, cuáles son las grandes tareas que plantean estos textos y la corriente espiritual a la que dan lugar.

1. *Ars moriendi*

Las *Ars moriendi* son tratados articulados como relatos o como grabados, que circularon especialmente a partir de la peste negra

que azotó Europa en los comienzos del siglo XIV. Estos tratados fueron especialmente populares en los siglos XIV y XV.¹ Los textos y grabados coinciden con un proceso que se vive en la Iglesia desde el siglo XIII, y que invitaba a dar más participación a los laicos en las tareas pastorales. Dicho proceso se vio intensificado por la peste negra, durante la cual no sólo los clérigos no podían llegar a atender y preparar a todos los moribundos, sino que muchos de ellos murieron en esa misma pandemia. Había entonces que sistematizar un método simple, básico y relativamente rápido para prepararse a bien morir.

La idea de la buena muerte es profundamente cristiana y tiene sus raíces en el relato del buen ladrón que muere junto a Jesús: allí comienza (por no remontarnos al Antiguo Testamento), la tradición de la crucialidad del instante final y la posibilidad de cambiar

totalmente la direccionalidad ética en el último instante de la vida, como lo hizo el buen ladrón, a quién Jesús promete el Reino en la cruz (Lc 23, 39-43). Por lo tanto, la tradición de pedir una buena muerte, no es una novedad moderna ni medieval. Lo que es nuevo es la «metodización de ese instante final».²

La idea de la Buena Muerte estaba reservada para los santos, y a partir de entonces se ‘democratiza’.³ Las *Ars moriendi* vienen a reafirmar que, si bien no todos somos santos, todos podemos aspirar a morir como ellos, incluso los laicos. Los consejos de las *Ars moriendi* procuran la tranquilidad y el estado de Gracia del moribundo.⁴

1 Carlo Leget lo recuerda y analiza en su libro *Art of living, art of dying: Spiritual Care for a Good Death* (Londres: Jessica Kingsley Publishers, 2017).

2 La espiritualidad moderna no escapa a ese impulso epocal de encontrar un método para todas las cosas, de allí el auge de los devocionarios en la modernidad. *Ars moriendi* no es más que un devocionario que procura un método de bien morir.

3 Ana Luisa Haindl Ugarte, «Ars bene moriendi, el arte de la buena muerte», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 3, (enero-junio 2013): 89-108. 102.

4 La vida, la muerte y el más allá eran tema de conversación y reflexión habituales en esos siglos. Ver. Daniel de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)* (Madrid: Ed. De Espiritualidad, 2000). 209-211.

Estos devocionarios, hacia el siglo XV constituyen una especie de género literario en sí mismo dentro de la literatura espiritual,⁵ pero se identifica como *Ars moriendi* a una obra que Jean Gerson, canciller de la Universidad de París (1412-1419), presentó en el Concilio de Constanza (1414-1418). Eran unos textos, de autor desconocido, en los que se abordaba el tránsito de la muerte entre otras cuestiones, tales como la confesión y los siete pecados capitales.⁶ Este conjunto de textos, conocidos bajo el nombre de *Tractatus o Speculum artis bene moriendi*,⁷ alcanzó una enorme difusión.

La versión denominada “larga” (o CP, del *incipit* latino «*Cum de presentis*»), constaba de seis capítulos en los que se abordaban las siguientes cuestiones:

1. Elogio de la muerte.
2. Tentaciones que asaltan al moribundo y modo de superarlas.
3. Preguntas que hay que hacerle al enfermo para reafirmarle en la fe y conseguir el arrepentimiento de sus pecados.
4. Necesidad de imitar la vida de Cristo.
5. Comportamiento que han de adoptar los laicos que acompañan al moribundo: presentación de imágenes sagradas; exhortación a recibir los últimos sacramentos; e invitación a que el interesado otorgue un testamento.
6. Recitación de oraciones por parte de los presentes en favor del moribundo.

La buena recepción de este tratado redactado en latín y su amplia divulgación, hicieron pensar en la conveniencia de facilitar

5 Richard Kieckhefer afirma que estos devocionarios están entre las principales formas de literatura devocional del siglo XV, muy asociadas a la pasión de Cristo. En Jill Raitt, Bernard Mc Ginn y John Meyerdorff, dir., *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma* (Buenos Aires-México: Lumen, 2002). 87.

6 Ildefonso Adeva Martín, «Los “artes de bien morir” en España antes del Maestro Venegas». *Scripta Theologica* 16, no. 1-2 (January 1984): 405-415.

7 Cf. Elisa Ruiz García, «El *Ars moriendi*: una preparación para el tránsito». En: *IX Jornadas científicas sobre Documentación. La muerte y sus testimonios escritos, editado por N. Ávila et al.* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011), 314-344, 318.

a los fieles un ejemplar de la obra resumida en sus elementos esenciales. Dicha versión abreviada (o QS del *incipit* latino «*Quamvis secundus*») se realizó sobre todo a partir del capítulo segundo de la versión original, en el que se describen las tentaciones que asaltan al moribundo y el modo de superarlas. Consta de una introducción, diez capítulos con las cinco tentaciones del demonio y las cinco inspiraciones del ángel y una conclusión con consejos para el moribundo. El texto fue conocido (también) bajo el título de *Ars moriendi* (El arte de bien morir). Se trata de una especie de guía abreviada y concreta, destinada a mostrar las prácticas, los rezos y las actitudes que debían adoptar el enfermo, sus familiares y el sacerdote o el laico que acompañará espiritualmente al moribundo.

Desde el siglo XV, entonces, coexistieron dos versiones distintas por su extensión de una obra dedicada al tema de la muerte. A pesar de esta diferencia, ambos textos suelen ser mencionados por un título uniforme de *Ars moriendi*.⁸ La versión corta, normalmente iba acompañada de unos grabados, que representaban gráficamente las tentaciones del demonio y las inspiraciones del ángel.⁹ Esta representación gráfica muestra al *moriens* en su casa, con la apariencia física de un hombre de unos cuarenta años, la intención es la de mostrar una figura con la que cualquier persona se pueda identificar.

Cinco grabados muestran las cinco tentaciones del demonio: se trata de hacer que desespere, que sea vanidoso, se impaciente, pierda la fe o añore su pasado. Todas estas tentaciones tienen por objetivo fundamental que la persona se disperse y no se concentre en su tarea de “morir en gracia de Dios”. Los otros cinco grabados muestran a las fuerzas celestiales socorriéndole en el trance, según las versiones aparece uno o varios ángeles, algún santo, la santísima Virgen, incluso la Trinidad, ayudándolo a resistir y fortalecien-

8 La versión extensa tiene como título completo: *Tractatus o Speculum artis bene moriendi. Cum de praesentis exilii miseria mortis*. La versión breve se titula *Ars moriendi. Quamvis secundum philosophum tertio Ethicorum...* E. Ruiz García, 318.

9 Cf. Rebecca Sanmartín Bastida, *El Arte de Morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del Siglo XV* (Madrid: Ed. Iberoamericana, 2016), 14-15.

do al *moriens* en la fe, la esperanza, la paciencia, la humildad y el desapego de bienes y afectos, para poder finalmente soltarse a sí mismo como un niño en manos de Dios, esto último es lo que representa normalmente el undécimo grabado de la serie, que narra un posible desenlace feliz.

De hecho, las *Ars moriendi* fueron un verdadero fenómeno de difusión y lectura, y la versión QS se transformó en el más difundido de los libros xilográficos, especialmente entre 1450 y 1530.¹⁰ Luego conoce un retroceso y una evolución hacia las “artes del bien vivir”, un hecho lógico y que yo misma percibo como consecuencia de la reflexión sobre la muerte, de allí el título de este texto.

Volvamos a las *Ars moriendi* del Siglo XV: la explicación prácticamente unánime del fenómeno de su difusión,¹¹ es la presencia de la peste negra en el siglo XIV y la necesidad de encontrar un método breve y eficiente para prepararse a bien morir. Un método que pudiera ser llevado adelante incluso por los laicos, en un momento en el que el clero era también víctima de la misma peste. Pero también se apunta a la elaboración de la muerte en la modernidad como un fenómeno que en el medioevo se miraba más desde lo social y colectivo y en la baja edad media se empieza a pensar como fenómeno individual, en el que el tema de la seguridad empieza a cobrar fuerza: ¿Cómo puedo estar seguro/a de salvarme? ¿Qué método puedo utilizar para ello, especialmente en circunstancias en las que podría no contar con un sacerdote que me guíe?¹²

Según Huizinga, las *Ars moriendi* vienen junto con una reflexión muy profunda sobre la muerte personal, la corrupción de todas las cosas y se manifiestan en otras expresiones artísticas como

10 Cf. Roger Chartier, «Les Arts de mourir, 1450-1600», *Annales Économies, Sociétés, Civilizations*, 31e anné, 1 (1976): 51-75.

11 Por ejemplo, la de Mary Catherine O' Connor, *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi* (New York: AMS Press, Inc, 1966).

12 Ver lo que dice al respecto Daniel De Pablo Maroto, *Espiritualidad de la Baja Edad Media (Siglos XIII-XV)* (Madrid: Ed. de Espiritualidad, 2000), 449.

las danzas macabras¹³ y los libros dedicados al “*Ubi sunt?*”.¹⁴ Es verdad que éstas son todas expresiones de una época que tiene que lidiar con la muerte de un modo extraordinario y ello explicaría la presencia de estas manifestaciones que ayudarían a una elaboración social de la muerte. Sin embargo, las *Ars moriendi* tienen un elemento que las diferenciaría: no tienen el elemento macabro¹⁵ y su objetivo es, sobre todo, prepararse para un tránsito, enfatizando la búsqueda de la salvación. «Fomentaban una actitud valiente, pacífica y positiva ante la muerte». ¹⁶ Haindl-Ugarte dice que las danzas macabras y las *Ars moriendi* son:

«Dos manifestaciones artístico-literarias que, aunque parecen contradictorias, en realidad son complementarias. Mientras la Danza representa la muerte inevitable, que podía llegar en cualquier momento, sin distinguir estamentos, riquezas o edad, el *Ars Moriendi* ayuda a enfrentar esta Danza con serenidad». ¹⁷

De hecho, la edición QS, viene acompañada de los grabados mencionados y de un breve confesionario. Hay una intencionalidad sobre todo espiritual y pastoral, cuyo motivo principal es la pregunta ¿Qué es importante a la hora de la muerte? ¿Cómo prepararse mejor para ese momento? De eso nos ocuparemos a continuación.

2. El “trabajo” del moriens en el SXV

Lo que las *Ars moriendi* están tratando en el fondo es “lo que hay que hacer/evitar” al final de la vida. Ese final se entiende cronológicamente, pero también como causa final, vale decir: en defi-

13 Las danzas de la muerte o danzas macabras son un género artístico que surge como alegoría de la fugacidad de la vida en una época marcada por la cotidianeidad de la muerte, especialmente a causa de la peste negra.

14 ¿Dónde han venido a parar todos aquellos que antes llenaban el mundo con su gloria? Esta pregunta, era una especie de sub-género literario dentro de la literatura espiritual de la época. Cf Johan Huizinga, *El Otoño de la edad media* (Madrid: Revista de Occidente, 1967), 212-213.

15 Cf. Sanmartín Bastida, *El Arte de Morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del Siglo XV*, 22.

16 Haindl Ugarte, *Ars bene moriendi*, 90.

17 *Ibid.*, 90.

nitiva, ¿para qué vivimos? No sólo qué sentido tiene la vida, sino la pregunta sería: ¿en qué vale la pena gastar el escaso tiempo de nuestra vida? Los habitantes de Europa del siglo XV, tienen la experiencia de la caducidad de todas las cosas y de lo abrupto de la pérdida: quien ayer reía junto a nosotros tal vez hoy está en un sepulcro. La muerte, de hecho, para ellos viene de improviso casi todo el tiempo. Lo único seguro es que llegará y para cuando lo haga, mejor estar preparados. Mientras tanto, esta meditación sobre el fin se va dando como un elemento iluminador del presente vital.

Ph. Ariès, presenta bien la escena:

«El enfermo va a morir. Al menos lo sabemos por el texto donde se dice que está crucificado por el sufrimiento. No aparece apenas en las imágenes en que su cuerpo no está muy enflaquecido, en que todavía conserva la fuerza. Según la costumbre, la habitación está llena de gente porque siempre se muere en público. Pero los asistentes no ven nada de lo que pasa, y por su parte el moribundo no los ve. No es que haya perdido el conocimiento: su mirada se centra con una atención feroz en el espectáculo extraordinario que es el único en vislumbrar, seres sobrenaturales han invadido su habitación y se apretujan a su cabecera. A un lado la Trinidad, la Virgen, toda la corte celestial, el ángel guardián; al otro Satán y el ejército monstruoso de los demonios. La gran asamblea del fin de los tiempos tiene lugar en la habitación del enfermo. La corte celestial está ahí, desde luego, pero ya no tiene todas las apariencias de una corte de justicia. San Miguel ya no pesa en su balanza el bien y el mal. Ha sido reemplazado por el ángel guardián, más enfermero espiritual y director de conciencia que abogado o auxiliar de justicia».¹⁸

Es en este tiempo en el que, al menos en la espiritualidad popular, la idea de juicio personal se vuelve más fuerte que la de juicio final. Esa idea la vemos en este texto. Ve un juicio final que se ha vuelto personal: «La gran asamblea del fin de los tiempos tiene lugar en la habitación del enfermo». La habitación llena de gente da cuenta de la muerte como un fenómeno social, pero lo que verdaderamente pasa solo es percibido por el moribundo. Ve fuerzas sobrenaturales que se disputan su alma, no obstante, San Miguel,

¹⁸ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1984), 97.

el gran justiciero, ha sido reemplazado por el Ángel de la Guarda, que está más encargado de cuidar, sanar y confortar, que de juzgar.

La versión QS da cuenta de lo esencial de la obra: las tentaciones que el *moriens* debe eludir y las actitudes sobre las que debe consolidarse. Cinco luchas parecen ser cruciales:

- fe vs. incredulidad,
- esperanza vs. desesperanza/desesperación,
- paciencia vs. impaciencia/intolerancia,
- humildad vs. vanagloria,
- desapego de bienes y afectos vs. avaricia frente a los bienes y personas.¹⁹

En el último punto se incluye la cuestión del testamento.²⁰ Hemos de rendir cuentas de todo, entregar lo que nos ha sido dado. Entre otras cosas se pedía detallar: declarar que se está en pleno uso de las facultades mentales, profesar la fe, recomendar la propia alma a Dios, elegir sepultura y mortaja, tipo de entierro y de honras fúnebres, disponer Misas que se deben celebrar, limosnas y obras pías que en su nombre se deben hacer, declarar si se poseen deudas y en ese caso cómo se van a cobrar. Se nombran albaceas y herederos. En una palabra, se ponen las propias cosas en orden, como un modo de vivir en la verdad y también como una manera de facilitar la vida de quienes quedan.

Se insiste en que debe anunciársele al enfermo la proximidad de la muerte. Además, debe facilitársele la recepción de los sacramentos. Dos aspectos que parecen bastante lógicos a la hora de procurar tranquilidad y un estado de Gracia al moribundo.²¹ Son, sin embargo, dos acciones que hoy son precisamente las que se evitan en muchos casos,

19 Cf. Blanca López de Mariscal y Guadalupe Rodríguez Domínguez, eds., «Estudio Introdutorio» en: *Arte de bien morir y la contienda del cuerpo y alma: un incunable toledano de 1500* (Madrid: Editorial Iberoamericana / Vervuert, 2019). eLibro. 22-35.

20 Cf. Ruiz García, «El *Ars moriendi*: una preparación para el tránsito», 343.

21 Haindl Ugarte, *Ars bene moriendi*, 98.

por ello las preocupaciones a la hora de morir están directamente relacionadas con el contexto. ¿Qué les preocupa a los moribundos del Siglo XV? O más bien, ¿qué tareas parecen definitivas de la vida para una persona en esa época? Conservar la fe, mantener la esperanza, cultivar la caridad, que toma la interesante forma de la paciencia y dos virtudes que manifiestan su importancia en el último momento: la humildad y el desapego. Esta parece la forma de morir bien.

Otro elemento importante es la crucialidad del momento final, una dura batalla que el demonio aprovecha para colarse y tratar de arrebatarse el alma del *moriens*. ¿Cómo prepararse para esa batalla? Ruiz García dice:

«Este enfoque de la obra responde a una intencionalidad desarrollada en las últimas décadas del *Cuatrocento*: hay que cultivar un *ars vivendi*. Si la persona acomoda su existencia con determinados principios cristianos, no temerá la muerte».²²

Esta experiencia, posiblemente la hayamos verificado todos aquellos que acompañamos el fin de la biografía de algunas personas: en general se muere como se vive. Difícilmente, por ejemplo, surja una actitud generosa en el lecho de muerte de una persona que ha llevado adelante una existencia caracterizada por actitudes egoístas. El hombre bajomedieval era muy consciente de esto y que incluso podría ocurrir que una persona virtuosa, en el último momento, podía caer si no estaba bien preparada para resistir la tentación. Recordemos que el siglo XV es un período histórico que tiene muy presente la fragilidad de la vida y las personas se dan cuenta que ni de sí mismas pueden garantizar seguridades.

La evolución de las *Ars moriendi* de los sucesivos siglos,²³ tienen algunas características diversas de las que vemos en los tratados del SXV, por ello no entran en la consideración de este texto.

²² Ruiz García, «*El Ars moriendi: una preparación para el tránsito*», 325.

²³ Ver Antonia Morel D'Arleux, «Los Tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica», Acceso el 26 de enero de 2021, http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/02/aiso_2_2_025.pdf

3. Reflexión final

Luego de leer sobre estos devocionarios del Siglo XV, se tiene una impresión de profunda sabiduría. Estas personas en épocas críticas habían sabido detectar los temas fundamentales, verdaderamente importantes, a la hora de la muerte. Temas que son cruciales para quienes mueren, pero también para quienes continúan en esta vida. Mientras escribo este texto el mundo entero se enfrenta a la pandemia del Covid-19, lo cual nos lleva a un clima social bastante parecido, con una perspectiva sanitaria muy diversa: mientras la peste negra tenía una mortalidad del 70 u 80% de los infectados, el Covid termina en promedio con la vida de un porcentaje varias veces menor de quienes contraen la enfermedad. No obstante, la globalización no sólo del virus, sino de la información, sumió a la población mundial en momentos de pánico.

De cualquier modo, el virus nos puso delante un tema que, como largamente estudió Ph. Ariès,²⁴ la sociedad occidental no quiere ver: la muerte. En efecto, se presentó un peligro para nuestras vidas y las de nuestros seres queridos, un peligro mundial que no respeta fronteras ni condiciones raciales, políticas, religiosas, pero sí sociales y económicas: morirán más personas en los países más pobres, en las comunidades que disponen de un sistema de salud menos eficiente. Lo que quiero decir es que la muerte que estaba culturalmente invisibilizada, salió a la luz, empezó a ser percibida y es una buena oportunidad para pensarla. La coyuntura ofrece esta posibilidad y no hay que desdeñarla.

Bibliografía

Adeva Martín, Ildefonso, «Los “Artes de Bien Morir” en España antes del Maestro Venegas». *Scripta Theologica* 16, no. 1-2 (January 1984): 405-415.

Ariès, Phillip. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1984.

²⁴ Cf. Phillip Ariès, *Morir en Occidente: Desde la Edad Media hasta la actualidad* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

- , *Morir en Occidente: Desde la Edad Media hasta la actualidad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- Chartier, Roger. «Les Arts de mourir, 1450-1600», *Annales Économies, Sociétés, Civilizations*, 31e année, 1 (1976): 51-75.
- De Pablo Maroto, Daniel. *Espiritualidad de la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Madrid: Ed. de Espiritualidad, 2000.
- Haindl Ugarte, Ana Luisa. «Ars bene moriendi, el arte de la buena muerte», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 3 (enero-junio 2013): 89-108.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la edad media*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Leget, Carlo. *Art of living, art of dying: Spiritual Care for a Good Death*. Londres: Jessica Kingsley Publishers, 2017.
- López de Mariscal, Blanca y Guadalupe Rodríguez Domínguez, ed. «Estudio Introductorio». En: *Arte de bien morir y la contienda del cuerpo y alma: un incunable toledano de 1500*. (Madrid: Editorial Iberoamericana / Vervuert, 2019).
- Morel D'Arleux, Antonia. «Los Tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica», Acceso el 26 de enero de 2021, http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/02/aiso_2_2_025.pdf
- O' Connor, Mary Catherine. *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi*. New York: AMS Press, Inc, 1966.
- Raitt, Jill, Bernard Mc Ginn y John Meyerdorff, dir., *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires-México: Lumen, 2002.
- Ruiz García, Elisa. «El Ars moriendi: una preparación para el tránsito». En: *IX Jornadas científicas sobre Documentación. La muerte y sus testimonios escritos*. Editado por N. Ávila. 314-344. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- Sanmartín Bastida, Rebecca. *El Arte de Morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del Siglo XV*. Madrid: Ed. Iberoamericana, 2016.

La Iglesia en el movimiento pentecostal

De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos

JORGE A. SCAMPINI*

Facultad de Teología- Pontificia Universidad Católica Argentina
jorgescampini@uca.edu.ar

Recibido 02.07.2021/ Aprobado 08.09.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p73-120>

RESUMEN

En una lectura que procura circunscribirse al ámbito estricto de la eclesiología, el autor aborda en cinco momentos el fenómeno pentecostal, con el propósito de sacar conclusiones para las relaciones católico-pentecostales y para la renovación de la Iglesia católica, fuertemente interpelada por ese fenómeno. Así, partiendo de una caracterización histórica y teológica inicial de los pentecostales, se proporcionan luego elementos acerca de la historia y el modo de implante pentecostal en Argentina, con el objetivo de ofrecer elementos que permitan esbozar una cierta 'eclesiogénesis'. Ese objetivo subyace en el tercer momento al interpretar las razones que, del movimiento inicial llamado a renovar las iglesias en su vida y misión, llevaron de hecho a constituir iglesias o denominaciones pentecostales. En el cuarto momento se busca educir, desde una lectura católica de la realidad vivida en las comunidades pentecostales, los elementos constitutivos de su ser 'iglesias', o quizá mejor, de 'vivir' la Iglesia. Y, por último, se presentan los primeros aportes de una eclesiología pentecostal que, en las últimas décadas, han tenido como autores a teólogos pentecostales.

* Profesor Ordinario en la Facultad de Teología de la Uca. Miembro del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso.

Palabras clave: Iglesia; Pentecostalismo; Ecclesiología; Misión; Renovación

The Church in the Pentecostal Movement

From a way of 'living the Church' to the first ecclesiological essays

ABSTRACT

In a reading that tries to circumscribe itself to the strict field of ecclesiology, the author approaches the Pentecostal phenomenon in five moments, with the purpose of drawing conclusions for Catholic-Pentecostal relations and for the renewal of the Catholic Church, strongly challenged by this phenomenon. Thus, starting from an initial historical and theological characterization of the Pentecostals, elements are then provided about the history and the way of Pentecostal implantation in Argentina, with the aim of offering elements that allow to outline a certain 'ecclesiogenesis'. This objective underlies the third moment when interpreting the reasons that, from the initial movement called to renew the churches in their life and mission, led in fact to constitute Pentecostal churches or denominations. In the fourth moment, it is sought to deduce, from a catholic reading of the reality lived in the Pentecostal communities, the constitutive elements of their being 'churches', or perhaps better, of 'living' the Church. And, finally, the first contributions of a Pentecostal ecclesiology are presented, which, in the last decades, have had Pentecostal theologians as authors.

Keywords: Church; Pentecostalism; Ecclesiology; Mission: Renovation

Desde las últimas décadas del siglo pasado, el movimiento pentecostal ha sido la única expresión religiosa cristiana que ha experimentado un significativo crecimiento en nuestro país, haciéndolo sobre todo a costa de la Iglesia católica. Sin embargo, una realidad tan presente y desafiante no ha merecido aún la debida atención desde el punto de vista teológico y, más concretamente, eclesiológico y pastoral, ya que si se ha comenzado a abordar la 'experiencia' o el 'fenómeno' pentecostal desde la óptica de las ciencias humanas y sociales,¹ no se conocen aún en nuestro medio estudios relativos al componente propiamente cristiano de esa experiencia o al modo en que los pentecostales 'realizan' la Iglesia. Algo en esta línea he inten-

¹ Para una presentación actualizada de esos estudios, cf. Nicolás Esteban Panotto, *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas* (Tesis doctoral en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, 2019), 81-89, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15583/2/TFLACSO-2018NEP.pdf>

tado previamente, al interpretar las relaciones católico-pentecostales desde la visión del movimiento ecuménico como un 'intercambio de dones', procurando explicitar aquello que los pentecostales podrían enseñarnos a los católicos a partir de su modo de 'vivir la Iglesia'.² Una actitud ineludible de aprendizaje cuando los católicos nos planteamos la necesidad de una 'conversión pastoral', señalada como un aspecto fundamental de la reforma que propone el Papa Francisco.³

No cabe duda de que intentar establecer una comparación entre la Iglesia católica y el movimiento pentecostal pone de manifiesto la profunda asimetría que existe entre ambas expresiones del cristianismo (antigüedad, tradición afirmada, formulación doctrinal y teológica de la propia identidad, etc.). Sin embargo, esto no invalida la posibilidad de esbozar un acercamiento teológico-eclesial al pentecostalismo cuando se trata de buscar respuestas al desafío que éste representa para la Iglesia católica. Por eso, la presente contribución, en una línea de reflexión ya iniciada,⁴ procura avanzar en un doble sentido.

En primer lugar, la búsqueda de pistas en el camino hacia una respuesta, al menos tangencial, a la situación inédita que afronta la Iglesia católica, debido a la puesta entre paréntesis por razones sanitarias de dos dimensiones tan esenciales de su vida como son la asamblea litúrgica y la práctica sacramental, que ha sumado una dificultad inesperada al estado de crisis que se manifestaba ya en esos dos ámbitos. Nadie puede afirmar a ciencia cierta cómo saldrá la Iglesia católica de este prolongado impasse: ¿cuál será el rostro concreto que adquirirá en el futuro?, ¿cuántos de nuestros proyectos pastorales han quedado superados?, ¿dónde será necesario poner

2 Cf. Jorge A. Scampini, «Pentecostales y católicos: Hacia un 'intercambio de dones' para un anuncio renovado del Evangelio», en *La Reforma y las reformas en la Iglesia*. Ed. por Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (Maliaño: Sal terrae: 2016), 475-493

3 Cf. *Evangelii gaudium* 25-32.

4 Cf. Jorge A. Scampini, *The Ecclesiology and Vision of the Unity of Christians of Evangelicals, Pentecostals and Charismatics, and Their Challenges for the Catholic Vision*. Texto inédito presentado en la Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Roma, 26 de septiembre de 2018); y, a nivel de divulgación, id., «La presencia pentecostal en Argentina. Entre el 'mito' y una realidad no asumida», *Vida Pastoral* 60, Nº 379 (2019): 11-20; id., «El anuncio/proclamación del kerygma en el pentecostalismo», en *La inculturación del Kerygma. Algunos caminos*. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2019), 61-83.

el acento en la misión evangelizadora y en el fortalecimiento de la comunidad eclesial?, pero, también, ¿qué oportunidades se presentarán, que no podríamos dejar escapar? No hay duda de que resignarnos a 'administrar' lo que quede será un mal negocio. ¿Pueden los pentecostales enseñarnos algo desde su estilo propio, en cierto modo 'a-sacramental', donde la congregación local se constituye por la proclamación de la Palabra y la respuesta de fe personal?

Pero esa visión sería parcial si no tuviéramos en cuenta, en segundo lugar, que los mismos pentecostales deberán responder al desafío de haber tenido que poner entre paréntesis, también ellos, sus asambleas de culto y las grandes convocatorias, y evaluar en qué condiciones podrán salir del tiempo de pandemia. En su caso, las preguntas son otras: ¿con qué elementos cuentan, más allá de lo vivencial, para pensar la Iglesia? O, ¿en qué nivel de desarrollo se encuentran sus ensayos eclesiológicos y si éstos les permitirán contar con fundamentos sólidos e inspiración para afrontar nuevos desafíos? No nos toca a nosotros responder a estas preguntas.

Seguiré en esta presentación cinco pasos:

- Una inicial caracterización de los pentecostales, elemental pero conveniente, ya que en nuestro contexto no siempre contamos con un conocimiento preciso de los cristianos no católicos;

- La historia y el modo de implante del pentecostalismo en Argentina que, en una lectura que procura ir más allá de lo histórico-fáctico, favorezca la percepción de ciertos elementos de una 'eclesiogénesis';

- El paso en el pentecostalismo de movimiento de renovación de las iglesias a constituir iglesias o denominaciones diferentes;

- El esbozo de una lectura eclesiológica del fenómeno pentecostal desde la perspectiva católica.

- Y, por último, la presentación de algunos de los ensayos eclesiológicos que, recientemente, han tenido como autores a teólogos pentecostales.

1. ¿Quiénes son los pentecostales?

Los pentecostales pueden caracterizarse como un ‘movimiento evangélico carismático’, cuyo origen, según se señala habitualmente, fue la experiencia del don de lenguas, atribuida a una efusión del Espíritu Santo, acaecida en la Escuela Bíblica Bethel, en Topeka, Kansas (1901).⁵ La escuela había sido fundada por el ex ministro laico metodista Ch. Fox Parham (1873-1921), quien, a partir de esa experiencia, formuló la doctrina pentecostal básica de la ‘evidencia inicial’: lo que experimentaron los discípulos el día de Pentecostés, identificado con el ‘bautismo en el Espíritu Santo’, debería ser normativo para todos los cristianos,⁶ y la primera señal o ‘evidencia inicial’ es el hablar en un idioma desconocido para el hablante. A esa primera manifestación se sumó otra en Los Ángeles (1906), bajo la dirección del pastor afroamericano W.J. Seymour (1870-1922), discípulo en cierto modo de Parham.

El medio religioso en el cual surgió el pentecostalismo fue principalmente el ‘movimiento de santidad’,⁷ que tuvo su inicio en el metodismo norteamericano del siglo XIX, y cuyo rasgo característico fue el énfasis en un crecimiento en la santificación, una ‘segunda bendición’, gracias al ‘bautismo en el Espíritu Santo’. Sin embargo, a pesar de sus orígenes, la mayoría de los líderes de ese movimiento rechazaron el naciente pentecostalismo y sus enseñanzas.⁸

5 Origen que se cuestiona actualmente, especialmente en la así llamada Birmingham School, ya que manifestaciones carismáticas, bajo la real o aparente acción del Espíritu, se habrían dado con anterioridad en otros lugares; cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Ed. por Paul Avis (Oxford: Oxford University Press, 2018), 337. Ver, además, Vinson Synan, «Pentecostalism», en *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. por Walter A. Elwell (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2001²), 895; Stanley M. Burgess y Edward M. Van Der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), XVII; 337.

6 Cf. Vinson Synan, «Pentecostalism», en *Evangelical Dictionary of Theology*, 895-899; Peter Hocken, «Pentecostals», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ed. por Nicholas Lossky *et al.* (Geneva: WCC, 2002²), 900-902.

7 Cf. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, NJ & London: The Scarecrow Press, 1987), 67, 73-79, 90-94.

8 El influjo del movimiento santidad ha seguido presente hasta hoy en algunas iglesias pentecostales como, por ejemplo, la Pentecostal Holiness Church, la Church of God in Christ, la Church of God (Cleveland, Tennessee), la Apostolic Faith (Portland, Oregon), la United Holy Church, y la Pentecostal Free-Will Baptist Church.

Gran parte de las primeras congregaciones pentecostales se radicaba en los estados del sur de los Estados Unidos, experimentando un rápido crecimiento. Era inevitable que un movimiento tan vigoroso, surgido a partir de una ‘experiencia’, conociera controversias y divisiones desde el inicio. Pero, a pesar de que el pentecostalismo se ha destacado por sus muchos submovimientos, solo dos divisiones, relacionadas con las enseñanzas sobre la santificación y la Trinidad, se han considerado importantes:

a) La primera de esas controversias se suscitó a partir de la teología de la santidad sostenida por la mayoría de los primeros pentecostales, entre ellos Parham y Seymour. Ambos, antes de su experiencia pentecostal, enseñaban que la santificación es una ‘segunda obra de gracia’, agregando luego que el bautismo del Espíritu Santo con el don de lenguas equivalía a una ‘tercera bendición’. En cambio, a partir de 1910, W.H. Durham (1873-1912) comenzó a enseñar en Chicago su teoría de la ‘obra terminada’, que enfatizaba la santificación como una obra progresiva después de la conversión, con el bautismo en el Espíritu Santo como ‘segunda bendición’. Las Asambleas de Dios, formadas en 1914, basaron sus enseñanzas en la teología de Durham y se convirtieron rápidamente en la denominación pentecostal más numerosa a nivel mundial. La mayoría de los grupos pentecostales que comenzaron a partir de entonces se basaron en la enseñanza asumida por las Asambleas de Dios.⁹

b) Más grave fue el cisma producido como consecuencia de la crisis suscitada por la controversia en torno a la ‘unidad’ en Dios o movimiento ‘sólo Jesús’, que comenzó en 1911 en Los Ángeles. Este movimiento, dirigido por G. Cook y F. Ewart, rechazó la enseñanza acerca de la Trinidad, afirmando que Jesús es el verdadero Dios del monoteísmo cristiano. Las referencias al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo designarían sólo los modos de operación de Jesús en la economía de la salvación. Por tanto, la única forma bíblica

⁹ Ha sido el caso de la Pentecostal Church of God, la International Church of the Foursquare Gospel y la Open Bible Standard Church.

de administrar el bautismo en agua es en el nombre de Jesús, y se considera válido si va acompañado por el don de lenguas. Este movimiento se extendió rápidamente en las Asambleas de Dios y resultó en un cisma en 1916, que más tarde produjo otros grupos independientes.¹⁰

Con los años se produjeron otros cismas por temas doctrinales menores o por conflictos personales. Sin embargo, la gran mayoría de los grupos pentecostales en Estados Unidos, y más tarde en el resto del mundo, no fueron el fruto de controversias o cismas, sino que las denominaciones se desarrollaron a partir de iglesias autóctonas separadas, originadas en diferentes regiones del mundo, con poco o ningún contacto con otros cuerpos organizados.

En los Estados Unidos, el mayor crecimiento pentecostal se produjo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando una mayor movilidad y la creciente prosperidad favorecieron que los pentecostales pasaran a la clase media, perdiendo su imagen inicial de desheredados de las clases bajas. En la década de 1950, la aparición de evangelistas sanadores, tales como W. Branham, O. Roberts y J. Cole, contribuyó a la mayor difusión y aceptación del movimiento, mientras que el creciente ministerio televisivo introdujo el pentecostalismo en los hogares americanos medios. La fundación de los Full Gospel Business Men's Fellowship en Los Ángeles (1952), por D. Shakarian, acercó el mensaje pentecostal a una clase completamente nueva. En 1942, las Asambleas de Dios, la Church of God (Cleveland, Tennessee), la International Church of the Foursquare Gospel y la Pentecostal Holiness Church se convirtieron en miembros fundadores de la National Association of Evangelicals (NAE). Así, las iglesias pentecostales, distanciándose de grupos fundamentalistas, se convirtieron en parte del campo evangélico moderado que adquirió prominencia en los años setenta.

10 Como por ejemplo, las Pentecostal Assemblies of the World y la United Pentecostal Church, de la que los primeros misioneros llegaron a Argentina en 1967, y son el origen de la Iglesia Pentecostal Unida de Argentina; cf. David D. Bundy, «Argentina», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 25.

Pero el pentecostalismo no permaneció una experiencia limitada a su espacio geográfico inicial, sino que se extendió rápidamente por todo el mundo como resultado del testimonio y el ministerio personal de muchos de aquellos que en los Estados Unidos habían hecho experiencia del Espíritu, y se vieron impulsados a predicar el mensaje: C. Polhill en Inglaterra (1908); J.G. Lago en Sudáfrica (1908); W.C. Hoover en Chile (1909); D. Berg y G. Vingren en Brasil (1910); Th. Ball y L. Pethrus en Noruega y Suecia (1913); I. Voronaev en Rusia y Europa del Este (1920); y M. Rumsey en Corea (1928). A esa lógica respondió el inicio e implante del pentecostalismo en nuestro país.

2. El pentecostalismo en Argentina

a) Los inicios históricos

Los inicios y el crecimiento pentecostal en nuestro país han sido menos perceptibles que las presencias protestantes previas, y no se ha tratado en absoluto, como se cree muchas veces, de un fenómeno originado sólo en la segunda mitad del siglo XX. Me parece muy gráfica al respecto una afirmación de D. Míguez:

«Durante gran parte del siglo XX el pentecostalismo se difundió en Argentina como las gotas de tinta se extienden en un papel poroso: fluyó imperceptiblemente aprovechando pequeños intersticios del tejido social, y emergió en los ochenta para mostrar que había permeado en la sociedad mucho más de lo percibido por la población e incluso por los propios científicos sociales. Así, la expansión fue capilar, casi imperceptible, con una irrupción repentina que la hizo eventualmente más visible».¹¹

Esto explica que no contemos en nuestro medio con una historia general del pentecostalismo, sino sólo con intentos parciales

¹¹ Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», *Anuario IEHS* 17 (2002): 163.

de reconstrucción de esa historia a partir de relatos particulares. Sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en que la primera presencia pentecostal en suelo argentino data de 1909, con la llegada a Buenos Aires de tres inmigrantes italianos –L. Francescon, católico que había pasado a la Iglesia valdense, L. Menna y G. Lombardi.¹² Los tres provenían de Chicago, tercer epicentro del naciente movimiento pentecostal, donde habían vivido una experiencia de conversión y el Espíritu Santo, según sus propias memorias, le habría inspirado a Francescon que la Argentina era una tierra propicia para iniciar una ‘obra para el Señor’. Al llegar a Buenos Aires entraron en contacto con familiares que habían inmigrado a nuestro país directamente desde Italia. Francescon residió inicialmente en Tigre, entre sus paisanos, siendo ese su primer lugar de predicación. L. Menna, en cambio, viajó a San Cayetano, donde se habían radicado familiares suyos, desde donde llamó luego a sus compañeros de viaje. En esa localidad del sur bonaerense tuvo lugar el primer bautismo en el Espíritu en Argentina. Pero muy pronto la misión enfrentó sus primeras dificultades por las denuncias del párroco. Los dos varones fueron trasladados a Necochea y arrestados, prohibiéndoseles predicar. Una vez liberados pasaron a Tres Arroyos, y después de conquistar algunos adeptos, regresaron a Buenos Aires. Francescon y Lombardi partieron hacia Brasil el 8 de marzo de 1910, donde dieron origen a otras asambleas pentecostales; Menna, en cambio, regresó a Chicago. A partir de ese mismo año, de distinta procedencia, y sin relación entre sí, llegaron otros misioneros.

Otras versiones señalan que los primeros misioneros habrían llegado desde Noruega (B. Johnson) y Canadá (A. Wood). En este último caso, se trataba de una mujer perteneciente al movimiento de santidad metodista, cuya fecha de arribo a Buenos Aires ubi-

¹² Es el dato que proporciona Norberto Saracco en su tesis *Argentine Pentecostalism: A Study of its History, Theology and Mission* (U. de Birmingham, 1989), al que se remite Arnoldo Canclini, *400 años de protestantismo argentino* (Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 2004), 265. La obra de N. Saracco ha sido publicada luego en castellano; cf. Id., *Pentecostalismo Argentino, origen, teología y misión* (Buenos Aires: ASIT, 2014).

can en los inicios de 1909,¹³ y que antes había adherido a la Alianza Cristiana y Misionera, sirviendo como misionera independiente en Venezuela. En Buenos Aires cooperó con B. Johnson, hasta que éste se manifestó contrario al ministerio femenino. En 1914, A. Wood se unió a las Asambleas de Dios y, después de una primera incursión misionera en Gualaguaychú, se radicó en 25 de Mayo (Buenos Aires), donde fundó la primera iglesia pentecostal en nuestro país (1917). Retornó a los Estados Unidos en 1951, casi nonagenaria, y poco antes de su muerte.

Las experiencias relatadas señalan con bastante claridad algo: en contra de lo que solían afirmar ciertas teorías conspirativas, el pentecostalismo no se hizo presente en Argentina en la segunda mitad del siglo XX, como resultado de una acción planificada por parte de organizaciones eclesiales o políticas de los Estados Unidos, en alianza estratégica con los intereses de la política norteamericana. Al contrario, fueron intentos previos, dispersos, que, en su propia debilidad, o según algunos gracias a esa misma debilidad, alcanzaron el éxito décadas más tarde.¹⁴

b) Los 'modelos' del implante pentecostal en Argentina

Atentos a los datos históricos, algunos sociólogos de la religión,¹⁵ distinguen tres modelos principales de implante pentecostal en suelo argentino:

13 Así lo hace David D. Bundy, cf. Id., «Argentina», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 23. Sin embargo, el dato que proporciona Bundy no coincide con el testimonio de la propia Wood en su diario personal, quien relata que su llegada a nuestro país tuvo lugar el 15 de enero de 1910; cf. Seth N. Zielicke, «The Role of American Evangelist Tommy Hicks in the Development of Argentine Pentecostalism», en *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*. Ed. por Michael Wilkinson (Leiden-Boston: Brill, 2012), 135.

14 Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 170; 172.

15 En este caso seguimos la lectura de D. Míguez, cuya intención no ha sido establecer modelos rígidos y exclusivos, capaces de abarcar todas las experiencias misioneras pentecostales en nuestro país; cf. «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 172ss.

a) El primero de ellos es el de L. Francescon, el ‘cuentapropista religioso’, que por simple iniciativa personal intentó acercar a nuestro país las experiencias religiosas vividas en otras latitudes.¹⁶

b) Un segundo modelo ha sido el de los ‘misioneros independientes’, quienes tenían ocasionalmente apoyo de alguna organización o, muchas veces, de un benefactor individual de origen europeo o americano, que los sostenía financieramente durante algún tiempo, si bien los testimonios muestran que ese apoyo era más bien ocasional y casi nunca se extendía más allá de los dos o tres años –por lo cual en algún momento experimentaban dificultades económicas-. Así trabajaron misioneros daneses y noruegos, canadienses y norteamericanos, entre los que se encuentra la mencionada A. Wood.¹⁷

c) Un tercer modelo ha sido el de ‘misioneros con vínculos orgánicos’ con alguna denominación en especial, que solían tener un apoyo más o menos estable de las iglesias de origen, pero como consecuencia del carácter carismático de la religiosidad pentecostal, dieron lugar muy pronto al surgimiento de liderazgos y congregaciones locales en los que la influencia exterior tendió a desaparecer. Un ejemplo de este modelo es la labor misionera de F.L. Ryder y L. Leatherman que iniciaron aquí su tarea en 1917, bajo el auspicio de la Church of God (Cleveland, Tennessee). Otro es la Asamblea de Dios,¹⁸ cuyo origen fue la predicación de misioneros suecos a partir de 1920, constituyendo la iglesia pentecostal más numerosa hasta los años 50. Cabe recordar que los suecos, además del trabajo en el área metropolitana, se abocaron casi desde el inicio de su misión en Argentina a la conversión de los aborígenes

¹⁶ Así fue como se expandieron entre inmigrantes italianos las Asambleas Cristianas, de cuyo núcleo inicial han surgido la Asamblea Cristiana Evangélica (S.M. del Carril 5078, Buenos Aires), la Asamblea Cristiana Dios es Amor (ciudad de Santa Fe), la Iglesia Cristiana Bíblica (Bermúdez 3071, Buenos Aires), y la Congregación Cristiana en la Argentina (Villa Lynch).

¹⁷ Muchos de estos grupos, sobre todo de origen canadiense y americano, a fin de cumplir más fácilmente las exigencias legales de Argentina, se constituyeron en 1947 como la Unión de las Asambleas de Dios.

¹⁸ ‘Asamblea’ en singular, cuya sede más importante ha sido la situada en Juan B. Alberdi 2260 (Buenos Aires), y debe distinguirse de las Asambleas de Dios en plural, mencionadas en la nota previa.

de la región chaqueña, estableciéndose en Embarcación en 1920, y teniendo el primer contacto con los tobas del Chaco hacia 1935.¹⁹ Más tarde, un modo semejante de implante se originó por la labor de pentecostales chilenos en la región de Cuyo (1936),²⁰ donde en 1944 se erigió una iglesia argentina autónoma, y en la Patagonia.²¹

La conclusión de D. Míguez es que en el caso del pentecostalismo:

«...no se trató del desembarco sistemático de una organización misionera, sino de estrategias de supervivencia de misioneros independientes que se encontraban en situación de extrema debilidad. De esta manera, la imagen que se desprende de los anteriores relatos indica que el pentecostalismo llegó a la Argentina de forma asistemática, circunstancial y azarosa, y no de una manera institucionalmente planificada, ordenada y rigurosa. En ese sentido, y como lo sugerimos antes, el pentecostalismo parece haberse extendido como lo hace una enredadera sobre una pared, tanteando para agarrarse de las saliencias de la estructura social, y no como una peste que crece invadiendo y aniquilando las formas sociales que ataca».²²

c) *Los períodos del desarrollo pentecostal en nuestro país*

Si se intentara establecer etapas de la presencia pentecostal en Argentina, de acuerdo a su arraigo y expansión, esto nos llevaría a distinguir al menos tres períodos:

a) Un primer período de llegada (1910-1940), debido a diferentes intentos de misión, independientes entre sí. Sólo en los años 30 y 40 se comienzan a vislumbrar estructuras institucionales más orgánicas. El carácter inorgánico de los arribos permitió que sur-

19 Cf. César R. Ceriani Cernadas, «La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945», *Memoria Americana* 19 (2011): 121-145; César R. Ceriani Cernadas y Víctor H. Lavazza, «Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962)», *Boletín Americanista* LXIII (2013): 149-151.

20 Cf. Luis Orellana Urtubia, Nicolás Panotto y Zicri Orellana Rojas, «El Pentecostalismo chileno en Argentina: El trabajo misionero de Elías López en Mendoza», *Intus-Legere Historia* 12 (2018): 312-340.

21 Cf. Juan C. Radovich, «El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XVI (N.S.) (1983): 121-132; Brígida N. Baeza, «El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia», *Revista Cultura y Religión* 6 (2012): 1-17.

22 Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 179s.

gieran fácilmente líderes locales y que el pentecostalismo ingresara, con una rapidez mayor que las misiones protestantes previas, en un proceso de asimilación cultural en la sociedad argentina. Un ejemplo de esto es lo que sucedió con la obra misionera auspiciada por la Church of God, de la que acabamos de hablar. Los primeros misioneros regresaron a los Estados Unidos en 1923, sin dejar ninguna congregación organizada. Fue un inmigrante italiano, convertido por ellos, M. Mazzucco, quien inició una congregación en su propia casa de la Isla Maciel en 1928, después de la partida de los americanos. Esa congregación se asoció a la misión sueca. En 1936, construyó el primer templo, pero en 1940 se separó de los suecos y estableció la Iglesia Evangélica Pentecostal. La relación con los suecos explica quizá la temprana implantación de esta iglesia entre los tobas.

b) El segundo período es el de la consolidación de la obra, con un crecimiento lento –esto a diferencia de otros países como Chile y Brasil que contaban con políticas de tolerancia más flexibles-, pero siempre entre los grupos de migrantes que llegaban a las grandes ciudades y entre los aborígenes (1940-1980).²³ En este período se da, por ejemplo, el crecimiento de las iglesias aborígenes gracias a la cooptación de jefes y caciques, tanto en Formosa y Salta, como en Neuquén y Río Negro.

Como un episodio aislado en este período, cabe recordar la campaña evangelística de T. Hick, misionero de Texas, invitado por la Unión de las Asambleas de Dios. Además de predicar en lugares cerrados, Hick convocó multitudes en mega-actos realizados en los estadios de Atlanta y Huracán desde el 14 de abril hasta el 12 de junio de 1954. Es el antecedente más remoto y aislado de lo que a partir de los años 70/80, serán los ministerios locales de O. Cabrera

23 Para tener una idea del crecimiento más vertiginoso de los últimos cuarenta años, tal vez valga la pena señalar que hacia fines de los años cincuenta, la Unión de las Asambleas de Dios, el grupo pentecostal con mayor expansión territorial, contaba con 3000 miembros, 2000 adherentes y 100 congregaciones. En 1957, la Unión estableció la primera emisora radial cotidiana en Buenos Aires, ejemplo que siguieron muy rápidamente otras denominaciones.

o de C. Annacondia, que han contribuido en gran medida a la expansión del pentecostalismo argentino y que quizá, bajo cierto respecto, sea conveniente considerarlos ya como 'neo-pentecostales'.²⁴

c) Por último, la eclosión del pentecostalismo (1980-2000), que tuvo lugar inmediatamente después de la última dictadura, y en los que fueron los años de oro del pentecostalismo en nuestro país (1985-1989), al adquirir una presencia pública como nunca antes había tenido y generalizarse las campañas de predicación, más allá de las estructuras de las iglesias establecidas. Esa es la imagen del pentecostalismo que muchos católicos tienen presente, y el momento en que se tomó conciencia de la envergadura de la mutación religiosa que se estaba produciendo.²⁵

Los grupos a los que hemos aludido hasta aquí, y son el objeto específico de nuestro tratamiento, se los suele identificar de modo genérico como 'pentecostales clásicos'. Ellos han constituido en nuestro país numerosas congregaciones, más o menos pequeñas, que han actuado a nivel de los barrios y suelen relacionarse entre sí a través de redes y poniendo el acento en la importancia de la militancia religiosa y la santidad.²⁶ Un fruto perceptible ha sido su capacidad de vertebrar verdaderas comunidades. Es necesario distinguirlos del 'neo-pentecostalismo', categoría bajo la cual se suele ubicar a nivel global una variada gama de denominaciones y grupos independientes, indígenas, post-denominacionales, que no pueden clasificarse como otros 'pentecostales' o 'carismáticos', si bien comparten con ellos el énfasis en la obra del Espíritu, el lugar otorgado a los dones espirituales, las experiencias carismáticas, los cantos, la narrativa de milagros y los encuentros de sanación. En

24 Cf. Seth N. Zielicke. «The Role of American Evangelist Tommy Hicks in the Development of Argentine Pentecostalism», en *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*, 135-152.

25 Sin embargo, en ese momento apenas fue objeto de un estudio profundo y, a nivel pastoral, solo se lo consideraba una amenaza, bajo el rótulo genérico de 'sectas', sin la menor capacidad de plantearse la pregunta relativa a las razones por las que muchos católicos adherían a esos grupos. Como ejemplo, por lo poco matizado de sus expresiones, ver *Documento de Santo Domingo* (1992), nn. 138-139, 145.

26 Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 194.

este grupo habría que ubicar a aquellos grupos y organizaciones que predicán un ‘evangelio de la prosperidad’, cuyo interés en crear comunidades parece ser casi nulo y suelen moverse con una lógica clientelar. América Latina parece ser el continente con mayor presencia de este tipo de manifestaciones, siendo Brasil el país que ofrece el dinamismo más creativo como, por ejemplo, la Igreja Universal do Reino de Deus.

3. El paso de una experiencia personal a una vida comunitaria-eclesial

En sus inicios el pentecostalismo se concibió a sí mismo como un movimiento de avivamiento y renovación, y no como una iglesia nueva o diferente o, en términos de la cultura protestante americana, una nueva ‘denominación’.²⁷ El propósito era ofrecer nuevas energías a las iglesias de las que provenían los ‘renacidos’ por el Espíritu para que ellas recuperaran su autoridad ‘apostólica’ y fueran capaces de dar testimonio de Cristo hasta los confines de la tierra. Por eso, al tratarse de una ‘experiencia’, las primeras comunidades pentecostales conservaron la visión de Iglesia recibida en sus orígenes metodistas o bautistas.

Hoy en día, en el vasto mundo pentecostal, es posible percibir todas las formas de estructura eclesial, desde las más congregacionales hasta las episcopales e, incluso, diferentes tipos de modelos independientes.²⁸ Mientras tanto, una teología de la Iglesia, como

27 ‘Denominación’ es un término que ha sido utilizado sobre todo en los ámbitos de la sociología y la historia, sin un contenido teológico preciso, para expresar las estructuras religiosas y la diversidad de iglesias, en un contexto, como el americano, caracterizado por el pluralismo, la presencia de iglesias no ‘establecidas’, la tolerancia y la libertad religiosa. En teología se ha dado una tendencia, que hoy algunos cuestionan, de ver el lado negativo de ese fenómeno, y se habla de ‘denominacionalismo’. El término ‘denominación’ es ajeno al vocabulario teológico de católicos y ortodoxos; cf. Russell R. Richey, «Denominationalism», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 294-296; Barry A. Ensign-George, «Denomination as Ecclesiological Category: Sketching an Assessment», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Ed. por Paul M. Collins y Barry A. Ensign-George (New York-London: T&T Clark, 2011), 1.

28 Las Asambleas de Dios, la denominación pentecostal más numerosa y extendida a nivel mundial, ha operado con una forma de gobierno presbiteriana o representativa. Otras iglesias

reflexión sistemática y coherente, que unifique a todo el pentecostalismo, está aún en las primeras etapas de elaboración. Es cierto que ya han sido publicados varios ensayos eclesiológicos, cuyos autores son pentecostales, pero en ellos no es posible vislumbrar aún 'una' eclesiología pentecostal dominante.²⁹ Dos signos elocuentes de esta situación son, por una parte, el hecho de que en la más voluminosa obra de referencia sobre el pentecostalismo, en la que los editores y la mayoría de los autores son pentecostales, la voz relativa a la teología de la Iglesia tiene como autor a un teólogo católico;³⁰ y, por otra, que el número monográfico de una prestigiosa publicación académica, destinado al tema que nos ocupa, se introduzca con una nota editorial cuyo título abre el interrogante acerca de si existe una eclesiología pentecostal.³¹ ¿Cómo interpretar esta situación?

La eclesiología pentecostal, incluso en el Primer Mundo, donde se encuentran hoy los grupos más establecidos y con mayor capacidad de elaboración teológica, no se ubica fácilmente en el marco de las demás tradiciones cristianas.³² En el primer siglo de su historia, la caracterización eclesiológica más habitual para el pentecostalismo ha sido la de 'movimiento', un término que no viene del ámbito teológico al que, sin embargo, según se lo utilice, puede prestar un servicio.³³ Ahora bien, esta caracterización ha tenido consecuencias significativas no sólo para expresar el modo en que se

pentecostales clásicas tienen formas de gobierno eclesial más episcopales, como por ejemplo, la Church of God (Cleveland).

29 Cf. Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», *Ecclesiology* 10 (2014): 87ss, doi: 10.1163/17455316-01001006; Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 335, 339-340.

30 Cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 544-551. Se reproduce prácticamente el mismo texto publicado en la primera edición; cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*. Ed. por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee (Grand Rapids, MI: Zondervan: 1990), 211-218.

31 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology - does it exist?», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 248-255, doi: 10.1080/1474225X.2011.596801.

32 Para una interpretación de la evolución conocida en las iglesias pentecostales y las posibles razones, cf. Wolfgang Vondey, «The Denomination in Classical and Global Pentecostal Ecclesiology: A Historical and Theological Contribution», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*, 99-116.

33 Cf. *Ibid.*, 99.

comprenden los pentecostales a sí mismos sino, además, al momento de sopesar las posibilidades de otros cristianos de establecer con ellos relaciones y un diálogo teológico sobre la Iglesia. En efecto, en los ámbitos pentecostales, la designación ‘movimiento’ expresa a menudo una opción crítica, incluso contracultural, que busca acentuar el contraste con lo que describen, con no poca frecuencia, como el ‘estancamiento’ e ‘institucionalismo’ de las llamadas ‘iglesias históricas’,³⁴ su falta de vitalidad espiritual y de entusiasmo por el anuncio del Reino, a pesar de los recursos, los templos, la liturgia, la educación formal y la tradición de las que los pentecostales carecen. Los pentecostales comprenden su identidad eclesial, pues, en una oposición, a menudo radical, respecto a la visión de las iglesias ‘históricas’; más aún, en el fragmentado mundo cristiano, donde cada iglesia confesional parece auto-preservarse, ven en el uso del término ‘iglesia’ una expresión sectaria.³⁵ En ese sentido, hablar de ‘movimiento’ expresaría una visión más amplia que la clásica de Iglesia y de allí la dificultad, incluso la resistencia, a enmarcar a la eclesiología pentecostal en los enfoques teológicos clásicos. Este rechazo del término ‘Iglesia’ ha significado una dificultad también en las relaciones y la cooperación con otros cristianos. La posibilidad de encontrar un remedio a este dilema no se encuentra sólo en una posible revisión de la doctrina pentecostal o en el intento de ensayar nuevos modos de relación en el ámbito ecuménico, sino que exige una explicación a partir de la misma evolución que han conocido los grupos pentecostales.

En efecto, una explicación del mencionado dilema es el carácter ‘transicional’ de la realización de la Iglesia en el pentecostalismo,³⁶ ya que éste ha debido cambiar, expandir y modificar su

34 Cf. *Ibid.*, 101.

35 La explicación de W. Vondey es que el pentecostalismo, como rechazo de las estructuras eclesiales dominantes, es un signo de la crisis de la ‘cristiandad’ que ha conllevado a una crisis del ‘cristianismo’, tal como éste se configuró en el mundo noratlántico a partir de la Reforma, y que cuestiona el perfil de la iglesias en la historia y la sociedad; cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 141ss.

36 Cf. Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», 89.

auto-comprensión a lo largo del siglo XX al confrontarse con al menos tres desafíos: en primer lugar, la actitud crítica de la que fueron objeto desde sus inicios por parte de otros cristianos y el aislamiento que esto tuvo como efecto; luego, una expansión no sistemática o programada, que los ha expuesto a relaciones con diferentes tradiciones cristianas y culturales sin contar con una visión de Iglesia 'normativa'; y, por último, la necesidad de una mayor estabilidad estructural y de organización, exigida ante todo internamente, pero también, en las últimas décadas, en vista del compromiso de muchos pentecostales en sus relaciones con otros cristianos. Esta explicación ofrece elementos para esbozar etapas de un proceso de 'eclesialización', valga la palabra, experimentado por una gran parte de los grupos pentecostales.

Tal como hemos señalado, los pentecostales se percibieron inicialmente como un 'movimiento del Espíritu', llamado a extenderse por las denominaciones existentes y marcando el comienzo del Reino de Dios, que se daría en plenitud sólo en la consumación escatológica. Más tarde, el establecimiento de estructuras misioneras puso en marcha un proceso generalizado de institucionalización y denominacionalización, visto como una promesa de crecimiento, mayor estabilidad y supervivencia. Sin embargo, este paso se produjo sin contar con la formulación de una eclesiología que lo acompañara y fundamentara. Como resultado, las actividades misioneras y evangelísticas se convirtieron en el esfuerzo formal no del pentecostalismo en su integridad, sino de 'iglesias' pentecostales particulares, cada una por su cuenta y propia orientación. A partir de entonces, la unidad escatológica de la Iglesia ha dejado de ser el horizonte de la realización final del movimiento pentecostal, al ubicarse 'la Iglesia' a nivel del pentecostalismo actual o, más precisamente, de las denominaciones pentecostales actuales. Esta perspectiva ha servido como una justificación implícita para establecer y mantener estructuras denominacionales sin cuestionarse la mayoría de las veces si éstas expresan genuinamente el *ethos* pentecostal. Esto explica el hecho de que las denominaciones se formaron rápidamente y se extendieran por todo el movimiento pentecostal, desconociendo

virtualmente el *ethos* original. De este modo, las denominaciones pentecostales, particularmente en Occidente, han entrado en una mentalidad eclesiástica competitiva entre sí y con otros; y la disensión interna y los cismas aceleraron el proceso de institucionalización, incluso en aquellos grupos que han continuado rechazando rotundamente cualquier designación denominacional.

El paso al estadio de una organización formal ha complicado más que facilitado el uso del término 'Iglesia' en ámbitos pentecostales, ya que la adopción de ese término condujo a la confrontación interna, así como con otras iglesias y denominaciones, y explica por qué la visión pentecostal permite la existencia de innumerables iglesias y denominaciones, sin que se hayan desarrollado paralelamente instancias que favorezcan la comunicación y la cooperación entre ellas. Es posible decir, por lo tanto, que el pentecostalismo, surgido como un 'movimiento', comenzó siendo un 'dinamismo' llamado a renovar y revitalizar las iglesias existentes, sin embargo, terminó estableciendo comunidades eclesiales diferentes, y generando un nuevo sentido de Iglesia. O, en otras palabras, el pentecostalismo no ha contribuido a la expansión de las iglesias establecidas, según los parámetros de sus respectivas eclesiologías, sino que ha favorecido la aparición de otra forma de ser Iglesia.³⁷

4. Características eclesiológicas emergentes de los grupos pentecostales

El rasgo más característico del movimiento pentecostal ha sido, sin duda, la experiencia de conversión y el bautismo en el Espíritu, 'la evidencia inicial'. Una experiencia que comparten hoy más de 300 millones de cristianos carismáticos en diferentes iglesias cristianas, entre ellas la Iglesia católica. A partir de dicha experiencia, los pentecostales tienen el convencimiento de predicar el

³⁷ Cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*, 154ss.

Evangelio en su totalidad. Esto se resume en cuatro (*Foursquare Gospel*/'Evangelio Cuadrangular'), o cinco elementos esenciales (*Full Gospel*/'Evangelio pleno'), una especie de credo simple: Jesucristo es el Salvador, *el Santificador*,³⁸ el Bautizador con el Espíritu Santo, el Sanador y el Rey que viene pronto. Se trata, pues, de un tipo de religiosidad que pone el acento en una relación viva con Cristo bajo diferentes aspectos.³⁹

Los pentecostales, incorporados por la fe y la profesión pública de que Jesucristo es el único Salvador y Señor, tienen una profunda conciencia de haber sido elegidos y ser parte de un pueblo sacerdotal y profético, ya que la Iglesia se entiende como el Pueblo de Dios adquirido por la sangre de Cristo, regenerado por el Espíritu Santo (cf. 2 Pe 2, 9-10). Sobre ese fundamento, la Iglesia se concibe como el cuerpo de Cristo, en el que la organización institucional no es tan importante como la conciencia de esa adquisición por parte de Cristo y su Palabra predicada. Ahora bien, el bautismo en el Espíritu ha estado siempre vinculado con el testimonio (cf. Hch 1,8), y la consecuencia es que cada miembro de una asamblea pentecostal es, y por lo tanto se siente, activo y comprometido con la misión; todos están llamados a anunciar a Cristo. Ese anuncio, que entre nosotros ha ganado los espacios públicos, ha generado una presencia capilar de creyentes-misioneros que explica el rápido crecimiento pentecostal. El propósito central de la misión ha sido sin duda el 'evangelismo' y la expansión de la Iglesia, pero también han desarrollado un 'ministerio de misericordia' a través de muchas y diversas obras. Sin embargo, es el desarrollo de la misión el que sigue siendo el mayor desafío para la Iglesia católica y, para abordarlo en toda su envergadura, no basta con limitarse a la experiencia personal de los pentecostales –ya que en la Iglesia católica esto se vive en muchos ámbitos, no sólo en la renovación carismática–, ni con sólo

38 Este quinto elemento fue agregado por los así llamados *Holiness Pentecostals* creyentes.

39 Diferentes autores, a partir del *Foursquare* o *Full Gospel*, han ensayado una ecuación entre Cristo y la Iglesia, viendo allí los rasgos que debería asumir la comunidad cristiana, compatibles con diversas formas de organización eclesial; cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiology», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 345s.

imitar un estilo de proclamación del Evangelio. Es necesario dar un paso más, e intentar escudriñar su forma de 'ser Iglesia', es decir, el tipo de comunidad cristiana que los pentecostales han sido capaces de establecer.

Más allá del componente vivencial y de la conciencia de la propia identidad, los pentecostales son, bajo cierto respecto y de acuerdo al modo en que realizan la Iglesia, la última manifestación de la Reforma radical. En efecto, el hecho de que la fe personal preceda a cualquier acción sacramental ha puesto en práctica una visión de la Iglesia en la que ésta se forma por la libre adhesión y el compromiso de los creyentes.⁴⁰ Como consecuencia, esto se traduce inmediatamente en una eclesiología de tipo congregacional ya que, al ser invisible la Iglesia universal, es la congregación local la que atrae toda la atención. Para referirse a ella, los pentecostales usan habitualmente el término 'asamblea', viendo en ella una comunidad que se constituye según el modelo de la primera comunidad cristiana (cf. Hch 2), especialmente en sus dones y carismas.

Si sólo recientemente se han presentado ensayos eclesiológicos, es posible, sin embargo, señalar algunos elementos que siempre se encuentran presentes en las asambleas pentecostales,⁴¹ y que nos permiten 'educir' un modo de realizar la Iglesia,⁴² a pesar de que éstos no se realicen en todas partes de manera uniforme, ni se encuentren fundados en una elaboración conceptual:

40 Los pentecostales creen comúnmente que la única Iglesia se compone por aquellos que han sido regenerados en Cristo por el arrepentimiento y la fe. Esto lo afirman explícitamente algunas declaraciones confesionales como, por ejemplo, las de las Asambleas de Dios y de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular; cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 544.

41 Se trata de elementos que no son ajenos a la visión católica de la Iglesia, si bien en el caso pentecostal se integran en un marco diferente, y ésta puede ser una de las razones por las que los católicos no siempre hemos sabido ponerlos de relieve o potenciarlos.

42 Este acercamiento se relaciona con la cuestión relativa al método en eclesiología, sobre todo en las familias confesionales que no afirman con tanta contundencia una tradición normativa: ¿la eclesiología debe elaborarse a partir de las categorías ofrecidas por la Sagrada Escritura, la historia de la Iglesia o la teología contemporánea, o debería ocuparse, empíricamente, de categorías concretas surgidas hoy a partir de las comunidades reales?; cf. Shane Clifton, «Pentecostal Ecclesiology: A Methodological Proposal for a Diverse Movement», *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2007): 213-232, doi: 10.1177/0%6736907076339; Mark J. Cartledge, «Renewal Ecclesiology in Empirical Perspective», *Pneuma* 36 (2014): 5-24, doi: 10.1163/15700747-13360101.

a) El reconocimiento de hecho del sacerdocio común de los fieles o, quizá mejor aún, del 'profetismo' de los fieles, como consecuencia del nuevo nacimiento en el Espíritu y de la experiencia de conversión. La comunidad se basa, pues, en una experiencia personal que suscita de modo inmediato una respuesta viva, manifestada en la participación activa en el culto de una comunidad celebrativa, pero que al mismo tiempo envía a anunciar el Evangelio. De acuerdo al modelo de la comunidad apostólica de los Hechos, la experiencia del Espíritu sin envío y anuncio es inconcebible.

b) La experiencia de una fraternidad evangélica que acoge, acompaña y estimula, yendo al encuentro de las situaciones de anonimato, marginación y soledad sufridas sobre todo en las grandes ciudades. Un tipo de comunidad que, por sus dimensiones, pero no solo, ha logrado cumplir lo que sigue siendo un desafío en muchas parroquias católicas.⁴³

c) Los liderazgos y ministerios se reconocen y se viven de manera carismática, ya que se descubren pronto los 'carismas' personales que permiten a las personas no sólo encontrar su propio lugar, sino también ponerse al servicio de la misión desde su propia realidad. No hay liderazgo sino es como canalización de un carisma personal.⁴⁴

d) Una progresiva diversificación del movimiento, según los diferentes contextos en que se ha desarrollado, que no ha sido programada, ni calculada y que, ciertamente, puede dar origen a escisiones. Ahora bien, incluso las divisiones internas se ven y se viven como oportunidades para que el Evangelio se anuncie en otros lu-

43 Según la lectura de la realidad parroquial de un reciente documento vaticano, donde se sostiene que las parroquias deberían experimentar una 'conversión pastoral'; cf. Congregación para el Clero, Instrucción *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia* (20.07.2020), nn. 14-26, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html>

44 Es cierto que no todo surge espontáneamente de la congregación, ya que no es posible relativizar el papel representado por un liderazgo fuerte de parte del pastor. Sin embargo, me pregunto si en nuestro contexto ese estilo de liderazgo no se debe más bien a un componente cultural, por la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, que a una realización *sui generis* de la tradición eclesiológica protestante.

gares y para que se integren nuevos miembros. Este es un signo del reconocimiento de la diversidad en la encarnación del Evangelio,⁴⁵ que sólo puede ocurrir cuando se deja espacio para la acción libre del Espíritu, a pesar de las tensiones humanas y de la necesidad de respetar los procesos de discernimiento.

e) Por último, la formación ‘continua’ de los adultos en un camino de discipulado, que tienen su centro de gravedad en la Palabra de Dios, subrayando la centralidad de Cristo, con una demostrada capacidad de mantener a los creyentes en el camino de su vida cristiana dando testimonio de los valores evangélicos. Esta formación, muy limitada en muchos aspectos, ya que no logra distanciarse de una lectura literal del texto bíblico, no deja de cuestionar los límites que, a juzgar por los resultados, presentan también muchas de las propuestas de formación permanente en el ámbito católico o, al menos, en los modos de implementación.

Al finalizar este apartado, tal vez sea oportuno hacer dos comentarios:

El primero de ellos se relaciona con lo que señalábamos al inicio acerca de los desafíos que se presentan como consecuencia de este tiempo de pandemia: ¿hasta qué punto los elementos señalados se seguirán realizando en las asambleas pentecostales? Y, en caso de realizarse, ¿qué nuevo perfil asumirán? Es una pregunta que queda abierta.

El segundo se refiere al camino que acabamos de seguir al procurar ‘educir’, desde una perspectiva católica, los elementos de Iglesia presentes en las asambleas pentecostales. Esta especie de vía ‘empírica’ es una opción metodológica seguida en los últimos años por algunos autores pentecostales al elaborar sus ensayos eclesiológicos, tomando como punto de partida la experiencia de las propias iglesias, y que consideran la única vía posible dadas las características del

45 Como católico, no me atrevo a calificar toda diversidad como ‘legítima’.

pentecostalismo.⁴⁶ Sin embargo, otros autores, sin obviar lo original de esa experiencia, han ensayado otra vía, esbozando elaboraciones teológicas más sistemáticas; un modo más cercano al que habitualmente ponemos en práctica para una inteligencia del misterio de la Iglesia. Esta segunda opción nos permite establecer más fácilmente vínculos desde un acercamiento estrictamente académico, y será el tema que nos ocupará en la última parte de esta presentación.

5. Los primeros ensayos teológicos de una eclesiología pentecostal

Para quienes observamos, o incluso convivimos con los pentecostales en nuestro propio medio, quizá sea importante un comentario antes de introducirnos en este apartado. Es evidente que los aportes teológicos a reseñar, como quizá otros, son pasos muy importantes en el camino de articulación de una eclesiología pentecostal. Sin embargo, es necesario reconocer el contexto en que fueron elaborados, y cómo se aplica a nuestro tema lo afirmado por M. Clark acerca de la teología académica pentecostal. En efecto, el citado autor percibe una disparidad entre aquello que se publica en el pentecostalismo numéricamente reducido y, según él, en gran parte moribundo y de bajo perfil público del Hemisferio Norte, y lo que se realiza en el pentecostalismo numéricamente más masivo, de rápido crecimiento, y de alto perfil público, como lo es el de la mayor parte del Sur global. Una disparidad que Clark articula de la siguiente manera:

- a) «El Norte, donde probablemente reside ahora menos del 10% de los pentecostales, produce más del 90% de las investigaciones publicadas sobre el pentecostalismo;

46 Cf. Dale M. Coulter, «The Development of Ecclesiology in the Church of God (Cleveland, TN): A Forgotten Contribution?», *Pneuma* 29 (2007): 58-85, doi: 10.1163/157007407X178247; Shane Clifton, *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Development of the Assemblies of God in Australia* (Leiden - Boston: Brill, 2009); Wonsuk Ma, «Two Tales of Emerging Ecclesiology in Asia: An Inquiry into Theological Shaping», en *The Church from Every Tribe and Tongue: Ecclesiology*. Ed. por Gene L. Green, Stephen T. Pardue y Khiok-Khng Yeo (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 53-73.

- b) Los graduados de doctorado en el Norte tienden a ser atraídos por la docencia y la investigación adicional; en el Sur por el liderazgo y el ministerio público;
- c) Las sociedades teológicas están relativamente pobladas en el Norte; en el Sur son difíciles de establecer y mantener porque la investigación teológica en curso es un interés (u ocupación) menor de muchos graduados;
- d) Los graduados en teología del Norte rara vez disfrutan de un perfil alto en sus denominaciones; en el Sur ocurre lo contrario;
- e) Los seminarios y los ministerios de capacitación en el Sur utilizan publicaciones del Norte como su material principal, a pesar de que ese material a menudo tiene poca resonancia en la realidad cotidiana del propio contexto; esto presenta el peligro de que los ministros con formación académica en el Sur puedan experimentar la poca relevancia de sus estudios en el ámbito de su ministerio.»⁴⁷

Es importante tener en cuenta esto al considerar cuál podría ser la efectiva incidencia en la realidad del pentecostalismo argentino, o del resto de América Latina, de los ensayos que presentaremos a continuación. Algo análogo a lo que sucede con la representación de los diferentes contextos en los diálogos teológicos internacionales entre pentecostales y otros cristianos y, en consecuencia, el grado de representatividad de quienes participan en ellos. No es posible soslayar, pues, la tensión que caracteriza a toda teología pentecostal entre lo global y las concreciones locales.⁴⁸

47 Matthew Clark, «Pentecostal Ecclesiology: a view from the Global South», *Transformation* 30 (2013): 47, doi: 10.1177/0265378812468410 [La traducción es nuestra]; cf., además, Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», 91.

48 Para un esclarecedor estado de la cuestión, cf. Allan H. Anderson, «Pentecostal theology as a global challenge: Contextual theological constructions», en *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. Ed. por Wolfgang Vondey (London-New York: Routledge, 2020), 18-28.

Si tuviéramos que adelantar algunos rasgos de los ensayos a comentar, así como de sus autores, éstos serían: se trata, en algunos casos, de enfoques que tienen como uno de sus propósitos lograr bases más sólidas para la estructuración de la iglesia local y la misión;⁴⁹ en otros, de ofrecer propuestas ‘performativas’ que procuran estructurar una eclesiología aún no plenamente desarrollada. En ese contexto se abordan temas relativos a las relaciones ecuménicas y los vínculos con el mundo.⁵⁰ Los autores, todos ellos pentecostales,⁵¹ cuentan con una carrera académica y,⁵² en mayor o menor medida, han participado en diálogos con otras tradiciones cristianas, lo que les ha permitido fundamentar más sólidamente su propia visión teológica al momento de dar razón de la misma en esos diálogos. Si cada uno de los autores tiene una propuesta, sin embargo, se reconoce en todos una actitud de apertura y conocimiento de lo que otros han afirmado previamente, para fundarse en ello o para cuestionarlo en algún punto.

Ofrezco a continuación una breve reseña de los autores elegidos.⁵³

a) Steven J. Land⁵⁴ ha desarrollado una lectura de la tradición pentecostal a partir de la espiritualidad, que lo ha llevado a poner

49 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology – does it exist?», 251.

50 Cf. Peter Althouse, «Towards a pentecostal ecclesiology: Participation in the missional life of the triune God», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009): 236-245, doi: 10.1163/096673609X12469601162079.

51 Es la especificidad de lo pentecostal la que me ha llevado a elegir las obras a reseñar, excluyendo otras, muy valiosas, pero elaboradas por no pentecostales o desde una perspectiva carismática más amplia. Dos ejemplos claros serían: Miroslav Volf (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), quien se basa en la eclesiología de las iglesias libres, y cuya obra es más ‘carismática’ en sentido amplio que propiamente pentecostal; y Andy Lord (*Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, Leiden-Boston: Brill, 2012), teólogo anglicano, que esboza desde su opción ‘carismática’ una eclesiología pentecostal.

52 Cf. Christopher A. Stephenson, «Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative», *Istina* 57 (2012): 367-371.

53 Para este itinerario es muy valiosa la lectura de Andy Lord, «Pentecostal Ecclesiology», cf. id., *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, 63-88; y, recientemente, id., «Ecclesiology: Spirit-shaped fellowships of gospel mission», en *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, 290-300.

54 Steven J. Land (1946-), teólogo americano, obtuvo su Doctorado en la Emory University. Ha sido profesor y Presidente del Theological Pentecostal Seminary, Church of God (Cleveland, Tennessee), miembro de la Society of Pentecostal Studies, y participante en algunas sesiones de la cuarta fase del diálogo católico-pentecostal (1993 y 1994). Para una síntesis de su teología puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method, System, Spirit*

de relieve el modo en que los primeros pentecostales expresaron a través de esa espiritualidad su teología.⁵⁵ Uno de los rasgos característicos de la teología pentecostal, que Land caracteriza como una 'pasión por el Reino', ha sido cómo se ensamblan en ella ortodoxia (recta doctrina), ortopraxis (prácticas adecuadas) y ortopatía (afectos adecuados).⁵⁶ Este punto de partida, en una obra donde se aborda toda la experiencia pentecostal, ha contribuido a poner en el centro una visión de la iglesia local como 'comunidad misionera', formada por el Espíritu. Ella expresa un anhelo, dirigido hacia el futuro, un deseo del Espíritu Santo y de la venida de Cristo.⁵⁷ El 'todavía no' del Reino se anhela y experimenta 'ahora' a través de la justificación, la santificación y el bautismo en el Espíritu.⁵⁸ El autor integra estas experiencias en lo que llama 'afectos' cristianos que motivan a la acción y que están moldeados por las creencias y las prácticas bíblicas pentecostales. Los afectos que signaron la experiencia de las primeras iglesias pentecostales han sido, según Land, la gratitud, la compasión y el coraje, y se vinculan con la idea de una Iglesia cuyas características son la fe, la santidad y el poder.⁵⁹ Los afectos se unen entre sí, particularmente, en la experiencia de la oración y resultan en el testimonio, de ahí la naturaleza misionera de ese modo de ser Iglesia. Land encuentra el fundamento bíblico clave acerca de la Iglesia en 1 Cor 12, que ilustra la realidad vivida de la fe. Sin embargo, el autor presenta un enfoque de praxis narrativa tanto del acontecimiento de Pentecostés como de la tradición pentecostal, ya que aborda la Biblia junto con un acercamiento narrativo oral de los orígenes pentecostales, tal como éstos se han expresado en testimonios, cantos y diarios personales.⁶⁰ Si bien el autor dedica

(Oxford: Oxford University Press, 2012), cap. 2: «Systematic Theology and Christian Spirituality: Steven J. Land and Simon K. H. Chan», 29-41.

55 Cf. Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993). El tema eclesiológico está presente en toda la obra, aunque los temas más específicos se desarrollan en el capítulo 3: «Pentecostal Theology as Missionary Fellowship: An Affective Integration».

56 Cf. *Ibid.*, 13, 41-46, 132-33.

57 Cf. *Ibid.*, 66.

58 Cf. *Ibid.*, 82.

59 Cf. *Ibid.*, 71-81, 138-139.

60 Cf. *Ibid.*, 33s.

un espacio mayor a la vida de la asamblea local, no deja por eso de cuestionar la ‘fragmentación eclesiológica’ pentecostal,⁶¹ instando a trabajar en una comprensión trinitaria de la obra de Dios en la historia y, por tanto, en un enfoque más holístico de la misión. Si en su comprensión de la espiritualidad Land es claramente deudor de J. Wesley, al abordar la perspectiva trinitaria, y la creación, parece serlo de J. Moltmann.⁶²

b) Veli-Matti Kärkkäinen⁶³ despliega sus ideas eclesiológicas a partir de sus experiencias en el Espíritu que, llevándolo más allá del pentecostalismo, lo movieron a abrazar visiones ecuménicas más amplias que las propias de sus raíces.⁶⁴ Estas ideas se centran en la *koinonía*, tema adquirido en la mayoría de los diálogos teológicos en el ámbito ecuménico, y los dones del Espíritu otorgados a todo creyente. Para esto, como ha sido el caso en Land, Kärkkäinen busca apoyo en el corpus paulino, especialmente en las cartas a los Corintios y en Filipenses 2.⁶⁵ Para el autor, la mayor contribución pentecostal a la eclesiología se da en términos de una ‘espiritualidad viva’ y, por eso, allí se encuentra el punto de partida de su propuesta, señalando el vínculo entre el bautismo en el Espíritu y la *koinonía*, que vincula a toda vida en el Espíritu con la participación en las asambleas locales.⁶⁶ En esa línea, Kärkkäinen sostiene

61 Cf. *Ibid.*, 193, 221-222.

62 Land se remite claramente a dos obras de Jürgen Moltmann en sus respectivas ediciones en inglés: *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper & Row, 1977); *The Trinity and the Kingdom* (New York: Harper & Row, 1981); cf. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, 31, 32, 56, 62, 196, 197, 198, 200.

63 Veli-Matti Kärkkäinen (1958-), teólogo finlandés, ministro ordenado luterano hasta su afiliación a la Full Gospel Church (Finlandia). Obtuvo el Doctorado y la habilitación en la Universidad de Helsinki. Es Profesor de Teología sistemática en el Fuller Theological Seminary, Pasadena (California), y de Ecumenismo en la Universidad de Helsinki. Ha participado en calidad de miembro o de invitado en los diálogos con las iglesias reformadas (1997-2000, 2006; 2011-2015), luteranas (2009-2010, 2016 hasta el presente), y católica (2012).

64 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); id., *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* (Lanham, MD: University Press of America, 2002), 100-103; Id., «The church as the fellowship of persons: An emerging pentecostal ecclesiology of *koinonía*», *PentecoStudies* 6 (2007): 1-15, <https://www.glopent.net/pentecostudies/online-back-issues/2007/karkkainen-2007.pdf/view>.

65 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology*, 100-103, 116.

66 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «The Church as the Fellowship of Persons: An Emerging Pentecostal Ecclesiology of *Koinonía*», 1-15.

que el rasgo distintivo de esa eclesiología es una ‘*koinonía* carismática’, donde cada miembro de la comunidad participa a través de los *charismata* en una *koinonía* profunda y sostenida.⁶⁷ Subyace en esta visión una perspectiva trinitaria que ve a la Palabra y al Espíritu trabajando por igual en la Trinidad *pro nobis*.⁶⁸ También hay una nueva valoración de los sacramentos como vínculo con la presencia carismática y los dones.⁶⁹ El autor, trascendiendo lo local, considera la obra del Espíritu que trabaja por la unidad y abre ventanas al mundo. Así, con opiniones propias sobre ciertos temas, Kärkkäinen desafía a los pentecostales a mirar más allá, tanto en perspectiva ecuménica como histórica. El hecho de haber participado en los diálogos con luteranos, reformados y católicos, en un país luterano con una significativa presencia ortodoxa, ha dado como resultado un sugerente modelo carismático de instituciones eclesiásticas (de abajo hacia arriba), que complementa el enfoque tradicional pentecostal sobre el carisma. En cuanto a fuentes, además de recurrir a los Padres de la Iglesia, el autor se remite a teólogos no pentecostales, sobre todo a K. Rahner, W. Pannenberg y J. Zizioulas, ya que su propósito no es tanto elaborar una eclesiología carismática cuanto recordar a las tradiciones cristianas clásicas el papel que representa el Espíritu Santo.⁷⁰

c) Simon Chan había sido hasta 2020 el único autor,⁷¹ entre los que aquí se presentan, en dedicar una obra íntegra a la Iglesia.⁷² Chan

67 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Church as Charismatic Fellowship: Ecclesiological Reflections from the Pentecostal-Roman Catholic Dialogue», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2001): 100-121, doi: 10.1163/17455251-00901006.

68 Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology*, 108.

69 Cf. *Ibid.*, 76, 95.

70 Cf. Mark J. Cartledge, «Renewal Ecclesiology in Empirical Perspective», 9.

71 Simon Chan, teólogo singapurense, es ministro ordenado de las Asambleas de Dios en Singapur. Obtuvo su Doctorado en Cambridge, y ha sido Profesor de Teología sistemática en el Trinity Theological College (Singapur), donde ha permanecido después de su retiro con una dedicación part-time como conferencista y editor del *Asia Journal of Theology*. Para una síntesis de su pensamiento teológico puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method, System, Spirit*, capítulo 2: «Systematic Theology and Christian Spirituality: Steven J. Land and Simon K. H. Chan», 41-58.

72 Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community* (Downers Groves, IL: InterVarsity Press, 2006). Esta obra fue precedida por otra: *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003), que contenía ya un capítulo eclesiológico, el cual se publicó más tarde aparte: cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», *Pneuma*, 22 (2000): 177-208, doi:

desarrolla una eclesiología que tiene su núcleo en la experiencia del Dios trino en el ámbito del culto de alabanza pentecostal, si bien es capaz de colocar lo propio de esa experiencia en el marco de una espiritualidad cristiana más amplia. A través de las imágenes bíblicas de la Iglesia como ‘Pueblo de Dios’, ‘Cuerpo de Cristo’ y ‘Templo del Espíritu’, su preocupación es superar lo que ve como una tendencia pentecostal a adoptar un concepto sociológico muy débil de la Iglesia.⁷³ El autor, en contraste con la eclesiología de la Reforma radical, concibe el Cuerpo de Cristo en un sentido ontológico más que metafórico: la Iglesia precede a la conversión de cada uno de sus miembros; los cristianos se incorporan a un cuerpo que ya existe, y que no se constituye en asamblea a raíz de su conversión.⁷⁴ Por eso, Chan sostiene que es necesario pensar en términos de una pneumatología eclesial más que individual,⁷⁵ ya que la comunión con Dios no existe fuera de la comunión con los hermanos en la Iglesia. Su enfoque, crítico del concepto ‘voluntarista’ de Iglesia que percibe en ciertas organizaciones para-eclesiásticas y misioneras evangélicas, lo ha llevado a desarrollar una comprensión de la ontología de la Iglesia que se basa en una visión de ésta como *fin* de los propósitos de Dios, más que como un *medio* de esos propósitos para la creación. En su perspectiva, la creación está al servicio de la Iglesia.⁷⁶ La Iglesia es el ‘Cristo total’ y dado que Cristo es anterior al mundo, la Iglesia es una *koinonía*, una humanidad divina, creada por el Espíritu de Dios “antes de la creación del mundo” (Ef 1,4). Recurre a la visión de Cipriano, así como de Calvino, de la Iglesia como ‘madre’, lo que le permite establecer vínculos con la eclesiología católica. Así mismo, se centra en la Iglesia como una comunidad de ‘tradición de la verdad’, ya que es una extensión de Cristo que es la Verdad. Por el lugar que otorga al culto, Chan contempla la naturaleza funda-

10.1163/157007400x00123. Por último, S. Chan publicó *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine* (Sheffield, UK: Deo Publishing, 2011).

73 Cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», 178; Id., *Liturgical Theology: The Church as a Worshipping Community*, 12-13.

74 Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology*, 21-40.

75 Cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», 180.

76 Cf. *Ibid.*, 207.

mentalmente sacramental de la Iglesia, vinculándola de este modo a Cristo el 'sacramento primordial'. Desde esta perspectiva, la Iglesia es una comunión porque sus miembros han sido incorporados al Cuerpo de Cristo por el bautismo y participan en la eucaristía, por eso el núcleo de la vida eclesial es la *koinonía* caracterizada por el *agape*.⁷⁷ La orientación misionera la concibe Chan a partir de la imagen 'Templo del Espíritu Santo', que ha constituido a los creyentes en Cuerpo de Cristo el día de Pentecostés, al embarcar a la Iglesia en la misión de Cristo.⁷⁸ En sus reflexiones, Chan asume las perspectivas escatológicas de J. Zizioulas, siendo deudor, sin embargo, de la tradición reformada alemana.

d) Amos Yong⁷⁹ ha esbozado una eclesiología a partir de la que considera la experiencia pentecostal clave del Espíritu de salvación, que triunfa sobre el pecado, la enfermedad y Satanás.⁸⁰ Se trata, pues, de un acercamiento que relaciona íntimamente soteriología y eclesiología, ya que la salvación incluye e incluso presupone la eclesiología.⁸¹ El derramamiento pentecostal del Espíritu constituye la Iglesia y nos permite ver a ésta como la 'comunión carismática del Espíritu'. Esto tiene sus raíces en los Hechos de los Apóstoles y en el don del Espíritu Santo. Dentro de los debates ecuménicos más amplios, Yong es particularmente consciente de que el pentecostalismo ha adoptado de modo acrítico formas propias de la eclesiología de las iglesias libres, centradas en la confesión personal de Cristo. Si bien valora esta adopción, admite también que es lo que

77 Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as a Worshipping Community*, 27-29.

78 Cf. *Ibid.*, 34, 40.

79 Amos Yong (1965-), teólogo malayo americano, obtuvo su Doctorado en la Universidad de Boston. Es Decano, Profesor de Teología y Misión, y Director del Center for Missiological Research en el Fuller Theological Seminary, Pasadena (California). Es en la actualidad el autor pentecostal más prolífico y sistemático, de lo que da testimonio la obra colectiva dedicada a estudiar las diversas facetas de su producción teológica; cf. Wolfgang Vondey y Martin W. Mittelstadt (eds.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship. Passion for the Spirit* (Leiden-Boston: Brill, 2013). Para una síntesis de su pensamiento teológico puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method*, cap. 4: «Systematic Theology as Philosophical and Fundamental Theology in Pneumatological Perspective: Amos Yong», 83-110.

80 Cf. Amos Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 31.

81 Se trata de una visión no habitual en la eclesiología de las iglesias libres, exponentes de la Reforma radical, cf. *Ibid.*, 122-166.

justifica las acusaciones de proselitismo que otros cristianos dirigen a los pentecostales, siendo necesario asumir un compromiso ecuménico. Yong busca ese compromiso en una reconsideración de las propiedades de la Iglesia presentes en el Credo de Nicea según lo ha interpretado el teólogo católico ‘carismático’ (¡sic!) Y. Congar. La Iglesia ‘una católica’ se realiza a través del don contextual compartido del Espíritu que trae diversidad. La unidad proviene de la obra reconciliadora del Espíritu a partir de esta base compartida, a través de la cual las congregaciones y denominaciones pueden unirse. La congregación de la Iglesia ‘santa’ es aquella que recibe el don escatológico de la santidad por el Espíritu y, por lo tanto, apartada para la obra del Reino. Una Iglesia ‘apostólica’ se ajusta al mensaje apostólico y recibe un mensaje a testificar cuando las personas se unen a la misión de Cristo por el Espíritu. Además de estas propiedades, Yong explora los encuentros sacramentales dentro de la Iglesia que se transforman a través de la Palabra y el Espíritu, es decir, de las Escrituras y proféticamente. Para él, el futuro de una eclesiología pentecostal estaría dado en el concebir a la Iglesia como una comunidad carismática en el Espíritu, que incluye bautismo, liturgia, predicación y Eucaristía. Entre los autores reseñados es el que más claramente recurre a los Padres de la Iglesia, sobre todo al momento de dar un fundamento trinitario a la Iglesia, utilizando la imagen de Ireneo de las ‘dos manos del Padre’,⁸² que complementa con la interpretación de Agustín del ‘amor mutuo’.⁸³

En una reciente contribución, Yong esboza, desde un acercamiento fenomenológico del ‘diversísimo’ pentecostalismo, una eclesiología pneumatológica, que tiene en cuenta tres elementos presentes en la modalidad pentecostal de vida eclesial: la diversidad de sus formas, la naturaleza carismática de sus expresiones, y la orientación misionera de sus empeños. Un intento no sólo informado empíricamente sino que, según el autor, tiene además fuerza

⁸² *Adversus Haereses*, 4, Prefacio 4; cf. Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002), 61.

⁸³ *De Trinitate* XV, cap. 17, 29, cf. *Ibid.*, 114.

normativa.⁸⁴ Yong concluye desarrollando brevemente las oportunidades y los desafíos a enfrentar por parte de una eclesiología pentecostal y pneumatológica; o, en otros términos, explicitar el significado de la Iglesia como comunidad carismática y misionera en el Espíritu. Esto lo hace a través de tres series de cuestiones: La primera de ellas mira, en cierto modo, hacia el pasado, para comprender la relación entre la Iglesia y el antiguo Israel como Pueblo de Dios; aquí se plantea el tema de la Iglesia, la historia y la continua acción del Espíritu.⁸⁵ La segunda, en una perspectiva ecuménica, para comprender las dimensiones católica y sacramental de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, en la que explora la ‘sacramentalidad’ propia de la espiritualidad pentecostal tan rica en expresiones corpóreas.⁸⁶ Y la última, mirando hacia adelante, para clarificar cuál es la diferencia que aporta una perspectiva pneumatológica a la comprensión teológica del drama bíblico de la redención, sobre todo en aquello que se relaciona con la Iglesia como templo del Espíritu Santo, aspecto que abre la reflexión a las relaciones entre el Espíritu, la creación y Pentecostés.⁸⁷ El acercamiento de Yong no pretende ser exhaustivo, sin embargo, la interacción entre sus diversas líneas permite establecer un plan para posibles desarrollos de cara a una tradición teológica cristiana más amplia. Al concluir su aporte, el autor señala que si en la tradición reformada se habla de *Ecclesia reformata semper reformanda*, lo propio del movimiento pentecostal podría muy bien sugerir una eclesiología pneumatológica donde la Iglesia es renovada y está siempre renovándose. Y esta tarea no sólo significa la restauración de lo que los apóstoles hicieron, sino en seguir haciendo lo que ellos hicieron: adaptar su comprensión y práctica a la luz de las nuevas realidades del Resucitado.⁸⁸

84 Cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 344-352.

85 Cf. *Ibid.*, 349s.

86 Cf. *Ibid.*, 350s.

87 Cf. *Ibid.*, 351s.

88 Cf. *Ibid.*, 352 s.

e) F. Macchia,⁸⁹ basado en un redescubierto énfasis en la experiencia del bautismo en el Espíritu,⁹⁰ ve allí la ‘joya de la corona’ distintiva del pentecostalismo, que aporta renovación personal, vida espiritual y misión y puede convertir a la Iglesia, en un mundo ‘carente de gracia’, en un signo de la gracia. Por eso, procura partir de una visión del bautismo en el Espíritu más amplia y expansiva que la habitual en espacios pentecostales, ya que se trataría de una metáfora capaz de abarcar mucho más de aquello que el testimonio del Nuevo Testamento parece expresar, siendo un punto de integración. El autor se funda, de modo particular, en el testimonio de Juan el Bautista, extendiendo el bautismo en el Espíritu como acto inaugural del Reino escatológico que viene antes de la Iglesia. Señala así dos movimientos a lo largo del Nuevo Testamento: desde María hasta Pentecostés se ve al Padre enviando al Hijo en el Espíritu; a partir de Pentecostés, al Espíritu derramado a través de Cristo para atraernos hacia al Padre.⁹¹ Esta última es la clave que permite ver el bautismo en el Espíritu como el medio para formar al pueblo de Dios como un Templo Sagrado y una ‘llama viva’ de testimonio, ya que el Espíritu, al ser derramado sobre ‘toda carne’, colma con amor desbordante ‘todo el universo’; es el cumplimiento divino y la transformación cósmica de toda la creación.⁹² De este modo, el Espíritu proporciona una orientación hacia el mundo y, sin embargo, mantiene a la Iglesia como el centro de la obra de Dios.⁹³ Macchia retoma la perspectiva de Gregorio de Nisa, al ver a Cristo como el

89 Frank D. Macchia (1952-), teólogo americano, miembro de las Asambleas de Dios. Obtuvo su Doctorado en la Universidad de Basilea (Suiza), y es Profesor de Teología en la Vanguard University, Costa Mesa (California) y Director asociado del Centre of Pentecostal and Charismatic Studies en la Bangor University (Gales). Ha sido miembro de la comisión de diálogo con las iglesias reformadas (1996-2000). Las más recientes de sus obras son: *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006); *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018). Sobre su visión eclesiológica se puede ver también Frank D. Macchia, «The Spirit-Baptized Church», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 256-68, doi: 10.1080/1474225X.2011.628510. Para una síntesis de su teología, ver Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method*, capítulo 3: «Systematic Theology and The Kingdom of God: Frank D. Macchia», 59-81.

90 Cf. Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, especialmente el capítulo 5: «Signs of Grace in a graceless World: Towards a Spirit-baptized Ecclesiology».

91 Cf. *Ibid.*, 117.

92 Cf. *Ibid.*, 63, 117.

93 Cf. *Ibid.*, 156.

rey y al Espíritu como el Reino,⁹⁴ que se hace presente por la acción redentora de Dios. Junto a este énfasis se ubica una valoración de la 'comunidad', ya que la meta del Reino es la 'unión con Dios'. Según el autor, lo que se tiene en mente al reconocerse el bautismo en el Espíritu es la presencia divina, que es mucho más que un simple reino 'histórico-político', y explica que el Reino y la Iglesia tengan ambos una 'meta y dirección crística'.⁹⁵ Para afirmar el enraizamiento trinitario en la inauguración del Reino en el mundo, Macchia se basa en K. Barth,⁹⁶ así como interactúa con otras tradiciones al considerar las notas de la Iglesia bautizada por el Espíritu, en particular aquellas señaladas en el Símbolo niceno y la tradición reformada. Además, recoge los aportes de otros teólogos pentecostales, se remite a estudios sobre las fuentes bíblicas, y asume las contribuciones de varios teólogos de otras tradiciones cristianas,⁹⁷ y del estudio sobre la Iglesia de Fe y Constitución.⁹⁸ Finalmente, afirma que las notas pentecostales distintivas de la Iglesia son su naturaleza carismática y misionera, el evangelio quíntuple (*Full Gospel*) y el discipulado, y todas ellas culminan en la nota del amor.

En 2020 F. Macchia ha publicado su última obra, *The Spirit-Baptized Church: a Dogmatic Inquiry*,⁹⁹ fruto de quince años de investigación y reflexión en todos los ámbitos de la teología sistemática y es, según sus propias palabras, una *full blown ecclesiology*.¹⁰⁰ Ésta tiene como centro el acontecimiento de Pentecostés, y procura ser pentecostal y, al mismo tiempo, ecuménica, poniendo de relieve una Iglesia dinamizada por el Espíritu y abierta al mundo. Dejando de lado el aspecto 'institucional' de la Iglesia, así como el clásico

94 Se trata de Gregorio de Nisa, *De Oratione Dominica* III; cf. *Ibid*, 89.

95 Cf. *Ibid.*, 106.

96 Cf. *Ibid.*, 120-127.

97 Evangélicos: L. Newbigin, G. Wainright, J. Moltmann, D. Bonhoeffer; O. Cullmann, J. Hick, H. Cox, P. Tillich, E. Brunner; católicos: W. Kasper, H. Küng, Y. Congar, M. de Certeau, M. Schmaus; y ortodoxo, J. Zizioulas.

98 En el estadio en que éste se hallaba al momento de publicarse la obra citada; cf. Faith and Order, *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the way to a common statement* (Geneva: WCC, 1998).

99 Cf. Frank D. Macchia, *The Spirit-Baptized Church: a Dogmatic Inquiry* (London, UK: T&T Clark, 2020).

100 'Una ecclesiológia hecha y derecha', *Ibid.*, Preface, ix.

Full Gospel pentecostal, Macchia asume como punto de partida el carácter fundante de las metáforas neotestamentarias acerca del bautismo en el Espíritu, el acontecimiento pentecostal (Hech 2), y la interpretación y vivencia de los mismos en la tradición pentecostal.¹⁰¹ Un modo de señalar que en la Iglesia todo comienza y se desarrolla a partir de la sobreabundante fuente del amor divino. Sobre ese fundamento, la reflexión se presenta en cuatro capítulos, en los que el autor trata sucesivamente de la metáfora de la Iglesia como bautizada por el Espíritu, la elección de la Iglesia, la Iglesia peregrina, y el testimonio de la Iglesia.

‘La Iglesia bautizada por el Espíritu’ es una metáfora a la cual, como hemos visto, Macchia había recurrido en obras previas, pero que aquí desarrolla con mayor claridad. Es una metáfora expansiva y escatológica que permite abarcar todos los aspectos de la eclesiología, culminando cuando todo sea absorbido por la vida (cf. 2 Co 5,4). Esto ofrece un factor integrador positivo en la eclesiología que sería un rasgo pentecostal distintivo. De este modo, se busca trazar un camino diferente, pero inclusivo, al propio de los evangélicos, al de las tradiciones sacramentales e, incluso al de los mismos pentecostales. En efecto, para los evangélicos, el bautismo en el Espíritu se produce en la iniciación cristiana por la fe; para las tradiciones sacramentales, se vincula con el bautismo en agua; y, para los pentecostales, es una habilitación posterior a la conversión para la misión. Ahora bien, tratar el bautismo en el Espíritu desde una perspectiva escatológica ofrece una forma de fundamentar juntos la iniciación, el bautismo en agua y la misión en la efusión de vida de Dios, porque ese bautismo conduce a una comunión trinitaria (*koinonía*) que inspira una vocación a seguir ‘desbordándose’ hacia los demás, invitándolos a la comunión. Es una forma dinámica de la *koinonía*, cuyo punto central es la comprensión del Espíritu como Espíritu de comunión con la humanidad, recipiente de este Espíritu.¹⁰² De allí que la persona sea eclesial, arraigada en la

101 Cf. *Ibid.*, 5, 13.

102 Cf. *Ibid.*, 56-57.

comunión con Dios y abierta hacia los demás en el amor cruciforme. De este modo no sólo se valora la persona sino que, al mismo tiempo, se expresa una resistencia ante el individualismo,¹⁰³ gracias a la instrumentalidad vital de la Iglesia en la salvación que nos ha sido otorgada por Cristo.

A continuación, Macchia aborda la elección de la Iglesia, un tema no habitual en la visión pentecostal, que abre horizontes para comprender la misión de la Iglesia e, incluso, la relación de ésta con Israel.¹⁰⁴ Con bases en la teología trinitaria de K. Barth, y elementos tomados de O. Weber y S. McDonald, el autor presenta una teología de la elección centrada en la cristología, realizada pneumatológicamente y mediada eclesialmente, de modo tal que «participamos en la elección de Cristo participando en la elección de la Iglesia».¹⁰⁵

En un tercer momento, Macchia recurre a la idea de la ‘Iglesia peregrina’ para describir una Iglesia ‘en camino’ hacia el reino venidero. Unida a Cristo, la Iglesia vive de la efusión y la incorporación de la obra del Espíritu como ‘signo e instrumento eficaz’ del reino de Dios en el mundo;¹⁰⁶ el reino liberador de justicia de Dios al que se dedica la Iglesia y que, al estar centrada en ese reino, le impide ser introvertida e idealista. En este ámbito, el autor reflexiona sobre las imágenes bíblicas de la Iglesia como ‘campo de Dios’, ‘Cuerpo de Cristo’, ‘Templo del Espíritu’ y ‘ejército de Dios’ y, a partir de ellas, aborda temas relativos al liderazgo, la comunidad humana, el sacerdocio y el combate espiritual.¹⁰⁷ Macchia pasa luego al desarrollo de las cuatro notas del Símbolo, con las tensiones que se dan entre Iglesia visible e invisible y las preocupaciones de la santidad, la gracia y la sucesión apostólica; notas que considera como un don y, a la vez, un desafío.

103 Según Macchia, el evangelismo y la tradición de la Iglesia libre en general han sucumbido ante una eclesiología individualista e incluso orientada al mercado (cf. *Ibid.*, 54).

104 Cf. *Ibid.*, 78.

105 *Ibid.*, 99.

106 Cf. *Ibid.*, 105.

107 La elección de estas imágenes no es arbitraria, ya que cada una de ellas apunta a temas muy queridos por los pentecostales: la cosecha abundante, la interdependencia del cuerpo, el culto y la alabanza, y el combate espiritual.

Finalmente, Macchia se aboca a la Iglesia como dotada de carisma en su testimonio en el mundo. La atención se centra así en el papel de la Iglesia como instrumento de la presencia y la obra de Dios, mediada por el Espíritu. De hecho, el autor demuestra que la respuesta definitiva al bautismo en el Espíritu y a la incorporación a la Iglesia debe ser un método misionológico por el que la salvación sea mediada en el mundo.¹⁰⁸ De ello se desprende naturalmente la consideración de cómo se realiza esta mediación de Dios en la vida interior de la Iglesia. Es el momento de tratar, pues, los temas referentes a la mediación, la liturgia, la inclusión, la Palabra y el lugar de la Escritura en la vida de la Iglesia, los sacramentos, los dones espirituales y la vocación, siendo la gracia la función principal de la Iglesia, tanto en la palabra como en los sacramentos. Si el enfoque es protestante y pentecostal, éste se articula de tal modo que deja vislumbrar su apreciación por la visión católica.¹⁰⁹ Y de aquí una posible promesa.

En efecto, la obra de Macchia es innovadora y si su publicación supone un valioso aporte al desarrollo de la teología pentecostal, su enfoque, orientado hacia el exterior, interactúa con perspectivas ajenas a esa teología. A lo largo de toda la obra se percibe la recepción de los aportes de los diálogos teológicos entablados con otras tradiciones, sobre todo en la comprensión de la doctrina y la misión del Espíritu Santo, sin dejar de lado aquello en lo que el autor se ve deudor de K. Barth, D. Bonhoeffer, W. Pannenberg, y J. Moltmann. El resultado es una eclesiología enmarcada en el ámbito de las eclesiologías de la comunión, que abre nuevos canales de comunicación ecuménica y a un verdadero 'intercambio de dones', ya que, si por un lado se percibe cómo una tradición 'llena del Espíritu' podría hacer su aporte a la teología católica o a la de otras tradiciones cristianas, por otro, ante tan clara expresión de una 'recepción' de perspectivas ecuménicas por parte de Macchia, es prometedor pensar cómo esas mismas perspectivas podrían ir informando más ampliamente la vida y la reflexión teológica pentecostales.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 165-168.

¹⁰⁹ De hecho, Macchia argumenta que el término católico «quizás debería volver a entrar en el vocabulario de aquellos que no están acostumbrados a usarlo» (*ibid.*, 144).

Conclusión

Luego del camino recorrido debemos esbozar algunas conclusiones que retomen lo señalado en la introducción, tanto en lo relativo al estado de los estudios teológicos sobre el pentecostalismo, cuanto a lo referente al propósito de aportar elementos para una respuesta, al menos tangencial, a los desafíos que enfrenta la Iglesia católica. Para esto último, creo que no es posible prescindir de un ‘aprendizaje’ eclesiológico-pastoral, que preste la debida atención al modo en que los pentecostales realizan la Iglesia. Más allá de las conclusiones a las que haya llegado cada lector, objetivo de toda contribución académica, se me ocurren cinco reflexiones:

- 1) La complejidad del fenómeno pentecostal exige necesariamente un abordaje interdisciplinar.¹¹⁰ Un único acercamiento, como toda simplificación, jamás permitirá captar con precisión esa realidad y, menos aún, evaluar todos los aspectos a tener en cuenta al buscar respuestas a los desafíos que presenta. Por eso los estudios realizados en los ámbitos de las ciencias humanas y sociales nos ayudan a conocer mejor la idiosincrasia y las dinámicas de desarrollo y evolución de los grupos pentecostales.¹¹¹ Sin embargo, ese acercamiento no puede suplir una valoración propiamente teológica y, más específicamente, eclesiológica de la misma realidad,¹¹² ya que la teología no puede permanecer en la sola descrip-

110 Como parece requerirlo también la eclesiología católica; cf. Hervé Legrand, «Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8: "l'Église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin"», *Science et Esprit* 59 (2007): 333-349.

111 En los últimos años han sido publicadas algunas tesis, signos del interés por el tema. En el exterior, se pueden mencionar: Wilma Wells Davies, *The embattled but empowered community: Comparing understandings in Argentinean popular and Pentecostal cosmologies* (Leiden-Boston: Brill, 2001); Hans Geir Aasmundsen, *Pentecostalism, Globalisation and Society in Contemporary Argentina* (Stockholm: Elanders, 2013); Jens Koehrsen, *Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits* (Leiden-Boston: Brill, 2016). Y, en nuestro país, la ya mencionada en nota 1: Nicolás Esteban Panotto, *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas* (Tesis doctoral en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, 2019).

112 Cf. Wolfgang Vondey, «The Presence of the Spirit in the Academy: Pentecostal and Charismatic Studies as an Interdisciplinary Concern», *PentecoStudies* 16 (2017): 85-116, doi: x.doi.org/10.1558/ptcs.30329.

ción del fenómeno, sino que debe efectuar una verdadera 'inteligencia de y en la fe'. Por otra parte, este paso lo exige la aplicación de las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II, ya que ha reconocido en las otras iglesias y comunidades eclesiales elementos de «santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica».¹¹³ ¿Es posible, pues, no cuestionarse sobre la presencia pentecostal en nuestro país, cuando ellos representan entre el 80 y el 90 % de los cristianos no católicos? Y, ¿es posible hacerlo sin valorar los elementos genuinamente cristianos y eclesiales de su vida personal y comunitaria?

- 2) Es cierto que todo intento de acercamiento eclesiológico al pentecostalismo, desde una perspectiva católica, pone de manifiesto la profunda asimetría que existe entre ambas tradiciones. Sin embargo, esto nos recuerda dos cosas: En primer lugar, que todo diálogo teológico sobre la Iglesia enfrenta una disimetría entre las diferentes tradiciones confesionales, no sólo por las divergencias que aún son temas de estudio conjunto.¹¹⁴ Ahora bien, una de las mayores disimetrías –he hablado en este caso de asimetría–, es la existente entre la eclesiología católica y la de aquellas tradiciones cristianas que, acentuando la prioridad de la confesión de fe personal, han relativizado el hecho sacramental. ¿Cómo establecer un diálogo con ellas? Quizá el camino a seguir sea el que señalara H. Legrand en otro contexto: limitarse a tratar la Iglesia como *medio de salvación* en detrimento de su realidad como *comunidad de salvación*, conduce a la pérdida de contacto con las iglesias reales.¹¹⁵ Y este es el segundo elemento a tener en cuenta: La Iglesia no puede abordarse de modo adecuado sólo en términos dogmáticos, ya que ella es indisociable-

113 LG 8.

114 Cf. Hervé Legrand, «Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices?», en *La passion de la grâce: Mélanges offerts à André Birmelé*. Dir. por Michel Deneken y Elisabeth Parmentier (Genève: Labor et Fides, 2014), 189-204.

115 Cf. *Ibid.*, 200.

mente una realidad social. Por eso la doctrina da cuenta de la vida de la Iglesia sólo parcialmente. En consecuencia, no se debería identificar la Iglesia con la eclesiología, ya que esa identificación encierra peligros a nivel intelectual y práctico. Ante todo porque no todas las divisiones entre cristianos han sido el resultado de divergencias doctrinales, o no todos los que han abandonado la Iglesia católica para incorporarse a otra comunidad cristiana lo han hecho por una apostasía, ya que otros factores han tenido un peso decisivo. ¿Qué ocurre con aquellos que, en la Iglesia católica concreta, nunca fueron plenamente acogidos, catequizados, o atendidos pastoralmente del modo más apropiado a su propia condición? Y, luego, porque no todas las tradiciones cristianas han llegado a un mismo grado de elaboración conceptual en su visión de la Iglesia. Los católicos somos conscientes del camino recorrido en la teología tardo-medieval hasta llegar a la elaboración de los primeros trazos de un tratado sobre la Iglesia. Por eso, sin minimizar las divergencias doctrinales, es necesario priorizar la Iglesia real, vivida, sobre toda eclesiología, y considerar su incidencia social y su capacidad de anunciar hoy el misterio de salvación, deteniéndonos no sólo en su pasado fundante sino también en su presente y su futuro.¹¹⁶ Este es quizá el único modo realista que se nos ofrece hoy para abordar la ‘eclesiología pentecostal’.

- 3) La gran diversidad de grupos pentecostales, fruto de la experiencia vivida y no de la diversidad de doctrinas formuladas, a lo que se suman las tensiones entre lo global y lo local, hacen más manifiesta la inexistencia de una eclesiología pentecostal única, homogénea, dominante. Alcanzarla no parece ser una meta que se avizora en el horizonte, o incluso que sea percibida como una urgencia por los pentecostales. Los ensayos que hemos presentado son valiosos, sin embargo, por el momento

116 Cf. *Ibid.*, 204.

sólo representan a sus autores y a su círculo de irradiación en ámbitos académicos; un elemento más de la señalada asimetría. Ahora bien, esto indica que sigue vigente lo señalado en su momento acerca del carácter 'transicional' de la realización de la Iglesia en el movimiento pentecostal, de su gran capacidad de cambio y de modificar su auto-comprensión. No podemos profetizar cómo será la evolución futura y de qué modo los pentecostales en Argentina responderán a los desafíos a los que aludíamos en la introducción. Pero lo cierto es que aquí se da eso que todos sabemos y que, sin embargo, nos cuesta tanto aplicar: No podemos cambiar a los demás, sólo podemos cambiarnos a nosotros mismos. Y esto nos abre a otra conclusión.

- 4) Como católicos, de acuerdo a nuestra realidad, estamos acostumbrados a medir la realidad social, política, económica y cultural de nuestro país o de nuestro continente. Pero no siempre nos dejamos medir por otros, y que nos sea planteada la pregunta acerca de qué llamadas a una 'conversión' nos vienen dirigidas por los cambios, las evoluciones y las rupturas propias del tiempo que nos toca vivir, y que quizá cuestionan aspectos de la realización de la Iglesia que de suyo son mudables. Ahora bien, si esas llamadas pueden provenir de diversos ámbitos, es algo más acuciante cuando nos vienen dirigidas por aquellos que han descubierto al Cristo que predicamos en una comunidad diversa de la Iglesia católica o, incluso, al hacer abandono de ella. No podemos entonces eludir algunas preguntas: ¿Por qué se fueron los que se fueron? ¿Qué encontraron en esos grupos que los han conservado en su fe en Cristo y con la disposición a dar un testimonio público de él? Si una lectura de la emergencia y expansión del pentecostalismo en el Hemisferio Norte sostiene que se trata de un signo del fin de la 'cristiandad', y de la crisis de las iglesias ante el fin del mundo tal como éste se configuró en la modernidad, con su tendencia a identificar

Iglesia-nación-estado,¹¹⁷ ¿no sucede algo, de modo análogo, entre nosotros, si prestamos una mayor atención al creciente pluralismo religioso, a la emergencia de nuevos actores, y a la progresiva desidentificación, total o parcial, de muchos católicos con la Iglesia? ¿Es suficiente, pues, quedarnos en la valoración dogmática negativa de las iglesias pentecostales o debemos dar el paso que nos permita reconocer en ellas una ‘realidad eclesial’ viva, y ver qué nos puede enseñar?

- 5) Y, finalmente, una última reflexión, pensando más en el ámbito estrictamente académico. Si el panorama es el que acabo de presentar y el camino posible es el señalado en las conclusiones previas, ¿no significaría esto resignar en gran parte lo propio de la tarea teológica? Creo que no, sino que, por el contrario, es el mejor incentivo para realizar una teología ‘performativa’, capaz de señalar, desde la inteligencia de la fe, los caminos de una pastoral renovada, también ella ‘performativa’ que, lejos de circunscribirse a ‘administrar’ la realidad dada, o de pensar sólo en cambios de estructura, sea capaz de reconocer, acoger y potenciar en todo bautizado el don y la acción del Espíritu. Sé que esto no es nada nuevo respecto a lo que ya dicen muchos documentos de la Iglesia y ha sido formulado en tantos proyectos pastorales, sin embargo, una pregunta permanece: ¿por qué cuesta tanto traducirlos en vida?

Bibliografía

Aasmundsen, Hans Geir. *Pentecostalism, Globalisation and Society in Contemporary Argentina* (Stockholm: Elanders, 2013).

Anderson, Allan H. «Pentecostal theology as a global challenge: Contextual theological constructions», en *The Routledge*

¹¹⁷ Cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*, 141ss.

- Handbook of Pentecostal Theology*. Ed. por Wolfgang Vondey (London-New York: Routledge, 2020), 18-28.
- Baeza, Brígida N. «El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia», *Revista Cultura y Religión* 6 (2012): 1-17.
- Barry A. Ensign-George, «Denomination as Ecclesiological Category: Sketching an Assessment», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Ed. por Paul M. Collins y Barry A. Ensign-George (New York-London: T&T Clark, 2011).
- Cartledge, Mark J. «Renewal Ecclesiology in Empirical Perspective», *Pneuma* 36 (2014): 5-24.
- Ceriani Cernadas, César R. «La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945», *Memoria Americana* 19 (2011): 121-145.
- Ceriani Cernadas, César R. y Víctor H. Lavazza, «Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962)», *Boletín Americanista* LXIII (2013): 149-151.
- Chan, Simon. «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», *Pneuma*, 22 (2000): 177-208.
- Chan, Simon. *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community* (Downers Groves, IL: InterVarsity Press, 2006).
- Chan, Simon. *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine* (Sheffield, UK: Deo Publishing, 2011).
- Chan, Simon. *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003).
- Clifton, Shane. «Pentecostal Ecclesiology: A Methodological Proposal for a Diverse Movement», *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2007): 213-232.
- Clifton, Shane. *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Development of the Assemblies of God in Australia* (Leiden - Boston: Brill, 2009).
- Coulter, Dale M. «The Development of Ecclesiology in the Church of God (Cleveland, TN): A Forgotten Contribution?», *Pneuma* 29 (2007): 58-85.
- Davies, Wilma Wells. *The embattled but empowered community:*

- Comparing understandings in Argentinean popular and Pentecostal cosmologies* (Leiden-Boston: Brill, 2001).
- Dayton, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, NJ & London: The Scarecrow Press, 1987).
- Hocken, Peter. «Church, Theology of the», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 544-551.
- Hocken, Peter. «Pentecostals», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ed. por Nicholas Lossky *et al.* (Geneva: WCC, 2002²), 900-902.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. «Church as Charismatic Fellowship: Ecclesiological Reflections from the Pentecostal-Roman Catholic Dialogue», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2001): 100-121.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology – does it exist?», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 248-255.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. «The church as the fellowship of persons: An emerging pentecostal ecclesiology of *koinonia*», *PentecoStudies* 6 (2007): 1-15.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. «The Church as the Fellowship of Persons: An Emerging Pentecostal Ecclesiology of *Koinonia*», 1-15.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002).
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* (Lanham, MD: University Press of America, 2002).
- Koehrsen, Jens. *Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits* (Leiden-Boston: Brill, 2016).
- Land, Steven J. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993).
- Legrand, Hervé. «Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices?», en *La passion de la grâce: Mélanges offerts à André Birmelé*. Dir. por Deneken, Michel y Élisabeth Parmentier (Genève: Labor et Fides, 2014), 189-204.

- Legrand, Hervé. «Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8: "l'Église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin"», *Science et Esprit* 59 (2007): 333-349.
- Lord, Andy. «Ecclesiology: Spirit-shaped fellowships of gospel mission», en *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, 290-300.
- Lord, Andy. «Pentecostal Ecclesiology», cf. id., *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, 63-88.
- Lord, Andy. *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, (Leiden-Boston: Brill, 2012).
- Ma, Wonsuk. «Two Tales of Emerging Ecclesiology in Asia: An Inquiry into Theological Shaping», en *The Church from Every Tribe and Tongue: Ecclesiology*. Ed. por Green, Gene L., Stephen T. Pardue y Khiok-Khng Yeo (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 53-73.
- Macchia, Frank D. «The Spirit-Baptized Church», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 256-68.
- Macchia, Frank D. *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006).
- Macchia, Frank D. *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018).
- Macchia, Frank D. *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010).
- Macchia, Frank D. *The Spirit-Baptized Church: a Dogmatic Inquiry* (London, UK: T&T Clark, 2020).
- Míguez, Daniel. «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», *Anuario IEHS* 17 (2002): 163-199
- Moltmann, Jürgen. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, 31, 32, 56, 62, 196, 197, 198, 200.
- Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper & Row, 1977).
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom* (New York: Harper & Row, 1981).
- Orellana Urtubia, Luis, Nicolás Panotto y Zicri Orellana Rojas, «El Pentecostalismo chileno en Argentina: El trabajo misionero de

- Elías López en Mendoza», *Intus-Legere Historia* 12 (2018): 312-340.
- Panotto, Nicolás Esteban. *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas* (Tesis doctoral en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, 2019), 81-89, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15583/2/TFLACSO-2018NEP.pdf>
- Peter Althouse, «Towards a pentecostal ecclesiology: Participation in the missional life of the triune God», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009): 236-245.
- Radovich, Juan C. «El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XVI (N.S.) (1983): 121-132.
- Richey, Russell R. «Denominationalism», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 294-296.
- Saracco, Norberto. *Pentecostalismo Argentino, origen, teología y misión* (Buenos Aires: ASIT, 2014).
- Scampini, Jorge A. «Pentecostales y católicos: Hacia un 'intercambio de dones' para un anuncio renovado del Evangelio», en *La Reforma y las reformas en la Iglesia*. Ed. por Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (Maliaño: Sal terrae: 2016), 475-493
- Scampini, Jorge A., «La presencia pentecostal en Argentina. Entre el 'mito' y una realidad no asumida», *Vida Pastoral* 60, Nº 379 (2019): 11-20.
- Scampini, Jorge A., «El anuncio/proclamación del kerygma en el pentecostalismo», en *La inculturación del Kerygma. Algunos caminos*. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2019), 61-83.
- Scampini, Jorge A., *The Ecclesiology and Vision of the Unity of Christians of Evangelicals, Pentecostals and Charismatics, and Their Challenges for the Catholic Vision*. Texto inédito presentado en la Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Roma, 26 de septiembre de 2018).
- Stanley M. Burgess y Edward M. Van Der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), XVII; 337.

- Stephenson, Christopher A. «Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative», *Istina* 57 (2012): 367-371.
- Stephenson, Christopher A. *Types of Pentecostal Theology. Method, System, Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Synan, Vinson. «Pentecostalism», en *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. por Walter A. Elwell (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2001²), 895-899
- Volf, Miroslav. (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).
- Vondey, Wolfgang. «The Denomination in Classical and Global Pentecostal Ecclesiology: A Historical and Theological Contribution», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*, 99-116.
- Vondey, Wolfgang. «The Presence of the Spirit in the Academy: Pentecostal and Charismatic Studies as an Interdisciplinary Concern», *PentecoStudies* 16 (2017): 85-116.
- Vondey, Wolfgang. «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», *Ecclesiology* 10 (2014): 76-100.
- Vondey, Wolfgang. *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).
- Vondey, Wolfgang y Martin W. Mittelstadt (eds.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship. Passion for the Spirit* (Leiden-Boston: Brill, 2013).
- Yong, Amos. *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002).
- Yong, Amos. *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005).
- Zielicke, Seth N. «The Role of American Evangelist Tommy Hicks in the Development of Argentine Pentecostalism», en *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*. Ed. por Wilkinson, Michael. (Leiden-Boston: Brill, 2012), 135-152.

«Un nuevo género de literatura cívica» para la reforma de la Iglesia

Significado teológico de los informes internacionales sobre los abusos

CARLOS SCHICKENDANTZ*

Centro Teológico Manuel Larraín – Universidad Alberto Hurtado (Chile)

cschickend@uahurtado.cl

Recibido 16.08.2021/ Aprobado 20.09.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p121-150>

RESUMEN

Esta contribución pone de relieve, primero, la novedad, relevancia y variedad de informes internacionales producidos desde ciencias no teológicas que tienen como foco de análisis a la Iglesia católica, su autocomprensión, su cultura institucional, su praxis organizacional a los diferentes niveles, posibles causas y consecuencias del fenómeno de los abusos. Ellos vehiculizan, en buena medida, las experiencias y las voces de las víctimas. En segundo lugar, se caracteriza una transformación en la metodología teológica que colabora a responder la pregunta sobre el significado de dichos informes. Tercero, este artículo destaca cómo ese *modus procedendi* ha tenido una aplicación en la encíclica *Laudato si'*. Cuarto, se muestra que en el Vaticano II esta forma de proceder fue propuesta para repensar la misma constitución de la Iglesia, no solo los temas de la llamada doctrina social. Se concluye con reflexiones que destacan el significado teológico de este «nuevo género de literatura cívica» a la luz del itinerario recorrido. Con los informes queda planteado un desafío ineludible al gobierno de la Iglesia y a los estudios teológicos.

Palabras clave: Abuso sexual; Crisis de abusos; Informe de la Comisión Real Australiana; *Gaudium et spes*, Signos de los tiempos; Método ver-juzgar-obrar.

* El autor es doctor en teología, profesor e investigador en el Centro Teológico Manuel Larraín, Universidad Alberto Hurtado (Chile). <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>.

«A New Genre of Civic Literature» for Church Reform Theological Significance of International Reports on Abuse

ABSTRACT

This contribution highlights, first, the novelty, relevance and variety of existing non-ecclesial interdisciplinary international reports that analyse the Catholic Church, its self-understanding, its organizational praxis at different levels, and the possible causes and consequences of the abuse phenomenon. These reports express, to a large extent, the experiences and voices of the victims. Second, this essay illustrates a transformation in the theological methodology that helps to answer the question about the meaning of these reports. As a third element, this article highlights how this *modus procedendi* was applied in the encyclical *Laudato Si*. And Fourth, it shows that at Vatican II this way of proceeding was proposed to rethink the constitution of the Church, and not only the themes of the so-called Social Doctrine. Finally, the conclusion of the article provides reflections that highlight the theological significance of this «new genre of civic literature». Therefore, these international reports pose an inescapable challenge to Church governance and theological studies.

Keywords: Sexual Abuse; Abuse Crisis; Australian Royal Commission Report; *Gaudium et spes*, Signs of the Times; See-Judge-Work Method

Introducción

Con justicia la bibliografía especializada le ha reconocido muchos méritos a la primera encíclica del papa Pablo VI, *Ecclesiam suam*, ante todo, la introducción de la idea de diálogo para caracterizar la naturaleza de la Iglesia. Como muestran los debates conciliares de 1964, por ejemplo, esa perspectiva tuvo efectos inmediatos, visibles e importantes en los más diversos participantes en orden a apoyar el proceso de redacción que culminaría con la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS). Colaboró incluso para que varios de los padres conciliares más reticentes con el nuevo lenguaje y forma de proceder del documento adhirieran a un proceso que no era completamente claro para ningún interlocutor en aquel momento.¹ Pero una insuficiencia de la encíclica no ha pasado desapercibida para varios autores/as, ya formulada en aquellos años en algún caso, por lo menos. No interesa aquí, ante todo, precisar una limita-

¹ Cf. Carlos Schickendantz, «Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*», *Teología* 133 (2020): 183-215.

ción de un texto escrito hace ya más de medio siglo, sino más bien prestar atención a un aspecto teológico en sí mismo relevante que sufrió una modificación en el proceso conciliar y que hoy, en un contexto cultural y eclesial muy diferente, adquiere un significado no previsto anteriormente.

En el marco de uno de los comentarios más significativos contenido en los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche*, publicado entre 1966 y 1968 por los principales teólogos conciliares, Yves Congar, en el espacio dedicado al capítulo cuarto de la primera parte de la Constitución, formula una frase global sobre el evento conciliar: «Una característica del Concilio Vaticano II fue el reconocimiento de la realidad del 'otro', renunciando a las ficciones en las que algunos se habían encerrado durante mucho tiempo. El Concilio considera positivamente a los otros cristianos y al mundo.» Páginas más abajo la «densa y relativa novedad» de la perspectiva de GS 44, titulada «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo de hoy», en sintonía con la evaluación global anterior, es advertida claramente por Congar: «Probablemente nunca antes ella [la Iglesia] ha reconocido formalmente que también es receptora del mundo». Congar observa, también lo harán otros,² que esta reciprocidad falta en la encíclica de Pablo VI. Escribe el teólogo francés: «debemos considerar brevemente qué significa la posibilidad de que la Iglesia reciba del mundo...» Y añade: «Significa, ante todo, que su diálogo con el mundo no debe consistir únicamente en el diálogo del médico con su enfermo, del que habla la encíclica *Ecclesiam suam* (AAS 56 [1964] 638s.). Es un diálogo que implica reciprocidad; el mundo tiene algo que aportar».³ Congar ensaya en ese contexto razones teológicas que apoyan esa perspectiva y consecuencias eclesiales que se deducen de ella. La inclusión de esa observación sobre la encíclica por parte

2 Cf. Mark Joseph Zammit, «'La Iglesia se inclina hacia el hombre y el mundo': el puesto central del diálogo de Pablo VI en el Concilio Vaticano II», *Estudios eclesiológicos* 94, 370 (2019): 513-556, 547.

3 Cf. Yves Congar, «Kommentar zum IV. Kapitel», en *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare Teil III* (Freiburg i.Br.: Herder, 1968), 397-422, 416, 406, 419 respectivamente.

del teólogo francés tiene en ese texto de 1968 un objetivo preciso: el contraste ayuda a comprender la novedad incluida en GS 44.

Los generalizados fenómenos de abusos que involucran a la Iglesia católica en las décadas y años recientes dan que pensar acerca de la imagen usada en la encíclica sobre el personal médico (la Iglesia) y sus pacientes (el mundo). Los errores, delitos, en fin, la suma de conductas personales e institucionales gravemente abusivas muestran hoy que esa perspectiva unilateral de *Ecclesiam suam* ha debido sufrir una profunda revisión. Son necesarias medicinas provenientes del «mundo» –el enfermo en *Ecclesiam suam*– que colaboren a la sanación de las enfermedades y heridas de la «Iglesia», el personal médico en el lenguaje de la encíclica. Es mérito del Concilio haber abierto la puerta a esa reciprocidad fundamentándola teológicamente. Este artículo destaca un aspecto peculiar en ese dinamismo.

La presente contribución pone de relieve, primero, la novedad, relevancia y variedad de informes internacionales producidos desde ciencias no teológicas que analizan, desde distintos ángulos, a la Iglesia católica, su forma de proceder, las posibles causas y las consecuencias del fenómeno de los abusos. Ellos vehiculizan, en buena medida, las experiencias y las voces de las víctimas. En segundo lugar, se caracteriza una transformación en la metodología teológica que colabora a responder la pregunta sobre el significado de los informes referidos. En un tercer momento, este artículo destaca cómo ese *modus procedendi* ha tenido una aplicación en la encíclica *Laudato si'* (LS). Cuarto, se muestra que en *Gaudium et spes* esta forma de proceder fue propuesta para repensar la misma constitución de la Iglesia, no solo los temas de la llamada doctrina social, como la ecología. Finalmente, se concluye con reflexiones que destacan el significado teológico a la luz del itinerario recorrido en la contribución. Con los informes queda planteado un desafío ineludible al gobierno de la Iglesia y a los estudios teológicos.

La cuestión precisa que guía este texto y que explica el itinerario propuesto puede formularse también de esta manera: ¿Qué significado teológico tienen estos textos para la vida de la Iglesia y

la eclesiología de nuestro tiempo? ¿Cómo valorarlos desde el punto de vista de la metodología teológica? Con estos análisis emerge también la pregunta acerca de cómo estamos ejercitando la teología y si ella está a la altura de puntos clave de la renovación conciliar, por una parte y, por otra, a la altura de la reflexión creyente que demanda nuestra época con sus características culturales y sus desafíos específicos.

1. Un «nuevo género de literatura cívica que sirve a un propósito social» y eclesiológico

Estamos asistiendo en estas décadas, particularmente en los últimos años, a un hecho que puede valorarse como novedoso, al menos por su magnitud y relevancia, para la vida de la Iglesia y la eclesiología de nuestro tiempo. Se trata de la publicación de informes motivados por el fenómeno de los abusos que tiene como foco de análisis a la Iglesia católica, su autocomprensión, las ideas maestras que configuran su forma institucional, su concepción de la autoridad, reflexiones acerca de sus procesos jurídicos, su cultura institucional, su praxis organizacional a los diferentes niveles, etc. Esta bibliografía específica tiene en común el hecho de ser textos producidos por personas provenientes de múltiples ciencias y actividades sociales (juristas, personal vinculado a ciencias de la salud, políticos/as, sociólogos/as, etc.); no son informes escritos bajo la dirección de teólogos/as ni líderes de la Iglesia, aunque en algunos se incluyen citas u opiniones de ellos. Se trata de textos de naturaleza diversa desde distintas perspectivas, a menudo simplemente por su extensión o complejidad. En algunos casos constituyen documentos propiamente independientes, elaborados por instituciones estatales

establecidas *ad hoc*,⁴ o por instancias judiciales de algunos países,⁵ o entidades no estatales ni eclesiales;⁶ otras veces se trata de informes financiados por la misma Iglesia católica –conferencias episcopales,⁷ universidades católicas,⁸ etc.– con una autonomía más o menos resguardada. Otra diferencia también es perceptible: ensayos que privilegian más una determinada ciencia, como, por ejemplo, sociología, psicología o psiquiatría, o también una mirada más jurídica como el voluminoso informe sobre la diócesis de Colonia, Alemania, de marzo de 2021.⁹ Todos ellos forman parte de lo que ha sido

4 Cf. Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Volume 16. Religious Institutions. Book 2*, Commonwealth of Australia 2017. En Irlanda: The Report of the Commission to Inquire into Child Abuse (The Ryan Report), publicado en 2009 con sucesivos informes fruto del grupo que monitorea los progresos, <https://www.gov.ie/en/publication/3c76d0-the-report-of-the-commission-to-inquire-into-child-abuse-the-ryan-re/#>; Commission of Investigation into Mother and Baby Homes and Certain Related Matters, published August 22, 2015, last updated February 2021, <https://www.gov.ie/en/publication/d4b3d-final-report-of-the-commission-of-investigation-into-mother-and-baby-homes/>

5 Cf. Office of the Attorney General. Commonwealth of Massachusetts, «The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston - Executive Summary and Scope of Investigation», July 23 2003, <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/reports/ReillyExecSum.pdf>; Office of Attorney General of the Commonwealth of Pennsylvania, «Report I of the 40th Statewide Investigating Grand Jury», July 27 2018. <https://www.attorneygeneral.gov/report/>

6 Cf. Independent Inquiry Child Sexual Abuse, «The Roman Catholic Church: Safeguarding in the Roman Catholic Church in England and Wales», November 10, 2020, <https://www.iicsa.org.uk/document/roman-catholic-church-investigation-report-november-2020>.

7 Cf. Harald Dreßing; Hans Joachim Salize; Dieter Dölling *et al.*, «Forschungsprojekt. Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz», Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. September 2018. En Holanda: *The Commission of Inquiry*, conocida como *Deetman Commission*, concretó un estudio independiente sobre lo sucedido entre los años 1945 y 2010; lo publicó en diciembre de 2011; un resumen inglés: «Sexual abuse of minors in the Roman Catholic Church», http://bishopaccountability.org/reports/2011_12_16-Deetman_Seksueel_Misbruik/Deetman_Report_English_Summary.pdf. Como en el caso alemán, esta comisión fue financiada por la misma Conferencia episcopal holandesa. También el informe «The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010», A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College Research Team, The City University of New York, Washington, 2011; Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, «Les violences sexuelles dans l'Église Catholique - France 1950-2020», Octubre 2021, <https://www.ciase.fr/rapport-final/>; etc.

8 Cf. Universidad Católica de Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, Santiago, setiembre 2020.

9 Cf. Björn Gercke; Kerstin Stirner; Corinna Reckmann; Max Nosthoff-Horstmann, «Gutachten. Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichendes Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018. Verantwortlichkeiten, Ursachen und Handlungsempfehlungen», Köln, 18. März 2021.

caracterizado como «la aparición de un nuevo género de literatura cívica que sirve a un propósito social».¹⁰

Por más de un motivo, creo que existe un consenso inicial acerca de que el *Final Report* australiano de 2017, con 17 volúmenes, entre ellos uno con más de 900 páginas dedicado exclusivamente a la Iglesia católica, es quizás el más significativo. La afirmación del profesor emérito de Melbourne, Desmond Cahill, no parece representar una opinión aislada: el texto de la *Royal Commission* «ha sido rápidamente evaluado por comentaristas dentro y fuera de Australia como el informe más completo y creíble sobre abuso sexual institucional religioso de niños/as jamás producido».¹¹ Uno de los argumentos ofrecidos por Cahill es relevante: en su metodología, conclusiones y recomendaciones la *Royal Commission* estuvo fuertemente influenciada por 17 investigaciones anteriores en Bélgica, Canadá, Irlanda, los Países Bajos, el Reino Unido y los Estados Unidos. El impacto de estos importantes informes internacionales sobre el texto australiano, especialmente los más influyentes, colaboraron a la credibilidad, a la autoridad moral y a la profundidad del informe de la *Royal Commission*. Una característica destacada por M. Faggioli y M. C. O'Reilly-Gindhart es igualmente relevante: «Esta es la primera vez que un informe de cualquier país ofrece factores sobre las causas del abuso sexual en la Iglesia Católica».¹² Precisamente, el aprovechamiento de los otros informes internacionales parece haber sido crucial en la consideración de la Comisión acerca de la «combinación de factores teológicos, históricos, culturales y estructurales u organizativos en la Iglesia Católica» que «permitió que el abuso sexual infantil se produjera en las instituciones de la Iglesia Católica en Australia y contribuyó a respuestas instituciona-

10 Arthur McCaffrey, «A New Genre of Civic Literature: Official Government Inquiries into International Cases of Abuse of Institutionalized Children», 2017, April 10. Los Angeles Review of Books. <http://blog.lareviewofbooks.org>

11 Desmond Cahill, «The Impact of International Reports on the Australian Royal Commission's Report into Institutional Responses to Child Sexual Abuse with Regard to the Catholic Church», *Journal for the Academic Study of Religion* 31 (2019): 165-185, 165-166.

12 Massimo Faggioli; Mary Catherine O'Reilly-Gindhart, «A New Wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018–2020», *Theological Studies* 82, 1 (2021): 156-185, 162.

les inadecuadas».¹³ A juicio de la *Royal Commission* esos factores son múltiples: psicológicos y sexuales individuales, el clericalismo, la estructura y el gobierno, el tipo de liderazgo, el derecho canónico, el celibato, la selección y formación inicial de sacerdotes y religiosos, su supervisión, el apoyo y la formación continua; finalmente, el sacramento de reconciliación.¹⁴ En varias áreas la Iglesia fue «medida en función de los estándares contemporáneos de transparencia y *accountability*, y fue encontrada deficiente».¹⁵

Un punto clave al analizar estos textos, a no dudarlo, es la verificación de los consensos parciales o totales en los diagnósticos y terapias institucionales que contienen. La tarea no es sencilla, ante todo, por el volumen de la información disponible; la bibliografía sobre el fenómeno de los abusos, también la que comenta estos informes, es crecientemente inabarcable.¹⁶ Aunque, de momento, en el marco de esa creciente bibliografía debe reconocerse que «existen pocos estudios científicos comprensivos sobre el abuso sexual en la Iglesia Católica»,¹⁷ un mensaje coincidente que se recibe de ellos no deja dudas:

«El abuso sexual de menores por parte de clérigos católicos no solo debe ser percibido como un problema individual que se relaciona con perpetradores aislados que deben ser identificados tempranamente y alejados de los espacios de riesgo, sino que también debe entenderse como un problema institucional específico concerniente a la estructura básica de la Iglesia Católica».¹⁸

13 Royal Commission, *Final Report. Volume 16. Book 2*, 616.

14 Cf. Cahill, «The Impact of International Reports», 183. Cf. Royal Commission, *Final Report. Volume 16. Book 2*, 584ss.

15 Neil Ormerod, «Sexual Abuse, a Royal Commission, and the Australian Church», *Theological Studies* 80, 4 (2019): 950-966, 954.

16 Cf. Faggioli; O'Reilly-Gindhart, «A New Wave», 156-185.

17 En el caso particular de nuestro continente, es interesante el análisis que indica que, independientemente de los espacios eclesiales, «el abuso sexual infantil es un campo de estudio relativamente nuevo en la región». Cf. Maribel Vega-Arce *et al.*, «Trends in Child Sexual Abuse Research in Latin America and the Caribbean», *Electronic Journal of General Medicine* 16(5) em148 (2019): 8-13, 9. Cf. Cristián Pinto-Cortez; Norman Garrido, «Abuso sexual eclesástico en Chile. Las interpretaciones de altos representantes de la Iglesia católica ante las acusaciones», *Interiencia* 45, 9 (2020): 409-416; Lorena Contreras; Francisco Maffioletti; Noemí Pereda, «Abuso infantil por representantes de la Iglesia católica: el caso chileno», *Revista Interamericana de Psicología* 54, 2 (2020): e1315, 1-21.

18 Harald Dressing *et al.*, «Child Sexual Abuse by Catholic Priests, Deacons, and Male Members of Religious Orders in the Authority of the German Bishops' Conference 1946-2014», *Sexual Abuse* 33, 3 (2019): 274-294, 290.

Si la independencia es un factor clave en estos informes –la no publicación de un primer *Gutachten* en 2020 en la diócesis de Colonia lo ha verificado una vez más– y a menudo esto es inseparable de la autonomía en la fuente de financiación, como reconocen los más diversos interlocutores, la experiencia también va enseñando que son necesarios matices. Refiero a un ejemplo importante. Las consideraciones que realizan autores/as del informe alemán de 2018, sin desconocer las importantes limitaciones de su trabajo, por ejemplo, el acceso a información o la no inclusión de las órdenes y congregaciones religiosas por no estar sujetas a la autoridad de la conferencia episcopal, son de atender:

«La independencia científica en todos los pasos del trabajo, la participación garantizada de todas las diócesis, la ausencia de interferencia de la conferencia episcopal u otros órganos de la Iglesia con respecto a la metodología, el procedimiento o la presentación de informes, así como el derecho irrestricto de publicación fueron los aspectos básicos, las condiciones para que el consorcio de investigación se hiciera cargo de la obra. Se convirtieron en la piedra angular del contrato del proyecto entre la Asociación de Diócesis de Alemania (VDD) y el consorcio de investigación que llevó a cabo el proyecto».¹⁹

Es claro que, cualquiera sea la naturaleza de la comisión investigadora y de sus fuentes de financiación, la participación de personas expertas externas a la institución constituye un punto clave. Al final de su reunión anual, en setiembre de 2018, en la que se hizo público el informe, los obispos alemanes han formulado claramente el asunto: «Sin un examen o estudio independiente no puede haber cambio efectivo y justicia».²⁰ El llamado «plan de siete puntos» allí formulado por los obispos parece tener una preocupación transversal, además de la prioridad de la perspectiva de las víctimas: instancias externas,

19 Hans Joachim Salize; Dieter Dölling; Harald Dressing, «Die Rezeption der MHG-Studie in den ersten sechs Monaten nach der Veröffentlichung», en *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, ed. Matthias Remenyi; Thomas Schärfl (Regensburg: Pustet, 2019), 73-89, 73.

20 «Erklärung der deutschen Bischöfe zu den Ergebnissen der Studie 'Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz' anlässlich der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 27. September 2018 in Fulda», https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-154a-Anlage1-Erklärung-der-Deutschen-Bischofskonferenz-zu-den-Ergebnissen-der-MHG-Studie.pdf

independientes, expertas, en algunos casos, vinculantes. La crisis en Australia no deja dudas al respecto. Como afirma uno de los más relevantes teólogos de ese país, Neil Ormerod,

«La mayor ironía de la experiencia australiana es que se ha necesitado un instrumento del Estado laico, una Comisión Real, para sacar a la luz estos problemas, en un momento en el que varios líderes eclesíásticos, especialmente el cardenal Pell, han advertido a los católicos australianos de los peligros que el Estado laico representa para la Iglesia. En respuesta, los católicos australianos tienen más confianza en la Comisión Real secular para abordar estos problemas que en sus obispos».²¹

En estas consideraciones un aspecto resulta decisivo. La relevancia adjudicada a la inserción de las mismas personas directamente afectadas, las víctimas, en todas las fases de los procesos y como principales interlocutoras es un aspecto destacado en varios de los informes internacionales. Más aún, como afirma Hans-Joachim Sander, la perspectiva «de los afectados por la violencia sexual es de lejos el enfoque más importante para avanzar teológicamente. Ellos tienen una autoridad *sui generis*». Se trata de «un *locus theologicus precarius*», un lugar que refiere a Dios y lo visibiliza, «que tiene algo significativo que decir y que no se puede encontrar en ningún otro lugar.»²² Poseen un «conocimiento único», siendo víctimas, «se convirtieron en testigos y, en este sentido, actores de la verdad. Es gracias a ellos que este informe fue concebido y escrito», se afirma en el reciente informe francés.²³ Desde esta perspectiva este «nuevo género de literatura cívica» tiene una relevancia teológica hoy insustituible.

Un factor parece importante para explicar la situación todavía inicial en la que nos encontramos. Thomas Doyle afirma que no hay evidencia de que alguna entidad secular, especialmente un

21 Ormerod, «Sexual Abuse, a Royal Commission, and the Australian Church», 965.

22 Hans-Joachim Sander, «Ehrfurcht – und kein Gesundbeten bitte. Scham ohne Aussicht auf Vergebung der Schuld», en *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analyse. Bilanzierung. Perspektiven*, ed. Konrad Hilpert, Stephan Leimgruber, Jochem Sautermeister, Gunda Werner. Freiburg i.Br.: Herder, 2020, 373-383, 375.

23 Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, «Les violences sexuelles dans l'Église Catholique - France 1950-2020», Octubre 2021, p. 25. <https://www.ciase.fr/rapport-final/>

organismo gubernamental, haya llevado a cabo una investigación oficial o indagatoria sobre la violación sexual de niños/as y menores por parte de clérigos antes de la década de 1980.²⁴ Ello se explica, también, conforme al interesante trabajo de Katie Wright, en un contexto más amplio: si bien las investigaciones públicas han sido una característica importante del panorama de la protección infantil desde la década de 1970, el «abuso institucional no se conceptualizó como un problema sistémico hasta la década de 1990.»²⁵

Como se formula en la introducción, las reflexiones siguientes están guiadas por una cuestión precisa. ¿Qué significado teológico tienen estos textos para la vida de la Iglesia y la eclesiología de nuestro tiempo? ¿Cómo valorarlos desde el punto de vista de la metodología teológica? Es claro que las respuestas a estas preguntas suponen, más explícita o implícitamente, una concepción teológico-eclesiológica que, precisamente, es parte esencial del problema de los abusos. La forma cómo se asuman podría colaborar decididamente a una mejor comprensión y a una progresiva superación de la crisis. Que estos informes poseen limitaciones de distinto tipo, a veces advertidas por los mismos autores/as, no debe sorprender a nadie; como con cualquier texto, suponen que sean abordados con mirada crítica.²⁶

24 Cf. Thomas Doyle, «The Australian Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse and the Roman Catholic Church. Commentary», *Child Abuse & Neglect* 74 (2017): 103-106, 103.

25 Katie Wright, «Remaking Collective Knowledge: An Analysis of the Complex and Multiple Effects of Inquiries into Historical Institutional Child Abuse», *Child Abuse & Neglect* 74 (2017): 10-22, 13, 15. Cf. Bettina Böhm *et al.*, «Child Sexual Abuse in the Context of the Roman Catholic Church: A Review of Literature from 1981-2013», *Journal of Child Sexual Abuse* 23 (2014): 635-656.

26 Dos ejemplos importantes. Las detalladas críticas formuladas por Peter Steinfelds, profesor emérito de la Universidad de Fordham, al *Grand Jury Report of Pennsylvania*. Cf. «The PA Grand-Jury Report: Not What It Seems», <https://www.commonwealmagazine.org/pa-grand-jury-report-not-what-it-seems>. Igualmente, las observaciones, varias semejantes a las de Steinfelds, de Virginia Miller al informe australiano. Cf. «Speaking the Truth in Love (Eph. 4:15): An Analysis of the Findings of the Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse», *St Mark's Review* 245 (2018): 23-49.

2. Una transformación en la forma de proceder esencial al proyecto conciliar

Los estudios sobre el Vaticano II han destacado una transformación metodológica importante que se cristalizó de diversas maneras en los textos conciliares, muy visiblemente en *Gaudium et spes*. La introducción del esquema ver-juzgar-actuar en la organización de la Constitución pastoral fue muy debatida y, a la vez, determinante para la forma de pensar la fe y la teología. Se trata de una transformación relevante para la llamada pastoralidad del Concilio según la idea germinal de Juan XXIII.

En ese amplio marco se entiende esta consideración de Giuseppe Ruggieri: «Por primera vez en su historia, la Iglesia pone como base de un documento solemne un análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio. (...) la novedad del método es innegable y este es otro de los hechos *estructurales* cargados de enormes consecuencias para la ubicación histórica de la fe».²⁷ La novedad –«por primera vez»– debe situarse en su justo lugar. «No es la primera vez que documentos eclesíasticos consagran pasajes importantes a la descripción y al análisis de realidades sociales, psicológicas o culturales», escribía Joseph Folliet en 1967. Páginas de este tipo es posible encontrar en textos como *Rerum Novarum*, *Quadragesimo anno* y, particularmente, en *Mater et magistra* y *Pacem in terris*. La novedad propia, formula Folliet, es el espacio, la importancia, el puesto que se le da a esa descripción y análisis al inicio de la Constitución «y la manera más sistemática con que procede». En particular, «*no descendiendo* de los principios a las realidades humanas para aforarlas y juzgarlas, *como desde arriba y desde fuera*, sino *partiendo de* las realidades, incluso para redescubrir, *por una especie de inducción* la necesidad de los principios en el seno mismo de las contradicciones y de las exigencias». Las expresiones del sociólogo francés, inmediatamente después de finalizado el Concilio, aún con

²⁷ Giuseppe Ruggieri, «Fe e historia», en *La recepción del Vaticano II*, ed. Giuseppe Alberigo – Jean-Pierre Jossua (Madrid: Cristiandad, 1987), 122-149, 135.

imperfecciones, advierte una novedad, junto a otros muchos testigos del momento, y la formula provisoriamente.²⁸ Se trata, en la cita referida de Ruggieri, de una re-valorización de la alteridad mundana, de la experiencia humana concreta, esto es, el «análisis de la situación histórica» que aporta «elementos de juicio» para la vida y la reflexión de una fe *aggiornata*. En este sentido, no obstante todas las limitaciones de la Constitución pastoral, la afirmación de H.-J. Sander parece adecuada: «Es el último texto que aprobó el Concilio y, al mismo tiempo, el primer ejemplar del nuevo género de texto dogmático que creó el Concilio»;²⁹ estimula «lo que podría llamarse una teología ‘desde abajo’».³⁰

Desde esta perspectiva debe interpretarse el significado que adquiere la noción simbólica de signos de los tiempos tras los debates de 1964 y 1965 sobre su comprensión y su posible inclusión en el documento. Como afirma P. Hünermann, en este punto el Vaticano II

«...realizó un cambio esencial con su programa de *aggiornamento*. Apoyándose en unos pocos pensadores teológicos precursores emprende aquí una extensa redefinición. Esto comienza con la mención de los signos de los tiempos como señal mediante la cual la Iglesia adquiere *una guía* en su propio camino, *una recta comprensión del Evangelio* y su encauzamiento por los desarrollos históricos.»³¹

En relación a la identidad de la Iglesia, J. Sobrino formula de manera semejante: en la captación de los signos de los tiempos «está en juego no sólo la relevancia de la Iglesia en el mundo actual, sino su identidad (que, por cierto, es lo que mejor garantiza su relevancia). Mal podría la Iglesia ser hoy Iglesia si no descubriese lo que

28 Joseph Folliet, «Condición del hombre en el mundo actual», en *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución pastoral Gaudium et spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, ed. Guillermo Baraúna (Madrid: Studium, 1967), 289-301, 289-290 (cursivas mías).

29 Hans-Joachim Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, ed. Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Freiburg i.Br.: Herder, 2005), 581-886, 827.

30 Norman Tanner, *The Church and the World: Gaudium et spes, Inter mirifica* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2005), 88.

31 Peter Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014), 280-281 (cursivas mías).

hoy está diciendo Dios en la historia y no lo pusiese en práctica».³² El profundo significado teológico de la vinculación intrínseca entre presentación de la fe y relación a un tiempo-lugar determinado aparece claramente destacado en estas afirmaciones.

Es claro que, como subraya Sander, la confluencia de perspectivas teológicas sistemáticas y cuestiones históricas actuales concretas es un elemento clave del cambio fundamental de perspectiva que se produjo progresivamente en la teología católica en el siglo XX. Este proceso en desarrollo encuentra un momento peculiar en la polaridad advertida en *Gaudium et spes*: tiempo-lugar y «principios» en interacción, una «gramática dual».³³ No es objetivo de esta contribución demostrar la inserción de este enfoque en los debates conciliares, para la que existe ya una bibliografía suficiente que destaca tanto la conciencia explícita acerca de la novedad, las limitaciones de las diversas formulaciones y, también, las dificultades para su adecuada comprensión, no solo por parte de los padres conciliares, sino incluso por varias de las mejores mentes teológicas del momento. Creo que no debe minusvalorarse el hecho de que, entonces, casi todos los protagonistas pertenecientes a las más diversas sensibilidades advirtieron una transformación que calificaron en términos de «novedad», «inédito», «por primera vez», etc.³⁴ Los pasos dados posteriormente son relevantes, pero más modestos de los imaginados, quizás explicablemente por la naturaleza de la innovación.

Como es bien sabido esta forma de proceder jugó un rol importante, particularmente, en las décadas siguientes de América Latina, comenzando por Medellín; ha marcado la vida de las iglesias de nuestro continente, sus proyectos pastorales y sus teologías. La fórmula «historia como lugar teológico» tuvo un enorme éxito en la bibliografía del posconcilio en esta región y, más allá de su impre-

32 Jon Sobrino, «Los 'Signos de los Tiempos' en la Teología de la liberación», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 249-269, 251.

33 Cf. Sander, «Theologischer Kommentar», 592, 832, 843, 845.

34 Cf. Carlos Schickendantz, «*Gaudium et spes* □ La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II», *Teología y Vida* 62 (2021): 201-223.

cisión como expresión general, visibiliza la transformación metodológica acontecida.³⁵ El debate desarrollado a partir de los años 70' sobre el instrumental «científico» más adecuado para la comprensión de la realidad y su función de mediación en la tarea teológica, por ejemplo, nos es bien conocido.

En la bibliografía internacional, no solo latinoamericana, no dejan de destacarse, repetidamente, múltiples insuficiencias y perplejidades. Hasta qué punto esta forma de proceder suscita preguntas y no acaba de adquirir ciudadanía en el magisterio y en la teología se puede comprobar, por ejemplo, entre otros varios posibles, en esta referencia de 2016 del teólogo de Filipinas, Daniel Pilario: «El desafío del *futuro* método teológico es encontrar un lugar en el que quepan las voces de la realidad en nuestra explicación de los denominados principios cristianos».³⁶ Los debates en la forma de afrontar la relación entre doctrina y pastoral en el Sínodo sobre la familia (2014-2015) evidencian una tensión no resuelta.³⁷ América Latina, por su parte, puede testimoniar una crónica de dificultades en relación a este punto, incluso nada menos que en sus Conferencias generales del Episcopado. Salvo en Medellín, la inclusión de un momento histórico-inductivo llamado a articularse con la enseñanza eclesial resultó amenazada en cada una de las Conferencias siguientes, sin excepción. Al respecto, una abundante bibliografía está disponible.

En el artículo citado Pilario añade, poco más abajo: «Al 'juzgar' y discernir no solo necesitamos escuchar la voluntad de Dios oída desde los lugares altos de la Escritura y la doctrina, sino también las voces silenciosas de Dios en las comunidades de base en su lucha por sobrevivir y ser testigos fieles del Evangelio». Con esto se alude a lo

35 Cf. Jorge Costadoat, «La historia como 'lugar teológico' en la teología latinoamericana de la liberación», *Perspectiva Teológica* 47 (2015): 179-202.

36 Daniel Pilario, «A vueltas con el método ver-juzgar-actuar», *Concilium* 364 (2016): 93-105, 98 (cursiva mía). Cf. Carlos Schickendantz, «Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y Vida* 57 (2016): 157-184.

37 Cf. Christoph Theobald, *Urgences pastorales du moment present. Comprendre, partager, réformer* (Montrouge: Bayard Editions, 2017), 69.

que en la terminología de Melchor Cano, en el primer tratado metodológico en la teología católica moderna, *De locis theologicis*, se caracteriza como «lugares teológicos propios».³⁸ Luego, el teólogo filipino añade: «La inspiración divina puede oírse no solamente a partir de los grupos bíblicos de base, sino también de la lucha de movimientos populares, de los rituales de los pueblos indígenas, de la actividad de los movimientos ecologistas, de la vida diaria de mujeres y niños, etc.».³⁹ Con estos fenómenos sociales y político-culturales se tematizan los llamados «lugares teológicos ajenos» en la terminología de Cano; cualitativamente diversos de los «propios», sin duda, pero también *necesarios* para la tarea teológica. Lo que interesa destacar en este proceso, incluso más allá de Cano, en relación a los *loci alieni* es lo siguiente: «El quid de la cuestión es que lo que permanece ajeno a la teología es, sin embargo, indispensable para la teología». La autarquía «ajena», en el sentido antes descrito, es percibida y respetada como entidad constitutiva.⁴⁰ Con reflexiones semejantes, no idénticas, tanto Sander como C. Theobald hablan de un cambio de «paradigma». El teólogo de Salzburgo, por su parte, sostiene que el «viejo paradigma» afirma que «lo exterior de la historia no puede tener ningún significado dogmático», mientras que el nuevo reconoce que «lo exterior [ajeno] es constitutivo para la representación de la fe».⁴¹

Con estos presupuestos un procedimiento aparece como ineludible: «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la

38 Cf. Melchor Cano, *De locis theologicis* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 8-10. Utilizo la referencia a Cano instrumentalmente consciente de la distancia con sus explicaciones debido, en buena medida, a la llamada conciencia histórica. La distinción entre los testimonios «propios» y «ajenos», como se ve en el ejemplo citado de Pilario, conserva su sentido, aunque esos lugares sean comprendidos de manera diversa e incluidas nuevas instancias, impensables para el ambiente cultural y teológico de Cano. Además, el dominico español piensa el método al servicio del esclarecimiento de asuntos teológicos particulares, mientras que aquí es la misma identidad de la Iglesia como sujeto comunitario lo que está en cuestión.

39 Pilario, «A vueltas con el método ver-juzgar-actuar», 101.

40 Cf. Sander, «Theologischer Kommentar», 601.

41 Cf. Sander, «Theologischer Kommentar», 632. Cf. Christoph Theobald, «Mon itinéraire au pays de la théologie», *Laval théologique et philosophique* 68 (2012): 319-333, 331: «el cambio decisivo, inaugurado por el Concilio, puede entenderse como la salida del 'paradigma dogmático' y la inauguración de un nuevo paradigma calificado por el término conciliar de 'pastoralidad'». Naturalmente, las formas de conceptualizar un proceso admiten pluralidad de accesos y terminologías.

luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (GS 44b). El objetivo de esta forma de proceder, como se advierte, es descrito allí con precisión: «*ut revelata Veritas...*». Se trata de una escucha en el Espíritu de las «voces de nuestro tiempo» al interior de un movimiento teológico –«*sub Evangelii luce interpretandi*» (GS 4), «*sub lumine verbi divini diiudicare*» (GS 44b)– y en el marco de la acogida de los múltiples testimonios de la fe.⁴²

El sistema de lugares teológicos, en el que se articulan esos diversos testimonios, asegura un procedimiento para el discernimiento en Iglesia, un teólogo sinodal. Dicho sistema constituye «una estructura de interacción, una cooperación activa en forma de red epistemológica»,⁴³ en el que ningún «lugar aislado puede ejercer un control de monopolio».⁴⁴ En estas décadas, además, con ocasión de las reflexiones sobre los signos de los tiempos –*loci theologici alieni*– los criterios para el discernimiento de ellos han ocupado a la teología. Sin olvidar las preguntas abiertas, creo que, al respecto, es posible reconocer un consenso en la comunidad teológica internacional.⁴⁵ Por tanto, no hay lugar para la arbitrariedad en la escucha e interpretación de las «múltiples voces de nuestro tiempo» (*varias loquelas nostri temporis*), tampoco espacio para ignorarlas o subvalorarlas en un trabajo teológico.

En ese concierto de «múltiples voces» el consenso científico multidisciplinar internacional es, sin duda, una voz calificada que hay que «auscultar, discernir e interpretar», más aún cuando esa voz representa en numerosos aspectos el sentir y las perspectivas de muchas víctimas, un «*locus theologicus precarius*» (Sander).

42 Quedan cuestiones abiertas sobre la naturaleza más precisa de esta articulación; el documento conciliar indica, solo inicialmente, una dirección y deja una tarea al posconcilio, no resuelta, conforme al testimonio de D. Pilario citado.

43 Christoph Böttigheimer, «Erkenntnislehre, Theologische», en *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Wolfgang Beinert; Bertram Stubenrauch (Freiburg i.Br.: Herder, 2012), 181-185, 183.

44 Jared Wicks, «Lugares teológicos», en *Diccionario de Teología fundamental*, ed. Rene Latourelle; Rino Fisichella (Madrid: Paulinas, 1992), 833-834, 834.

45 Cf. por ejemplo, Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 240-254.

3. ¿Cómo afrontar una crisis?: «asumir los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible» (LS 15)

La forma de proceder de *Laudato si'* representa, probablemente de modo más claro que cualquier otro texto magisterial romano anterior, la acogida de la perspectiva ensayada inicialmente en *Gaudium et spes*. Muestra, a la vez, cómo es posible afrontar *más adecuadamente* una crisis, en este caso, la ecológica. Escribe el papa:

«Espero que esta Carta encíclica, que se agrega al Magisterio social de la Iglesia, nos ayude a reconocer la grandeza, la urgencia y la hermosura del desafío que se nos presenta. En primer lugar, haré un breve recorrido por distintos aspectos de *la actual crisis ecológica*, con el fin de *asumir los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible*, dejarnos interpelar por ella en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual como se indica a continuación. *A partir de esa mirada*, retomaré algunas razones que se desprenden de la tradición judío-cristiana, a fin de procurar una mayor coherencia en nuestro compromiso con el ambiente» (LS 15, cursivas mías).

De allí que, al inicio del capítulo primero, titulado «Lo que le está pasando a nuestra casa», afirme: «Las reflexiones teológicas o filosóficas sobre la situación de la humanidad y del mundo pueden sonar a mensaje repetido y abstracto si no se presentan nuevamente *a partir de una confrontación con el contexto actual*, en lo que tiene de inédito para la historia de la humanidad» (LS 17). Es claro que esa «confrontación» se articula gracias a los «frutos de la investigación científica» disponible; de esa forma el «contexto actual» se hace comprensible en orden a dar base a un «itinerario ético y espiritual». Esa «mirada» habilita a una re-comprensión de la «tradicción judeo-cristiana» y ella, enriquecida por ese punto de partida, «dando más de sí» como han formulado autores latinoamericanos, colabora a la comprensión más amplia, ofrece «grandes motivaciones» (LS 64), «líneas de orientación y acción» (LS V), etc. En síntesis, «un diálogo intenso y productivo para ambas» (LS 62), ciencia y religión, dialéctico, recíprocamente crítico. También para la teología vale la advertencia: «ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado» (LS 63).

Es posible advertir que la forma de proceder referida recibió una específica consideración por parte del papa. Como ha escrito Gerard O'Connell, en un encuentro con científicos franceses Francisco reveló que, a su regreso a Roma, proveniente de Estrasburgo en 2014, llamó al «equipo» que estaba trabajando en el texto -la futura *Laudato si'*- y explicó a su audiencia francesa:

«Debéis saber que no escribí esto solo por mi propia mano. Hubo un equipo de científicos y un equipo de teólogos, y todos juntos reflexionamos sobre este [tema]. (...) Cuando comencé a pensar en la encíclica, llamé a los científicos ... y les dije: Díganme cosas que están claras y probadas, no las hipótesis, la realidad. Y así me trajeron las cosas que hoy leéis allí [en la encíclica]. (...) «Entonces llamé a un grupo de filósofos y teólogos y les dije: Quiero que hagan una reflexión sobre esto. Trabajen y dialoguen conmigo. Y ellos produjeron el primer borrador, y luego intervine. Y, al final, hice el texto final. Ese es el origen [de la encíclica]».⁴⁶

Naturalmente que con las indicaciones de LS 15 quedan abiertas preguntas acerca del significado aún más preciso de «*asumir* los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible», de ese «dejarnos interpelar»; cómo se integra esa «base concreta al itinerario ético y espiritual», pero, en cualquier caso, el punto de partida está definido: el contexto y la mediación científica que lo interpreta. Una «*confrontación* con el contexto actual» tiene la primera palabra, «a partir de» (LS 17); «confrontación» y «mirada» que, como no puede ser de otra manera, se hace siempre desde un determinado punto de vista hermenéutico, pero cuya más exacta relación y dinámica aquí queda abierta. En cualquier caso, la observación de G. Ruggieri sobre *Gaudium et spes* antes referida encuentra su verificación ahora en *Laudato si'*: «...la Iglesia pone como base de un documento solemne un análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio. (...) la novedad del método es innegable y este es otro de los hechos *estructurales* cargados de enormes consecuencias para la ubicación histórica de la fe». De eso

⁴⁶ Gerard O'Connell, «Pope Francis on the 'ecological conversion' that led him to '*Laudato Si'*», <https://www.americamagazine.org/politics-society/2020/09/03/pope-francis-ecological-conversion-laudato-si-climate-change>, 3 de septiembre 2020.

se trata en el asunto ecológico: la «ubicación histórica de la fe» de cara a una crisis epocal.

Ahora bien, el Concilio promovió esta forma de proceder no solo para el conjunto de la tradición cristiana en orden a concretar una «*accommodata praedicatio*», «ley de toda la evangelización» (GS 44b), menos aún solo para las temáticas habitualmente agrupadas en la llamada doctrina social, sino explícitamente también para la «constitución» de la Iglesia, su «estructura social visible», «para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos» (GS 44c).⁴⁷ Porque, como recuerda *Lumen gentium*, ella es «una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» en la que el «organismo social (*sociales compago*) de la Iglesia sirve al Espíritu vivificante de Cristo» (LG 8). Estas son afirmaciones de grandes consecuencias para la misma idea de reforma, su extensión, su necesario abordaje interdisciplinar. Si está «hecha de un doble elemento humano y divino» (LG 8), entonces, argumenta H. Legrand, «la multidisciplinarietà está inscrita en el objeto mismo de su estudio».⁴⁸

4. GS 44: «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo de hoy»

Los informes independientes multidisciplinarios referidos al inicio de esta contribución, elaborados por personas expertas en diversos campos de la sociología, la política, el derecho, la psiquiatría, etc., adquieren un alto significado a la luz de la enseñanza conciliar tal como se explicita en *Gaudium et spes* 44: «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo de hoy». El texto conciliar no solo pondera el va-

47 La comisión responsable de la redacción en la fase final de la Constitución acogió el pedido de incluir un añadido para esclarecer el significado de esas líneas previas y formuló esas expresiones: «*non quasi aliquid in constitutione a Christo sibi data deesset, sed ad eandem profundius cognoscendam, melius exprimendam atque temporibus nostris feliciter accommodandam*» (AS IV, 7, 461, modo 121).

48 Hervé Legrand, «Le statut pluridisciplinaire de l'eccésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8», *Science et Esprit* 59 (2007): 333-349, 334.

lor de una opinión proveniente de fuera de la institución eclesial, sino que, además, fundamenta teológicamente su particular significación. La escucha de las «múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44b) representa una vía insustituible en el camino hacia la adecuada comprensión y actuación de la propia identidad eclesial.

Si bien, como se ha dicho, el texto de la Constitución pastoral en ese número 44 se refiere de modo amplio a la «adaptación de la predicación de la palabra revelada» como «ley de toda la evangelización», se enfoca también particularmente en la Iglesia misma que, por poseer «una estructura social visible... puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social». De allí la utilidad de la «ayuda de quiénes por vivir en el mundo, sean o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas» (GS 44c); una «ayuda variada de parte de personas de toda clase o condición» (GS 44c).

El sentido de esas importantes frases puede verificarse en el debate conciliar, en este caso en la *expensio modorum* presentada a la asamblea el 2 de diciembre de 1965 (AS IV, 7, 347-610).⁴⁹ En los días finales de la elaboración de la Constitución pastoral la comisión mixta responsable de la redacción debió responder a la propuesta que solicitaba eliminar o revisar el número 44. Dicha comisión argumentó que, con la razón aducida en ese modo, «se negaba que la Iglesia pueda recibir ayuda del mundo»; por este motivo la propuesta no fue admitida. El texto de respuesta de la comisión aduce como testimonio a Pablo VI y su encíclica *Ecclesiam suam*, sin especificar un número particular (AS IV, 7, 460, modo 113). Diez padres conciliares solicitaron, además, que se eliminara la expresión «sean o no creyentes», puesto que, argumentaron, «*veri periti essent credentes*». Este modo «no fue admitido» por la comisión responsable de la redacción del texto (AS IV, 7, 460, modo 117). Con ello queda

⁴⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.; en adelante AS; se cita primero el volumen, luego, la parte y, finalmente, la página

subrayada la ayuda que la Iglesia «necesita de modo muy peculiar» para expresar el mensaje cristiano de modo apropiado. Igualmente fue rechazado un modo que solicitaba eliminar la expresión «por vivir en el mundo» (*viventes in mundo*). Así se destaca la «especial presencia en el mundo» de los interlocutores que los responsables del esquema desearon conservar (AS IV, 7, 461, modo 117).

Estas diversas tomas de posición revelan con claridad el espíritu y el sentido del texto de GS 44. Lo que los padres conciliares no pudieron prever es que esta enseñanza adquiriría un valor peculiar al enfrentar un problema de abusos de notable gravedad: extensos informes en distintos países, a manera de auditorías externas a veces muy precisas, han mirado con nuevas perspectivas la realidad de la Iglesia. Por tanto, estos estudios deben ser analizados detenidamente, incorporados en los planes de estudio que refieren a la eclesiología, incluso deben promoverse nuevos trabajos de esta naturaleza que ayuden a la Iglesia a reconocerse a sí misma de una manera más profunda. Un argumento para quitar importancia a estos instrumentos no debería aducirse: «Las afirmaciones de que la Iglesia no es una estructura de poder sino un ‘misterio’ no son solo una falta de comprensión del problema, sino que son vistas como una prueba del problema y de que hay mucho que ocultar».⁵⁰

El método decide, en buena medida, el diagnóstico y su terapia. Un desafío importante y, quizás, una limitación ya verificada en la forma de afrontar otras crisis puede constatararse en el siguiente punto. El magisterio tiene menos dificultades para utilizar esta forma de proceder en asuntos ecológicos, o acerca de la temática de la justicia y la pobreza, pero cuando enfrenta el problema de género, de la moral sexual y de asuntos de estructura organizativa, autoridad, poder y formas de gobierno eclesial, parece restarse del diálogo multidisciplinar; se independiza del consenso científico informado internacional, se refugia en una suerte de monofisismo eclesiológi-

⁵⁰ Thomas O’Loughlin, «The Credibility of the Catholic Church as Public Actor», *New Blackfriars* 94, 1050 (2013): 129-147, 132.

co. Presume, probablemente con acierto, que no saldrá indemne, entre otros factores, porque tendrá que someterse a procesos de argumentación consistentes y a posibles modificaciones no deseadas. Prescinde, entonces, del saber humano de su tiempo o, más sutilmente, escoge aspectos con un manifiesto sesgo de confirmación. Naturalmente que cada asunto, muy complejo, necesita un discernimiento teológico crítico y preciso. En no pocos casos, tal consenso científico internacional no es sencillo de evaluar o deja abiertas varias posibilidades de interpretación y, por supuesto, como todo conocimiento humano, es falible, no está exento de posibles errores o limitaciones. En cualquier caso, el estímulo a la creatividad y la provocación para el *aggiornamento*, sin duda, son aportes insustituibles de esas fuentes que la teología no puede eludir si desea llegar a ser una palabra responsable y oportuna para su tiempo.

La evaluación que realizan los autores/as del informe alemán de 2018 acerca de la recepción de su investigación, después de seis meses de su publicación, es ilustrativa acerca del significado del aporte que esta fuente ofrece. Afirman que, en el desarrollo de dicha recepción, la situación de los actores en el debate sobre los abusos cambió significativamente. Argumentan que las reacciones de los obispos en los primeros meses después de la publicación del informe dieron la impresión de una falta de estrategia general y una mala comprensión de las actitudes del público, también las de los fieles católicos/as. Destacan un factor en la evaluación: la conferencia episcopal ya no pudo limitar la discusión del abuso sexual por parte de clérigos a temas selectivos, sino que tuvo que aceptar la ampliación del debate para incluir factores contextuales y características estructurales de la Iglesia; en el transcurso del proceso tuvieron que abrir el debate, compartir la autoridad de interpretación en temas sensibles como la moral sexual y el celibato.⁵¹

51 Cf. Salize; Dölling; Dressing, «Die Rezeption der MHG-Studie», 87.

Reflexiones finales

Si los textos emblemáticos del siglo XX sobre reforma, tales como «Verdadera y falsa reforma en la Iglesia» (1950) de Yves Congar y «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (1972) de Karl Rahner hacen un amplio uso de los llamados «lugares teológicos propios» en el esquema metodológico de Melchor Cano, si bien se incluyen abundantes fuentes históricas sobre todo en el libro de Congar y algo de consideraciones provenientes de la sociología en el del jesuita alemán, estos textos o informes internacionales pueden ser clasificados propiamente como «lugares teológicos ajenos», *imprescindibles* para una teología adecuada al evangelio y a la época. Ahora tenemos disponible una «fuente», lugar teológico, de la que, con este nivel de sistematicidad y multidisciplinariedad, carecieron trabajos como los de Congar y Rahner para leer y entender la Iglesia de su tiempo. Realizamos esa lectura y discernimiento con nuestros recursos provenientes de la tradición judeo-cristiana –los lugares teológicos propios– como la Escritura, los grandes testimonios de la tradición y del magisterio, con nuestro sentido de la fe impulsado por el Espíritu que se expresa de variadas maneras en las experiencias en nuestras comunidades eclesiales, etc. Pero también, de modo *ineludible*, con la ayuda de esas «múltiples voces de nuestro tiempo» que, a menudo, reflejan teorías y prácticas de buena gobernanza acordes a «la evolución de la vida social» (GS 44).

«Cuando comencé a pensar en la encíclica, llamé a los científicos...» relata Francisco en 2020. ¿Asumiré la Iglesia, a todos los niveles, con una rigurosidad análoga este pensamiento «ajeno» para examinarse a sí misma y renovarse? Esta tarea debe concretarse no solo convocando a determinados científicos/as cuidadosamente escogidos, que podría representar, quizás incluso inconscientemente, una estrategia de auto protección indebida, sino sobre todo recogiendo el consenso científico de su tiempo, tal como se expresa en el texto magisterial citado: «asumir los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible» (LS 15). Exponiéndose con libertad evangélica al discernimiento de los otros/as, «sean o no

creyentes» (GS 44), sin «domesticar» apresuradamente la alteridad revalorizada en el proceso conciliar como una vía insustituible a la verdad y para la búsqueda de la propia identidad. Este recorrido por lo «ajeno» garantiza una mejor comprensión de lo «propio». Más allá del fenómeno de los abusos, incluso, está en cuestión la manera cómo se construye una identidad creyente, personal y comunitaria, en el siglo XXI y si y cómo se acoge una de las columnas vertebrales del sueño conciliar que, más que ofrecer una eclesio-logía terminada, legó una forma de proceder para que una nueva generación de creyentes, en una situación cultural diferente y con distintos desafíos, realice un discernimiento apropiado. Solo de este modo la Iglesia puede llegar a ser un «signo e instrumento» creíble de Dios y su proyecto para la humanidad (LG 1) en tiempos cambiantes, profundamente transformados.

Bibliografía

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.
- Böhm, Bettina, Hans Zollner *et al.*, «Child Sexual Abuse in the Context of the Roman Catholic Church: A Review of Literature from 1981-2013», *Journal of Child Sexual Abuse* 23 (2014): 635-656.
- Böttigheimer, Christoph. «Erkenntnislehre, Theologische», en *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, ed. Wolfgang Beinert y Bertram Stubenrauch. Freiburg i.Br.: Herder, 2012, 181-185.
- Cahill, Desmond, «The Impact of International Reports on the Australian Royal Commission's Report into Institutional Responses to Child Sexual Abuse with Regard to the Catholic Church», *Journal for the Academic Study of Religion* 31 (2019): 165-185.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Commission of Investigation into Mother and Baby Homes and Certain Related Matters, published August 22, 2015, last updated February 2021, <https://www.gov.ie/en/publica->

- tion/d4b3d-final-report-of-the-commission-of-investigation-into-mother-and-baby-homes/
- Congar, Yves, «Kommentar zum IV. Kapitel», en *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare Teil III*. Freiburg i.Br.: Herder, 1968, 397-422.
- Contreras, Lorena, Francisco Maffioletti, Noemí Pereda. «Abuso infantil por representantes de la Iglesia católica: el caso chileno», *Revista Interamericana de Psicología* 54, 2 (2020): e1315, 1-21.
- Costadoat, Jorge. «La historia como 'lugar teológico' en la teología latinoamericana de la liberación», *Perspectiva Teológica* 47 (2015): 179-202.
- Deutsche Bischofskonferenz. «Erklärung der deutschen Bischöfe zu den Ergebnissen der Studie 'Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz' anlässlich der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 27. September 2018 in Fulda», https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-154a-Anlage1-Erklärung-der-Deutschen-Bischofskonferenz-zu-den-Ergebnissen-der-MHG-Studie.pdf
- Doyle, Thomas. «The Australian Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse and the Roman Catholic Church. Commentary», *Child Abuse & Neglect* 74 (2017): 103-106.
- Dreßing, Harald, Hans Joachim Salize, Dieter Dölling *et al.*, «Forschungsprojekt. Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz», Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. September 2018.
- Dressing, Harald, Dieter Dölling *et al.*, «Child Sexual Abuse by Catholic Priests, Deacons, and Male Members of Religious Orders in the Authority of the German Bishops' Conference 1946-2014», *Sexual Abuse* 33, 3 (2019): 274-294.
- Faggioli, Massimo y Mary Catherine O'Reilly-Gindhart, «A New Wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018-2020», *Theological Studies* 82, 1 (2021): 156-185.

- Folliet, Joseph. «Condición del hombre en el mundo actual», en *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución pastoral Gaudium et spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, ed. Guillermo Baraúna. Madrid: Studium, 1967, 289-301.
- Gercke, Björn, Kerstin Stirner, Corinna Reckmann, Max Nosthoff-Horstmann, «Gutachten. Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortliches Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018. Verantwortlichkeiten, Ursachen und Handlungsempfehlungen», Köln, 18. März 2021.
- Hünemann, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Independent Inquiry Child Sexual Abuse, «The Roman Catholic Church: Safeguarding in the Roman Catholic Church in England and Wales», November 10, 2020, <https://www.iicsa.org.uk/document/roman-catholic-church-investigation-report-november-2020>.
- John Jay College Research Team, The City University of New York, «The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010», Washington, 2011.
- Legrand, Hervé. «Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8», *Science et Esprit* 59 (2007): 333-349.
- McCaffrey, Arthur. «A New Genre of Civic Literature: Official Government Inquiries into International Cases of Abuse of Institutionalized Children», 2017, April 10. Los Angeles Review of Books. <http://blog.lareviewofbooks.org>
- Miller, Virginia. «Speaking the Truth in Love (Eph. 4:15): An Analysis of the Findings of the Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse», *St Mark's Review* 245 (2018): 23-49.
- O'Connell, Gerard. «Pope Francis on the 'ecological conversion' that led him to '*Laudato Si'*», <https://www.americamagazine.org/politics-society/2020/09/03/pope-francis-ecological-conversion-laudato-si-climate-change>, September 3 2020

- O'Loughlin, Thomas. «The Credibility of the Catholic Church as Public Actor», *New Blackfriars* 94, 1050 (2013): 129-147.
- Office of Attorney General of the Commonwealth of Pennsylvania, «Report I of the 40th Statewide Investigating Grand Jury», July 27 2018. <https://www.attorneygeneral.gov/report/>
- Office of the Attorney General. Commonwealth of Massachusetts, «The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston - Executive Summary and Scope of Investigation», July 23 2003, <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/reports/ReillyExecSum.pdf>
- Ormerod, Neil. «Sexual Abuse, a Royal Commission, and the Australian Church», *Theological Studies* 80, 4 (2019): 950-966.
- Pilario, Daniel. «A vueltas con el método ver-juzgar-actuar», *Concilium* 364 (2016): 93-105.
- Pinto-Cortez, Cristián y Norman Garrido. «Abuso sexual eclesial en Chile. Las interpretaciones de altos representantes de la Iglesia católica ante las acusaciones», *Interciencia* 45, 9 (2020): 409-416.
- Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, «Les violences sexuelles dans l'Église Catholique - France 1950-2020», Octubre 2021, <https://www.ciase.fr/rapport-final/>
- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Volume 16. Religious Institutions. Book 2*, Commonwealth of Australia 2017.
- Ruggieri, Giuseppe. «Fe e historia», en *La recepción del Vaticano II*, ed. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua. Madrid: Cristiandad, 1987, 122-149.
- Salize, Hans Joachim, Dieter Dölling, Harald Dressing. «Die Rezeption der MHG-Studie in den ersten sechs Monaten nach der Veröffentlichung», en *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, ed. Matthias Remenyi y Thomas Schärtl. Regensburg: Pustet, 2019, 73-89.
- Sander, Hans-Joachim. «Ehrfurcht – und kein Gesundbeten bitte. Scham ohne Aussicht auf Vergebung der Schuld», en *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analyse. Bilanzierung. Perspektiven*, ed. Konrad Hilpert, Stephan Leimgruber, Jochem Sautermeister, Gunda Werner. Freiburg i.Br.: Herder, 2020, 373-383.

- Sander, Hans-Joachim. «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, ed. Peter Hünemann y Bernd Jochen Hilberath. Freiburg i.Br.: Herder, 2005, 581-886.
- Schickendantz, Carlos. «Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y Vida* 57 (2016): 157-184.
- Schickendantz, Carlos. «Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*», *Teología* 133 (2020): 183-215.
- Schickendantz, Carlos. «*Gaudium et spes* – La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II», *Teología y Vida* 62 (2021): 201-223.
- Sobrino, Jon. «Los ‘Signos de los Tiempos’ en la Teología de la liberación», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 249-269.
- Steinfels, Peter. «The PA Grand-Jury Report: Not What It Seems», <https://www.commonwealmagazine.org/pa-grand-jury-report-not-what-it-seems>.
- Tanner, Norman, *The Church and the World: Gaudium et spes, Inter mirifica*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2005.
- The Commission of Inquiry (Deetman Commission)*, “Sexual abuse of minors in the Roman Catholic Church”, http://bishopaccountability.org/reports/2011_12_16_Deetman_Seksueel_Misbruik/Deetman_Report_English_Summary.pdf.
- The Report of the Commission to Inquire into Child Abuse (The Ryan Report), <https://www.gov.ie/en/publication/3c76d0-the-report-of-the-commission-to-inquire-into-child-abuse-the-ryan-re/#>;
- Theobald, Christoph. «Mon itinéraire au pays de la théologie», *Laval théologique et philosophique* 68 (2012): 319-333.
- Theobald, Christoph. *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, reformer*. Montrouge: Bayard Editions, 2017.
- Universidad Católica de Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, Santiago, setiembre 2020.
- Vega-Arce Maribel, Gastón Núñez-Ulloa *et al.*, «Trends in Child Sexual Abuse Research in Latin America and the Caribbean», *Electronic Journal of General Medicine* 16(5) em148 (2019): 8-13, 9.

- Wicks, Jared. «Lugares teológicos», en *Diccionario de Teología fundamental*, ed. Rene Latourelle y Rino Fisichella. Madrid: Paulinas, 1992, 833-834.
- Wright, Katie. «Remaking Collective Knowledge: An Analysis of the Complex and Multiple Effects of Inquiries into Historical Institutional Child Abuse», *Child Abuse & Neglect* 74 (2017): 10-22.
- Zammit, Mark Joseph, «'La Iglesia se inclina hacia el hombre y el mundo': el puesto central del diálogo de Pablo VI en el Concilio Vaticano II», *Estudios eclesiásticos* 94, 370 (2019): 513-556.

Jorge Novak, apasionado animador de una fecunda ministerialidad en la Iglesia servidora

JUAN BAUTISTA DUHAU*

Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Córdoba, Argentina)

jbduhau@outlook.com.ar

Recibido 01.03.2021/ Aprobado 04.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p151-178>

RESUMEN

Jorge Novak (1928-2001), primer Obispo de Quilmes, señaló un camino para la Iglesia en Argentina. En su reflexión identificamos desarrollos teológicos y propuestas pastorales válidas para caracterizar una Iglesia «servidora de todos» impulsada en la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II. En su pensamiento y en sus acciones pastorales destacaremos la reflexión eclesiológica sobre un tema imprescindible para la existencia de una Iglesia evangelizadora: el desarrollo de ministerios y servicios principalmente laicales en el seno de la comunidad cristiana.

Palabras clave: Jorge Novak (1928-2001); Quilmes; Iglesia servidora; Ministerios laicales

Jorge Novak, Passionate Animator of a Fruitful Ministeriality in the Servant Church

ABSTRACT

Jorge Novak (1928-2001), the first Bishop of Quilmes, pointed out a path for the Church in Argentina. In his reflection we identify valid theological developments and pastoral proposals to characterize a Church «serving everyone» driven by the renewal proposed by the Second Vatican Council. In her thought and in her pastoral actions we will highlight ecclesiological

* Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, es profesor en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Cefyt) de Córdoba.

cal reflection on an essential theme for the existence of an evangelizing Church: the development of mainly lay ministries and services within the Christian community.

Keywords: Jorge Novak (1928-2001); Quilmes; Serving Church; Lay Ministries

1. Introducción

En 1976 el Papa Pablo VI crea la diócesis de Quilmes (Argentina) y nombra a Jorge Novak (1928-2001) primer obispo de la misma.¹ El 19 de septiembre de 1976 es ordenado y toma posesión de la nueva diócesis. Asume su tarea con un espíritu de servicialidad y de configuración con la propuesta realizada por el Concilio Vaticano II para su tarea de pastor. «El padre Novak marcó un rumbo en la Iglesia argentina» indicó Ignacio Pérez del Viso, y «su figura se fue afirmando y alguno de sus principios se fueron imponiendo».²

En este artículo nos proponemos ilustrar el valor que tiene la ministerialidad de todos los miembros del Pueblo de Dios en el magisterio y la acción pastoral del Padre Obispo.³ El florecimiento y formación de diversos ministerios desde los distintos estados de vida y vocaciones permite constituir la Iglesia local como una estructura ministerial toda ella servidora, que tenga como horizonte el desarrollo de tantos servicios como necesidades surgen en la comunidad

1 Jorge Novak inicia con 11 años su formación en la Congregación del Verbo Divino, en 1953 realizó su profesión perpetua y es ordenado sacerdote el 10 de enero de 1954. Realiza un Doctorado en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana, que finaliza en el año 1958, y luego desarrolla una intensa actividad docente en su familia religiosa en Rafael Calzada, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, en el Seminario «San José» de la Arquidiócesis de La Plata y en el Instituto de Cultura Religiosa Superior. Cumple diversas funciones en su Congregación, Prefecto de estudiantes de teología, Rector del seminario, Consejero Provincial y desde 1972 Superior Provincial. En 1976 fue elegido presidente de la Conferencia Argentina de Religiosos. Jorge Novak asume su ministerio episcopal en un momento crítico, la dictadura militar se encuentra en el poder desde el 24 de marzo de ese mismo año y rápidamente desarrolla un sistema represivo violento que asola el país. La respuesta a esta realidad fue el despliegue de toda una pastoral en el área de los Derechos Humanos, que se inicia motivada por las violaciones de los derechos básicos personales durante la dictadura militar (1976-1983) y se continúa y amplía en sus horizontes de abordaje tras la recuperación democrática.

2 Ignacio Pérez del Viso, «El padre Novak», *Cias* 505 (2001): 334.

3 Cf. Esta reflexión forma parte de la Disertación Escrita para el Doctorado en Teología (UCA). La misma se verá reflejada en el libro Juan Bautista Duhau, *La Iglesia toda servidora de todos los hombres en el pensamiento y la acción pastoral del Padre Obispo Jorge Novak* (Buenos Aires: Editorial de la Palabra de Dios, 2020).

eclesial quilmeña. Así la Iglesia local podrá ser fiel a la propuesta del Padre Obispo: «Sus servicios deben ser tantos cuantos dolores hay en nuestra zona».⁴ Para que esta estructura ministerial no sea un mero diseño de escritorio, sino que realmente sea un entramado de servicios, debe estar pensada y diagramada dando un lugar privilegiado y protagónico a los servicios y ministerios laicales.

2. Múltiples vocaciones en la Iglesia servidora

En el magisterio de Jorge Novak la vida cristiana es un don de Dios con un sentido de misión personal intransferible, que le corresponde a cada persona como partícipe de la vida y la misión de Cristo. Así la existencia personal se configura como «instrumento de salvación para sus hermanos los hombres».⁵

En 1976 el Padre Obispo comienza una serie de escritos para motivar, difundir y convocar a construir la vida de los ministerios y servicios de la diócesis. Las Jornadas Mundiales de Oración por las Vocaciones son un «instrumento providencial donde despertar la conciencia de los fieles a su correlativa responsabilidad en promover y acompañar, con todos los medios a su alcance, la llamada incansable de Cristo a tantos de sus seguidores para un servicio y testimonio más exclusivos».⁶

En sus primeras comunicaciones va a resaltar la desproporción existente entre «la extrema necesidad espiritual y pastoral de inmensos sectores de la humanidad» y la «posibilidad de salir a su encuentro con suficiente número de personas consagradas».⁷

4 Jorge Novak, «Homilía en la misa concelebrada al inaugurar la Casa de la Caridad de la diócesis, 26 de septiembre de 1982». A menos que se indique lo contrario todas las citas realizadas de los documentos de Jorge Novak y de la Diócesis de Quilmes proceden del Archivo Diocesano de Quilmes y pueden ser consultadas en su repositorio digital: Diócesis de Quilmes, Fondo Documental Jorge Novak-Archivo Digital, 2014, acceso el 01 de junio de 2020, <http://www.archivojorgenovak.org.ar>.

5 Novak, «Exhortación Pastoral para la Jornada de las Vocaciones, 24 de abril de 1977».

6 Novak, «Carta Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 31 de marzo de 1991».

7 Novak, «Exhortación Pastoral para la Jornada de las Vocaciones, 24 de abril de 1977».

y pondrá el acento en la necesidad de promover las vocaciones al presbiterado y a la vida consagrada.

Asumiendo la realidad de una diócesis con pocos sacerdotes y religiosos,⁸ reconoce su responsabilidad intransferible en promover las vocaciones y describe cinco grupos vocacionales: el sacerdocio ministerial y el diaconado permanente; los misioneros; la vida religiosa; los laicos/as consagrados/as en el mundo; y los ministros y colaboradores laicos,⁹ que son «una floración espléndida destinada a crecer».¹⁰

Es posible percibir que Jorge Novak entiende «el término “vocaciones” en toda la amplitud en que lo abarca la Pastoral vocacional»; no en un sentido restringido mirando sólo a la necesidad de vocaciones para el ministerio presbiteral sino en un sentido amplio que propulsa «una verdadera primavera vocacional» de «vocaciones al ministerio sagrado, a la vida consagrada, a la misión evangelizadora, a los ministerios de los fieles laicos, al apostolado laical múltiple».¹¹

El deseo de plasmar la Iglesia servidora mediante el aporte de «buenos servidores de la multiforme gracia de Dios»¹² implica, tanto en las decisiones pastorales como en la oración, velar por «todo el espectro de las llamadas de Dios al cristiano»:¹³ «¿Presentamos, en la predicación y en la catequesis, todas las formas vocacionales que pueden darse en la Iglesia: sacerdocio; diaconado permanente;

8 Para septiembre de 1979 la diócesis de Quilmes contaba con 30 parroquias, todas densamente pobladas y algunas de gran extensión, llegando a abarcar algunas hasta 25 barrios. Los sacerdotes eran pocos, se distribuían uno por parroquia, y algunas pocas parroquias eran atendidas por religiosos. En ese momento la diócesis contaba con un solo diácono permanente. Cf. Novak, «Carta dirigida a S.S. Juan Pablo II, llevada en mano por Mons. Hesayne, 8 de septiembre de 1979».

9 Cf. Novak, «Exhortación Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 26 de abril de 1981».

10 Novak, «Hacia la constitución de las Obras de las Vocaciones en la diócesis (reunión de delegados parroquiales para las vocaciones), 5 de mayo de 1978».

11 Novak, «Carta Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 31 de marzo de 1991».

12 Novak, «Exhortación Pastoral para preparar la 24a. Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 27 de abril de 1987».

13 Novak, «Carta Pastoral de Pascua sobre los Sacramentos «Jesucristo es el Señor» (3ª entrega), 06 de mayo de 1984».

vida religiosa; consagración en Institutos seculares; virginidad consagrada en la diócesis; vocación misionera “ad Gentes”; ministros lectores y acólitos ...?»¹⁴

Jorge Novak sostiene que la intensa promoción vocacional realizada y la intensificación en el fomento de lugar del laico en el servicio eclesial no traen como consecuencia la disminución de las vocaciones al sacerdocio o a la vida consagrada: «¡De ninguna manera! Primero porque la promoción de la vocación ministerial laical pertenece a la Pastoral integral de las vocaciones en la Iglesia. Segundo, porque la experiencia demuestra que por esa vía el tema vocacional gana eficazmente el espacio vital de la familia y favorece toda la línea del llamado divino».¹⁵

La insistencia del Padre Obispo en sostener una fecunda pastoral de las vocaciones es permanente a lo largo de su ministerio, y más particularmente, designa el año 1995 como «Año Vocacional Diocesano». El lema elegido para iluminar ese año fue «Más ministros sagrados, más personas consagradas, más laicos comprometidos para una Iglesia evangelizadora». Este lema refleja con claridad la voluntad de «abarcar toda la gama de carismas de ministerio y de testimonio»¹⁶ para dinamizar y organizar la Iglesia servidora, sosteniendo una animada promoción vocacional tanto «para los ministerios de ordenación, para los ministerios de institución, y para la animación con misión canónica de parte del obispo».¹⁷

En el magisterio de Jorge Novak leemos que los ministerios, carismas y servicios son respuesta a una llamada vocacional amplia, no es una convocatoria de Dios restringida al ministerio ordenado, sino que es una llamada con diversidad de respuestas. Anima al Padre Obispo el propósito de «promover todas las vocaciones»,¹⁸

14 Novak, «Carta Pastoral de Pascua sobre «La comunidad familiar» (4a. Semana), 24 al 31 de abril de 1988».

15 Novak, «Exhortación Pastoral sobre la Escuela de Ministerios «San Juan Evangelista», 23 de marzo de 1992».

16 Novak, «Homilía en la Solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre, 17 de junio de 1995».

17 Novak, «Carta Pastoral sobre Liturgia, 20 de noviembre de 1988».

18 Novak, «Mensaje de Navidad, 16 de diciembre de 1993».

y de bregar por la eficaz formación de todas ellas.¹⁹ Sus iniciativas se proponen hacer fecunda «la ministerialidad en la Iglesia servidora»,²⁰ al buscar generar servicios concretos que puedan responder prácticamente a los principios propuestos en la renovación conciliar y sepan dar cauce a los diversos llamados vocacionales que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia quilmeña.

3. Diversidad de servicios y ministerios laicales en la Iglesia servidora

Jorge Novak sostiene que «el despertar del laicado en la Iglesia pertenece a las manifestaciones del Espíritu de Jesús» y «la incorporación de los laicos a la nueva evangelización es fundamental para la renovación»²¹ de la Iglesia y su proyección misionera.

Desde los primeros pasos en la organización de la diócesis los laicos asumieron un papel activo y fueron convocados constantemente por el Padre Obispo. La Carta Pastoral de Pentecostés del año 1980 es expresión programática del deseo del Padre Obispo de una presencia activa de los laicos en la Iglesia local. En ella quiere suscitar una colaboración inmediata y eficiente de los fieles laicos «para que el organismo viviente que es la diócesis palpite en la plenitud de sus virtualidades de misión al servicio del Reino de Dios».²²

En esta Carta Pastoral recepta las propuestas de los obispos en Puebla sobre el rol laical y ofrece sus propias reflexiones sobre el lugar de los laicos en la pastoral diocesana. Novak reconoce que «el compromiso del laicado en lo temporal, tan necesario para el cambio de estructuras, ha sido insuficiente».²³ La mayor valorización del laicado en la Iglesia (cf. DP 125) debe traducirse en el cre-

19 Cf. Novak, «Carta Pastoral invitando a la 7º Peregrinación Diocesana a Luján, 07 de abril de 1985».

20 Novak, «Homilía en la ordenación de siete diáconos permanentes, 25 de abril de 1984».

21 Novak, «Carta Pastoral de Pentecostés sobre la Iglesia-Misión, 25 de abril de 1996».

22 Cf. Novak, «Carta Pastoral de Pentecostés «Los laicos en la Iglesia Diocesana», 25 de mayo de 1980».

23 Ibid.

cimiento de su identidad promoviendo su participación, tanto en la planificación como en la ejecución de las acciones de la Pastoral de conjunto, su formación y su coordinación como protagonistas inmediatos de la renovación de los hombres y de las cosas.

Para Jorge Novak el laicado formado debe desarrollar su servicio en la Iglesia local como multiplicador, coordinador, animador y líder potenciando la pastoral de conjunto tanto en el campo de la fe, de la liturgia o del servicio asistencial. Cumplir con la misión propuesta por los Obispos en Puebla de servir al hombre con creatividad de espíritu (cf. DP 1294-1296) supone la presencia y la acción de los laicos que deben ver acentuada su participación en la Iglesia, «confiándoles las tareas que pueden asumir con competencia y eficacia».²⁴

Ya en los años fundacionales de la diócesis, aparece en el Padre Obispo la decisión de ver a los laicos empeñados activamente en la tarea pastoral: «Finalmente, *suscitemos y formemos un cuerpo numeroso y compacto de voluntarios. Más voluntarios para la catequesis, la liturgia y los servicios: en el inmediato futuro habrá que multiplicar la presencia de la Iglesia en los ambientes más diversos*».²⁵

La Cuarta Semana de Pastoral del presbiterio de Quilmes (14 al 18 de abril de 1980), animada por Lucio Gera, abordó el Documento de Puebla. El trabajo de los presbíteros se volcó en un documento denominado «Varela 80» que detallaba «Constataciones, Juicios Valorativos y Opciones». Entre los juicios valorativos, específicamente sobre el presbiterio, encontramos expresada una decisión de los mismos sacerdotes: «desclericalicemos, haciendo participar a los laicos en ministerios no sagrados (cf. DP 811 al 817)».²⁶

24 Ibid.

25 Novak, «Carta Pastoral sobre la parroquia, 15 de diciembre de 1982». Las citas textuales de las fuentes documentales han sido reproducidas respetando los resaltados realizados por el autor: subrayados, mayúsculas, letras en negrita o cursivas. Consideramos oportuno señalar que algunos de estos resaltados pueden sorprender al lector, pero invitamos a leerlos como parte de la intención del autor por destacar algún aspecto o tema. Además, debemos considerar que algunos textos citados fueron escritos originalmente para ser declamados y por ello muchos de estos resaltados responden al estilo retórico de Jorge Novak.

26 Diócesis de Quilmes, «Constataciones, Juicios Valorativos y Opciones. Varela 80, 18 de abril de 1980».

Estos primeros pasos, impulsados por el Padre Obispo, encontrarán una mayor significación en el trabajo y las conclusiones del 1º Sínodo Diocesano. De esta asamblea sinodal surgirá un «documento que rescata los contenidos doctrinales, las acciones pastorales, las sugerencias, proyectos y experiencias que fueron consolidándose a lo largo del sínodo», en definitiva, «que recoge lo que se ha convertido en “consenso general”»²⁷ en la diócesis.

En esa fuente hallamos las líneas directrices que el Obispo de Quilmes y su diócesis buscarán plasmar en relación con el servicio de los fieles laicos en las estructuras diocesanas. Podemos señalar algunas de las orientaciones pastorales planteadas, que dejan en evidencia la conciencia sobre el rol del laico en la comunidad diocesana: a) reconocer que el laico es agente de la evangelización (cf. AG 21); b) motivar al laicado a aportar plenamente sus dones y carismas y asumir una adultez responsable de servicio; c) promover la participación de los laicos en las comunidades parroquiales confiándoles verdaderas responsabilidades; d) promover la existencia de ministros laicos que se hayan preparado en la Escuela de Ministerios y hayan sido oficializados por el obispo para desempeñar un servicio eclesial con verdadera responsabilidad ante la comunidad; e) buscar que el ministerio laico no sea un cargo al que se apega el ministro sino un verdadero servicio.²⁸

Otro momento reflexivo sobre el valor del laico en la construcción de la Iglesia servidora surgirá con la recepción del documento *Christifideles Laici* (1989), donde Jorge Novak ve un desarrollo del Capítulo IV de la Constitución *Lumen Gentium* sobre los laicos con «una nueva fuerza expansiva, sólida consistencia doctrinal, clara orientación pastoral».²⁹ Es tiempo de revisar por qué la hora del laicado no se ha cumplido y descubrir los obstáculos, miedos y des-

27 Novak, «Promulgación del tercer volumen del «Libro del Sínodo», 10 de junio de 1984».

28 Cf. Diócesis de Quilmes, *El Libro del Primer Sínodo Diocesano de Quilmes*, III (Quilmes: Diócesis de Quilmes, 1984) 122-126.176-177.

29 Novak, «Carta Pastoral con motivo de los 25 años de la promulgación de la Constitución Conciliar *Lumen Gentium*, 1 de noviembre de 1989».

bordes que se observan en la plena aplicación de las enseñanzas del Concilio sobre la tarea de los laicos en la Iglesia:

«El documento que nos remite el Santo Padre es de tal trascendencia que bien justifica el esfuerzo mayor de un Congreso diocesano. “Es la hora del laicado”: esta afirmación no ha de ser tomada como un lugar común, como un slogan oportunista y privado de contenido. ¡Es realmente así! El 98% de la población de la Iglesia debe tomar conciencia de su dignidad cristiana, en igualdad de condiciones con respecto a los ministros sagrados y a las personas consagradas. Ha de asumir plena y libremente, con la relativa autonomía que le reconoció el Concilio Vaticano II, la responsabilidad que le es inherente como laico inmerso en las realidades temporales, testificando y proclamando el Evangelio».³⁰

Jorge Novak piensa los servicios de animación eclesial «con la audacia propia de una comunidad iluminada e impulsada por la fe»,³¹ atreviéndose a soñar con «centenares de parroquias atendidas por fieles laicos»³² y proyecta la «hora del laicado» asumiendo que la comunidad eclesial aún no ha deducido las consecuencias positivas que supone un laicado comprometido «en el plano de la vida, de la comunión y la misión de la Iglesia, en el mundo de hoy».³³

No solo por las necesidades pastorales que surgen sino más bien «por el acrecido aprecio del sacerdocio común de los fieles (en virtud de los sacramentos de la iniciación cristiana)»,³⁴ el Padre Obispo valora el servicio de los fieles laicos como ministros extraordinarios de los sacramentos, así como la delegación para presidir asambleas litúrgicas sin sacerdotes:³⁵ «He constatado con claridad la presencia del Señor que llama a los laicos a colaborar con el obispo en la edificación de una Iglesia más cohesionada en la comunión y más testimonial en el cumplimiento de su misión».³⁶

30 Ibid.

31 Novak, «Carta Pastoral convocando el Primer Congreso Diocesano de Laicos, 26 de marzo de 1989».

32 Diócesis de Quilmes, *Aportes del Primer Congreso Misional Diocesano*, 26.

33 Novak, «Exhortación Pastoral convocando a la Asamblea Diocesana de Laicos, 12 de octubre de 1988».

34 Ibid.

35 Cf. Ibid.

36 Ibid.

El Padre Obispo resalta la igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia y afirma que «los fieles laicos no son un sector de segunda categoría en la Iglesia; les asiste la mayor edad que les reconoce la Santísima Trinidad, para su gloria y para salvación de la humanidad».³⁷

Para impulsar los diversos esfuerzos de renovación que la Iglesia ha universalizado en el Concilio Vaticano II la diócesis cuenta con sus organismos y las parroquias con sus agentes pastorales. La diócesis se organiza con un sentido de coordinación, de animación y de formación a través de sus centros y comisiones, y la parroquia se dinamiza en sus tareas con una gran variedad de servicios y ministerios que llevan adelante los agentes pastorales.

La multiplicación de los agentes pastorales es una necesidad para que la Iglesia no pierda su capacidad de luz y fermento, especialmente a través de la renovación de las comunidades parroquiales, para que puedan ser verdaderamente comunidad de comunidades.³⁸

Para desarrollar la gran tarea evangelizadora de la Iglesia es necesario llevar adelante una «convocatoria amplia, con carácter de urgencia»,³⁹ ya que los grandes cambios culturales exigen incorporar nuevos voluntarios y formarlos adecuadamente.

La propuesta del Padre Obispo de una Iglesia servidora a través de múltiples ministerios no es meramente un sueño como utopía, sino que es la concreción paulatina de una verdadera estructura de servicios organizados. Esta organización pastoral se alimenta de una esperanzada promoción del lugar del laico en la Iglesia diocesana y se establece concretamente a nivel parroquial o de las peque-

37 Novak, «Homilía en la Misa concelebrada del retiro espiritual de los delegados al Segundo Congreso de Laicos, 01 de junio de 1996», en: Diócesis de Quilmes, *Libro del II Congreso Diocesano de Laicos*, 37-40.

38 Cf. Novak, «Exhortación Pastoral sobre la Escuela de Ministerios «San Juan Evangelista», 23 de marzo de 1992».

39 Novak, «Discurso de apertura de la primera sesión del primer Sínodo Diocesano de Quilmes, lunes 21 de septiembre de 1981», 71.

ñas comunidades: «La diócesis necesita centenares y centenares de ministros laicos».⁴⁰

Así como para Novak la diócesis «es la Iglesia en la forma concreta»,⁴¹ de manera correspondiente la Iglesia particular se expresa concretamente en la parroquia, en la capilla o en el centro pastoral de acuerdo con el nivel de desarrollo y organización pastoral de la comunidad eclesial en cada una de las zonas en que se divide el territorio diocesano.

En el desarrollo de la diócesis, los laicos organizados son «los pioneros de una vasta experiencia eclesial» en la que Novak cifra «grandes y sólidas ilusiones de una Iglesia más cohesionada en su comunión interna y en su dinamismo misionero».⁴² Esta visión se plasma en organizar «que todos los barrios y todos los centros poblacionales tengan su servidor (o equipo de servidores) que, enviados por el obispo, convoquen a las familias dispersas para celebrar el Día del Señor. Miles de familias católicas dejarán, entonces, de sentirse olvidadas por su Madre, la Iglesia».⁴³

La concreción de una estructura pastoral organizada supone un proceso que tiene como primer paso, frente a la necesidad pastoral, el desarrollo del voluntariado y la convocatoria a servicios y ministerios «extraordinarios»; en un segundo paso la formación de ministros «ordenados», «ordinarios», «instituidos» «oficializados» o «con misión canónica» por parte del obispo.⁴⁴

La experiencia de desarrollar múltiples servicios laicales en una organizada estructura pastoral es uno de los rasgos fundacionales, con espíritu de ejemplaridad, que el Padre Obispo buscó plasmar como dinamismo pastoral en la diócesis.

40 Novak, «Circular 11/93: Exhortación Pastoral a favor de la Escuela de Ministerios para Laicos, 03 de febrero de 1993».

41 Novak, «Homilía en la festividad de la Inmaculada Concepción, diciembre de 1976».

42 Novak, «Instrucción Pastoral sobre el subsidio pastoral semanal, 25 de octubre de 1988».

43 Ibid.

44 Cf. Novak, «Exhortación Pastoral sobre la Escuela de Ministerios «San Juan Evangelista», 13 de marzo de 1988».

Esta organización pastoral de ministerios se concibe, en la mente del Padre Obispo, no como un orden jerárquico ni como un escalafón, sino como un servicio con sabor a servidumbre: «No se escala un honor, se acepta el sufrimiento que sazona toda la vida y todas las tareas del ministro. No hablamos de escalafón, no pretendemos desbancar a nadie en la asamblea litúrgica, no buscamos atraer la atención».⁴⁵

Sintetizando, en la Iglesia particular de Quilmes surgen «vocaciones especiales de laicos en el ejercicio de tareas particulares»,⁴⁶ como respuesta pastoral concreta para las necesidades pastorales de la diócesis. Estas vocaciones encauzadas en un proceso de formación y de integración en la pastoral de conjunto diocesana desarrollan una identidad específica de servicio que describiremos a continuación.

4. Ministerios laicales desarrollados en la Iglesia de Quilmes

Nos proponemos describir algunos de los variados ministerios que los agentes pastorales laicos son invitados y promovidos a desarrollar como un aporte fecundo a la Iglesia servidora por el Padre Obispo y la Iglesia que camina en Quilmes. Consideraremos alguno de ellos en un ágil panorama.⁴⁷

Una de las novedades propuestas por Jorge Novak en el campo de los servicios reconocidos fue el desarrollo del ministerio del animador o animadora de la comunidad como ministro laico ordinario. Este servicio es una actividad pastoral que dinamiza la vida de la comunidad, promueve integralmente al hombre convocando-

45 Novak, «Homilía pronunciada durante la Santa Misa de convivencia de la Escuela de Ministerios, 17 de agosto de 1978».

46 Novak, «Exhortación Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 26 de abril de 1981».

47 Para profundizar en esta temática, conociendo detalles del surgimiento de cada ministerio y su evolución en el crecimiento de la naciente diócesis de Quilmes, remitimos a la investigación de donde se desprende este artículo. Cf. Duhau, *La Iglesia toda servidora de todos los hombres en el pensamiento y la acción pastoral del Padre Obispo Jorge Novak*.

lo en comunidad:⁴⁸ «El animador es un servidor que en ámbitos o zonas alejadas o desatendidas pueda plantar y promover la comunidad en las áreas pastorales: la Palabra, la liturgia y los servicios en comunión con párroco».⁴⁹

El servicio del animador es vivificar la comunidad reanimándola, reagrupándola y reordenándola, evitando la atomización de la Iglesia y retomando vigorosamente la evangelización.⁵⁰ El animador/a de la comunidad es un instrumento espiritual, por el cual Dios hace crecer la fe personal e integra a los fieles en una comunidad: «He visto con mis propios ojos la presencia y el servicio de estos hermanos y hermanas en comunidades de familias que, gracias a esta convocatoria del Espíritu con la correspondiente respuesta de los interpelados, van saliendo de la dispersión y del anonimato».⁵¹

«Los animadores de comunidad, una figura que tiene que perfilarse mejor, que es muy importante; porque el sacerdote que lo acaparaba todo, hace unos decenios, hoy está imposibilitado de cubrirlo. Es la hora de los fieles laicos sin negar la necesidad de sacerdotes y de religiosas. Pero hay que movilizar totalmente a nuestro laicado, capacitando los ministros instituidos, los ministros ordenados».⁵²

Se trata de un verdadero ministerio pastoral, ya que la generosidad «a veces rayana en el heroísmo»⁵³ de los animadores y animadoras participa «de la compasión sentida por Jesús hacia la muchedumbre dispersa “como ovejas sin pastor”»: ⁵⁴«Su tarea: congregar, informar, estimular, invitar a la oración comunitaria, cultivar el espíritu eclesial católico».⁵⁵

48 Diócesis de Quilmes, «Proyecto educativo y normas generales de la Escuela Diocesana de Ministerios “San Juan Evangelista”, junio de 1987».

49 Ibid.

50 Cf. Novak, «Homilia en la misa concelebrada de oficialización de animadores de comunidades, 05 de mayo de 1985».

51 Novak, «Circular 11/93: Exhortación Pastoral a favor de la Escuela de Ministerios para Laicos, 03 de febrero de 1993».

52 Diócesis de Quilmes, *Aportes del Primer Congreso Misional Diocesano*, 32.

53 Novak, «Circular 11/93: Exhortación Pastoral a favor de la Escuela de Ministerios para Laicos, 03 de febrero de 1993».

54 Ibid.

55 Novak, «Quilmes, una diócesis del Gran Buenos Aires, 01 de mayo de 1989».

El Padre Obispo anima a la comunidad eclesial a respetar, interesarse y valorar afectivamente a los animadores o animadoras de la comunidad «allí donde desempeñan, por mandato del obispo, su tarea ejemplar de dedicación, edificación y misión. En la nueva etapa histórica de la Iglesia tenemos que afirmar la incorporación de nuestros hermanos y hermanas laicos, con convicción y paciencia en el diálogo interno».⁵⁶

«Ya no basta el liderazgo espiritual del sacerdote, aunque sigue siendo imprescindible. Hay que convocar ampliamente al laicado en la Iglesia, confiándole tareas de responsabilidad en la animación, orientación y coordinación de las comunidades. Para llenar eficazmente tan urgentes responsabilidades se imponen dos condiciones: *Buena formación eclesial y misión canónica por parte del Obispo diocesano*. Hay mucho confucionismo en la sociedad y el líder de nuestras comunidades ha de demostrar claridad de criterios, capacidad de conducción y espiritualidad de humilde servicio».⁵⁷

Los candidatos deben tener una reconocida vocación eclesial de servicio que ya se estuviera desplegando de algún modo en una comunidad concreta y se abre la posibilidad de realizar esta formación a las mujeres.⁵⁸ La formación y la misión para desarrollar este ministerio quedan legitimadas por la oficialización y la concesión de la misión canónica por parte del obispo: «Finalmente, en lo que toca a la misión, la Escuela garantiza a la diócesis el mandato del obispo, que legitima la acción animadora del ministro [...] Aquí no hay improvisación, no hay privilegios, no hay encubrimientos. Tras la intervención de la comunidad, del cuerpo formador, del equipo directivo, el obispo otorga la misión canónica. Más no se puede. Menos no se debe».⁵⁹

Pablo VI, a través del Motu proprio *Ministeria quaedam*,⁶⁰ estableció los ministerios de lector y acólito que pueden ser confiados

56 Novak, «Exhortación Pastoral sobre la Escuela de Ministerios "San Juan Evangelista", 23 de marzo de 1992».

57 Novak, «Circular 17/87: Escuela de Ministerios «San Juan Evangelista»: Apertura de los cursos, 25 de marzo de 1987».

58 Cf. Novak, «Circular 15/82: Instituto Diocesano de formación de ministros «San Juan Evangelista», 13 de marzo de 1982».

59 Novak, «Exhortación Pastoral sobre la Escuela de Ministerios "San Juan Evangelista", 23 de marzo de 1992».

60 Pablo VI, Carta Apostólica *Ministeria quaedam* en forma de Motu Proprio por la que se reforma en la iglesia latina la disciplina relativa a la primera tonsura, a las ordenes menores y al subdiaconado, 15 de agosto de 1972, AAS 64 (1972) 529-534.

a los fieles laicos. Este paso de renovación es para Jorge Novak una oportunidad de conformar la estructura de servicios de la diócesis con otros dos ministerios: «Como fruto de la renovación litúrgica se dan también ahora los *Lectores y Acólitos*, como ministros permanentes en virtud de un rito apropiado de institución».⁶¹

Al comunicar el inicio de esta formación laical a los sacerdotes en 1978 señala que, si bien estos ministerios no son un recurso para cubrir la penuria de presbíteros, «las enormes deficiencias de ministros sagrados nos han llevado, como Iglesia, a descubrir esta veta descuidada del ministerio de la Iglesia».⁶²

Los Lectores y Acólitos «son instrumentos primarios en la promoción del Movimiento Litúrgico diocesano».⁶³ Esta expresión nos permite señalar otra de las intuiciones pastorales del Padre Obispo, quien reconociendo el desarrollo de los distintos movimientos que influyeron en el Concilio Vaticano II (movimiento bíblico, litúrgico, y también catequístico), no los considera como una realidad solo de la Iglesia universal, sino que también deben plasmarse en la Iglesia local. Para Jorge Novak el desarrollo del ministerio del lector y del acólito en las comunidades es una de las formas concretas en que se logra la renovación del movimiento litúrgico en la Iglesia particular.

Estos dos ministerios aportarán entonces su novedad de servicio a la Iglesia diocesana:

«Se dan vocaciones especiales por vía de ministerios. Han sido reconocidos los de Lectores y Acólitos. El de los Lectores es un servicio al Pueblo de Dios a través de la Palabra celebrada por la comunidad. El de los Acólitos responde al propósito de la Iglesia de invitar con mayor frecuencia y generosidad a sus hijos a la Mesa de la Eucaristía».⁶⁴

61 Novak, «Carta Pastoral sobre Liturgia, 20 de noviembre de 1988».

62 Cf. Novak, «Reunión del Presbiterio del 14 de noviembre de 1977», en: *Boletín Diocesano* 2 (1977) 105; Novak, «Circular 07/78: Circular a los presbíteros sobre la Escuela de Ministerios de la Diócesis, 22 de abril de 1978».

63 Novak, «Circular 96/81: Convocatoria a los Sres. Profesores de la Escuela de Ministerios "San Juan Evangelista" a reunión evaluativa, 30 de octubre de 1981».

64 Novak, «Exhortación Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 26 de abril de 1981».

Novak resalta que el ejercicio del ministerio de lectorado tiene un principio clarísimo en el mandato de leer la Palabra de Dios en las asambleas litúrgicas: proclamando la Sagrada Escritura, recitando el salmo, presentando las intenciones de la oración universal, animando el canto y dirigiendo la participación del Pueblo de Dios. A estas funciones litúrgicas se añaden dos actividades pastorales: la misión de enseñar a los fieles mediante la catequesis sacramental y la instrucción bíblica.⁶⁵

El ministerio del lectorado tiene una proyección amplia y concreta y es un instrumento providencial en la renovación bíblica como servicio eclesial a la Palabra de Dios.⁶⁶ Su preparación espiritual y bíblica, inclusive técnica, es un aporte al desarrollo digno y armonioso de la Liturgia de la Palabra para una adecuada comunicación de la Palabra de Dios a la asamblea.⁶⁷

El Proyecto Educativo de la Escuela de Ministerios indica que el Lectorado se define en torno al eje de la Palabra, ya que en ella encuentra su identidad profunda. El perfil que se busca formar para este ministerio expresa: «es una persona capaz de escuchar, creer, vivir, celebrar, dejarse guiar y promover la Palabra. Su función es animar la Palabra no solamente en la celebración litúrgica, sino promoverla haciendo que la gente pueda escuchar, leer, creer y dejarse guiar a su luz. Es sensible a la religiosidad popular».⁶⁸

Dentro del marco de referencia del ministerio del lectorado Jorge Novak impulsa que se transforme al Lector también en «promotor del movimiento bíblico en la diócesis, en sus diversos aspectos».⁶⁹

Por otro lado, el acolitado se define en torno al eje Altar-Eucaristía y su perfil es el de «un ministro capaz de animar y promover

65 Cf. Novak, «Exhortación Pastoral a los ministros lectores de la diócesis con vistas a la Asamblea Diocesana del Pueblo de Dios, 11 de junio de 1986».

66 Cf. *Ibid.*

67 Cf. Novak, «Homilía en la Misa de Institución de Lectores, 24 de mayo de 1988».

68 Diócesis de Quilmes, «Proyecto educativo y normas generales de la Escuela Diocesana de Ministerios "San Juan Evangelista", junio de 1987», 16.

69 Novak, «Quilmes, una diócesis del Gran Buenos Aires, 01 de mayo de 1989».

la Liturgia, la Eucaristía y la Caridad».⁷⁰ El ministerio del acólito promueve integralmente el culto eucarístico sirviendo al altar y ayudando en las acciones litúrgicas, distribuyendo como ministro extraordinario la Santa Comunión, extraordinariamente exponiendo públicamente la Eucaristía y formando a los fieles.⁷¹

Para Jorge Novak, en el futuro de la misión evangelizadora de la Iglesia, le corresponde a la Eucaristía un lugar central indiscutible, por lo tanto, el ministerio del acólito es indispensable para que el culto eucarístico no sea mermado o extinguido en las comunidades: «El futuro de la diócesis: centenares de ministros Acólitos».⁷²

Como rasgo local de este ministerio el Padre Obispo busca comunicarle «también el espíritu de coordinar la visita a los enfermos de su respectiva zona de influencia».⁷³

«Pasadas un par de generaciones de la renovación conciliar, la presencia de los fieles laicos será normal y habrá logrado plenamente su estilo, con la aceptación general de la comunidad eclesial. Los Acólitos (de ellos nos estamos ocupando aquí) habrán reemplazado a los ministros «extraordinarios» de la distribución de la eucaristía. En los Acólitos (dejando abiertas para el futuro las puertas de acceso a ese ministerio instituido para las mujeres, ya que ellas son ahora, también, ministras «extraordinarias») se dan las condiciones requeridas idealmente: serio discernimiento vocacional (en la que se integran la esposa y los hijos), opinión de la comunidad, conveniente preparación (en nuestra diócesis: cinco años) y real colegialidad y necesario seguimiento».⁷⁴

En las reflexiones del Padre Obispo queda en evidencia que la decisión de formar para otros ministerios laicales, más allá de mirar al diaconado permanente, surgió en los años iniciales y se buscó sostener como orientación y perspectiva de la Escuela de Ministerios: «En principio pensábamos en preparar candidatos para ser ordenados diáconos permanentes. Esta finalidad queda en pie, pero hemos desarrollado la institución de modo que

70 Ibid.

71 Cf. Novak, «Homilía en la institución de ministros acólitos, 20 de diciembre de 1981».

72 Ibid.

73 Novak, «Quilmes, una diócesis del Gran Buenos Aires, 01 de mayo de 1989».

74 Novak, «Circular 86/92: Carta Eclesial Quilmeña, agosto de 1992».

puedan egresar también otros ministros laicos para el servicio de nuestras comunidades».⁷⁵

Las fuentes no nos permiten determinar con mayor exactitud una periodización, pero si queda en evidencia en su lectura que la experiencia laical de estos ministerios se fue perdiendo. Finalmente, ya a finales de la década de 1990, se produjo el mismo proceso que en la generalidad de las Iglesias particulares y estos ministerios se consolidaron como metas intermedias hacia el diaconado permanente. Una de las razones es que las vocaciones ministeriales laicales buscaron la seguridad y garantía de un ministerio ordenado en el diaconado permanente.⁷⁶

Por otra parte, y como señalan algunos autores, es de destacar que el principio o formato de los ministerios laicales del lectorado y del acolitado ofrecieron un «un marco teológico y canónico pastoralmente factible para dar una respuesta institucional a nuevas exigencias de la misión».⁷⁷ Estas nuevas formas de ministerio laicales y el formato para instituirlos mostraron un camino para el reconocimiento, oficialización, envío o misión canónica de otros ministerios laicales. Así describe y distingue Jorge Novak el modo de reconocimiento de los distintos ministerios: «“Oficializamos” animadores; “instituímos” Lectores y Acólitos; “ordenamos” Diáconos».⁷⁸

El reconocimiento de cada ministerio es uno de los modos potentes que el Padre Obispo propone para visibilizar y poner en valor los ministerios laicales en la Iglesia quilmeña.

En la visión de Jorge Novak el misterio de la Eucaristía es central para la Iglesia, «y en ella son necesarios los ministros extraordinarios de la Eucaristía para una “mayor distribución del alimento” y una “mayor promoción del deseo” acompañado de una “mayor promoción de

75 Novak, «Quilmes, una diócesis del Gran Buenos Aires, 01 de mayo de 1989».

76 Cf. Félix Gibbs, «Comunicación personal, 20 de junio de 2018».

77 Antonio José De Almeida, *Nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad* (Barcelona: Herder, 2015), 27.

78 Novak, «Quilmes, una diócesis del Gran Buenos Aires, 01 de mayo de 1989».

agentes de liturgia”». ⁷⁹ Para esto será necesario convocar en número suficiente a los laicos para este servicio, formarlos debidamente y renovar en forma permanente su espíritu por medio de distintas convocatorias. ⁸⁰

Este servicio de la caridad fraterna se presta distribuyendo la Eucaristía en las celebraciones de la Palabra o de la Eucaristía, llevando la sagrada Comunión a los enfermos y administrando el viático. Jorge Novak insiste en la servicialidad que debe caracterizar a los ministerios y señala que ser destinado o delegado a esta función «no es un privilegio que se les otorga sino un servicio que se les encomienda». ⁸¹

Como ya hemos indicado, en la organización pastoral de los ministerios el Padre Obispo proyectaba que los ministerios ordinarios reemplazaran a los extraordinarios; en este caso, que los acólitos fueran reemplazando a los ministros extraordinarios de la distribución de la eucaristía, dejando abierta la posibilidad futura de este ministerio instituido para las mujeres. ⁸² Como esta posibilidad no se concretó en la Iglesia, entonces el camino para el desarrollo de un servicio eucarístico de la mujer en la estructura de ministerios diocesana fue continuar formando y delegando ministros extraordinarios laicos, más aún, para las mujeres.

Dado que la catequesis es una de las formas privilegiadas con que la Iglesia vive su servicio a la Palabra de Dios y a la evangelización, Jorge Novak asume que su servicio como obispo supone suscitar y mantener en la diócesis de Quilmes «una verdadera mística de la catequesis, pero una mística que se encarne en una organización adecuada y eficaz, haciendo uso de las personas, de los medios e instrumentos, así como de los recursos necesarios». ⁸³

⁷⁹ Novak, «Homilía del Jueves Santo, 16 de abril de 1981».

⁸⁰ Cf. Novak, «Circular 126/83: Información relativa a la Celebración del Año Eucarístico Diocesano, 12 de octubre de 1983».

⁸¹ Novak, «Circular 95/85: Ministros extraordinarios de la Sagrada Comunión, 01 de noviembre de 1985».

⁸² Cf. Novak, «Circular 86/92: Carta Eclesial Quilmeña, agosto de 1992».

⁸³ Novak, «Carta Pastoral “Convocatoria del primer Sínodo Diocesano de Quilmes”, 25 de mayo de 1980».

Para Jorge Novak la catequesis es una «tarea altamente edificante»⁸⁴, «una noble misión más necesaria que nunca»⁸⁵ y una «exigencia apremiante»,⁸⁶ donde los catequistas acompañan y ayudan a la maduración de la fe de los niños, jóvenes y adultos. La misión del catequista conlleva una gran responsabilidad ya que su actividad pastoral, en el acompañamiento de las personas que se acercan, lo convierte en un guía espiritual y en un formador de la conciencia: «Ayuda a formar esa conciencia con la doctrina que imparte. Tanto o más influye en la conciencia de sus catequizandos por el ejemplo, con el testimonio de su vida, con su personalidad».⁸⁷

Mediante el envío formal Novak valoriza el ministerio del catequista en la diócesis de Quilmes, le da un lugar y lo institucionaliza. La tarea, eminentemente laical de la catequesis, es realizada mediante la misión canónica y colocada significativamente en el marco de una pastoral de conjunto y de una estructura diocesana de ministerios y servicios.

Todas estas iniciativas del obispo y de su Iglesia local confluyen para gestar y dinamizar un verdadero «movimiento catequístico diocesano».⁸⁸ Este movimiento catequístico diocesano, en los inicios del camino se concentró en generar las catequesis en las distintas parroquias, capillas y colegios, especialmente como preparaciones a los sacramentos de iniciación cristiana. También en la tarea catequística todas las instancias de encuentro y de trabajo sinodal diocesano se plantean como pasos para crecer en una necesaria pastoral de conjunto.

El movimiento bíblico en la diócesis también necesita sus agentes cualificados en la mirada pastoral orgánica del Padre Obispo. Desde la experiencia reunida en los cursos de Lectorado y Acolitado, a partir del ciclo lectivo 1988, la Escuela de Ministerios comenzó a ofrecer una

84 Novak, «Carta Pastoral sobre la Catequesis (13ª entrega), 21 de agosto de 1988».

85 Novak, «Carta Pastoral sobre la Catequesis Carcelaria, 10 de agosto de 1993».

86 Novak, «El movimiento catequístico diocesano y el primer Sínodo, 07 de junio de 1981».

87 Novak, «Carta Pastoral para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 31 de marzo de 1991».

88 Cf. Novak, «Carta Pastoral sobre el Primer Congreso Catequístico Diocesana, 16 de julio de 1984».

formación adecuada para un nuevo ministerio que se denominó «promotor bíblico». El objetivo de este ministerio es expresado con claridad por el Padre Obispo en esta intención de oración: «Señor Jesús, bendice el esfuerzo de nuestra Escuela de Promotores Bíblicos, para que nuestro pueblo lea con fruto las Sagradas Escrituras».⁸⁹

Se trata de una formación más sistemática de los coordinadores del movimiento bíblico en la diócesis, encargados de la difusión de la Palabra de Dios y de la formación de grupos bíblicos.⁹⁰ «Agradecemos a Dios el notable incremento que va teniendo en nuestra diócesis el movimiento bíblico. Se distribuyen nuevos ejemplares de la Biblia a familias privadas hasta ahora de tan consoladora lectura. Se multiplican los promotores bíblicos. Son cada vez más numerosos los grupos bíblicos».⁹¹

Estos agentes pastorales se encargan de promover la Sagrada Escritura y de capacitar para una mejor lectura del texto bíblico a familias, grupos y comunidades.⁹² Es un servicio a la animación de los grupos bíblicos, «en los que la Palabra de Dios es profundizada con una puesta en común serena y espiritual»,⁹³ y a la adecuada celebración de la Palabra de Dios.

«La Iglesia necesita urgentemente la colaboración de los fieles laicos, por ejemplo, como misioneros»,⁹⁴ señala Jorge Novak. Este ministerio es una profundización del compromiso misionero bautismal de cada miembro del Pueblo de Dios.

Si bien todo bautizado debe ser misionero, en la convicción del Padre Obispo debe forjarse una figura ministerial con «vocación específicamente misionera, también dentro del laicado»⁹⁵ que recorra sistemáticamente la parroquia en una pastoral netamente evangelizadora.

89 Novak, «Instrucción Pastoral sobre el Subsidio litúrgico: "Oraciones de los fieles para los domingos de agosto y septiembre (en base a la Exhortación Apostólica Christifideles Laici)", 18 de julio de 1989».

90 Cf. Novak, «Carta Pastoral sobre el año Bíblico Diocesano, 2 de febrero de 1991».

91 Novak, «Exhortación Pastoral para el Día Bíblico Nacional, 21 de agosto de 1989».

92 Cf. Novak, «Circular 07/91: Curso de Promotores Bíblicos, 08 de marzo de 1991».

93 Novak, «Exhortación Pastoral para la celebración del «Día Bíblico Nacional», 03 de septiembre de 1988».

94 Novak, «Mensaje de Navidad, 16 de diciembre de 1993».

95 Ibid.

El antecedente más cercano de esta figura es la propuesta de desarrollar un proyecto misionero parroquial para llegar a todas las familias que viven en el territorio.⁹⁶ Así surge el servicio de «misionero/a de manzana», como recepción de las orientaciones brindadas por el 1º Sínodo de la diócesis, y concretadas en la misión diocesana y parroquial.⁹⁷

Más de diez años después, podemos ver cómo el Padre Obispo sigue considerando esta estructura pastoral como una posibilidad concreta de llegar a los habitantes de la zona de influencia de las parroquias y capillas, con ocasión de conmemorarse a los fieles difuntos: «Se trata de organizar una celebración diaria en los nueve días preparatorios al 2 de noviembre, convocando a todos los habitantes de la parroquia, mediante una invitación que distribuirán los misioneros de la comunidad».⁹⁸

La declaración de la diócesis «en estado de misión» al concluir el 1º Sínodo dio como fruto el desarrollo de múltiples iniciativas evangelizadoras. Entre ellas la propuesta de los misioneros de manzana visitando a todas las familias de los radios parroquiales, el desarrollo de grupos misioneros hacia distintas diócesis del país y el proyecto de la misión popular bajo carpa.⁹⁹ Estas iniciativas supusieron el desarrollo de agentes pastorales capaces de llevar adelante estos proyectos.

Los voluntarios de la caridad y del servicio a los más necesitados son auténticas respuestas vocacionales en la comunidad eclesial: «Obedeciendo al mandato divino de socorrer a nuestros hermanos necesitados, ustedes, en algún momento de su vida, se incorporaron como voluntarios a la acción desarrollada por Cáritas».¹⁰⁰

96 Cf. Diócesis de Quilmes, «Conclusiones de la 9ª Semana de Pastoral del Presbiterio, 15 al 19 de abril de 1985».

97 Cf. Diócesis de Quilmes, *El Libro del Primer Sínodo Diocesano de Quilmes*, III, 130-131.

98 Novak, «Circular 190/97: Propuesta para la novena de difuntos, noviembre de 1997».

99 Novak, «Carta Pastoral de Pentecostés sobre la evangelización de los pueblos, 23 de mayo de 1993».

100 Novak, «Exhortación Pastoral para la Asamblea Diocesana de Cáritas, 03 de noviembre de 1984».

La Iglesia debe encontrar los caminos para convocar y formar a los cristianos que –«tocados interiormente por el Espíritu de Dios para visitar las familias, servir de enlace, ofrecer su tiempo y su experiencia»–¹⁰¹ puedan incorporarse como agentes pastorales de la caridad: «Sepamos perseverar, sepamos convocar a muchos más para que se integren en los cuadros de servicios de Cáritas».¹⁰²

El Padre Obispo asume como un rasgo de su misión episcopal el desarrollo de Cáritas: «lógica respuesta a un deber igualmente grave que pesa sobre mi conciencia de Obispo».¹⁰³ El desarrollo del servicio de Cáritas depende de la capacidad de convocar y entusiasmar a numerosos voluntarios, que deben ser integrados en un cuerpo de servidores, y como toda vocación eclesial ser formados y capacitados. La acción de Cáritas no es una mera ayuda espontánea frente a la necesidad, sino que debe organizarse sólidamente en todos los ámbitos de la Iglesia local.¹⁰⁴

Parte del trabajo pastoral de la Iglesia servidora en favor de los más pobres es evaluar el camino de las estructuras de servicio para que estas se desarrollen más y mejor, atendiendo especialmente a la capacitación de los voluntarios y al espíritu que impulsa este ministerio de la caridad.¹⁰⁵

La realidad de una diócesis muy extensa, donde no era posible aún llegar con el servicio de los sacerdotes y los diáconos a todas las zonas, producía que algunas obligaciones pastorales y demandas de la población no pudieran ser satisfechas. Una de ellas era la necesidad de asegurar una adecuada celebración del rito matrimonial.

101 Novak, «Exhortación Pastoral a los participantes de la Asamblea Diocesana de Cáritas, 20 de junio de 1983».

102 Novak, «Exhortación Pastoral para la Asamblea Diocesana de Cáritas, 03 de noviembre de 1984».

103 Novak, «Mensaje para la reunión de delegados de Cáritas, 26 de junio de 1981».

104 Novak, «Exhortación Pastoral para la Asamblea Diocesana de Cáritas, 03 de noviembre de 1984».

105 Novak, «Homilía en la misa concelebrada al inaugurar la Casa de la Caridad de la diócesis, 26 de septiembre de 1982».

Por ello el Padre Obispo solicita a la Santa Sede, con el visto bueno de la Comisión Permanente del Episcopado, «el permiso de delegar a laicos cualificados para ser testigos oficiales en la celebración sacramental del matrimonio».¹⁰⁶

Para que la cualificación sea efectiva la Escuela de Ministerios para Laicos organizó un curso de varios encuentros para preparar a estos servidores. La delegación para este servicio es refrendada con la recepción de la misión canónica del obispo:

«Voy a dar ahora la misión canónica a un grupo de nuestros laicos, debidamente preparados, para que ejerza la representación de la Iglesia como “testigos cualificados” en la celebración sacramental del matrimonio. Lo hago en base a la autorización que me vino explícitamente de la Santa Sede, tras formal recomendación de la Conferencia Episcopal Argentina. Es una demostración más de la solicitud que tiene la Iglesia por la santidad de la institución matrimonial. Ante la grave escasez de sacerdotes y diáconos, que sigue aquejándonos, aseguramos al solemne rito de la celebración matrimonial el marco de eclesialidad imprescindible. Los presbíteros se sentirán con mayor disponibilidad de tiempo para la administración del sacramento de la penitencia y para la celebración de la santa misa».¹⁰⁷

Novak comprende que se trata de una actuación del laico como supletoria y concede la delegación por un período de tiempo definido.¹⁰⁸ También pide a los párrocos especialmente que sepan presentar «al laico delegado ante la comunidad respectiva. La presentación ha de ser clara, para que la iniciativa que adoptamos sea interpretada de modo correcto y la comunidad no sea perturbada».¹⁰⁹

El desarrollo de la Pastoral de la Salud supuso la promoción de agentes pastorales para la visita a los enfermos y la atención de las personas sufrientes. Estos voluntarios son, para Novak, repre-

106 Novak, «Circular 57/85: Misión canónica de los testigos cualificados para la celebración sacramental del matrimonio, 25 de julio de 1985».

107 Novak, «Homilía en la misa concelebrada en la Catedral, 04 de agosto de 1985».

108 «Delimitación del mandato: Los testigos cualificados quedan autorizados para actuar hasta la Pascua de 1986. El mandato puede luego ser renovado. Su ámbito territorial queda circunscrito para la iglesia o capilla que se indica en el documento personal». Novak, «Circular 57/85: Misión canónica de los testigos cualificados para la celebración sacramental del matrimonio, 25 de julio de 1985».

109 Ibid.

sentantes e instrumentos de la Iglesia que expresan con su servicio la conducta que el mismo Jesús tuvo con los enfermos. Y por eso va a motivar a la comunidad cristiana a este servicio diciendo: «Esperamos que no quede ningún enfermo sin la presencia respetuosa y servicial de algún miembro de nuestras comunidades».¹¹⁰

Este servicio concreto de acompañamiento espiritual y fraterno, solidario en las necesidades concretas, con los miembros de la comunidad que están postrados en sus casas o a los internados en los centros de salud del territorio diocesano implica el crecimiento en número, vitalidad y creatividad de los voluntarios: «El voluntariado se ha multiplicado y perfeccionado en su formación pastoral».¹¹¹

La estructura ministerial del laicado de la diócesis no se agota en los ministerios nombrados, Jorge Novak presenta en sus reflexiones y en sus decisiones pastorales todavía algunos servicios más que pueden desplegarse en la comunidad eclesial.

5. Conclusiones

La eclesiología del Pueblo de Dios que reconocemos en el magisterio de Jorge Novak y en su acción pastoral da cuenta de una Iglesia proyectada en la servicialidad, que es fuente de ministerios concretos, simples pero activos, acordes a las vocaciones que Dios va suscitando en cada cristiano.

Jorge Novak anima la diócesis a él encomendada desde una profunda convicción: es posible plasmar concretamente la Iglesia servidora si se desarrolla una estructura pastoral organizada de ministerios y servicios en las diversas comunidades que conforman la Iglesia particular. La evangelización eficaz sólo es realizable con la plena promoción del laico dentro de la Iglesia diocesana; y por ello el Padre Obispo toma decisiones concretas para poner en marcha el vastísimo sector del Pueblo de Dios que son los laicos.

110 Novak, «Homilía en la Misa de Unción de los enfermos, 12 de noviembre de 2000».

111 Novak, «Homilía en la Misa Crismal del Jueves Santo, 01 de abril de 1999».

Para Novak es imprescindible gestar un nuevo liderazgo laical en la Iglesia, pero no pensando la Iglesia como un concepto espiritual sino en la Iglesia concreta que es la diócesis en su centenar de comunidades (parroquias, capillas y centros comunitarios). Se trata de suscitar una colaboración inmediata y eficiente de los laicos en el organismo viviente que es la diócesis de Quilmes. Este nuevo liderazgo permitirá también una nueva autoconciencia del laicado, que lo hará protagonista de todas las etapas de realización de la Pastoral de Conjunto; tanto en la planificación y ejecución de las acciones, como en la formación y coordinación de los agentes pastorales.

El Padre Obispo concede un alto valor a la activa participación del laicado, que no es contingente o relativa a la escasez de ministros ordenados, sino que es necesaria e intrínseca a la constitución misma de la Iglesia. Algunos ministerios podrán ser supletorios de las actividades que con mayor cualificación deberían desplegar los ministros ordenados, pero son sólo algunos pocos; más bien, Jorge Novak impulsa una variedad de servicios y ministerios distintos y complementarios a los ministerios ordenados.

Por todo lo señalado, el laico no es un miembro de segunda categoría en la Iglesia, tiene la mayoría de edad y la misma dignidad de todos los miembros del Pueblo de Dios y por eso debe ser promovido con una activa presencia en las estructuras de comunión y participación. Para el Padre Obispo la maduración de un laicado comprometido supone muchas consecuencias positivas para la Iglesia servidora. Las vocaciones laicales proyectadas en servicios y ministerios son la posibilidad de ofrecer un servicio adecuado en una realidad urbana extendida como, ya en la década de 1980, se preveía serían los grandes distritos y municipios del conurbano bonaerense.

Esta inserción del fiel laico se da en dos niveles absolutamente imbricados. Por un lado, una estructura diocesana de centros, comisiones y organismos que coordinan, animan y forman a los distintos agentes pastorales y voluntarios para diversos servicios y ministerios. Por otro lado, una organización de servicios y ministerios en cada parroquia, capilla y centro pastoral que son llevados adelante

por múltiples agentes pastorales animados y coordinados por ministros ordenados, instituidos y oficializados (sacerdotes, diáconos, acólitos, animadores).

Llegados a este punto estamos en condiciones de clarificar el sentido con que el Padre Obispo y los documentos de la diócesis de Quilmes utilizan los términos «servicio» y «ministerio», teniendo en cuenta que hay una cierta polisemia en ambos términos que no permite una taxatividad en las definiciones.

Por un lado, ambos términos son sinonímicos e intercambiables entre sí para señalar las actividades y tareas desarrolladas por los agentes pastorales, especialmente laicales, dentro de la Pastoral de conjunto diocesana y de las comunidades parroquiales, capillas y centros pastorales. En este sentido, el Padre Obispo motiva una ministerialidad y servicialidad amplia en los fieles de la diócesis, buscando poner en movimiento las distintas vocaciones y carismas para dinamizar una activa presencia eclesial en todos los rincones de la diócesis.

Por otro lado, podemos identificar un uso relativamente específico para ambas expresiones. El término «servicio» refiere, en varias oportunidades, a los múltiples voluntarios y agentes pastorales de variados ámbitos, como Cáritas o la pastoral de la salud, que desarrollan su actividad en la Iglesia local. La voz «ministerio» es utilizada con mayor especificidad para señalar una cierta cualificación de los agentes pastorales que luego de acreditar una formación determinada para el encargo a realizar son incluidos en la estructura pastoral organizada. Se trata de ministerios ordinarios que haciendo un recorrido formal dentro del proyecto de formación diocesano reciben un mandato del obispo –o del párroco– mediante la institución, la oficialización o el envío y misión canónica. En el planteo ideal, no conquistado en la diócesis, queda en evidencia el anhelo de Jorge Novak de dejar atrás el recurso a ministros «extraordinarios» como momento de emergencia y conquistar una estructura pastoral organizada con un desarrollado protagonismo de ministerios laicales ordinarios.

«Centenares» señala reiteradamente el Padre Obispo para indicar la relevancia numérica que deben tener los servicios laicales en la Iglesia diocesana, y en esta multitud organizada cifra la posibilidad de alcanzar a todos los habitantes de la zona diocesana con una presencia de la Iglesia viva en las expresiones litúrgicas, catequéticas, caritativas, que la caracterizan.

La capacidad demostrada por el Padre Obispo de configurar concretamente algunos ministerios y de iniciar un proceso que les confiera una identidad específica y su correspondiente valoración dentro de la estructura organizada de servicios de la Iglesia local no es exhaustiva ni restrictiva, sino que más bien se presenta como una animación capaz de transmitir un espíritu de servicialidad a la comunidad eclesial quilmeña.

Bibliografía

- De Almeida, Antonio José, *Nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad*, Barcelona, Herder, 2015.
- De La Serna, Eduardo (comp.), *Padre Obispo Jorge Novak svd, amigo de los pobres, profeta de la esperanza*, Buenos Aires, Guadalupe, 2002.
- Diócesis de Quilmes, *El libro del Primer Sínodo Diocesano de Quilmes, I-III*, Quilmes: Diócesis de Quilmes, 1984.
- , *Escuela Diocesana de Ministerios «San Juan Evangelista». Proyecto Educativo y Normas Generales*, Diócesis de Quilmes, 1987.
- , *Aportes del Primer Congreso Misional Diocesano*, Quilmes, Diócesis de Quilmes, 1992.
- , Fondo Documental Jorge Novak - Archivo Digital, 2014, acceso el 01 de junio de 2020, <http://www.archivojorgenovak.org.ar>.
- Duhau, Juan Bautista, *La Iglesia toda servidora de todos los hombres en el pensamiento y la acción pastoral del Padre Obispo Jorge Novak*. Buenos Aires: Editorial de la Palabra de Dios, 2020.
- Pérez del Viso, Ignacio, «El padre Novak», *Cías* 505 (2001): 333-335.

La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (*circa 1604-1686*)

JUAN GUILLERMO DURÁN

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
juanduran@uca.edu.ar

Recibido 05.04.2021/ Aprobado 08.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p179-203>

RESUMEN

Las páginas del presente artículo se proponen acercar al lector la figura histórica y religiosa de Manuel Costa de los Ríos, conocido popularmente como el Negro Manuel, el fiel esclavo de la Virgen de Luján, mediante el análisis del acta de venta en favor de la Cofradía de Nuestra Señora de Luján, en diciembre de 1674, con el propósito, según expresa voluntad de sus propietarios legales, que sirviera permanentemente a la Sagrada Imagen. Este valioso documento constituye la prueba que despeja toda duda sobre la historicidad del Negro Manuel, pues certifica fehacientemente dicha venta, incluyendo su nombre, procedencia, edad, constancia de sanidad corporal y ausencia de vicios.

Palabras clave: Negro Manuel; Esclavitud; Tráfico comercial de esclavos al Río de La Plata; Luján; Devoción mariana; Piedad lujanense.

Historicity of a central character in the piety of Luján. Manuel Costa de los Ríos, a bought slave donated to Our Lady of Luján (ca. 1604-1686)

Profesor Ordinario de la Facultad de Teología de la UCA. Es un reconocido investigador de la Historia de la Iglesia Latinoamericana y Argentina.

ABSTRACT

The pages of this article are intended to bring the reader closer to the historical and religious figure of Manuel Costa de los Ríos, popularly known as Negro Manuel, the faithful slave of Our Lady of Luján, by analyzing the act of sale in behalf of the Brotherhood of Our Lady of Luján, in December 1674, with the purpose, according to the express will of its legal owners, to permanently serve the Sacred Image. This valuable document constitutes the proof that clears any doubt about the historicity of Negro Manuel, since it reliably certifies the sale, including his name, origin, age and health conditions.

Keywords: Negro Manuel; Slavery; Slave trade in the La Plata river; Luján; Marian devotion; Piety of Luján

Introducción

El Negro Manuel constituye una figura emblemática dentro de la tradición religiosa relacionada con la Virgen de Luján por ser con testigo cualificado del milagro de la detención de la carreta, ocurrido allá por el mes de mayo de 1630. Manuel llegó al Río de la Plata como parte de un lote de esclavos africanos, proveniente de Pernambuco (Brasil), para ser comercializados en Buenos Aires. Era originario de África continental (atlántica), de “Costa de los Ríos”, en Guinea superior. Al recibir el bautismo, al nombre cristiano de Manuel se le agregó el lugar de nacimiento o procedencia, como era costumbre en la época. Por eso en el acta de venta a favor de la Sagrada Imagen de Luján se lo reconoce como “Manuel Costa de los Ríos” o “Cabo Verde” (península). Por ser “guineo” hablaba, además de la lengua africana propia, el portugués, y con el tiempo el castellano. Condición de origen que hacía que este tipo de esclavos fueran sumamente valorados por los potenciales compradores.

Su primer amo fue el capitán que lo trajo, Andrea Juan; y luego pasó a ser propiedad del comerciante y militar Bernabé González Filiano, distinguido vecino de Buenos Aires, quien al ocurrir el mencionado milagro en una estancia que él administraba, a orillas del río Luján (en los pagos de Pilar), propiedad de su hijastro Diego Rosendo de Trigueros, lo dedicó a cuidar la Sagrada Imagen en el primer oratorio dedicado a su veneración.

Años más tarde, los herederos terminaron por venderlo, convirtiéndose en propiedad exclusiva de la Virgen de Luján, a cuyo servicio continuó en la Villa de Luján, a los largo de cincuenta y seis años, hasta su muerte, ocurrida a fines de 1686. Motivo por el cual él siempre se consideró “Ser de la Virgen nomás”, invocándola constantemente como su “Ama” y “Señora”. Y, por lo mismo, fue manifestación viva del tierno amor a la Virgen Inmaculada, siempre devorado de un santo celo para procurar su mayor gloria, mediante el fiel ministerio de servirla en condición de humilde sacristán; y sembrador generoso de las obras de misericordia proclamadas por Jesús, como camino seguro para alcanzar el cielo.

Las páginas del presente artículo se proponen acercar al lector la figura histórica de Manuel, mediante el análisis del acta de venta en favor de la Cofradía de Nuestra Señora de Luján, en diciembre de 1674, con el propósito, según expresa voluntad de sus propietarios legales -el matrimonio de Pedro Gutiérrez de Molina Garcés y Catalina Clavijo- que sirviera permanentemente a la Sagrada Imagen.¹ Precisamente este valioso documento constituye la prueba que despeja toda duda sobre la historicidad del Negro Manuel, pues certifica fehacientemente dicha venta, incluyendo su nombre, procedencia, edad, constancia de sanidad corporal y ausencia de vicios.

Albores de la piedad lujanense

El acercamiento a la figura del Negro Manuel, en orden a conocer su itinerario humano y religioso, supone presentar previamente una breve sinopsis de los acontecimientos que dieron origen al culto de la Virgen de Luján, a cuyo servicio éste quedó ligado permanentemente hasta la muerte a fines del año 1686.

¹ En reconocimiento de su significativo perfil humano y religioso, el 8 de mayo de 2016, en el marco del “Año Jubilar de la Misericordia”, fue iniciado el proceso de su canonización, promovido por la Arquidiócesis de Mercedes-Luján (Argentina).

De acuerdo a la cronología más segura el conocido milagro de la detención de la carreta ocurrió a mediados de la primera quincena del mes de mayo del año 1630.² Se trataba de una tropa de carretas que con fines comerciales se dirigía a la ciudad de Córdoba por el antiguo camino real al Perú, que pernoctó en una estancia a orillas del río Luján a la espera de vadearlo al día siguiente. Una de ellas transportaba entre la mercadería, perteneciente al capitán portugués Juan Andrés, dos cajones conteniendo sendas imágenes de la Virgen María con destino al oratorio del hacendado portugués Antonio Farías de Sáa, ubicado en Sumampa (Santiago del Estero), quien había solicitado el envío a un compatriota suyo radicado en Brasil. Una representaba a la Inmaculada Concepción y la otra una Virgen sedente con el Niño en brazos.

La estancia donde hicieron alto los viajeros se encontraba situada a unas cinco leguas al norte de la ciudad de Luján, en las proximidades de la actual población de Villa Rosa (entre las ciudades de Pilar y Escobar), propiedad de Diego Rosendo de Trigueros,³ bajo la administración de su padrastró el capitán Bernabé González Filiano, próspero comerciante en Buenos Aires, en razón de minoría de edad.

2 El origen de la piedad lujanense lo certifican dos fuentes históricas: Pedro Nolasco de Santa María (mercedario), *Relación sobre el origen del culto a la Sagrada Imagen de la Virgen Luján* (1737); y Felipe José Maqueda (presbítero)-Antonio Oliver Felio (franciscano), *Historia Verídica del origen, fundación y progreso del Santuario de la Purísima Concepción de Ntra. Sra. de la Villa de Luján*, Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos Aires 1812. Estas fuentes han sido editadas en varias ocasiones: Raúl Alejandro Molina, *Leyenda e historia de la Virgen de Luján*, en "Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 40, Buenos Aires 1968 (167-172: edición parcial de Maqueda-Oliver); Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico Histórico, 1630-1730* (Buenos Aires: edición del autor, 1980), 226-239; Juan Guillermo Durán, *Manuel Costa de los Ríos. Fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Agape 2019), 257-280 y IEL, *La Pura y Limpia Concepción de Luján, Crónicas Antiguas de Nuestra Señora*, Vol. 1, (Roma: Ediciones IVE, 2019). El manuscrito de Nolasco de Santa María lo publicó por primera vez Santiago Estrada, *El Santuario de la Virgen de Luján* [apéndice] (Buenos Aires, 1867). La edición a nuestro cargo (de ambos testimonios) incluye abundantes notas histórico-biográficas que ofrecen la información necesaria en orden a facilitar la lectura comprensiva de los mismos.

3 A la fecha Diego (1618/19-1680) tenía unos 12 años. Posteriormente fue licenciado (en cánones y teología) y clérigo presbítero (1648). Atendió sucesivamente los curatos de la Catedral de Buenos Aires (1656-1665), siendo también canónigo; el de Corrientes (desde 1666); y el de Santa Fe hasta 1680 (al mismo tiempo que juez eclesiástico), donde falleció. Por sus ocupaciones ministeriales designó administrador de sus bienes, incluida la estancia, a su medio hermano Juan de Oramas y Filiano, también presbítero, quien a su muerte se convirtió en único heredero.

A la mañana siguiente, al momento de reanudar el viaje, ocurrió un hecho imprevisto y de no fácil explicación para los avezados conductores de la tropa. Una de las carretas permaneció inmóvil, como fijada a la tierra, a pesar del esfuerzo desplegado por los bueyes. Se intentaron poner en práctica, sin éxito, varios recursos para aligerar el peso de la carga hasta que alguno de los presentes debió prestar atención a los dos cajoncitos que contenían las imágenes religiosas, tratando de descifrar algún designio prodigioso que viniera a explicar la sorprendente circunstancia. Acto seguido se procedió a su descarga, comprobándose que el fenómeno de la inmovilidad persistía, aun recurriéndose al descenso alternativo de los mismos. Impedimento que desapareció al instante cuando se cargó uno de los cajoncitos, quedando el otro a los pies de la carreta, que como de costumbre adquirió normal desplazamiento.

Bajo el impacto del asombro los testigos de la misteriosa circunstancia resolvieron abrirlo, verificándose que se trataba de una pequeña imagen de terracota cocida y pintada de la Inmaculada Concepción de María. Suceso que fue interpretado como signo providencial de la voluntad de la Virgen de quedarse en el lugar, bajo esta advocación para recibir culto a orillas del Río Luján. Desde aquel momento la imagen fue conocida como la Pura y Limpia Concepción del Río Luján, siendo colocada en un aposento de la estancia al cuidado de un negro esclavo de nombre Manuel del que nos ocuparemos particularmente de ahora en más.

A mediados del año 1633 se construyó en el lugar una Ermita u Oratorio, reconocido como de Rosendo, en alusión al propietario de la estancia (Diego Rosendo de Trigueros), para que los devotos y peregrinos pudieran visitar y contemplar la Sagrada Imagen, cuyo singular «milagro de la carreta» se difundió de inmediato en razón de haber ocurrido sobre el camino real, medio privilegiado para propagar la noticia en todas las direcciones.⁴

⁴ A los quince años del milagro se cuenta con la primera referencia documental de la existencia de un modesto oratorio, donde se veneraba la Santa Imagen, haciéndose particular referencia a ella. El testimonio es breve, pero resulta de importancia capital para certificar

Cuatro años después, el 13 de diciembre de 1637, el obispo de Buenos Aires, Cristóbal de Aresti, con motivo del crecimiento de la devoción y la constante concurrencia de peregrinos, procedió a crear la Doctrina o Curato del Río Luján con asiento en la Ermita de Rosendo. Pero la existencia de dicho curato fue efímera debido a la distancia que lo separaba de Buenos Aires y la escasez de clero que pudiera hacerse cargo de su atención, quedando la zona al cuidado de misioneros volantes, mercedarios y franciscanos.

Hacia 1671 aquel lugar se encontraba prácticamente despoblado al cerrarse el camino viejo a Córdoba, a cuya vera se encontraba la mencionada Ermita. Por lo cual ya no era transitado como de costumbre, pues incluso merodeaban la zona algunos indígenas que habían instalado toldos en las inmediaciones, aunque al parecer en actitud pacífica.⁵ Circunstancia a la que se sumaron los reiterados robos de ganado, única fuente de ingresos económicos de la propiedad, atribuidos en buena parte a los peregrinos que con la excusa de visitar la Ermita se apropiaban de lo ajeno, aprovechando la soledad del paraje.

Fue entonces que el administrador de la estancia, el clérigo Juan de Oramas,⁶ hombre calculador y práctico en cuestiones referidas a la administración de los bienes confiados, aten-

el primer lugar donde se le rindió culto. Se trata del inventario de bienes de la estancia al fallecimiento del administrador Bernabé González Filiano. Al finalizar el mismo se menciona: «Una casa de vivienda, sala con dos aposentos. A las espaldas de la casa una capilla pequeña, y en ella un Cristo crucificado, de altor de una cuarta, y una hechura de Nuestra Señora, de bulto, de barro, de altor de media vara» (*Archivo General de la Nación*, Sala IX, 48-4-5, tomo 28, 158 y ss.).

5 Por el testimonio de un peregrino que visitó la Imagen en el Oratorio de Rosendo, allá por 1871, Gregorio Suárez de Cordero, cura de la catedral de Buenos Aires, se puede inferir que para esa fecha el lugar se encontraba prácticamente despoblado al cerrarse el "camino viejo" a Córdoba. Prueba de ello era haber encontrado en la cercanía dos toldos de indios pampas: «que yendo -dice- ahora dos años a una romería de una Santa Imagen de la Concepción, que dista diez leguas de esta Ciudad, hallé dos toldos de este gentío; y con ocasión de socorrerlos de algún bastimento que me pedían, les hablé varias veces de nuestra Santa Fe» (*Informe a la Reina Gobernadora, Buenos Aires, 1^o de septiembre de 1673*, Archivo General de Indias, Sevilla Audiencia de Charcas, 284). Cf. Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján...*, 96. También firma el informe el Lic. Juan de Oramas, hermanastro de Diego Rosendo de Trigueros.

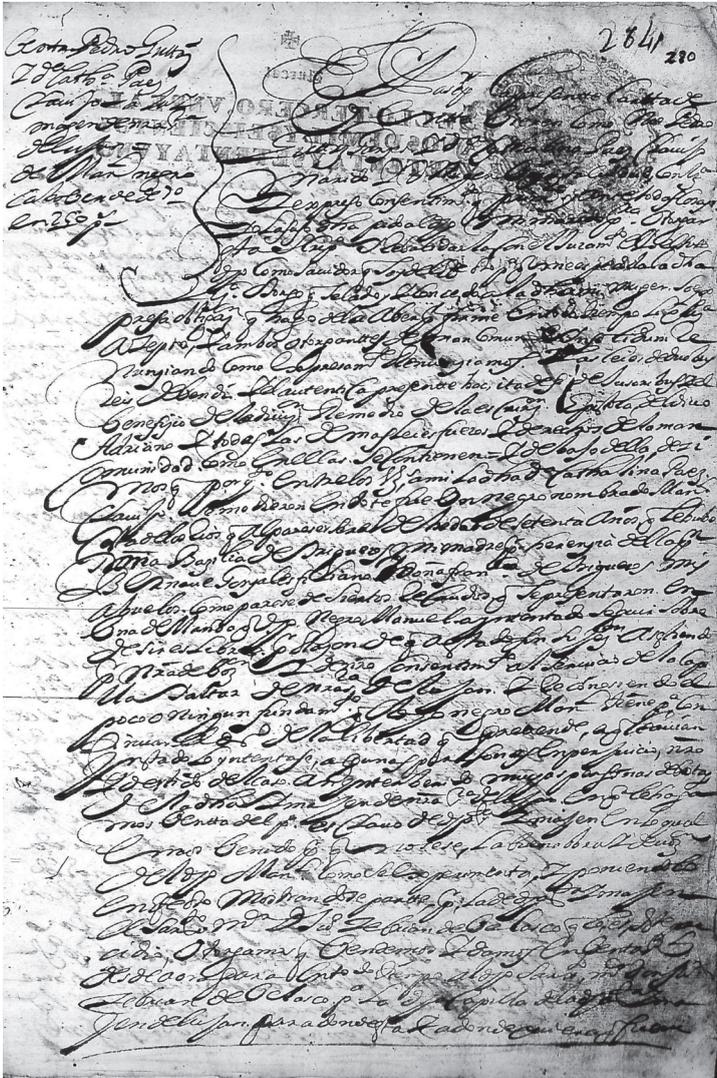
6 Sobre este parentesco, véase nota 3.

to al incremento de las rentas que pudieran producir, resolvió aceptar la propuesta de compra de la Imagen que le formuló Ana de Matos (+ 1698), vecina de Buenos Aires y viuda del sargento mayor Marcos de Sequeira, con la expresa intención de trasladarla a su estancia ubicada a orillas del mismo río Luján arriba a unas cinco o seis leguas –y a doce de Buenos Aires–, próxima al nuevo camino a Córdoba y Alto Perú, y construirle una capilla para favorecer su culto en mejores condiciones del que se encontraba aquel desprotegido lugar.⁷ A este hecho lo conoce la tradición como el “traslado de la Santa Imagen” a lo que actualmente es la ciudad de Luján, efectuado a principios de diciembre de 1671.⁸

A mediados del año 1677, el carmelita Juan de la Concepción bendijo los cimientos del primer templo levantado en la estancia de Ana de Matos. Ella resolvería, cinco años más tarde, donar a Nuestra Señora, llamada ya entonces «de Luján», una parte de las tierras de su propiedad con el fin de asegurar el sostenimiento y progreso de su culto. La entrega de dichas tierras fue firmada el 2 de octubre de 1682, fecha que marca el comienzo oficial de la ciudad de Luján.

7 La compra se convino en 200 pesos de la época, pero no incluyó al esclavo a cargo de su cuidado, quien quedó por el momento en la estancia de Oramas cumpliendo tareas de servidumbre.

8 En este llamativo desprendimiento de la Imagen influyó otro motivo, también de carácter práctico, que explica el desinterés de los Oramas por mantener en la estancia la tradición religiosa y que los impulsó a poner remedio eficaz a sus cavilaciones económicas. La autoridad eclesiástica de Buenos Aires (obispo y cabildo eclesiástico) aun guardaba silencio en torno a la autenticidad del milagro, que incluso podía caer en sospecha de la Inquisición, y, por tanto a su juicio, no convenía fomentar un culto de futuro incierto, cuya permanencia en los dominios de la estancia afectaba su prosperidad. Por tanto, nada mejor que desprenderse de la Imagen que le daba origen, no bien se presentará la ocasión propicia.



Donación de tierras de Ana de Matos a favor de la Virgen de Luján.
 Archivo General de la Nación, Sala IX, 49-2-9, Tomo 86, fol. 27).

A fines de noviembre o principios de diciembre del año 1684 visitó el lugar, procedente de Buenos Aires, el presbítero Pedro Montalvo con el propósito de pedirle a la Virgen el mejoramiento de su quebrantada salud. Alcanzada tal gracia, resolvió quedarse al

servicio pastoral del incipiente Santuario y se convirtió en su primer Capellán oficial.

Finalmente en 1685, en ocasión de la fiesta de la Purísima Concepción, se procedió a inaugurar una nueva capilla llamada “de Montalvo” por haberla terminado con su celo y empeño este mismo sacerdote. De este modo, se complementó la obra comenzada algún tiempo antes, convirtiéndose en el primer Santuario de Nuestra Señora de Luján.

Procedencia y arribo al Río de la Plata

Del cotejo de las fuentes mencionadas sobre el origen del culto de Ntra. Sra. de Luján y de otros documentos de época, junto con la moderna crítica histórica,⁹ se desprende la siguiente información sobre el personaje que nos ocupa.

Era oriundo del África continental, de Costa de los Ríos, en el Golfo de Guinea. En ese preciso lugar fue cautivado por los traficantes portugueses y llevado al Brasil, donde fue vendido en la capitanía de Pernambuco. Llegó al puerto de Buenos Aires a principios de marzo de 1630, en el barco “San Andrés” (propriadamente un patache), propiedad del capitán Andrea Juan, portugués, afectado al transporte de mercaderías entre Brasil y el Río de la Plata.¹⁰

En Buenos Aires fue vendido o donado a los pocos días al capitán Bernabé González Filiano, persona relacionada con Andrea Juan por lazos de amistad y trato comercial, que administraba una estancia en el camino Viejo a Córdoba y Alto Perú, a orillas del río Luján, como ya fue señalado. En cuanto al destino próximo del esclavo, que por entonces contaba con unos 26 años de edad, caben dos posibilidades interpretativas: que fuera enviado a la brevedad a la estancia

⁹ Se trata de los autores mencionados en nota 2 (Presas, Molina, Durán).

¹⁰ Para una mirada de conjunto sobre el lugar de procedencia de Manuel, el contexto que rodeaba el tráfico comercial portugués de esclavos y el arribo a Buenos Aires, véase: Juan Guillermo Durán, *Manuel Costa de los Ríos...*, 41-157.

mencionada en orden a incorporarse a los trabajos rurales pertinentes (llegó al lugar antes de producirse el milagro); o que fuera directamente incorporado, al servicio del capitán Andrea Juan, a la caravana de carretas que partió desde Buenos Aires rumbo a Córdoba (llegó cuando se produjo el hecho). Por tal motivo, en cualquiera de las dos posibilidades, debió presenciar el aludido milagro o llegar al lugar de inmediato, convirtiéndose en testigo del desconcertante comportamiento de la carreta que transportaba las Imágenes.

A partir de ese momento el esclavo por decisión del dueño quedó al servicio de la Imagen de la Inmaculada Concepción, depositada en un aposento de la pequeña población de la estancia de Diego Rosendo de Trigueros, situada a orillas del camino real. Y de este modo fue consolidándose la particular relación con la Imagen, dando muestras de particular devoción, pues comenzó a invocarla como a “Nuestra Señora”, “Su Ama” y “Su Soberana”.

Por espacio de más de cincuenta años la sirvió con filial afecto, primero en la humilde ermita u oratorio de la estancia de Rosendo; y luego, al ser trasladada la Sagrada Imagen a la estancia de Ana de Matos, a fines de 1671, en el oratorio que ésta dispuso para su culto, y más tarde en la capilla que hizo levantar al efecto, que terminara el presbítero Pedro de Montalvo, considerado el primer Capellán de la Virgen de Luján.¹¹

Este humilde esclavo fue el primer y principal propagador del culto a Ntra. Sra. de Luján, de quien desde un primer momento quedó prendado de gran entusiasmo y particular fervor. Muy contento y gustoso asumió el oficio de custodio de la Sagrada Imagen. Todo su cuidado era el aseo y decencia de su altar y del recinto sagrado

¹¹ Hay que tener presente, como se adelantó más arriba, que al momento del traslado de la Imagen el esclavo quedó por un breve tiempo en la estancia de Rosendo sufriendo las consecuencias anímicas de una separación sorpresiva y dolorosa, para él inexplicable. Esta circunstancia debió llevar al administrador Juan de Oramas a autorizar, en corto plazo, que pasara a la estancia de Ana de Matos para continuar allí el mismo servicio religioso desempeñado durante cuarenta largos años, pero con la reserva de conservar para la familia la propiedad legal sobre su persona. Situación que se prolongó hasta fines de 1674 cuando se concretó la venta, como a continuación veremos, en favor de la Sagrada Imagen, quedando en idéntica condición jurídica hasta su muerte (esclavo sin llegar sin alcanzar la categoría de liberto).

que la alberga (primero en la ermita de Rosendo y después en Luján); que su lámpara permaneciera siempre con luz; encender las velas que iluminaban el aposento; ungir con el aceite de la lámpara a los enfermos (y no pocas veces con efectos maravillosos); y recibir las limosnas y donaciones de los peregrinos; y comentarles a ellos los pormenores del milagro y los portentos que su bendita “Ama y Señora” hacia a favor de sus fieles devotos.

Con el correr del tiempo el Negro Manuel pasó a ser propiedad de los herederos de su primitivo dueño; y por considerarse esclavo de la Virgen inició un pleito y litigio para ser declarado como tal, sosteniendo en su defensa “*ser de la Virgen nomás*”, y que su antiguo amo le había dicho varias veces que lo había entregado al servicio de la Santa Imagen.

El pleito concluyó en 1674, cuando Ana de Matos saldó una deuda de 100 pesos, y el pueblo de Luján, mediante colecta pública, compró al esclavo en la suma de 250 pesos. De esta manera, pudo continuar la buena obra de piedad y culto de la Santa Imagen, desde ese momento su única dueña, en el oratorio y capilla levantados en aquel paraje que con el correr del tiempo se convirtió en la “Villa de Luján”, cuya fundación se le atribuye a la misma Santísima Virgen.

Se sabe también, según la tradición, que el Negro Manuel se casó con una mujer criolla, llamada Beatriz, al servicio de la familia Gonzáles Filiano (hacia 1638),¹² y que fue mirado en gran consideración y estima por los habitantes del pago y por los numerosos peregrinos que acudían a visitar a la Virgen.

12 Dicha tradición alude a una referencia documental interpretada en tal sentido. En un inventario de bienes de Bernabé González Filiano, fechado el 19 de febrero de 1645, se dice ser de su propiedad: «Ítem, veinte y nueve piezas de esclavos negros y negras, viejos y mozos: [entre ellos] Manuel Caboverde, casado con Beatriz, su mujer criolla» (*Archivo General de la Nación*, Sala IX, 48-4-4, tomo 28, 155-156). Cf. Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján...*, 275-276. La afirmación parte de un supuesto que por el momento no puede comprobarse fehacientemente, como es identificar el esclavo mencionado con aquel que fue puesto al servicio de la Virgen de Luján. Al respecto, tener en cuenta la interpretación propuesta (no identificar los personajes) por Jesús Binetti- Federico Suárez, en *Una Virgen para el Pago. Historia y patrimonio del Luján, 1580-1740* (Ituzaingó, Provincia de Buenos Aires: 2016), 43, nota 34. En cuanto a la esposa, que debió fallecer antes que Manuel pasara a Luján, corresponde una aclaración terminológica. Con el vocablo “criollo/a” se designaba en la época a los hijos de esclavos africanos nacidos en América. También llamados “negros de la tierra”.

El mencionado cronista Oliver-Maqueda repara en la “*rara candidez*” del negro esclavo, dedicándole algunos párrafos, como el siguiente, que revelan la íntima relación que se dio entre la Santísima Virgen y su humilde y fiel custodio:

«Su inocente simplicidad era tal, que algunas veces trataba a la Santísima Virgen con extremada familiaridad. Fue el caso, que habiéndose hecho una pequeña capilla a la Virgen en la misma casa de dicha Doña Ana [de Matos], y estando ya colocada en su nicho la Imagen, reparó el negro Manuel, que algunas noches faltaba del nicho, y por la mañana ya la encontraba en él, pero con el manto y saya llenos de abrojos y cardillos, y por las fimbrias polvo y alguno barro, y en estas ocasiones le decía: “Señora mía, ¿qué necesidad tenéis vos de salir de casa para remediar cualquiera necesidad siendo como sois tan poderosa? ¿Y cómo vos sois tan amiga de los pecadores, que salís en busca de ellos, cuando veis que os tratan tan mal?”».¹³

En este constante servicio a la milagrosa Imagen, que entendió siempre como voluntad expresa de su primer amo, se encuentra el origen de aquella frase que él pronunciaba a modo de coraza protectora ante todo intento de desligarlo de ella: “*Yo soy de la Virgen nomás*”. Los intentos de separación fueron dos: al momento de ejecutarse la compra por parte de Ana de Matos (1671), como fue mencionado con anterioridad; y cuando fue reclamado desde Buenos Aires en razón de formar parte de una dote matrimonial (1674), como lo veremos a continuación.

El Negro Manuel entendió y cumplió al pie de la letra el mensaje de su “*Señora Ama*”. Su muerte acaecida por los años de 1686 selló una vida ejemplar de esclavitud mariana. Fue sepultado en la Capilla de Montalvo, donde desempeñaba su oficio de custodio de la Sagrada Imagen.¹⁴

Sus contemporáneos siempre lo vinieron ocupado en atender con diligencia evangélica a todos los devotos de su querida “*Ama*”, preferentemente a los peregrinos; en enseñarles a pedir el favor de Dios con confianza y sencillez, invocando la poderosa intercesión

13 Felipe José Maqueda - Antonio Oliver Feliu, *Historia Verídica...*, fol. 18.

14 En orden a conocer los hechos que jalonan el itinerario de Manuel desde el momento que entra en contacto por primera vez con la Sagrada Imagen hasta su muerte, véase: Juan Guillermo Durán, *Manuel Costa de los Ríos...*, 169-254.

de María; en señalar a los ignorantes los caminos de la salvación; en consolar a los tristes y afligidos; en atender a los enfermos; en socorrer a pobres y menesterosos; a volver a los extraviados al perdón divino, preparándolos a la recepción de los sacramentos; a recordar y agradecer la milagrosa historia de la Sagrada Imagen; y a propagar el rezo fervoroso del rosario por los vivos y difuntos.

Por éstas, y otras muchas razones, el Negro Manuel constituye un capítulo edificante dentro de historia del Santuario de Luján; y ocupa hasta nuestros días un lugar preferencial en los sentimientos religiosos de muchísimos argentinos, pues constituye una figura asociada entrañablemente a la Virgen de Luján e imposible de separarlo de Ella.

Su abnegado corazón fue el de un laico, casado, que al enviudar tempranamente, sólo latió para servir a la Sagrada Imagen, desbordante de piedad mariana y compromiso evangelizador. Enamorado de su tierno rostro, no bien lo contempló por primera vez, cuando lo afectaron como esclavo a cuidarla en aquel primitivo oratorio, perdido en la inmensidad de la pampa.

Al fin comprado donado a la Virgen

Varios motivos contribuyeron para que el esclavo Manuel fuera testigo privilegiado del progresivo afianzamiento de la devoción a la Imagen, que ahora contaba con condiciones favorables que lo permitieron: la cercanía al camino nuevo a Córdoba, recorrido de ida y vuelta por numerosos viajeros e intenso tráfico comercial, que aseguró la presencia permanente de peregrinos; el contar con una capilla pública que congregaba frecuentes romerías provenientes de Buenos Aires y de parajes cercanos; la presencia estable de un sacerdote (Pedro Montalvo) que aseguraba la celebración del culto y la administración de los sacramentos; y la radicación, en torno a la capilla, del primer núcleo poblacional que daría origen a la Villa de Luján, que siempre consideró a la Virgen como su verdadera fundadora. Todo ello contribuyó a

producir profundas transformaciones religiosas y sociales que dieron origen a un nuevo capítulo de la tradición lujanense.

Pero a los dos o tres años de estar Manuel radicado pacíficamente en Luján debió enfrentar un litigio referido a la vigencia de su condición jurídica de esclavo, pues ni el primitivo amo en el Río de la Plata, Diego González Filiano, ni sus descendientes, consideraron oportuno otorgarle el beneficio de la libertad, ni siquiera en reconocimiento a su entera y fiel dedicación al culto de Nuestra Señora. Ninguno de éstos últimos, ni aún sus dos amos clérigos, valoraron suficientemente el hecho que gracias a su presencia constante junto a la Imagen y a la atención que prestó a los peregrinos, se conservó viva la devoción en el oratorio de Oramas.

Confirman la existencia del litigio nuestros dos cronistas. Nolasco de Santa María refiere: «y después de algunos años, queriendo hacer esclavo los herederos de Rosendo ha dicho negro, dedicado para el culto de esta Imagen, bajó [a] esta ciudad [de Buenos Aires] a litigar no tener más ama que la Virgen Santísima. Consiguió su pretense [propósito], y se volvió el dicho negro Manuel a servirla en dicho oratorio [de Luján]» (fol. 2). A lo que Oliver-Maqueda suma algún otro detalle, sin bien equivocadamente atribuye la propiedad del esclavo al clérigo Juan de Oramas: «[Tras su arribo a Luján] hubo algunas dificultades que vencer, por cuanto el maestro Oramas alegaba ser su esclavo como heredero que era del difunto amo que lo trajo. El negro se defendió diciendo ser de la Virgen no más, y que su amo le había dicho varias veces, siendo muchacho, lo tenía entregado al servicio de la Virgen en su Santa Imagen. Corrió sobre este punto algún litigio, pero ahora se transó con alargar doña Ana al maestro Oramas cien pesos, con que cedió su derecho» (fols. 17-18).

En base a la documentación de la que disponemos en la actualidad las cosas sucedieron así.¹⁵ Como sabemos, Ana de Matos no entró en ningún tipo de trato con Juan de Oramas referido a la venta

¹⁵ Nos referimos puntualmente al hallazgo en el Archivo General de la Nación de la certificación de la venta a la que alude Oliver-Maqueda. La analizaremos en los siguientes párrafos.

del esclavo ¿Por qué no lo hizo sabiendo que éste estaba dedicado desde el origen del milagro a la Santa Imagen que era su fiel custodio y que una violenta separación lo sumiría en profundo tristeza? ¿Cuál fue la causa de tal omisión, contando con suficiente solvencia económica para comprarlo? ¿Lo intentó, al menos? En nuestra opinión, sí. Pero se encontró con un impedimento legal que no estaba en manos de Juan de Oramas solucionar. Razón por la cual se llevó la Imagen y el esclavo quedó en la estancia, dolorido y con la secreta esperanza de un próximo reencuentro. Por tanto, no se trató de un acto de insensibilidad o indolencia de parte de Ana de Matos.

El administrador y heredero de los bienes de la estancia se encontraba impedido de vender a Manuel por estar ya dado en dote a Catalina Páez de Clavijo, hija de Basilia de Trigueros, hija de Bernardo González Filiano y de Francisca Trigueros; es decir hermanastra de Diego Rosendo de Trigueros. Como bien lo expresa Juan A. Presas, «como del negro esclavo no hubo nunca escritura legal, y su entrega a la Virgen fue una prestación amistosa, muy bien a su debido tiempo, se creyó oportuno darlo en dote de casamiento a dicha Catalina Páez Clavijo, casada con don Pedro Gutiérrez Garcés, el 15 de abril de 1671».¹⁶

Como vemos el año del casamiento de los nuevos propietarios coincide con el año del traslado de la Imagen a Luján, sin que se pueda precisar el mes en que ocurrió la referida compra. Estos y otros indicios nos mueven a pensar que la misma se efectuó después del mes de abril, originándose así el impedimento al que aludimos. Desde ese momento los dueños, vecinos de Buenos Aires, reclamaron con insistencia al esclavo que legalmente les pertenecía, sin poder alcanzar de inmediato tal propósito. Transcurrió así el año 1672 y parte del 73, encontrando a Manuel todavía en Luján desempeñando sus acostumbrados quehaceres. Pero el reclamo no cesó, al punto de decidir los propietarios presentar una instancia judicial que viniera a favorecer sus intereses, a todas luces legítimos.

¹⁶ Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján...*, 178.

En esas circunstancias, el esclavo Manuel, asesorado convenientemente, bajó a Buenos Aires para defenderse, según la tradición, ante los jueves de la Real Audiencia, «diciendo ser de la Virgen no más, y que su amo le había dicho varias veces, siendo muchacho, lo tenía entregado al servicio de la Virgen en su Santa Imagen».¹⁷

Si bien el pleito se llevó al comienzo pacíficamente, apelando a la buena voluntad de los litigantes, que no quisieron llevárselo de Luján a la fuerza, en un momento se formalizó en favor del matrimonio que aducía con firmeza tener sobradas razones en petitionar la devolución del esclavo. De la otra parte, cabe preguntarse si asistía a Manuel algún derecho que pudiera invocar para no verse compelido a abandonar Luján, previsto en la legislación vigente. Lamentablemente ninguno, pues la palabras del amo que invocaba nunca fueron puesta por escrito; y sin la formalización legal de aquella lejana voluntad no podía considerarse liberto o ahorrado a favor de la Santa Imagen. Por tanto, debía perentoriamente volver a manos de sus legítimos dueños.

¿Qué hacer entonces? La solución resultó al fin sencilla, pues daba la impresión que el reclamo encerraba algún interés económico de parte de los litigantes, que no estaban dispuesto a donar el esclavo a favor de la Imagen. Tengamos presente que por entonces el precio de los esclavos se mantenía elevado por provenir el abastecimiento local del contrabando, casi en su totalidad.

En concreto, para superar el pleito y retener a Manuel en Luján, el procedimiento que se siguió fue comprarlo directamente mediante un doble pago. Según Oliver-Maqueda, en algún momento, Ana de Matos con el fin de destrabar la enojosa situación entregó a Juan de Oramas cien pesos para saldar las deudas originadas por la querrela;¹⁸ y en diciembre de 1674, como consta en el acta de venta, el matrimonio Gutiérrez de Molina Garcés - Páez Clavijo, recibió, por su

¹⁷ Felipe José Maqueda - Antonio Oliver Feliu, *Historia Verídica...*, fol. 17.

¹⁸ En el asunto tuvo que intervenir necesariamente Juan de Oramas en calidad de administrador de los bienes de su hermanastro, Diego, ausente en Corrientes; y de sus dos hermanas, Basilia e Isabel. Téngase en cuenta que Manuel servía a la familia en la estancia de Rosendo y que su estadía en Luján había sido consentida tácitamente y por un tiempo.

lado, la suma de 250 pesos, al parecer, recolectados por suscripción pública. De la compra definitiva del esclavo se encargó el sargento mayor Juan Cebrián de Velasco, en representación de la Santa Imagen, pues a ella estaba destinado, como veremos a continuación.¹⁹

Constancia legal de la compra

En la actualidad contamos con una prueba que despeja toda duda sobre la historicidad del Negro Manuel, único documento que la certifica fehacientemente: la carta de venta a favor de la Virgen de Luján. Lamentablemente no se conservan los legajos referidos al pleito, pero si sabemos que hubo sentencia a favor de los demandantes. El hallazgo del mencionado documento, en el Archivo General de la Nación, corrió por cuenta de Enrique Fraga García, estrecho colaborador de Juan A. Presas, quien se encargó de publicarlo en 1974.²⁰ Una vez más, recordemos que los esclavos eran objeto de compraventa como cualquier otro bien personal (solares, casas, tierras, ganados, cosechas, etc.).

Pasemos a conocer el contenido de la carta de venta para enterarnos en qué condiciones se efectuó la venta y entrega del esclavo. Se trata de un testimonio escrito que deja constancia de un hecho de naturaleza jurídica, redactado conforme a ciertas y determinadas formalidades de época, inspiradas en la legislación y costumbres de Castilla, pero con notas distintivas en su redacción, propias de las prácticas notariales americanas.²¹ El contenido consta de tres partes

19 Según opinión de Benetti-Suárez, desde el punto de vista estrictamente jurídico, todo lleva a pensar que Manuel fue comprado por la "Cofradía de la Limpia Concepción del Río Luján", fundada muy tempranamente, representada al firmarse el acta de venta por uno de sus principales miembros, el sargento mayor Juan Cebrián de Velasco, desempeñándose como mayordomo de la misma el capitán Manuel Casco de Mendoza. Otros cofrades fueron: Ana de Matos, Gregorio Matos (su hijo), Francisco Rocha, Antonio Lobo Sarmiento, y con mucha seguridad, Roque de la Fuente y Roque Rodríguez González. Residentes en Buenos Aires y propietarios rurales en el Pago de Luján (Jesús Binetti- Federico Suárez, en *Una Virgen para el Pago...*, 63-67).

20 *Archivo General de la Nación*, Sala IX, 48-6-2, 38, fols.264-265 (Venta de Pedro Gutiérrez y Doña Catalina Páez de Clavijo a la Imagen de Ntra. Sra. de Luján - De Manuel negro Cabo Verde - de 70 en 250 pesos). Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján...*, 243-246; Juan Guillermo Durán, *Manuel Costa de los Ríos...*, 281-285.

21 Cf. Vivas, Mario Carlos, *El derecho civil indiano en Córdoba a través de la documentación de la época*, en "Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano", México 1995, 1707-1724.

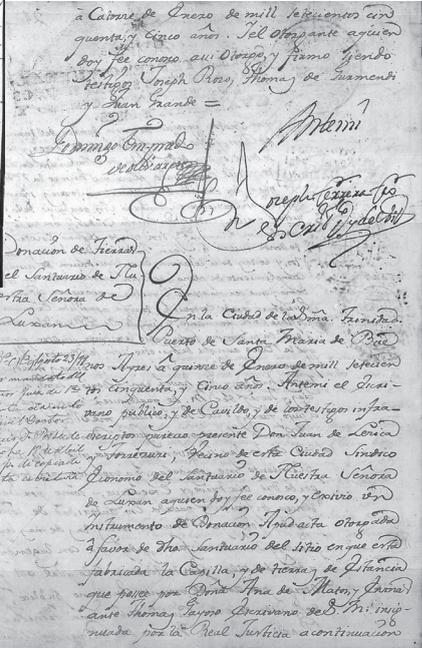
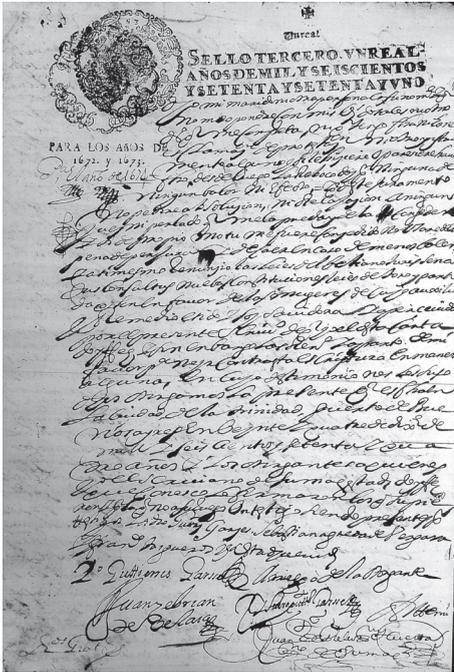
principales: *protocolo inicial*, integrado por la notificación y la intitulación; el *texto o contexto*, formado por la disposición y la corroboración; y el *escatocolo* o *protocolo final*, constituido por la datación, la enumeración de los testigos y la validación. Analicemos brevemente cada una de estas partes, teniendo a la vista el referido documento.

El protocolo, al tratarse de un instrumento celebrado entre particulares, comienza con la notificación, que por lo general consiste en la expresión “sepan cuantos esta carta vieren”. Muchas veces se agrega la denominación del acto jurídico que se verifica (carta de venta o venta real, de poder, de dote, de obligación, de donación, permuta, etc.). La intitulación contiene el nombre de la parte autora del acto jurídico; aclarándose si se trata de vecinos, residentes o estantes del lugar donde se efectúa dicho acto o si se domicilian en otro sitio.

«(...) Sepan cuantos la presente carta de venta vieren como nos, Pedro Gutiérrez de [Molina y] Garcés y doña Catalina Páez Clavijo, marido y mujer, vecinos de esta ciudad [de Buenos Aires], con licencia y expreso consentimiento que, primeramente y ante todas las cosas, yo la susodicha pido al dicho mi marido para otorgar esta escritura y revalidarla con el juramento, y yo el susodicho como sabedor que soy del efecto para qué me es pedida la dicha licencia, otorgo que se la doy y concedo a la dicha mi mujer, so expresa obligación que hago de la haber por firme en todo tiempo, la cual licencia aceptó, y ambos otorgantes del mancomún [de común acuerdo] (...)» (fol. 1).

Conviene aclarar que por tratarse de un contrato de compraventa donde interviene una mujer casada (doña Catalina), ésta necesita, según la legislación vigente, la licencia de su marido (don Pedro), que comparece con ella, para comprometerse personalmente en todas las cláusulas jurídicas que implica el acto. Registrándose la solicitud de la esposa de que se le conceda licencia, autorización y expreso consentimiento a efecto de otorgar y jurar la escritura; haciéndose constar la autorización marital, que el concedente declara ser irrevocable. A continuación ambos cónyuges se obligan mancomunadamente a respetar las obligaciones que contraen.²²

²² Cf. Marchant Rivera, Alicia, *La participación de la mujer en la escrituración notarial del siglo XVI. De la restricción de la licencia marital a la plenitud de la viudez*, en “La escritura de las



Archivo General de la Nación, Sala IX, 48-6-2. Tomo 38, fols. 264 y 268).

mujeres, De la Edad Media a la Modernidad”, Instituto de Investigaciones Históricas (en prensa), Universidad de Girona, Girona 2014.

En el texto o contexto del documento notarial la parte principal es la disposición, que expresa la naturaleza del acto jurídico que se celebra. Incluye el otorgamiento de lo que se vende o del poder que se otorga; la dirección o mención del destinatario; la exposición o dispositivo, que determina el objeto del acto que se lleva a cabo; y la enumeración de las cláusulas con el fin de otorgarle al documento fuerza coercitiva, garantizar el cumplimiento de su contenido, evitar dolo, fraudes o malas interpretaciones, etc. El contexto finaliza con la corroboración o elementos que comprueban la validación del instrumento: ante el escribano interviniente y los testigos presentes.

En esta ocasión la cosa u objeto vendido es un esclavo, del cual se informa el título de pertenencia del vendedor (dote), el nombre del esclavo, lugar dónde se encuentra (sirviendo a la Virgen de Luján con el consentimiento de la real propietaria), la existencia de un pleito (la pretensión de ser libre) y la solicitud de venta para que continúe al servicio de la capilla y altar de la Virgen.

«(...) y debajo de ello decimos que por cuanto entre los bienes a mí, la dicha doña Catalina Páez Clavijo, se me dieron en dote fue un negro nombrado Manuel Costa de los Ríos, que al parecer será de setenta años, que le hubo doña Basilia de Trigueros, mi madre, por herencia del capitán Bernabé González Filiano y doña Francisca de Trigueros, mis abuelos, como parece de ciertos recaudos que se presentaron en una demanda que dicho negro Manuel ha intentado seguir sobre si es libre, por razón de que ha estado sin sujeción asistiendo por nuestra devoción y de nuestro consentimiento al servicio de la capilla y altar de Nuestra Señora de Luján, y reconociendo el poco o ningún fundamento que el dicho negro Manuel tiene para continuar el derecho de la libertad que pretende, a que le habían instado lo intentase algunas personas en perjuicio nuestro, y desistido del caso han intervenido muchas personas devotas de la dicha Imagen de Ntra. Ntra. Luján en que hagamos venta de él para esclavo de dicha Imagen, en lo cual hemos venido porque no cese la buena obra y devoción del dicho Manuel como se experimenta...» (fol. 1).

Al mismo tiempo, la solicitud específica: el nombre de la persona que representa a la parte compradora (la Santa Imagen); el tipo de venta de qué se trata (venta real); las obligaciones a las cuales queda sujeto el esclavo al cambiar de dueño (continuar sirviendo a la capilla de Luján); la eximición de información del vendedor sobre la condición actual de la pieza por desconocerla (vicios, techas, defectos,

enfermedades); la declaración de encontrarse libre de gravámenes (censo, empeño, obligaciones, hipoteca); y el precio de la transacción en dinero, abonado en presencia del escribano y los testigos.

«(...) y poniéndolo en efecto mostrándose parte por la de dicha Imagen el sargento mayor don Juan Cebrián de Velazco , que lo es de este presidio, otorgamos que vendemos y damos en venta real desde ahora para en todo tiempo al dicho sargento mayor, don Juan Cebrián de Velazco, para la dicha capilla de la dicha Santa Imagen de Luján para dónde está y a donde quiere fuere trasladada le sirva y cuide de su culto, veneración y aseo; y asimismo para quien su causa hubiere y en su derecho sucediere en cualquier manera que sea, sin lo asegurar de vicio, tacha, defecto, ni enfermedad, más de tan solamente que es nuestro esclavo propio sujeto a servidumbre y por libre de censo, empeño, obligación e hipoteca, y otra enajenación especial ni general, que no lo tiene, en precio y cuantía de doscientos y cincuenta pesos corrientes de a ocho reales que el dicho sargento mayor don Juan Cebrián de Velazco nos da ahora de presente en reales de contado por mano de mí el susodicho, de que pedimos de fe ...» (fols. 1-2).

Concluye la disposición con la expresa mención que el vendedor renuncia a todos los derechos, acciones y recursos que le pertenecen sobre la cosa vendida. Los cuales cede al adquirente y a quien sucediese en los derechos, a fin de que pueda usar y disponer como cosa suyo lo vendido. Asegurándole que jamás será perturbado en la propiedad y posesión de dicho bien, obligándose al cumplimiento del contrato con su persona y bienes.

«(...) y como pagados del valor del dicho negro Manuel desde hoy día de la fecha en adelante para siempre jamás, nos desistimos, quitamos y apartamos del derecho y acción, propiedad y señorío, título, voz y recursos que a él habíamos y teníamos, que todo ello con más los derechos de emisión y saneamiento y otros reales y personales, lo cedemos y traspasamos en el dicho comprador por la dicha Imagen de Luján para que sea suyo, y la firma y acepta y se puede disponer de él como le pareciere a quien fuere parte, como cosa propia habida y adquirida por dicha cantidad que tenemos entendido se ha juntado de limosna para este efecto, y en señal de posesión, tradición y entregamiento real otorgamos esta escritura, para que por ella o su traslado la adquiera y continúe sin que sea necesario otro auto ni diligencia alguna...» (fol. 2).

Agregándose la constancia de conformidad del comprador, en la persona de su representante, declarando que el contrato cele-

brado se ajusta a derecho, tanto en el precio pagado por el esclavo, como en las condiciones de venta.

«(...) Y yo el dicho Sargento mayor don Juan Cebrián de Velazco otorgo que acepte esta escritura de venta como en ella se contiene, y como persona en cuyo poder ha parado y recibido la cantidad de pesos que se han dado de limosna a la dicha Santa Imagen de Luján, con los otorgantes declaramos que los dichos doscientos y cincuenta pesos de esta dicha venta es justo y verdadero valor del dicho negro Manuel, y que en esta dicha venta no ha habido ni hay dolo, fraude, ni engaño alguno, y que es justa y a derecho conforme...» (fol. 3).

Por último, el escatocolo o protocolo final contiene la datación: lugar donde se realizó el acto, fecha de la redacción, nómina de los testigos asistentes y validación mediante las correspondientes firmas.

«En cuyo testimonio nos los susodichos otorgamos la presente que es fecha en la ciudad de la Trinidad, Puerto de Buenos Aires, en veinte y cuatro de diciembre de mil y seiscientos y setenta y cuatro años; y los otorgantes a quienes yo el escribano de Su Majestad doy fe que conozco, la firmaron los que supieron, y por los que no, a su ruego, un testigo; siendo presentes por testigos: Isidro Gutiérrez Garcés, Sebastián Agreda de Vergara y Francisca Trigueros, vecinos de esta ciudad. – A ruego de la otorgante: Isidro Gutiérrez de Garcés, Juan Gutiérrez de Garcés, Juan Cebrián de Velazco. – Ante mí: Juan de Relevo y Cuerda. Escribano de Su Majestad. – Derecho gratis» (fol. 3).

Conclusión

El acta de venta que terminamos de analizar no sólo prueba fehacientemente la historicidad del Negro Manuel, sino que viene también a aclarar otra cuestión que permanecía todavía en penumbras. Dentro de la tradición oral lujanense algunas voces han interpretado la compra del Negro Manuel en el sentido que desde ese momento fue considerado de hecho liberto, al servicio de la Santa Imagen. Afirmación que debe ser rectificada, porque a tenor del contrato su esclavitud recibió confirmación legal, cambiándose sólo la titularidad del propietario (de Catalina Páez Clavijo a la Santa Imagen).

La obtención de la libertad de los esclavos estaba prevista por el derecho y su otorgación era una costumbre extendida.²³ Por lo general dos razones contribuían a alcanzarla: manumisión por gracia o compra.²⁴ La graciosa (por voluntad del amo), expresada mediante testamento, carta de libertad (ahorría) o declaración ante la autoridad competente; y la de compra alcanzada por el propio esclavo que contaba con los fondos económicos suficientes para peticionarla (obtenidos por ahorros o préstamos). También se sumaban otras, como: casamiento con persona libre, previo consentimiento del amo; y por pleitos interpuestos ante la justicia (promesas de libertad incumplidas o malos tratos reiterados). A las que se debía agregar un recurso ilegal para obtener el beneficio: escapar de sus amos, convirtiéndose en esclavo fugitivo o cimarrón.²⁵

La presente constancia notarial confirma que ninguna de estas razones o causas de manumisión se pueden aplicar al Negro Manuel en vista a considerarlo un liberto. Por tanto, permaneció esclavo hasta la muerte, tal como él mismo lo reconocía: tener un “Ama” y “Señora”, “y ser de la Virgen nomás”. A lo que se puede agregar que encarnó en su vida el ideal de la perfecta esclavitud mariana, corriente de devoción muy difundida en la época por misioneros mercedarios y franciscanos, ambos presentes en los pagos de Luján.

23 Esta tradición jurídica de origen medieval se remonta a las *Siete Partidas de Alfonso X*, que preveían que un esclavo alcanzaba su libertad, primeramente por las buenas acciones al servicio de su amo o de su rey, o de denuncias de acciones que pudiesen perjudicar la integridad física o el honor de sus dueños, como por ejemplo acciones conspirativas. Pero también por casarse con persona libre, siempre y cuando el amo lo deseara. En el caso de América, donde el sistema esclavista llegó a ser más importante que en España, se derogó por medio de una Real Cédula en 1527. No obstante ello, la nueva legislación estipuló con precisión las causales contempladas. Véase: *Real Recopilación de las Leyes de Indias*, Libro VII, título V (*De los mulatos, negros, berberiscos e hijo de judíos*).

24 Manumisión deriva de la expresión “dimisión de la mano”, acto por el cual se libera al esclavo de la potestad o mano del señor o amo.

25 Véase: Abelardo Levaggi, «La condición jurídica del esclavo en la época hispánica», *Revista de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, I, Buenos Aires (1973): 83-165; Concepción García Gallo, «Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias en el Siglo XVI», *Anuario de Historia del Derecho Español* 50 (1980): 1005-1038; y Jesús María García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos* (Madrid: 2000), 151-154.

Bibliografía

- Bernard, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: 2001.
- Binetti, Jesús-Suárez, Federico. *Una Virgen para el Pago. Historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*. Ituzaingó, Provincia de Buenos Aires: 2016.
- Crespi, Liliana M. «Contrabando de esclavos en el Puerto de Buenos Aires durante el siglo XVII. Complicidad de los funcionarios reales», *Desmemoria. Revista de Historia* 26 (2000): 115-133.
- Domíngues Do Souza, Daniel – Eltis, David. *The Slave Trade to Pernambuco, 1561-1851*, en «Extending the frontiers: essays on the new transatlantic slave trade database», David Eltis y David Richardson (ed). New Haven: Yale University Press 2008, 95-129.
- Durán, Juan Guillermo. *Manuel “Costa de los Ríos”. Fiel esclavo de la Virgen de Luján*. Buenos Aires: Agape, 2019.
- Ferray Torrão, María Manuel. *Tráfico de Escravos entre a costa da Guiné e a América Espanhola. Articulação dos Impérios Ultramarinos Ibéricos num Espaço Atlântico (1466-1595)*. Lisboa: 2007.
- Levaggi, Abelardo. *La condición jurídica del esclavo en la época hispánica*, en *Revista de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, I (1973): 83-175.
- Lucena Samoral, Samuel. *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: 2000.
- Marchant Rivera, Alicia. «La participación de la mujer en la escritura notarial del siglo XVI. De la restricción de la licencia marital a la plenitud de la viudez», en *La escritura de las mujeres, De la Edad Media a la Modernidad*, Instituto de Investigaciones Históricas (en prensa), Girona: Universidad de Girona, 2014.
- Molina, Raúl Alejandro. *Las primeras experiencias comerciales del Plata. El comercio marítimo, 1580-1700*. Buenos Aires: 1966.
- . «Leyenda e historia de la Virgen de Luján», en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Buenos Aires 40 (1968): 151-197.
- Picotti, Dina V. (comp.). *El Negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: 2001.

- Pineau, Marisa (ed.). *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Caseros (Argentina): Ediciones Universidad Tres de Febrero, 2011.
- Presas, Juan A. *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico, 1630-1730*. Buenos Aires: 1980.
- Rosal, Miguel Ángel. «Modalidades del comercio de esclavos en Buenos Aires durante la tercera década del siglo XVII», en *Estudios Históricos. Revista Digital* 7, CDHRP. Montevideo: 2011.
- . *Africanos y afrodescendientes en Buenos Aires. Esbozo de un estudio sobre fuentes inéditas y publicadas del Archivo General de la Nación*. Saarbrücken: 2016.
- Tejerina, Marcela. *Luso-brasileños en el Buenos Aires virreinal. Trabajo, negocios e intereses en la plaza naviera y comercial*. Bahía Blanca (Argentina): 2004.
- Vila Vilar, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015.
- Vivas, Mario Carlos. «El derecho civil indiano en Córdoba a través de la documentación de la época», en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. México: 1995, 1707-1724.

Elogio de las instituciones improductivas

Jean-Jacques Rousseau y la cultura del pueblo-nación

FRANCESCO CALLEGARO*

UNSAM (Argentina) - LIER-FYT, EHESS, Paris (Francia)

fra.callegaro@gmail.com

Recibido 04.04.2021/ Aprobado 05.06.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p205-214>

RESUMEN

Jean-Jacques Rousseau sigue siendo considerado el filósofo político que desarrolló de antemano los fundamentos teóricos de la Revolución Francesa, al definir la voluntad general como el resorte contractual de la República de los derechos humanos. Contrariamente a esta opinión establecida, mostramos aquí cómo la figura insólita del gran legislador permite abrir una brecha en la construcción lógica del contrato social, desde la cual se vislumbra otra perspectiva sobre el pueblo y la política, más cercana a una mirada sociológica. Desde la brecha abierta por el gran legislador, el pueblo deja de ser, en efecto, una entidad abstracta construida por el mecanismo de la representación, para aparecer más bien como un sujeto histórico concreto cuyo secreto reside en las instituciones que la racionalidad utilitarista moderna considera improductivas, mientras contribuyen de manera decisiva a moldear los espíritus y los conductas, es decir, la cultura política de una nación sin la cual la posición reflexiva de las leyes en vista del bien común es por completo imposible.

* Doctor en Filosofía Política en el CESPRA (EHESS, París), es profesor de la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina), donde imparte clases de filosofía política y sociología, en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, historia conceptual y psicoanálisis, en la Escuela de Humanidades.

Palabras clave: Rousseau; Pueblo; Legislador; Institución; Cultura

Praise of unproductive Institutions

Jean-Jacques Rousseau and the Culture of the People-Nation

ABSTRACT

Jean-Jacques Rousseau is still considered the political philosopher who developed in advance the theoretical foundations of the French Revolution, by defining the general will as the contractual spring of the Republic of human rights. Contrary to this established opinion, we show here how the unusual figure of the great legislator makes it possible to open a gap in the logical construct of the social contract, from which another perspective on the people and politics can be glimpsed, closer to a sociological view. From the gap opened by the great legislator, the people ceases to be, indeed, an abstract entity constructed by the mechanism of representation, and appears rather as a concrete historical subject whose secret lies in the institutions that modern utilitarian rationality considers unproductive, while they contribute decisively to shape the minds and the behaviors, that is, the political culture of a nation without which the reflexive position of laws in view of the common good is utterly impossible.

Keywords: Rousseau; People; Legislator; Institution; Culture

El acto por el cual un pueblo es un pueblo. Así definió Jean-Jacques Rousseau la significación y función del contrato social, en el pequeño tratado que sirvió de manual de acción a los revolucionarios a la hora de pensar y realizar el nuevo orden político-jurídico, moderno y liberal. A la vista de los efectos producidos adentro y afuera de Europa por la Revolución Francesa, con el nacimiento y la difusión de la República de los derechos del hombre, puede ser útil e incluso decisivo volver a leer el *Contrato Social*, si queremos entender el presente interrogando el sentido común que se hizo hegemónico en razón de la circulación internacional de los ideales de la Ilustración. Si bien no se puede por cierto ocultar la diferencia histórico-política entre Europa y América Latina, la existencia de un problema compartido aparece hoy de manera tanto más evidente cuanto que la salida de la dictadura tuvo lugar, en el continente, en nombre de la misma democracia que los intelectuales europeos venían celebrando en su oposición de principio al totalitarismo.

De los dos lados del Atlántico, lo que todavía se llamaba en el siglo XIX el régimen representativo, fruto de la puesta en forma del pueblo que hizo posible la redefinición del contrato social por el abate Sieyès, parece sobrevivir intacto a la serie interminable de crisis que no deja de padecer. Es entonces a partir de la brecha entre el discurso filosófico y su uso ideológico que podemos empezar a medir toda la distancia que separa las indicaciones de Rousseau de las operaciones de la Revolución, entronizadas por los relatos que todavía hoy asocian el surgimiento del pueblo soberano con los dispositivos jurídicos vinculados al mecanismo político de la representación. En la lógica del *Contrato Social* no había lugar, en efecto, para la representación del pueblo, la idea misma era contradictoria, puesto que el sujeto de la soberanía solo podía ser tal en la medida exacta en que su poder constituyente no podía ser alienado. En este sentido, Rousseau ha mostrado los límites de la democracia como forma de gobierno solo porque ha trasladado la lógica del auto-gobierno al corazón del pacto: el pueblo es pueblo porque se instituye a si mismo, sin ninguna mediación representativa, dándose las leyes que lo hacen ser lo que es y quiere ser.

El acto por el cual el pueblo soberano estaba destinado a emerger en tanto sujeto del poder constituyente debía entonces desarrollarse en otra escena, según Rousseau, una escena liberada de las ficciones teatrales en las que se había desde ya perdido el sentido mismo de la política. Es en esta otra escena, por tanto, donde hace falta instalarse, para entender al *Contrato Social* más allá de la sombra republicana que lo acompaña. En el camino que nos lleva hacia esta otra escena, podemos confiar en un conductor sin igual. Se trata, por supuesto, de ese « hombre extraordinario » del cual no se sabe muy bien, a primera vista, lo que viene a hacer dentro de un discurso que, en principio, sólo deja lugar a una multitud de individuos recíprocamente dispuestos a reconocer sus derechos y a consagrar en y por la ley aceptada por todos la igual libertad de cada uno. Es el legislador, el « gran legislador », para ser más exactos, antigua figura que Rousseau ha reactivado en el medio del *Contrato Social*, llegando a ver en él la clave del pacto y el símbolo

del pueblo. Todos más uno, tal es la extraña fórmula política sobre la cual hace falta volver a reflexionar, entonces, para aprehender la singularidad de la filosofía política de Rousseau como del tipo de crítica radical del liberalismo que todavía nos permite desplegar, si sabemos escuchar y recibir su mensaje.

Es la propia exigencia de la política moderna, la exigencia de pensar la auto-institución del pueblo, lo que llevó a Rousseau a forzar el marco estrecho del contrato, hasta el punto de cuestionar los fundamentos individualistas de la ciencia política y del derecho que aún hoy orientan nuestra comprensión ingenua de la realidad social y política. Hacer un pueblo real a partir de una multitud ficticia de individuos, tal es el problema inaugural de la modernidad política europea que no ha dejado de volver desde que Hobbes le ha dado, en el *Leviatán*, su primera y emblemática formulación. La cuestión, para Rousseau también, era entonces de saber cómo una pluralidad de sujetos centrados en sus intereses vitales más inmediatos podía dar paso a la unidad de un colectivo dotado de una voluntad tan propia como irreductible, pues firmemente dirigida hacia al bien común. La voluntad general de un pueblo debía sobrepasar, en efecto, la voluntad de todos, no en el número sino en el contenido: la voluntad misma debía entenderse, según Rousseau, para ser la voluntad de un pueblo digno de este nombre, como la expresión de una disposición fija hacia el bien, la consagración por las leyes de un compromiso moral compartido, susceptible de involucrar a las generaciones todavía por venir, en el futuro indeterminado de la historia.

¿Cómo hacer un todo con todos, si cada uno piensa sólo en sí mismo?

Evidentemente, Rousseau no estaba satisfecho con el juego de manos del contrato: sin un elemento ulterior, susceptible de explicar la elevación moral e intelectual exigida por el pacto auto-instituyente, la alquimia del pacto estaba destinada a engendrar una sociedad disociada, un cuerpo político monstruoso hecho por y para individuos que ignoran hasta la idea del bien común, pues en su corazón no late otra cosa sino el interés por la conservación de sí mismos, de

su vida y de su propiedad. Era esta la paradoja e incluso la aporía que hacia falta desatar. El contrato social no podía tener éxito, el pacto no podía ser el acto por el cual un pueblo es un pueblo, libre y soberano, si los sujetos convocados a convenir unos con otros en las leyes fundamentales no lograban ir más allá de la escena inmediata en la que aparecen como meros individuos, unidades en el fondo animales sostenidas únicamente por el afán de conservación de su propia vida. A la inversa, si una multitud de individuos puede y logra convertirse en un pueblo es que se trata de una multitud aparente: una pluralidad de sujetos que se creen libres por naturaleza, independientes unos de otros, porque han olvidado los vínculos que los unen, en tanto sobrepasan el plan de los intereses naturales y en primer lugar el interés mismo por la vida como tal.

En el trasfondo del pueblo en proceso de nacer, en un tiempo inmemorial suspendido en el instante fugaz del poder constituyente, Rousseau ha tratado entonces de aprehender la existencia latente de una sociedad invisible, alojada en el inconsciente de los individuos, en tanto condición tacita del contrato explícito. Desde ahí la necesidad lógica y política de un tercero, de una singularidad excedente situada afuera o, mejor dicho, al límite de la serie de los iguales. En el discurso de Rousseau, el legislador surge así como ese Otro respecto al plan igualitario de todos cuya función es revelar la división subjetiva en el corazón de cada individuo: su tarea consiste, en efecto, en recordar los vínculos existentes pero olvidados que hacen de cada uno el miembro de un todo al mismo tiempo ya hecho y todavía por hacer. Se entiende el error que llevará a ver en el gran legislador la prefiguración del dictador de los modernos: es el fruto de la naturalización de los derechos, presupuesto constitutivo del liberalismo que Rousseau ha sido uno de los primeros en cuestionar, argumentando que incluso la República moderna, la Ciudad de los derechos humanos, necesitaba fundarse en un elemento extra-jurídico, capaz de asegurarle consistencia y duración.

El punto final del *Contrato Social*, la afirmación de la necesidad de una religión civil, asombra por tanto sólo aquellos que no han medita-

do a fondo sobre la función nodal del gran legislador para la constitución del pueblo soberano como sujeto colectivo de la política moderna. Reflexionando sobre ejemplos antiguos, Rousseau ha desenredado efectivamente el círculo vicioso del pacto, al resaltar la singularidad del discurso propio de quien se atreve a « instituir un pueblo »: no pudiendo usar ni la « fuerza » ni el « razonamiento », el gran legislador debe basarse en una « autoridad de otro orden », la que toma forma cuando relaciona su « sabiduría » con otra sabiduría, divina. Es por esta « razón sublime », la que consiste en saber como « hacer hablar a los dioses », que el gran legislador es grande: se distingue de los falsos profetas como el pueblo perdurable que genera se diferencia de las muchedumbres fugaces que aquellos suscitan. Su obra se deja entonces apreciar *après coup*, pues su sabiduría se aleja del « vano prestigio » de los agitadores de las masas por los vínculos duraderos que logra establecer, o mejor dicho consagrar, en el futuro anterior de su afirmación reiterada. Rousseau no tenía otros argumentos que esgrimir para cuestionar la « orgullosa filosofía » de la Ilustración: la existencia de « establecimientos duraderos », entendemos con esto las instituciones que unen a los hombres en sociedades históricas diferentes, demostraba la vigencia del mito que siempre acompaña a cada pueblo, en tanto remite su existencia a la obra inaugural de un fundador dotado de la verdadera autoridad, la que consiste en hacer germinar lo nuevo. No hay pueblo sin su legislador y por tanto sin su religión civil.

Rousseau ha sacado así a la luz las condiciones precontractuales del contrato, la dependencia olvidada que hace posible la emancipación por venir, viendo en el legislador el punto en que llegan a sintetizarse los fundamentos del pacto, por el hecho mismo de que su función consiste en trabajar el pasado para que se llegue a tener conciencia de su incidencia en la constitución del futuro. Esta otra escena, Rousseau la delimitó con precisión en el *Contrato Social*, al hacer descansar el orden tripartito de las leyes deliberadas y votadas - hoy se diría el derecho político, civil y penal - en una cuarta ley no escrita pues grabada en los « corazones ». Es menos de las leyes que del espíritu de las leyes que se ocupa « en secreto » el gran legislador: se trata de las « costumbres » y sobre todo de las « opiniones », las que condicionan la posición

de las leyes pues forjan el espíritu mismo de los ciudadanos. Aunque no se privó de jugar a su vez el juego de la forma de gobierno en el resto del *Contrato Social*, Rousseau no indicó menos claramente que la « verdadera constitución del Estado » residía en otro lugar y que es precisamente en ese otro lugar – las costumbres y las opiniones – donde el gran legislador de los modernos tenía que instalarse, si quería forjar la « llave inquebrantable » que sostiene todo el edificio de un pueblo.

Es entonces hacia este otro lugar que hace falta dirigirse, si queremos comprender lo que está en juego en ese conjunto heterogéneo del cual se compone la cuarta ley, la ley inconsciente que sostiene las leyes conscientes. En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau se ha visto obligado a ser mucho más preciso al respecto, pues la pregunta a la que quiso contestar era bien práctica esta vez y ya no meramente especulativa. Se trataba de saber, en efecto, en qué condiciones y con cuales objetivos tenía que ser planteada la « reforma » de la « constitución » de una sociedad bien real, Polonia. La toma de distancia respecto del enfoque político-jurídico que adoptarán los revolucionarios franceses se deja percibir netamente en la intervención coyuntural de Rousseau, quien esclarece desde el primer paso lo que implica cualquier empresa de « reforma del gobierno »: es necesario ante todo « conocer a fondo » la realidad efectiva, la realidad de la « nación », para saber qué « instituciones » le convienen y establecer en qué medida la sociedad ya está lista para convertirse en un pueblo capaz de gobernarse a si mismo. En este sentido, la mirada de un « extranjero » se presentaba como particularmente propicia para identificar lo que pasaba desapercibido, por el hecho mismo de estar incorporado en las opiniones hechas costumbres y de subsistir así por debajo del umbral de la conciencia.

Rousseau puso así en práctica su concepción del legislador de los modernos, convirtiéndose en un casi-sociólogo de los polacos, capaz de orientar con sus luces el proceso de constitución del pueblo desde la realidad efectiva de la nación. En sus ojos, se trataba de despejar el terreno de la gran política, frente a la pequeña en la que se estaban perdiendo los « hacedores de leyes », los que todavía hoy

llamamos políticos. Debido a que el secreto de la constitución está escrito en el corazón y no en los papeles, no eran las leyes escritas las que hacia falta definir, sino que hacia falta ocuparse de lo que hacia posible su formulación futura. Era preciso estudiar y cuidar ante todo las « instituciones ociosas », como los « juegos de niños », las que parecen improductivas en la mirada de los « hombres superficiales », porque efectivamente no sirven a nada, sino a sostener todo y hasta el todo mismo, pues « forman hábitos queridos y apegos invencibles ». La productividad política de la improductividad social, tal es el motor de esa otra « razón » que Rousseau propuso a los modernos, sin ignorar que pasaría inevitablemente por una suerte de « locura ». Es que la modernidad se había desde ya constituido en y por la negación decidida, elevada a la altura de un principio de método, de la lección de los Antiguos. La ficción del estado de naturaleza y de los derechos humanos ha provocado así el vértigo jurídico del que aún no hemos salido y que nos hace creer que una nación se hace un pueblo en y por las leyes escritas de un Estado. Una vez convertida la locura en razón, la razón misma no podía ser considerada sino como una locura.

De ahí el ridículo que condenaba de antemano los objetos que habían preocupado tanto a los grandes legisladores del pasado como a los filósofos políticos que han inaugurado la filosofía política misma. Más ilustrado que los hombres ilustrados, Rousseau ha reactivado la lección de Platón y de Aristóteles para pensar la acción de Moisés, Licurgo y Numa, hasta el punto de forjar conceptos insólitos, desubicados, inaudibles, en los que hoy reconocemos, sin embargo, el nacimiento de otra mirada, la mirada de las ciencias sociales. Rousseau puso al centro de su análisis, en efecto, lo que ya en ese entonces estaba relegado en los márgenes de la razón utilitaria, esas “instituciones dulces” que los tres grandes legisladores habían sabido trabajar en secreto, para asegurar la consistencia y persistencia de sus pueblos-naciones: juegos, deportes, fiestas, ritos, espectáculos, ceremonias, poemas, conmemoraciones, etc. La grande política se ocupa de estas prácticas regulares que el tiempo ha convertido en instituciones y cuya utilidad no salta a la vista, pero que se revelan vitales para todo cuerpo político que quiera sobre-vi-

vir, vivir más allá de la vida, pues sólo ellas son capaces de unir los sujetos en lazos sociales duraderos, forjando lo común sin el cual no puede haber ni la idea de un bien común.

Se dirá que es lo que hoy llamamos “cultura”. La hipótesis parece tanto más justificada en cuanto en la continuación de sus *Consideraciones*, Rousseau llega a dar algunos consejos estratégicos a los polacos, atrapados en su lucha de resistencia frente a los rusos, en los que aparece el concepto de carácter nacional, trabajando el cual los antropólogos del siglo XX llegaron a elaborar la categoría misma de cultura:

« Ustedes no podrán evitar que los tragan, al menos no permitan que los digieran...La virtud de sus Ciudadanos, su celo patriótico, la forma particular que las instituciones nacionales pueden dar a sus almas, este es el único baluarte siempre dispuesto a defenderlo y que ningún ejército puede forzar. Si ustedes se aseguran de que un polaco nunca pueda convertirse en ruso, les digo que Rusia no subyugará a Polonia. Son las instituciones nacionales que configuran el genio, el carácter, los gustos, las costumbres de un pueblo, que lo hacen ser él mismo y no otro, las que inspiran en él ese amor ardiente por la patria fundado en hábitos imposibles de desarraigar ».

Forjar un carácter colectivo inasimilable, en el cual esta en juego la identidad misma de una nación hecha pueblo, cuidando aquellas instituciones improductivas que lo hacen ser él mismo y no otro. Esta tarea que Rousseau asignó al gran legislador de los modernos, el único que tenía derecho en sus ojos a llevar este nombre, justamente porque no se ocupa de las leyes, sino del espíritu de las leyes, bien podría resumirse diciendo, en nuestro lenguaje actual, que consiste en trabajar en secreto la cultura del pueblo o, más exactamente, la cultura de la nación para que se haga pueblo. Solo haría falta agregar que este vasto y abigarrado universo de instituciones ociosas que sintetizamos hoy bajo el término cómodo de “cultura” se mantiene unido y tiene por tanto sentido porque esta atravesado por un mismo articulador que podemos decir “político”, a condición de ampliar el concepto de lo político para incluir mucho más e incluso totalmente otra cosa respecto de lo que se suele designar hoy hablando de “política”.

Si seguimos la enseñanza de Rousseau, el corazón vibrante de la política, el resorte mismo de ese amor ardiente por la patria, siempre tiene que ver con los hábitos que se forjan en la vida social, incluso en lo que concierne a los precarios equilibrios de poder que imperan en el escena de las relaciones internacionales: la política es política y no policía si no se ocupa solo ni tanto de las leyes, sino del espíritu de las leyes, cuya potencia se forja y se mantiene gracias a las instituciones improductivas de la sociedad, es decir en fin de cuentas de una nación. Así es como la cumbre de la política termina ubicándose en un lugar inesperado, al menos para nuestras formas habituales de ver. La referencia a los juegos infantiles nos lo revela: la gran política, la política en la que se despliega el acto por el cual un pueblo es un pueblo, es siempre una cuestión de educación, entendida como *paideia*, como el inestimable trabajo que permite transformar un animal extraño enamorado de si mismo en un hombre y en un ciudadano, cuyo amor se dirige a algo bien más grande y enigmático que él.

Bibliografía

- Callegaro, Francesco. « Le législateur et l'inconscient du peuple. Rousseau avec Durkheim » *Etica & Politica/Ethics & Politics XX* (2018) : 211-243
- Durkheim, Emile. « Le "Contrat Social" de Rousseau », en *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris: Rivière, 1953
- Duso, Giuseppe. « Rivoluzione e costituzione del potere », en *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carrocci, 1999
- Descombes, Vincent. *Les embarras de l'identité*. Paris: Gallimard, 2013
- Karsenti, Bruno. *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*. Paris: Les Editions du Cerf, 2012
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social, Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III
- Rousseau, Jean-Jacques. *Considérations sur le gouvernement de Pologne, Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III
- Schmitt, Carl. *La Dictature*. Paris: Editions du Seuil, 2000

᾽Οφέλεια y ἀγάπη: Una ética desde la responsabilidad¹

JOEL ISAAC ROMÁN NEGRONI*

joel.roman@upb.edu.co

joelroman@pucpr.edu

Universidad Pontificia Bolivariana

Facultad de Filosofía

MARCOS MANUEL MÁRQUEZ PAGÁN**

mmarquez@interponce.edu

Universidad Interamericana de Puerto Rico

Departamento de Teología e Historia

Recibido 30.06.2020/ Aprobado 05.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p215-246>

* Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce. Maestría en Filosofía por Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Actualmente, candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Docente de los cursos: Fundamentos de Filosofía; Epistemología y Ciencias Sociales y Humanas en el Centro Salesiano de Don Bosco, Copacabana-Colombia. Docente tiempo completo en la Fundación Universitaria Católica del Norte.

** Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce. Maestría en Teología en Estudios Bíblicos por la Universidad Central de Bayamón, Centro de Estudios Dominicanos del Caribe (CEDOC). Actualmente, candidato a doctor en Teología por la Universidad Interamericana de Puerto Rico, recinto metropolitano. Director de la Oficina de Capellanía en la Academia Ponce Interamericana. Docente de los cursos: Introducción a la Fe Cristiana; Ética y Responsabilidad Social en la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Ponce.

1 El presente artículo deriva de los proyectos de investigación doctoral.

RESUMEN

El presente artículo propone *ὠφέλεια* y *ἀγάπη* como conceptos claves para fundamentar una ética desde la responsabilidad. Para esto se hará una aproximación a la filosofía de Epicuro como marco de análisis, para pensar la ética desde la *ὠφέλεια*, en el que se destaca la función de la *φιλία* como punto de encuentro y aproximación al *ἀγάπη* bíblico. A pesar de la novedad que propone el *ἀγάπη* como concepto de vivencia ética cristiana, el concepto de *ὠφέλεια* se presenta como un antecedente, y provee elementos comunes en lo referente a la responsabilidad por el otro. Así, la ética, entendida como responsabilidad por el otro, propuesta por el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas, provee una comprensión actualizada de la asistencialidad y el amor.

Palabras claves: Responsabilidad; Ética; *Agapē*; Asistencialismo; Amistad

ὠφέλεια y ἀγάπη: An ethic from responsibility

ABSTRACT

This article proposes *ὠφέλεια* and *ἀγάπη* as key concepts to support an ethic based on responsibility. An approach to the philosophy of Epicurus will be made as a framework for analyzing ethics from the *ὠφέλεια*, which highlights the role of the *φιλία* as a meeting point and approach to the biblical *ἀγάπη*. Despite the novelty proposed by *ἀγάπη* as a concept of Christian ethical experience, the concept of *ὠφέλεια* is presented as an antecedent, and provides common elements regarding responsibility for the other. Furthermore, ethics, as responsibility for the other, proposed by the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas provides an updated understanding of care and love.

Keywords: Responsibility; Ethics; *Agapē*; Assistance; Friendship

La propuesta de nuestro artículo pretende poner en diálogo dos términos griegos que influyen en la importancia del *agapē* en el cristianismo y que, a su vez, dan lugar para comprender la relación del ser humano con Dios. El *agapē*, ciertamente, posee un recorrido histórico dentro del cristianismo, pero no es razón para tomarlo con menos seriedad para responder a los problemas inherentes de la vida humana. El objetivo, a partir de la asistencialidad (*ophéleia*) y el *agapē* –es preferible no traducir para no obliterar en cuestiones diversas–, es comprender una determinada realidad y encontrar elementos significativos para la vida humana.² La realidad, como

2 Cf. Luz Adriana Betancur, «Clave hermenéutica y consejos evangélicos», *Revista Vida Consagrada* 3, no. 3 (2008): 105-118.

espacio de encuentros, abre el camino para comprender que la vida no es solo una relación conmigo, sino con los otros sujetos. A partir del espacio de «encuentro», el ser humano puede descubrir el desarrollo de las actividades de la vida, juntamente, como responsabilidad ética con los otros.

La noción de *agapē*, desarrollada en un ambiente «ético altruista cristiano», despoja cualquiera de los criterios de relativismo y subjetivismo axiológicos, y se despliega en otros sentidos prácticos morales para la vida humana. De manera que es necesario manifestar que la ética cristiana no parte de puras reflexiones filosóficas, aunque en ocasiones hace uso de la filosofía. Esta responde a una concepción del amor como ética revelada desde la responsabilidad. La noción de asistencialismo puede, incluso, atisbarse como una primera manifestación del amor-*agapē* que, visto este último desde un razonamiento filosófico, puede asociarse con algunas perspectivas éticas de la filosofía. Así pues, parece necesario destacar a un pensador vilipendiado durante siglos, como lo es Epicuro de Samos, y prescindir de cualquier criterio que no sea academicista o dialógico, pues la relevancia de su pensamiento filosófico da claves de lecturas para una ética de la responsabilidad.

La filosofía griega y los problemas de la antigua *polis*, con el auge de las nuevas *pólis* en el Asia Menor, impulsadas por Alejandro Magno, resultado de un *panhelenismo* isocrático, dan cuenta de un rico campo de posibilidades para responder también a los problemas nuestros. El cosmopolitismo que hoy día es, paralelamente, la globalización, permite esbozar mapas de relaciones interpersonales, donde el amor de Dios y la «asistencialidad» son referentes para salvaguardar las relaciones interpersonales. En efecto, gozamos de diversos grados de relaciones humanas, pero imposible hacernos indiferentes o ajenos, como si pudiéramos eludir a los otros. Dicho esto, el amor-*agapē* es el fundamento sobre el cual se construye la ética cristiana. Esta ética ofrece una novedad, aunque, a su vez, ofrece una base común en lo referente a la responsabilidad por el otro. En este sentido, la reflexión filosófica sobre el concepto ὀφείλεια en

el filósofo Epicuro permite considerar elementos de razón sólidos que coinciden con el *ἀγάπη* cristiano. Teniendo todo esto en cuenta, se pretende presentar una reflexión filosófico-teológica de una ética a partir de la responsabilidad.

I. Una aproximación a Epicuro. Pensar la ética desde la *ὠφέλεια*

En la filosofía de Epicuro existe gran cantidad de comentarios en los que se afirma la existencia de los dioses.³ No tenemos evidencia alguna que refiera a una teoría de los átomos que esté como respuesta a favor del ateísmo o que inicie un ateísmo.⁴ Los detractores como Cicerón, Plutarco y, en ocasiones, el apologeta Lactancio, no hicieron más que tergiversar el pensamiento filosófico del maestro del Jardín. Incluso, las respuestas de los Padres a algunas ideas filosóficas de Epicuro evidencian que no lo hicieron con un análisis exhaustivo, sino que toman (y repiten de lo que otros han dicho) fragmentos para responder a toda una perspectiva filosófica extensa y amplia.⁵ Ciertamente, no nos ocuparemos en demostrar todo lo contrario a estos, pues tenemos investigaciones exhaustivas por parte de los circunspectos eruditos,⁶ que han dado la tarea de revisar y analizar la perspectiva filosófica de Epicuro que inicia en el siglo II

3 Los epicúreos afirman que los seres humanos tenemos *prolepsis* respecto de los dioses; es decir, un tipo de preconocimiento evidente a la razón. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Editorial Alianza, 2013); Pierre Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma, continens canonicam, physicam and ethicam* (Carolina del Sur: BiblioBazaar, 2010); Isabel Lloret, «La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana», *Revista Pensamiento* 53, no. 205 (1997): 33-52; Carlos Alberto Santamaría, «Los dioses del epicureísmo. Una perspectiva sobre la teología de Epicuro», *Revista Reflexiones y Saberes* 1, no. 1 (2014): 108-116.

4 Clement of Alexandria, *Stromata* 1, 1 [en línea], <https://www.newadvent.org/fathers/02101.htm> [consultado 15 de abril de 2020], fue quien le acusó como iniciador del ateísmo.

5 Es importante subrayar la valiosa e importante tarea de Pierre Gassendi, para quien la filosofía de Epicuro es instrumento compatible con la fe cristiana. En efecto, Gassendi modifica la filosofía del samoense y logra encontrar aspectos sustanciales y relevantes más razonables que la tradición aristotélica. Cf. Marcelino Rodríguez Donís, «Gassendi y la teología de Epicuro», *Revista Fragmentos de Filosofía*, no. 5 (2007): 179-205.

6 Cf. Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1992); Javier Antolín Sánchez, *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo* (Tesis de doctorado, Universidad de Valladolid, 2000), 318, <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.

a.C., pasa por el siglo IV d.C., y, aproximadamente, se extiende en la Edad Media. Lo fundamental de señalar tales aspectos se debe a que la filosofía de Epicuro pone de manifiesto una metafísica que está en conexión con la ética, en el sentido que, según la concepción que los seres humanos tienen acerca de la muerte, la divinidad y el alma su resultado podrá observarse en su comportamiento (*ēthos*). Asunto este pasado de vista por los críticos de la época.⁷

Epicuro trató de sentar las bases de una ética que retoma los aspectos principales de la divinidad como paradigma excelente para la vida humana. Encuentra, a partir de la eliminación de las falsas suposiciones (*pseudēs hypólepsis*), la posibilidad de cimentar que la vida ética puede construirse desde lo divino en razón de salvaguardar las relaciones interpersonales. La amistad aparece en la esfera de lo humano, como:

«La prima società degli amici, nella quale, fuori di ogni presupposto sociale e sacrale, il nome di amico valesse a designare un rapporto etico e un comportamento liberamente scelto da uomini che si riconoscessero pari sulla base del loro essere individuale e della comune condizione umana, sorse al principio del III secolo avanti la nostra era, in Atene, e fu opera di un filosofo Epicuro».⁸

Si bien es cierto que el utilitarismo de John Stuart Mill, e incluso el de Jeremy Bentham, están arraigados en la filosofía ética de Epicuro, es importante destacar que las consideraciones de egoísmo/altruismo están en la esfera moderna y todo depende de qué se entiende, actualmente, por estos términos.⁹

7 Ibid., 320, <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.

8 Carlo Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi* (Venezia: Neri Pozza, 1968), 271. La siguiente traducción es nuestra: "La primera sociedad de amigos, en la que, a partir de cualquier presupuesto social y sagrado, el nombre de amigo se utilizó para designar una relación ética y un comportamiento libremente elegido por hombres que se reconocían a sí mismos como iguales en función de su ser individual y en su común condición de naturaleza humana, surgió a principios del siglo III a. C. en Atenas, y fue obra del filósofo Epicuro".

9 La tesis del utilitarismo es una concepción teleológica, cuya especificidad de felicidad puede decirse de diversos modos: la felicidad puede significar el placer, la armonía, el bienestar, etc. El utilitarismo se diferencia de las doctrinas contractualistas. Según Sidgwick, en su perspectiva de utilitarismo clásico, lo superlativo es la satisfacción del sujeto, que no considera las elecciones a

Las teorías éticas deontológicas y consecuencialistas (al tener estas últimas rasgos del utilitarismo), suponen aspectos fundamentales «que recogen distintas facetas de la razón práctica»¹⁰. Posteriormente, aparece un neoconsecuencialismo, que tampoco se vincula con la teoría ética de Epicuro. El ejercicio de reflexionar el tema de la amistad en la filosofía de Epicuro, supone situar entre paréntesis estas presunciones teóricas de las discusiones modernas y contemporáneas, puesto que, como se ha mostrado,¹¹ desde los 70s, los debates acerca de perfeccionar el utilitarismo han dado nuevos principios éticos para repensar el «principio de utilidad» y que, a nuestro modo de ver, están al margen de todo criterio ético responsable de «asistencialismo» para con los otros.¹²

1. Una asistencialidad desde la alteridad

Los epicúreos apuntan hacia un posible horizonte altruista (quizás no puro) como primer eslabón de *agapē* en Grecia.¹³ Se fundamenta la idea de «asistencialismo» en cuanto que práctica ética en el Jardín (κῆπος), como objetivo de maximizar las responsabilidades mutuas de las relaciones humanas. No obstante, no podemos olvidar que el pensamiento de Epicuro es maridaje, por antonomasia, entre el materialismo de Leucipo y Demócrito y el humanismo socrático (o antropocentrismo clásico). Es la propuesta de quien dijo que: «este doble aspecto de sus escritos se deja ver de manera es-

que podrían llegar los individuos según sus propias convicciones y deseos libres. Cf. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 66-67.

¹⁰ Rafael Cejudo Córdoba, «Deontología y consecuencialismo: un enfoque informal», *Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42, no. 126 (2010): 4.

¹¹ *Ibid.*, 4.

¹² Hay que destacar que *ὠφέλεια*, como sustantivo τὸ ὄφελος, muestra la idea de *asistencia*, cuya raíz indoeuropea es OPI para referir la idea de jugo, zumo.

¹³ Kant tiene matices y rasgos consecuencialistas, aunque no necesariamente utilitaristas por su rígido sistema ético del deber. Esta afirmación se enmarca en su obra *Sobre un presunto derecho de mentir por la filantropía*, en las que explica las razones que el mentir con la intención de salvar la vida de un sujeto, puede hacernos responsables de las consecuencias desenvueltas. Cf. Richard Mervin Hare, «Could Kant Have Been a Utilitarian?», *Utilitas* 5 (1993): 1-16. Cabe agregar, Max Scheler escribió en su obra, *Esencia y formas de la simpatía*, un análisis fenomenológico, pero no implica que pueda, sugestivamente, seguirse respecto de la noción de *philia* de Epicuro. La *sympatheia* de Epicuro apunta a otros horizontes.

pecial en el tema de la amistad y, como consecuencia de esa doble influencia, algunas posiciones pueden parecer contradictorias». ¹⁴

Es habitual que en la filosofía de Epicuro se explicite la noción de *philia*, ¹⁵ y aparezca empleada con el término griego *ὠφέλεια*, que traduce «utilidad», «beneficio», «mutua ayuda», «asistencia», «socorro», y que escapa, por lo tanto, de los rasgos de utilidad de carácter moderno del siglo XVII. ¹⁶ La formulación griega (*ὠφέλεια*) implica una ética de la responsabilidad, cuyos matices conjugan las esferas de egoísmo/altruismo como piezas claves para reflexionar las relaciones interpersonales. ¹⁷

De acuerdo con Torcuato, en boca de Cicerón, existieron en el Jardín, como problema de discusión, distintas formas de concebir la amistad. Epicuro concibió la amistad en origen de los beneficios (*ophéleia*), tal y como lo demuestra en *Gnomonologio Vaticano* 23, como punto de partida para destacar las responsabilidades éticas «altruistas». No es posible situar la idea de la amistad, en la filosofía

14 Javier Antolín Sánchez, «La amistad en Epicuro», *Revista Estudio Teológico Agustino* 37 (2002): 549.

15 El término *philia* tomó mayor uso a finales del siglo V a.C., como lo han mostrado distintos estudiosos: Cf. Franz Dirlmeier, *Philia, philos in Vorhellenistischen Griechentum* (Múnich: Druck der Salesianischen Offizin, 1931); Manuel Fernández-Galiano, José Sánchez Lasso de la Vega y Francisco Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia* (Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 1959); Anthony W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (England: Editorial Clarendon Press, 1990). En Homero el uso de φίλος bifurca en sentidos distintos. Por ejemplo, en primer lugar se dice de cualquier cosa o individuo que no implica una relación amistosa, sino posesión según parece llegar de la raíz indoeuropea *hos* (ὄς) <*swos*, bastante usado por Homero: i.e. *κουριδίου φίλος*; i.e. *φίλος υἱός* y, en segundo lugar, la constancia de su otro uso en Homero es φίλος, con el que se destaca el término *αἰδώς*, teniendo así el carácter de institucionalidad en la esfera familiar, criados, aliados, etc. Es interesante, además, que el término arcaico *aidós* define misericordia, solidaridad, reverencia, etc. Un interesante artículo al respecto: Cf. Ethel Junco de Calabrese, «El *Aidós* en la fundación del orden social. Observaciones del humanismo griego», *Revista Franciscanum* 59, no. 167 (2017): 215-244. La conexión que existe entre *aidós* y *philos* no es solo semántica, sino y, sobre todo, moral en tanto que designa relaciones ad invicem; es decir, relaciones recíprocas entre los parientes, aliados, criados, amigos, etc. Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid: Editorial Taurus, 1983), 216-227; Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: The Clarendon Press, 1961), 1939.

16 A este respecto justamente se comenta que «[...] la doctrina del utilitarismo es apenas novedosa. Se trata más bien de una síntesis atinada y apretada del legado clásico, por una parte, y las aportaciones posteriores que el mundo de la ilustración vino a añadir: 'igualdad, libertad, fraternidad', es un lema que subyace continuamente a las tesis de *El utilitarismo*, especialmente cuando se le lee [...] juntamente con *Sobre la libertad*» comentario de Esperanza Guisán en John Stuart Mill, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 13.

17 Para el tema de la amistad como mutua ayuda ante la muerte: Cf. Joel I. Román Negroni y Carlos A. Gómez, «Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte», *Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 7, no. 1 (2020): 17-43.

de Epicuro, en función meramente instrumental, aunque su origen es el beneficio (ἄπο τῆς ὠφελείας) –afirmó en *Gnomonologio Vaticano* 39–. El sustantivo destaca una figura «asistencial» que está intrínsecamente relacionada con la amistad y en el que se articula con la búsqueda del «placer», pero que no implica, en consecuencia, la búsqueda de nuestros «placeres» individuales.¹⁸ Se da una «insistencia» de que la solicitud de amigos no es lo mismo que perseguir nuestros deseos por sobre los otros. Torcuato, perspicaz al asunto, intenta demostrar que: «no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros».¹⁹ Lo que precisa Torcuato, respecto de la *amicitia*, es la búsqueda relacionada con el «placer mutuo» y yergue en la fortaleza de ánimos. Esta relación de la amistad con el «placer» es evidente, sin embargo, la amistad no se define como «placer», en el sentido de conseguir el «placer» nuestro por sobre los amigos. Se enfatiza la duración de la amistad en cuanto que es «amor» por los amigos como a nosotros mismos, como mutua seguridad y asistencia en el que se despliega «la alegría con los amigos con la nuestra y, asimismo, sufrimos con sus penas».²⁰

Otro aspecto de la amistad, que fue concebido en el Jardín, según nos comenta Torcuato, es que en el espacio epicúreo com-

18 Es importante destacar que la noción «placer» fue un tema central en toda la tradición griega, pero las connotaciones en la filosofía de Epicuro no implican una vida desenfadada o que, incluso, conlleve a una vida de placer sexual, como, por ejemplo, pensaron los críticos de la época o como se pretende pensar en la actualidad cuando se habla de «placer». Para Epicuro «placer» es aquello que apunta a la tranquilidad del cuerpo y el alma (*aponía* y *ataraxia* respectivamente) y que necesariamente es natural y necesario, distinto de los placeres ni naturales ni necesarios o placeres naturales ni necesarios. La idea de «placer», entiende el filósofo, está en concomitancia con la perspectiva de que existe el placer-movimiento (*cinéticos*) y placer-reposo (*catastémicos*). Para un estudio filológico y con especial atención en la filosofía de Epicuro: Cf. Francisco Bravo, *Las ambigüedades del placer* (Alemania: Academia Verlag Sankt Augustin, 2003); Cf. Benjamín Farrington, *Ciencia y Filosofía en la antigüedad*, trad. P. Marsset y E. Ramos (Barcelona: Editorial Ariel, 1980); Cf. Joel I. Román Negróni, «El cuerpo como fundamento de la *vida buena* en Epicuro» [en línea], 8º Coloquio Internacional, 26 al 29 de junio de 2018, La Plata, Argentina. Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización. En: Actas. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios Helénicos. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11216/ev.11216.pdf.

19 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. Víctor-José Herrero Llorente (Madrid: Editorial Gredos, 2015), 32. Para Cicerón la amistad surge por naturaleza y no por necesidad, así lo pone de manifiesto en *De amicitia* 8, 27 y 9, 32.

20 *Ibid.*, 33.

plementaron la idea de la amistad y el «placer» con la sentencia *Gnomonologio Vaticano* 23, en la que se destaca que el surgimiento de la amistad está relacionada con el «placer», pero cuando se produce mayor intensidad o florece «un amor tan grande que, sin tener la amistad alguna ventaja, los amigos son amados por sí mismos».²¹

En *Fin* II, 85 y *Nat. deo.* I, 22, Cicerón nos muestra un distanciamiento con la doctrina y perspectiva filosófica de los epicúreos referente a la amistad. Según el latino, las implicaciones y el origen de la amistad en los epicúreos es simple y llanamente el resultado instrumental.²² Este aspecto suscita diversas opiniones en los estudiosos actuales, pues, aunque Epicuro agrega una visión altruista de la amistad, pareciera que existe contradicción entre egoísmo/altruismo en la ética epicúrea. De acuerdo con Mitsis existen características e intenciones inconsistentes en la teoría de Epicuro. Agregar a la teoría hedonista la relación interpersonal ya implica un referente mercantil de la amistad, y no representa una teoría ética altruista, estaríamos en una tensión que oscila entre el altruismo y el egoísmo.²³

El *quid* en Epicuro es que existe un primer paso que coincide, en parte, con los postulados posteriores del *agapē* en el cristianismo, y en que el samoense intenta subrayar los orígenes de la amistad. Si observamos cada uno de los supuestos, la noción de *agapē* puede estar en relación con la *philia* de Epicuro (y más específicamente con la *ophéleia*), pues radica en la responsabilidad-asistencial por el prójimo, el *convivium* dialogal y remedial de darse por el otro -πλησίον, dixit Epicuro en *Gnomonologio Vaticano* 61, al expresar la proximidad, el prójimo que nace desde lo cordial (*homonoia*)-. De ahí que el antecedente de *agapē* en Epicuro es la *ophéleia*. La *ophéleia* es la mutua ayuda (asistencia) que se brindan los amigos: a una amistad en la que -cuando se actúa como parásito- no hay reciprocidad, no

21 *Ibid.*, 33.

22 Salvador Mas Torres, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma* (Madrid: Editorial UNED, 2018), 290.

23 Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory* (London: Cornell University Press, 1988), 127-128.

puede llamársele amistad. La *philía* es la afección asistencial por la cual se tiene la esperanza (*ἐλπίς*) de que, en el futuro, el otro también estará presente. Epicuro subraya que la amistad es ayudar en los momentos de angustias.²⁴ A este respecto, puede deducirse que la responsabilidad por el otro, como ética de las relaciones interpersonales, responde a un amor que subraya el mérito de la asistencialidad. No es necesario que la mutua ayuda esté en aras de la recepción material o económica del amigo, sino y, sobre todo, en la asistencia espiritual; es decir, «the main reason given by Epicureans for the importance of friendship is that it provides safety: with friends to protect you, your life will be secure from danger [...]».²⁵

Para algunos autores,²⁶ el principal problema es que no existe en Epicuro una actitud desinteresada por sacrificar la vida por el amigo; sin embargo, sí podemos encontrar aspectos fundamentales en su concepción de la amistad que coincide con el amor desinteresado y altruista (aunque no sea completamente puro). La perspectiva de Epicuro apunta a la mutua responsabilidad de asistencia que no agota las posibilidades de escuchar, conversar y abrir el corazón hacia el horizonte de sufrir juntamente con él: «No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir. Pues si abandona al amigo, toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infidelidad».²⁷ Si bien es cierto que para Epicuro la amistad no puede estar separada del «placer», es importante subrayar que no existe un egoísmo puro o un altruismo puro, sino cierta conjugación entre ambos para fundamentar el encuentro de servir (*therapeúsin*) a los otros. La felicidad no está arraigada ni en las riquezas ni en las opiniones de los disolutos, sino en la amistad, cuya característica interpersonal

24 Un autor que ha dado reconstrucción a las polémicas es: Ettore Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florenca: La Nuova Italia, 1973), 630 ss.

25 Tim O'Keefe, *Epicureanism* (Los Angeles: University of California, 2010) 148. La siguiente traducción es nuestra: "El enfoque principal que dan los epicúreos para la importancia de la amistad es que brinda seguridad: con amigos para protegerte, tu vida estará a salvo del peligro".

26 Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 104.

27 *Gnomonologia Vaticano* 56-57.

nos salvaguarda de las sociedades y las dificultades de la vida. Con mayor razón arguye, perspicazmente, que «No hay que envidiar a nadie; pues los buenos no son dignos de envidia, y los malvados, cuanta más suerte tengan, tanto más se perjudican».²⁸ Si se analiza exhaustivamente *Gnomonologio Vaticano* 34, se coincidirá con lo antes mencionado, la amistad radica en la confianza que nos brindan los amigos. Muy justamente al respecto comenta Mas Torres:

«no alaba tanto la ayuda cuanto la expectativa de ayuda que ellos brindan: no importa el presente, sino el futuro, no importa tanto que los amigos nos ayuden ahora cuanto la confianza en que, llegado el caso, nos ayudarán, material pero también intelectualmente».²⁹

De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 10-11), Epicuro llegó a tener tal cantidad amigos que no podían calcularse, y que la situación de Grecia hizo prevalecer su doctrina filosófica en aras de disponer de la ayuda de quienes le acompañaban: «y la tradición de la escuela, que, mientras casi todas las demás se han extinguido, se mantiene y cuya dirección se ha traspasado innumerables veces de un discípulo a otro».³⁰ Para Epicuro, la importancia de la amistad, según los comentarios que conservamos de Diógenes Laercio, está en la asistencialidad de quienes le acompañaron, al conciliar la concepción egoísmo/altruismo en la óptica de la amistad. Pues, si la amistad tiene en su origen el beneficio, se resalta la mutua compañía de quienes aparecen en el contexto interpersonal, esto es, el beneficio de las mutuas responsabilidades de socorro. El beneficio no aboga por las particularidades de los deseos individuales, sino en la fundamentación de una ética de la responsabilidad que pone de manifiesto el cuidado-servicio (*therapeúsin*) de los otros. Se establece una terapéutica de asistencialidad, cuya comunidad amical es

28 *Ibid.*, 53.

29 Mas Torres, *Epicuro*, 289. También al respecto, «la idea de utilidad incide en la *philia*, y la marca en ese tinte pragmático que parece contradecir el ideal altruista que alberga. Sin embargo, la utilidad, el supuesto pragmatismo quiere decir, en principio, que nuestro actos esperan una respuesta del otro» Emilio Lledó, *El epicureísmo* (Madrid: Editorial Taurus, 1995), 120.

30 Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Editorial Alianza, 2013), 563.

independiente de las condiciones o congéneres humanos, al establecer que los amigos son la seguridad y amparo en el que está el mejor refugio (*medicorum et aegrotorum refugium*).³¹

La seguridad solo la pueden brindar los amigos y, en consecuencia, se enmarcan los ejercicios terapéuticos de cuidados de los lazos de relacionalidad y asistencialidad.³² El testimonio más concreto lo podemos corroborar en sus cartas, dirigidas con el fin de cultivar la amistad a la distancia y para «moralizar, estandarizar ciertos principios y por lo mismo formar una comunidad».³³ A este respecto, el *agapē* se consolida en la formulación de una comunidad específicamente cristiana, al formar una comunidad que cultiva y cuida el encuentro de los otros, estandarizando los principios de mutua compañía para poner fin a las violencias que subyugan la vida humana. Cabe resaltar que «la cultura griega se define como una búsqueda apasionada de todo lo que pueda poner fin a la violencia considerada brutal e indigna del ser humano».³⁴ A ello se suma la perspectiva epicúrea en torno al daño (βλάβειν) que pone de manifiesto la idea de pactos en las relaciones humanas –este aspecto refiere a la amistad como una clase de pactos o contrato de mutua ayuda–, al destacar, entonces, la polisémica noción de la justicia en los rasgos más comunes de no dañar y tampoco ser dañado.

El verbo βλάβειν, como ha demostrado Goldschmidt, en voz pasiva y activa, destaca las connotaciones de aquellas acciones que apuntan a evitar y cometer cualquier injusticia.³⁵ En este sentido, lo que se subraya es que los pactos entroncan el camino de la seguridad (ἀσφάλεια). La *philía* epicúrea, en el sentido de asistencialidad, está quizás en nexo con el *ágapē*, porque se evidencia no solo en el

31 WILLIAM REINSMITH, *A Harmony Within: Five Who Took Refuge: A Study in Creative Withdrawal* (Indiana: Xlibris, 2007), 19-42.

32 Que la amistad está al servicio del amigo, en griego es *therapeúsin* un sustantivo significativo que traduce cuidar, curar, cultivar, servir, terapéutica, etc. y que es, por lo tanto, saludable (*hygiainon*).

33 Andrea Lozano Vásquez, «Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez», *Revista Estudios filosóficos*, no. 47 (2013): 130.

34 Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia* (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 16.

35 Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit* (París: Vrin, 1977), 33.

afecto mutuo que florece en el amor, sino, también, en la disposición de sufrir y sacrificarnos cuando así lo requieran las circunstancias de los amigos. De lo que se trata fundamentalmente en Epicuro es del acompañamiento en cualquiera de las situaciones adversas, al poner en peligro nuestras vidas: «Con habilidad y generosidad os preocupáis de proveerme de comida y me habéis dado excelentes pruebas de vuestro buen ánimo hacia mí».³⁶

Más allá de las discusiones de que en Epicuro no puede existir una actitud desinteresada, concepción que muestra un egoísmo psicológico, hay que subrayar las disposiciones de las acciones de quien entrega todo por el amigo. Existen acciones que pueden guardar apariencia de una acción altruista y, en consecuencia, los motivos son completamente la consecución de un egoísmo psicológico en el que desee llevar una vida más significativa en la que se reconozcan sus actos. De hecho, fue la interrogante que Thomas Hobbes pudo plantear (aunque no quedó del todo satisfecho), creyendo que el egoísmo psicológico puede parecer verdadero por las bases según la cual todos los seres humanos no actuamos de forma desinteresada.

El egoísmo psicológico parece ser uno de los rasgos del ser humano en su primer «estado de naturaleza». Sin embargo, evaluar el motivo de la caridad (y de la asistencialidad) considerando que: «el hombre caritativo se demuestra a sí mismo (y al mundo) que tiene más recursos que otros: no solo para encargarse de sí mismo, sino que tiene de sobra para otros que no son tan capaces como él. En otras palabras, solo hace alarde de su propia superioridad»,³⁷ nos demuestra, entonces, que no es una amistad pura y mucho menos es asistencialidad para con el otro, por lo cual Epicuro insiste en sus máximas. *Explicatio ridicula est* considerar que la amistad epicúrea denota una acción con intereses individuales; todo ello es apa-

³⁶ Plutarco, *Contra la felicidad según Epicuro* 1097 c. en Obras, *Epicuro* (Barcelona: Editorial Altaya, 1994), 97.

³⁷ James Rachels, *Introducción a filosofía moral*, trad. Gustavo Ortíz (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 112.

riencia de una amistad: αἱ κεναὶ φιλίαι φθείρουσι τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονίαν.³⁸ A este respecto, «ninguno es más sabio que otro» (D.L. X, 120). Baluarte es la amistad que recorre el mundo y de la que existe la confianza de ser asistido.

Epicuro no aborda el problema de la amistad en términos ontológicos, como se propone Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, según la cual busca encontrar la amistad en sí y por sí misma.³⁹ Aunque existen rasgos y aspectos fundamentales que el maestro del Jardín retoma del estagirita, la amistad solo puede entenderse según los motivos y las acciones que emergen de la vida interpersonal. Existen distintos grados de amistad, cuya característica de la excelente *philía* no es otra cosa que responsabilidad, asistencialidad y socorro. La literalidad del término *ophéleia* –como utilidad– expresa ideas lejanas de instrumentalización. Lo fundamental en Epicuro es que osó destacar una comunidad amical en el que cada uno está atento en asistir en los momentos de angustias. El que haya resaltado los orígenes de la *philía*, en concomitancia con la asistencialidad, demuestran rasgos que serán de influjo en la concepción cristiana de *agapē*. La formalidad amical que se despliega en la comunidad epicúrea es un intento de salvaguardar las relaciones humanas lejos de cualquier criterio político y social. Los criterios responsables que Epicuro entiende por la amistad distan de cualquier concepción de las masas (*hoi polloi*), y solo los epicúreos, así como los cristianos, son capaces de llevar al *exkhatos* la *philía* y el *ágape* respectivamente.

El *agapē* es la resemantización cristiana de la *philía* y *ophéleia* epicúrea, que en vez de excluirse, se incluyen las tres categorías para construir una forma de vida en beneficio de la vida humana. Como veremos más adelante, el *agapē* nace en la ética cristiana; sin embargo, Epicuro, al partir de la razón, logra aproximarse a la rea-

38 El comentario es nuestro y traduce: las vacuas amistades destruyen la felicidad (realización) de los seres humanos.

39 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 234. En Epicuro se logra apreciar matices aristotélicos. Cf. Antonio Pasquali, *La moral de Epicuro* (Venezuela: Monte Ávila Editores, 1970).

lidad de la ética revelada, al pleno amor desprendido de sí mismo, al demostrar en su pensamiento filosófico el propósito de obtener lo favorable para los otros.

II. El amor como ética revelada

Teniendo en cuenta estos conceptos, y su relación con la filosofía y la ética, se puede apreciar un desarrollo progresivo en la reflexión de las relaciones interpersonales. Es evidente que se presenta como un proceso de reflexión filosófico y antropológico. No obstante, ese conocimiento progresivo fue sentando las bases para una ética que, sin opacar las realidades humanas sino todo lo contrario, exaltando lo mejor de ellas, se presentaría como revelada. Así, el concepto *agapē* se presenta en el cristianismo como el fundamento de una ética que se asume desde la responsabilidad por el otro. No se trata de una simple reflexión filosófica, sino de una vivencia más profunda, de dar un sentido más pleno a la *philía* e, incluso, a la *ophéleia*.

El concepto *agapē* en el *Nuevo Testamento* es la base fundamental de toda la ética cristiana. Pero, el ser cristiano no se articula a través de una decisión ética sino de un «encuentro» que implica asumir una vida ética desde la responsabilidad. En otras palabras, la vida cristiana, a partir de un «encuentro», dispone en sí mismo una corrección de las acciones que no despliega en la cohesión de teorías como formas de vidas que se destacan por seguir ciertas perspectivas teóricas morales y éticas. Esa ética será una respuesta de responsabilidad que yace en lo más profundo del ser humano. Así lo asume, en la encíclica *Deus caritas est*, el actual papa emérito Benedicto XVI, quien indaga por un recorrido histórico sobre el concepto de amor desde la concepción griega, su desarrollo en el pueblo de Israel, hasta su aplicación en el *Nuevo Testamento*:

«No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio,

Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (Cf. 3, 16). La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud». ⁴⁰

De esta concepción, que define una vivencia humana en plenitud, podemos adentrarnos en los fundamentos del *agapē* como una ética revelada, a partir de la responsabilidad, en el cristianismo. La Revelación, bien entendida, conlleva un desarrollo progresivo, catequético y vivencial en el que Dios, tomando la iniciativa, se muestra al ser humano desde sus mismas realidades humanas. Por esta razón, debemos partir de una reflexión en la palabra humana para comprender el mensaje revelado de la Palabra de Dios.

A través de la historia, los filósofos han profundizado en las realidades humanas que definen al hombre en su ser. Estas reflexiones, vistas desde el cristianismo, se pueden apreciar como vestigios de la sabiduría divina, a la que todo hombre accede, de manera limitada, naturalmente, pero que se expresará en plenitud en la Revelación del amor de Dios en Cristo.

Para Marciano Vidal, haciendo referencia a Anders Nygren, la comprensión cristiana del amor se fundamenta en un término griego poco utilizado en el mundo helénico: *agapē*. Es de notar el énfasis que pone en la importancia de evitar el uso del término *erōs*, el cual no aparece en el *Nuevo Testamento*. A partir de esto, propone dos concepciones del amor: una griega, como deseo y pasión; y una cristiana, como decisión y entrega. ⁴¹ La primera acepción no necesariamente abarca en su extensión la concepción del amor en el pensamiento griego. De hecho, en el mundo helenista existían cuatro concepciones distintas para expresar diversas manifestaciones del amor. La primera es *storgē* (*stergō*), que se refiere a «either to

⁴⁰ Benedicto XVI, Carta Encíclica «*Deus Caritas Est*» (Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2005), 1.

⁴¹ Cf. Anders Nygren, *Erōs et agapē. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris: Aubier, 1944), citado por Marciano Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos* (Bilbao: Editorial Descleé Brouwer, 2007), 60.

the tender feelings that parents naturally feel toward their children or children toward their siblings and parents, or to the bond that unites husband and wife, and also takes in sympathy for friends and compatriots». ⁴² La segunda, *erōs* (*eraō*), hace referencia a deseo y pasión pulsante; es decir, «derived from an ancient neuter *eras* (...) it expresses (...) the desire of wolf for the sheep». ⁴³ Puede incluso convertirse en una especie de atracción irracional que despersonaliza al ser humano. ⁴⁴ Es por ello que el concepto de amistad epicúrea (*philia*, *phileō*) se acerca mucho al concepto de *agapaō*, en tanto que se origina en la asistencialidad: «Often refers to affection pure and simple, attachment, sympathy, always marked by kindly attitude, and good will». ⁴⁵ Por tal razón, se puede apreciar el concepto *phileō* como enlace, y concepto clave, para comprender el *agapē* en relación al asistencialismo.

De hecho, «El amor de amistad (*philia*), es aceptado y profundizado en el *Evangelio de Juan* para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos». ⁴⁶ El mismo Juan (11, 36), expresa el amor que profesaba Jesús a su amigo Lázaro; un amor incondicional, de amistad, de asistencialidad. En lo que se refiere al concepto *agapē*, el teólogo Cesla Spicq realiza un breve recorrido sobre el origen de la palabra misma y afirma que, «At any rate, the only adequate translation is love in the sense of charity; in Latin, *caritas* or *dilectio*». ⁴⁷ Por eso el amor cristiano, sin descartar otras formas de amor, tiene una perspectiva que trasciende hasta el ámbito religioso. Es una com-

⁴² Ceslas Spicq, *Theological lexicon of the New Testament, Vol. I* (Peabody: Hendrickson, 1994), 9. "Se refiere tanto a la ternura que los padres sienten por sus hijos, o los niños con sus parientes y padres, como al vínculo que une al esposo con la esposa, que incluso llega a la simpatía por los amigos y compatriotas". La traducción es nuestra.

⁴³ Cf. *Ibid.* "Deribado de un antiguo (concepto) neutral *eras*, expresa el deseo del lobo por la oveja". La traducción es nuestra.

⁴⁴ Para Epicuro, incluso, la idea de *erōs* es un problema para la vida humana y debe «ser rechazado siempre, pues es fuente de todo tipo de zozobras, preocupaciones y problemas, y en realidad es una forma de locura». Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 99.

⁴⁵ Spicq, *Theological*, 10. "Muchas veces se refiere al afecto puro y simple, al vínculo, a la simpatía, siempre marcada por una actitud amable y de buena voluntad". La traducción es nuestra.

⁴⁶ *Deus caritas est*, 3.

⁴⁷ Spicq, *Theological*, 8. "En todo caso, la única traducción adecuada es amor en el sentido de caridad; del latín *caritas* o *dilectio*". La traducción es nuestra.

preensión distinta de las relaciones humanas y específicamente de la relación del ser humano con Dios mismo. Es un amor basado y vivido en el ámbito de la fe.⁴⁸ Así, la ética cristiana no se presenta como una «idea más» o una elucubración distinta que trata de dar otra visión de vivencias realizadas; la ética cristiana se fundamenta en Jesucristo mismo que, a su vez, tiene unas implicaciones de responsabilidad.

«La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito (...) En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender que (...) ‘Dios es amor’ (1 Jn 4, 8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar».⁴⁹

El amor es la fuerza, la guía del cristiano para su vivencia cotidiana. Es una ética que no pretende desarrollar un patrón de pasos a seguir, sino de una Persona a encontrar y a seguir. Pero cabe el cuestionamiento: si el amor se vive en libertad, ¿cómo es posible que sea llamado un «mandato»? ¿Acaso se puede ordenar a amar? El amor, como vivencia ética, comienza con el amor a Dios mismo y se refleja en la responsabilidad por el otro. Dios nos ha amado primero y desde esa iniciativa se hace punto de referencia para la ética del amor.

«Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta».⁵⁰

48 Cf. Vidal, *Orientaciones*, 61.

49 *Deus caritas est*, 12.

50 *Ibid.*, 17.

Además, el amor implica una responsabilidad humana. No se refiere solo al sentimiento pasajero que produce la cercanía o afinidad a una persona específica, más bien implica nuestra voluntad y entendimiento. Surge como respuesta a un encuentro con el amor de Dios. Así pues, el amor se hace respuesta libre y responsable, no es una respuesta forzada por un mandato. El entendimiento y la voluntad se compenetran tanto con el pensamiento y voluntad de Dios, que se puede optar por vivir libremente el amor:

«La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría (cf. *Sal* 73 [72], 23-28)».⁵¹

Es posible vivir una vida ética relativamente correcta, en lo referente al trato conmigo mismo y con los demás, incluso posiblemente se pueda alcanzar una cierta satisfacción de haber obrado con rectitud. Así se puede verificar con los conceptos de *philía* y *ophéleia* que, como se vio más arriba, sin tener necesariamente un sentido religioso, manifiestan un amor semejante al *agapē*, precisamente por la razón antropológica de la responsabilidad. La respuesta de amor como una ética de responsabilidad no corresponde a un concepto únicamente religioso, puesto que es propio de la naturaleza humana. La conciencia religiosa de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, creación de la naturaleza humana, es la que religiosamente lleva a vivir la ética del *agapē* como responsabilidad. A Dios no podemos verlo directamente (Cf. Jn 1,18), pero la ética del amor se vive cuando se puede apreciar a Dios en el prójimo y amarlo como respuesta responsable (Mt 25,34.45). El servicio y disponibilidad para con el otro son la apertura al corazón de Dios, y es lo que distingue una ética «correcta» de la ética cristiana:

⁵¹ *Ibid.*

«[...] si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo 'piadoso' y cumplir con mis 'deberes religiosos', se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación 'correcta', pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama».⁵²

El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables en el mensaje del Evangelio de Jesucristo, en la ética del amor revelada. Así, puede apreciarse una relación con la *ὠφέλεια* como asistencia-responsabilidad de aquel que necesita y que, desde una perspectiva cristiana, nace el deber y la responsabilidad de asistirlo. Así, el modo en el que se ha desarrollado el concepto de *φιλία*, como amor asistencial que subraya Epicuro, puede entenderse de tal manera que, elevado en el *ἀγάπη*, se incluya al prójimo, dentro de esa exclusividad de atención y responsabilidad. La cuestión versará sobre quién es ese prójimo y, sobre todo, cuál es mi responsabilidad como prójimo.

1. Amor en el Antigo Testamento

No es posible comprender en toda su extensión la ética del amor revelada por Jesús sin hacer un breve recorrido por el *Antigo Testamento*. Se debe tener en cuenta que en la época donde Jesús predicó se vivió un judaísmo influenciado por la cultura helenística (ya por el influjo de la cultura greco-romana, ya por la traducción del hebreo al griego de los textos antiguos). No obstante, debemos detenernos en dos textos fundamentales concernientes al concepto de amor en el *Antigo Testamento*. El primer referente al amor a Dios lo encontramos en Dt 6,5; el segundo en Lv 19,18, donde se recogen las exigencias del amor al prójimo.⁵³

⁵² *Deus caritas est*, 18.

⁵³ Cf. Vidal, *Orientaciones*, 62.

En la teología deuteronomista se puede apreciar el amor a Dios como fundamento de toda la observancia de la Ley. De hecho, trata el amor a Dios de una manera distinta y directa: «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza».⁵⁴ En la misma nota de este texto, Dt 6, 5 que presenta la Biblia de Jerusalén se afirma que «El amor a Dios no es algo que quede a elección, es un mandamiento. Este amor, que responde al amor de Dios hacia su pueblo». Es Dios el que toma la iniciativa, se entrega al ser humano con un amor personal y su única «exigencia» es un amor recíproco y fiel.

«El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapē*».⁵⁵

Ese amor de predilección es también un impulso propio del ser de Dios. Cabe destacar el término hebreo utilizado en este texto para el verbo amar (*ahab*). En la traducción de los LXX se tradujo por el término *agapán*, que es poco común, pero se impuso en el *Nuevo Testamento* y en el cristianismo postbíblico.⁵⁶ A pesar de la aparente exclusividad del término en lo que se refiere al amor a Dios, existen otros textos que mencionan el amor a Dios por parte de los creyentes. En Jr 2, 2 se menciona el amor como fidelidad (*jésed*): «Así dice Yahveh: de ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo, aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada». Esta fidelidad se presenta como mutua respuesta responsable a la alianza. De hecho, en Os 2, 21-22 aparecen los conceptos amor y fidelidad como auto-donación de Dios y como respuesta del creyente a esa misma entrega amorosa: «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y

⁵⁴ Texto bíblico tomado de la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975).

⁵⁵ *Deus caritas est*, 9.

⁵⁶ Cf. Vidal, *Orientaciones*, 65.

en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahveh». Así lo señala M. Vidal al comentar ese mismo pasaje:

«Al amor-fidelidad (*hésed*) de Dios ha de corresponder en el creyente otro amor-fidelidad (otro *hésed*). Como dice la Biblia de Jerusalén, al comentar el texto citado de Oseas: 'este *jésed* de Dios pide también en el hombre el *jésed*, es decir, el don del alma, la amistad confiada, el abandono, la ternura, la 'piedad', en una palabra, el amor que se traduce en una alegre sumisión a la voluntad de Dios en la caridad con el prójimo, Os 4, 2; 6, 6'.⁵⁷

No se debe perder de vista que la respuesta amorosa, que se traduce en actos concretos vivenciales, no proviene de las solas fuerzas humanas «obligadas a amar». El amor como respuesta surge de un encuentro y una identificación de la propia voluntad con la de Dios. Por esta razón la ética del amor hace referencia a un amor primero de Dios y a una respuesta amorosa de un corazón que reconoce ese amor primero y responde en responsabilidad. Amar a Dios con todo el corazón es un amor que «se expresa en actos de adoración y de obediencia que suponen una elección radical, un desprendimiento costoso. Pero sólo es posible si Dios en persona viene a circuncidar el corazón de Israel y a hacerlo capaz de amar».⁵⁸ Esta capacidad se traduce de una manera especial en una ética de amor-responsabilidad por el prójimo. De ahí que Lv 19,18 sea el culmen de una serie de preceptos relativos a la atención caritativa del otro. Así lo resume M. Vidal:

«El precepto constituye el final de un pequeño núcleo temático unitario sobre las relaciones de tensión y de agresividad interhumanas (Lev 17-18): 'no odies en tu corazón a tu hermano', 'corrige a tu prójimo para que no te cargues con un pecado por su causa' (c. 17), 'no te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo' (v. 18). No se puede dejar de reconocer que el precepto del amor al prójimo sintetiza y justifica, de forma positiva, el conjunto de prohibiciones de la agresividad interhumana que aparecen en el amplio contexto de la Ley».⁵⁹

⁵⁷ Vidal, *Orientaciones*, 63

⁵⁸ Xavier Léon - Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1975), 77.

⁵⁹ Vidal, *Orientaciones*, 68. Puede verse esa exposición en la primera parte del libro de Josef Schneiner; Rainer Kampling, *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Bologna, 2001). (Nota del autor)

A pesar de lo extensivo y adecuado que puede parecer este modo de proceder, que parte de una ética de amor al prójimo, infortunadamente no hace referencia al prójimo como otro de manera universal. «No se ha encontrado en la exégesis judía ningún texto explícito que extienda el significado de ‘prójimo’ hasta alcanzar a todos los seres humanos». ⁶⁰ Precisamente por esto es que se reconoce una revelación progresiva en cuanto a la ética revelada desde la responsabilidad. Una visión más flexible se fue vislumbrando en algunas facciones del judaísmo, que luego prepararon el camino al mensaje de Jesús.

2. Amor-Agapē como ética cristiana

El núcleo del mensaje de Jesús sobre la ética del amor-*agapē* se ve reflejado en dos textos de los Evangelios Sinópticos: Mc 12, 28-34 par. y Mt 5, 43-48. ⁶¹ El mandamiento del amor aparece con una originalidad que, aunque parte de un pensamiento enraizado en el judaísmo, muestra una originalidad única de responsabilidad. Jesús aporta una nueva visión a este amor, que puede verse en ambos textos. El primero entrelaza el amor a Dios y al prójimo, y el segundo extiende el concepto de prójimo de tal manera que incluye a los enemigos. «La enseñanza sobre el amor pasa por ser el punto central de la ética de Jesús». ⁶² Los preceptos de amar a Dios y al prójimo presentados en Mc 12, 28-34, ya formaban parte de la tradición judía (Dt 6,5; Lv, 19, 18). Entonces, ¿cuál es la novedad? La unión indisoluble entre amor a Dios y amor al prójimo, de tal manera que ambos mandamientos se convierten en una misma y única exigencia, en una responsabilidad. Todos los mandamientos, preceptos e indicaciones se resumen en esos dos mandatos. Además, el precepto del amor se hace extensivo de manera universal. ⁶³ Esa originalidad no termina en la universalidad del precepto del amor, sino que se radicaliza aún más: amar a los enemigos (Cf. Mt 5, 43-48).

60 *Ibid.*, 70.

61 *Ibid.*, 71.

62 *Ibid.*, 74.

63 Cf. Vidal, *Orientaciones*, 75.

III. Agapē como responsabilidad por el otro

Al considerarse el ser humano como imagen de Dios, es reflejo y portador de su misma bondad. «La semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Él del modo más profundo».⁶⁴ Esta visión cristiana del ser humano, como imagen y semejanza de Dios, es de suma importancia para entender la ética del amor-*agapē* como responsabilidad.

«Lo característico de la imagen [...] no consiste en lo que es meramente en sí misma [...] su característica como imagen consiste en que va más allá de sí misma, en que muestra algo que no es en sí misma. Así, el ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede encerrarse en sí mismo. Y cuando lo intenta, se equivoca».⁶⁵

En este sentido, la ética del *amor-agapē* adquiere no solamente un sentido práctico basado en un análisis antropológico, sino que adquiere un alcance escatológico. Ciertamente, el amor como ética debe ser vivido y manifestado en la vida presente, pero sin dejar atrás el futuro, la esperanza de la bienaventuranza eterna. El amor al prójimo como otro, al enemigo inclusive, tiene como base su propia dignidad y no su relación de «correligionario» o «consanguinidad». Amar no es lo que hace que el otro se convierta en prójimo, sino que interpela la propia responsabilidad de hacerme prójimo.

«La innovación evangélica en el concepto de ‘prójimo’ -innovación en la extensión (‘enemigo’ y ‘extranjero’) e innovación en la profundidad (‘¿para quién soy yo prójimo?’)- conduce connaturalmente a la afirmación de que el amor predicado por Jesús encuentra su realización preferente en los desclasados y marginados. Éstos son destinatarios preferentes de la relación dilectiva de Jesús (cf. Lc 7, 34; 18, 11; Mt 21, 31) y son, también, sujetos activos de esa forma de amor revelada por el Maestro (Lc 7, 44-47; 19, 8)».⁶⁶

64 CEC 356, 358. 254.

65 Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (Navarra: EUNSA, 2005), 72.

66 Vidal, *Orientaciones*, 83. Esta afirmación de Vidal que menciona a los «desclasados y marginados» como «destinatarios preferentes» del mensaje de amor-*agapē* de Jesús, no es necesariamente una preferencia, sino una acción de justicia. El amor-caridad que se realiza a favor del pobre, con un singular detalle de responsabilidad, no es por preferencia es porque lo exige su condición con mayor necesidad que otros prójimos.

Semejante afirmación coincide de manera eminente con la perspectiva filosófico-hebrea que tiene del ser humano el filósofo judío lituano-francés Emmanuel Levinas (1906-1995). Frente al discurso de los humanistas del siglo XX, Levinas afirma el primado de la ética sobre la ontología haciendo constantes alusiones a la fenomenología.⁶⁷ En pocas palabras, propone un humanismo diferente, sin pretensiones «superhumanas», el humanismo del otro, que se fundamenta en una responsabilidad por el otro. Esta propuesta proviene concretamente de su vivencia judía, como vivencia ética. Para Levinas, el modo por el cual tenemos acceso al otro es el rostro. Levinas propone el rostro como una verdadera categoría ética, en contraposición a lo que pudiera entenderse como los rasgos externo-descriptivos de un individuo.

Según Levinas, si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro es, de entrada, en un sentido ético.⁶⁸ «La epifanía del rostro es ética».⁶⁹ Evidentemente esto se presenta en contraposición a una vivencia egoísta y de indiferencia no solo hacia los pobres, sino incluso a los más cercanos, que se había dado de diversas maneras dentro del Pueblo de Israel, como se ha visto. La viuda, el huérfano y el extranjero se presentan como paradigmas del rostro vulnerable del pobre. Es de notar el enfoque cultural hebreo, predicado por los profetas, de estos ejemplos de necesidad humana extrema. Ese «yo» que se presenta delante de mí como otro es el encuentro humano inmediato que se produce sin intermediarios. Precisamente por esto es que se presenta con sentido de responsabilidad, pues la ética no es un conjunto de normas, sino un sentido de responsabilidad como atención a lo humano.⁷⁰ Esta atención a lo humano se refleja como parte esencial del mismo ser humano que lo identifica en su ser.

67 La ética del otro de Levinas no es propiamente una ética cristiana, pero conviene prestar atención a su acercamiento de corte bíblico en lo referente al comportamiento con el prójimo, pues se aproxima bastante a la ética como responsabilidad por el otro desde la perspectiva cristiana. Cf. Walter Quintero S.J., «Emmanuel Levinas: Una filosofía más allá del ser», *Revista Cuadrantephi* 26, no. 27 (2014): 1-10.

68 Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* (Madrid: Editorial Machado, 2000), 71.

69 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 221.

70 Cf. Julia Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología* (Navarra: EUNSA, 2005), 150.

Este pensamiento del filósofo lituano, refleja la perspectiva cristiana del Creador que se ha auto-donado al ser humano. En Dios eso expresa una cualidad teológica de su ser, por lo tanto, es también una cualidad específica-constitutiva del ser humano creado a su imagen y semejanza. Su donación al ser humano, como otro, es expresión de su responsabilidad por el ser humano. De esta manera, la vivencia propia de cada ser humano debe responder a esta misma exigencia.

«La vida humana está bajo especial protección de Dios, porque cualquier hombre, por pobre o muy acaudalado que sea, por enfermo o achacoso, por inútil o importante que pueda ser, nacido o no nacido, enfermo incurable o rebosante de energía vital, cualquier hombre lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. [...] Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana [...] Porque allí donde ya no se ve al hombre como colocado bajo la protección de Dios, como portador él mismo del aliento divino, allí es donde comienzan a surgir las consideraciones acerca de su utilidad, allí es donde surge la barbarie que aplasta la dignidad del hombre. Y donde sucede al contrario, allí aparece la categoría de lo espiritual y de lo ético».⁷¹

Es necesario reconocer que el amor-*agapē* como ética cristiana, es el reconocimiento pleno de esta imagen de Dios en el otro. Independientemente de las condiciones o la utilidad que el otro pueda aportar. De hecho, Levinas reconoce que en el rostro del otro se da la «epifanía del rostro» como el «lugar de revelación de El Otro»⁷², es decir como apertura primordial a Dios mismo. De ahí que Levinas reconoce esa imagen de Dios en el rostro del otro, que ha sido creado «desde la exterioridad de quien lo concibe». El rostro del otro se presenta desde su ser creado a imagen y semejanza de Dios.

«[...] para Emmanuel Levinas es en el rostro del otro, en su desnudez, como apertura al infinito -revelación de Dios- el que me convoca y a través del cual reconozco al prójimo como otro. Pero no lo hace desde su condición material de pobreza [...] sino desde su condición espiritual de víctima [...] que me reclama y me proclama, en la que el rostro del otro, mi prójimo, es el lugar de la Revelación».⁷³

71 Ratzinger, *Creación*, 70-71.

72 Cf. Emmanuel Taub, «Subjetividad, pobreza y revelación: La construcción bíblico-filosófica del otro en Emmanuel Levinas y su crisis moderna» en *Entre-Nos: Ensayos sobre Reconocimiento e Intersubjetividad* (Buenos Aires: Teseo, 2009), 79.

73 Cf. *Ibid.*, 78.

Ese rostro, a modo de rostro suplicante, se presenta como una responsabilidad que debe ser asumida. Esta es la razón por la cual el rostro se presenta como categoría ética. Lo ético es precisamente lo humano, aquello que despierta en mí el sentido de bondad y responsabilidad. El encuentro con el otro es una llamada a llevar sobre nuestros hombros su destino. Es una llamada propia del ser humano a no quedarse indiferente, encerrado en sí mismo, ser apertura hacia el otro, amar con amor-*agapē*.

«Esta mirada que suplica y exige -que no puede suplicar más que porque exige-, privada de todo porque tiene derecho a todo y a la que se reconoce dando -igual que “se pone las cosas en cuestión dando”-, esta mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es despojamiento e indignancia. Reconocer al otro es reconocer un hambre. Reconocer al Otro es dar».⁷⁴

Por eso la tradición cristiana ha visto en el amor-*agapē* al prójimo un mandamiento universal. Pues el amor de Dios Padre se presenta en el rostro de su Hijo que ha dado su vida por nosotros. Por lo tanto, si hemos sido creados a su imagen y semejanza, nuestra responsabilidad, nuestro amor-*agapē* como ética de responsabilidad, es amar al otro, «dar la vida por los hermanos» (Cf. 1 Jn 3,16).

1. Reflexión antropológica del amor-*agapē*

La persona humana aparece en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el *Nuevo Testamento*, como cumbre de la creación por su semejanza con su creador. De hecho, en la Biblia no encontramos una definición del ser humano como persona estática-ontológica, al estilo griego, sino «una descripción funcional, operativa y axiológica en sus tres dimensiones esenciales: en su relación con lo creado (basar-sarx-soma), con los vivientes (*nefesh-psixé*) [sic] y con Dios

⁷⁴ Levinas, *Totalidad*, 78.

(*ruah-pneuma*)». ⁷⁵ Esta visión dinámica y unitaria, cristianamente diríamos trinitaria, es la que mejor define constitutivamente al ser humano y por la cual podemos entender mejor la ética del amor-*agapē* como responsabilidad.

Dios es Amor (1 Jn 4, 8) y, siguiendo la misma línea, es sabido que todo ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza (Gn 1, 27). Por lo tanto, después del llamado pecado original el ser humano no perdió, más bien «manchó», la imagen de Dios en él. En este sentido, el Amor-Caridad de Dios se ha mantenido fiel incluso después de la caída (Gn 3, 15), si entendemos bien el entorno del género literario mito. ⁷⁶ El ser humano «enfrió» esta caridad, tanto así que el fruto del egoísmo y soberbia de su transgresión fue el odio, encarnado en el personaje de Caín (Gn 4, 8). Este no tomar responsabilidad por el otro, ya sea por el pobre, el huérfano, el extranjero, e incluso el enemigo, es el punto de partida hacia la conversión del corazón para retornar a la imagen primera: el amor-*agapē*.

El evangelista Juan pone énfasis en el mandamiento del amor, pero no como una imposición externa, sino que Cristo mismo se pone como ejemplo (13, 15s; 20, 21). En este caso es un mandamiento de amor mutuo, entre los mismos Apóstoles. Jesús no exige ser amado por los Apóstoles, sino que pide que se amen unos a otros para que así Él sea reconocido.

«Lo nuevo del mandato no es su contenido sino su *genética*: ‘como / porque yo los he amado’. La medida y la forma del amor discipular mutuo es el amor de Jesús: amor total [...] es nuevo porque, como todos los dones de Jesús, es escatológico. Esto significa que el amor mutuo no es una relación inter-discipular inmanentista o cerrada, sino una que participa de la ‘glorificación’, es decir de la comunión instituida entre el Hijo y el Padre». ⁷⁷

⁷⁵ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1988), 21-26; 48-52; 61-81. Citado por Raúl Berzosa, *Como era en el principio: Temas clave de Antropología Teológica* (Madrid: San Pablo, 1996), 77.

⁷⁶ Valga la aclaración de que los relatos narrados en el libro del Génesis sobre la creación están escritos en el género literario mito. Es decir, que narra unos acontecimientos que carecieron de espectadores en un estilo literario antiguo utilizado para explicar el origen de las cosas. (Cf. Encíclica *Humani generis*, papa Pío XII.)

⁷⁷ Ricardo López Rosas; Pablo Richard, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Navarra: Verbo Divino, 2006), 232.

El amor-*agapē* entre los creyentes es la imagen viva de Jesucristo en el presente. La ética del amor como responsabilidad debe llevar al cristiano a ver en el otro-prójimo a aquel que por su misma dignidad de ser imagen y semejanza de Dios está también llamado a unirse con Cristo en la gloria del Padre (Jn 14, 2s). Esta visión del amor cristiano es lo que se diferencia de una mera filantropía materialista. No obstante, es necesario reconocer el proceso en el que se fue revelando el amor-*agapē* como ética de responsabilidad. La sabiduría de los filósofos como Epicuro, Platón, Aristóteles y la reflexión contemporánea de Emmanuel Levinas son vestigios de la Sabiduría de Dios revelada en su plenitud en Jesucristo. Y en palabras del mismo Emmanuel Levinas: «Philosophy is this *measure* brought to the infinity of the beign-for-the-other of proximity, and is like the *wisdom* of love». ⁷⁸

Conclusión

La tarea por reflexionar una ética desde la responsabilidad, a partir de los términos antes desarrollados, propone una forma de vida más responsable para con los otros. De modo que, a raíz de las transformaciones en las sociedades actuales, los actos no sean subrepticamente abyectos a los impulsos humanos, sino que en la urgencia de construir puentes significativos desde las prístinas reflexiones filosóficas hasta pensadores como Levinas enmarquen un contexto responsable de los actos humanos.

Así pues, el artículo que antes comentó la importancia del asistencialismo y que conjuga, en parte, con el *agapē* del cristianismo, es un campo que quizá comienza a desarrollarse con respuestas exhaustivas en tiempos inciertos. Demostrar la hipótesis de una ética de la responsabilidad, engranada con el asistencialismo y el

⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Beign or, Beyond Essence* (Boston: M. Nijhoff, 1981), citado por Corey Beals, *Levinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility* (Waco: Baylor university press, 2007), 25. "La filosofía es esa medida llevada hacia el infinito del ser-para-el-otro en cercanía, y esa es la sabiduría del amor". La traducción es nuestra.

agapē, tiende por aludir a un acto humano que abriga desde el aquí y ahora y que se eleva en los códigos morales de la relación con lo trascendente.

El asistencialismo propuesto por Epicuro se manifiesta como una forma primitiva de vivencia del amor en el sentido de caridad. Una amistad, una cercanía que, sin otra motivación que la de proveer una vida buena, puede ser considerado como un *semina verbi* en el que se proyecta el amor cristiano. Evidentemente, no será un amor perfecto, de entrega desinteresada, pero es llevado hasta la mayor expresión humana de la responsabilidad. Cada concepto tiene sus matices, sus especificaciones. El *agapē*, como amor distintivo en el cristianismo responde a una ética revelada en el proceso de la historia de la salvación, teniendo su punto culminante en Jesucristo. El concepto de *ophéleia* parte de una concepción filosófica y responde a una reflexión del entendimiento humano. Desde la teología se reconoce la capacidad del ser humano de profundizar en las verdades de fe al utilizar conceptos de la filosofía. Más aún, la sabiduría desarrollada antes del culmen de la revelación en Cristo, es testimonio de la capacidad humana para acercarse al misterio de Dios. Por tal razón, compaginar ambos conceptos es una forma complementaria de reconocer tanto la novedad del *agapē* como la originalidad de una ética de asistencialismo como la que ofrece Epicuro con el concepto de *ophéleia*. Para la ética levinasiana, que en gran parte coincide con el sentido de caridad cristiana, se desarrolla como responsabilidad por el otro, y es en este sentido en el que podemos ver su actualidad.

Así la ética, entendida como responsabilidad por el otro, no se quedará en una abstracción metafísica impersonal sino que, fundamentada en la realidad, servirá como punto de encuentro verdaderamente humano, y de diálogo entre fe y razón.

Bibliografía

- Alexandria, Clement of. 15. *Stromata I, 1*. 2020 de 04. Último acceso: 2020 de 04 de 15. CLEMENT OF ALEXANDH<https://www.newadvent.org/fathers/02101.htm> [consultado 15 de abril de 2020], .
- Aristóteles. 2011. *Ética a Nicómaco*. Traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Alianza.
- Beals, Corey. 2006. *Levinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility*. Waco: Baylor University Press.
- Benedicto XVI. 2005. *Carta Encíclica "Deus Caritas Est"*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Benveniste, Emile. 1938. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Editorial Taurus.
- Betancur, Luz Adriana. 2008. «Clave hermenéutica y consejos evagélicos.» *Revista Vida Consagrada* 3 (3): 105-118.
- Cicerón. 2015. *Del supremos bien y del supremo mal*. Traducido por Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Editorial Gredos.
- Córdoba, Rafael Cejudo. 2010. «Deontología y consecuencialismo: un enfoque informa.» *Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42 (126): 3-24.
- Diano, Carlo. 1968. *Saggezza e poetiche degli antichi*. Venezia: Neri Pozza.
- Dufour, X. Léon -. 1975. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Editorial Herder .
- Epicuro. 1995. *Obras. Epicuro*. Traducido por Montserrat Jufresa. Barcelona: Editorial Altaya.
- Goldschmidt, Victor. 1977. *La doctrine d'Épicure et le droit*. París: Vrin.
- Laercio, Diógenes. 2013. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Alianza.
- Levinas, Emmanuel. 2012. *Totalidad e infinito*. Salamanca : Editorial Sígueme.
- . 2000. *Ética e infinito*. Madrid: Editorial Machado .
- Liddell-Scott. 1961. *A Grek-English Lexicon*. Great Britain : Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 2014. *El utilitarismo*. Traducido por Esperanza Guisán. Madrid: Alianza Editorial.

- Mitsis, P. 1988. *Epicurus' Ethical Theory*. London: Cornell University Press.
- Mosterín, Jesús. 2007. *Helenismo. Historia del pensamiento*. Madrid: Editorial Alianza.
- Muller, Felipe; Martín Plot (Compiladores). 2009. *Entre-Nos: Ensayos sobre Reconocimiento e Intersubjetividad*. Buenos Aires: Teseo.
- O'Keefe, Tim. 2010. *Epicureanism*. Los Angeles: University of California.
- Rachel, James. 2006. *Introducción a la filosofía moral*. Traducido por Gustavo Ortiz Milán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Creación y pecado*. Navarra: Editorial Eunsa.
- Reinsmith, William. 2007. *A Harmony Within: Five Who Took Refuge: A Study in Creative Withdrawal*. Indiana: Xlibris.
- Román Negroni, Joel I. y Gómez, Carlos A., «Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte», *Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 7, no. 1 (2020): 17-43.
- Romilly, Jacqueline De. 2010. *La Grecia antigua contra la violencia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sánchez, Javier Antolín. 2000. *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Tesis de doctorado, Valladolid: Universidad de Valladolid. Último acceso: 1 de 02 de 2020. <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.
- Sánchez, Javier Antolín. 2002. «La amistad en Epicuro.» *Revista Estudio Teológico Agustiniense* 37: 549-574.
- Spicq, Cesla. 1994. *Theological lexicon of the New Testament, Vol. I*. Peabody: Hendrickson.
- Torres, Salvador Mas. 2018. *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Editorial Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Vásquez, Andrea Lozano. 2013. «Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez.» *Revista Estudios filosóficos* (47): 121-133.
- Vidal, Marciano. 2007. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao : Editorial Descleé Brouwer .

Apéndice

Grupo de lectura y reflexión sobre los Padres de la Iglesia desde Latinoamérica

ALEJANDRO E. NICOLA

1. Presentación general

Dos grandes teólogos contemporáneos han sabido rescatar el protagonismo fundamental que el estudio de los Padres tiene hoy. Joseph Ratzinger, repitiendo a André Benoît, supo decir que “... los estudiosos de la Patrística se dedican a los primeros siglos de la Iglesia, pero debe decirse sin embargo que ellos preparan el futuro de la iglesia. En todo caso esta es su vocación” (J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 158). Y, por su parte, De Lubac dijo: “La actualidad de los Padres de la Iglesia es una actualidad de fecundación. Cada vez que en nuestro Occidente ha florecido la renovación cristiana, tanto en el orden del pensamiento como en el de la vida (y ambos van siempre unidos), ha florecido bajo el signo de los Padres” (H. de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos*, 269-270).

Desde febrero de este año 2021 un grupo de académicos y estudiantes afines a los Padres de la Iglesia comenzaron a reunirse de manera virtual una vez al mes a instancias de una propuesta realizada por el Prof. Giulio Maspero (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma). La misma consistió en entrar en contacto con aquellos interesados en autores patrísticos desde Latinoamérica que tuvieran algún interés en rescatarlos para un diálogo con el mundo contemporáneo desde una perspectiva teológica y sapiencial.

En la primera parte, desde marzo a agosto, se han dedicado al abordaje de la *Gran Catequesis* de San Gregorio de Nisa y en la segunda parte del año han comenzado la lectura del tratado *Sobre los Principios* de Orígenes.

Este espacio se ha visto enriquecido por la presencia de distintos miembros que mes tras mes se han ido incorporando y que desde diferentes ópticas disciplinarias han aportado elementos valiosos para un mejor aprovechamiento de los textos leídos y reflexionados.

Los integrantes son: Samuel Fernández, Anneliese Meis, Juan Francisco Pinilla, Eva Reyes, de Chile; Jesús Ma. Aguiñaga, Julio Carbajal, Alberto Hernández, de México; Bruno Gripp, de Brasil; Néstor García, Gabriel Jaramillo, Catalina Montoya, John Rivera, Mauricio Saavedra, Orlando Solano, Esteven Valencia, Ana Cristina Villa de Colombia; Nicolás Avellaneda, Mauricio Ballesteros, Francisco Bastitta, José Carlos Caamaño, Alberto Capboscq, Ma. Clara Castellano, Ramón Cornavaca, Andrés Di Cío, Hernán Giudice, Alejandro Nicola, Octavio Peveraro, Gustavo Riesgo, Marcelo Singh, de Argentina.

2. Objetivos

A nivel general este grupo busca conformar un espacio interdisciplinario que desde distintas perspectivas lea y reflexione sobre los Padres de la Iglesia en un espíritu de profunda fe y comunión eclesial, teniendo presente los desafíos propios de la sociedad y cultura del continente latinoamericano. El método patrístico resulta iluminador a la hora de descubrir la manera en que estos escritores pudieron establecer un diálogo fecundo con la sociedad y la cultura a partir de la Palabra de Dios escrita en los textos sagrados en una actitud de servicio. La riqueza y amplitud de mente que tuvieron los autores de los primeros siglos del cristianismo estimula un aprendizaje del modo particular que ellos tuvieron para establecer diversos contactos con su entorno. De esa manera se espera contribuir a rescatar un

mensaje integral y sapiencial que pueda ofrecer elementos propios de la cosmovisión cristiana para la construcción de la fraternidad en nuestro presente y para el cuidado de la casa común.

Esta meta se especifica en los siguientes objetivos particulares:

a) Intentar distintos acercamientos disciplinares. Una lectura amplia y pluridimensional de los textos patrísticos son fundamentales para descubrir la contribución que ellos han realizado. Para ello resulta valioso el aporte que se pueda hacer desde el conocimiento de la filología, la literatura, la historia, la filosofía y la teología. La estima de un propuesta académico-investigativa de calidad supone la convergencia de múltiples expresiones conexas que permitan observar un principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad.

b) Establecer un diálogo con la contemporaneidad. Los elementos y conceptos propios del pensamiento de estos autores resultan iluminadores para la realidad del hombre contemporáneo y su vínculo con el mundo y con Dios. Las problemáticas antropológicas, socio-culturales y eclesiales propias de Latinoamérica suscitan un permanente cuestionamiento para el pensamiento y anuncio del mensaje del Evangelio en la época actual.

c) Contribuir a formar una comunidad académica latinoamericana en torno al pensamiento patrístico. Los Padres de la Iglesia fueron sobre todo hombres de Dios que desde lo comunitario-relacional supieron gestar espacios fraterno-eclesiales de gran vitalidad. La presencia de distintos miembros provenientes de diferentes nacionalidades y estados de vida son un elemento que le puede agregar a este grupo una particular riqueza plural y carismática.

3. Metodología de trabajo

Este grupo desarrolla dos tipos de encuentros que se llevan a cabo de manera virtual (hasta la fecha se han realizado de manera ininterrumpida nueve sesiones, todas han sido realizadas una vez

al mes, con una hora y media de duración). Algunos son de tipo introductorio: realizando el abordaje en general del autor y su obra; y otros de tipo recapitulador-sintético: por ejemplo, acabando la lectura del texto escogido, se recogen las principales ideas compartidas. La mayor parte son de tipo analítico-sistemático, siguiendo la lectura continua de la obra elegida.

Las sesiones más sistemáticas tienen el siguiente esquema: oración inicial, breve sinopsis del tema correspondiente del día y después apertura de un espacio de diálogo donde cada uno expresa sus opiniones sobre las páginas del texto señalado (las mismas han sido leídas previamente a la reunión), resaltando los elementos más significativos de la propia lectura y compartiendo alguna reflexión con espíritu de escucha atenta. Se intenta en todo momento evitar anacronismos y/o repetición de frases o palabras aisladas de sus contextos. Se pone énfasis en el esfuerzo para comprender al autor y su texto en el modo de establecer un puente con el entorno de su tiempo. Al finalizar se realiza una breve síntesis de los aportes realizados durante el encuentro. Luego de haber terminado se transcribe la sesión que ha sido grabada desde la plataforma virtual. De esa forma se garantiza la confección de una memoria escrita para otros trabajos de investigación que puedan surgir a partir de los temas tratados en dicha reunión.

Ha habido dos sesiones extraordinarias. Una con motivo del cierre de la lectura del primer autor trabajado, donde se realizó una síntesis integradora desde los principales aportes observados desde la filosofía, la literatura y la teología, y luego se conversó con el Prof. Giulio Maspero, que fue invitado en dicha ocasión. Otra, con motivo del inicio del abordaje de la segunda obra escogida (luego de un proceso participativo de discernimiento y votación realizado por todos). En ella el Prof. Alberto Hernández de la Universidad Pontificia de México realizó una reseña del perfil de la vida y pensamiento de Orígenes y luego el Prof. Samuel Fernández, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, presentó los principales elementos para comprender la obra *Sobre los Principios* (ediciones críticas, estructura general, destinatarios, etc.) del maestro alejandrino.

Existe un equipo animador-coordinador de tres miembros (Ana Cristina Villa, Francisco Bastitta y Alejandro Nicola) que se encargan de realizar los avisos correspondientes en los grupos de *e-mail* y *WhatsApp* que permiten una comunicación rápida y ágil; preparan el orden del día de cada una de las reuniones, gestionan los recursos de los materiales necesarios y realizan entrevistas personales previas a la participación de cada una de las personas que quieren incorporarse a las reuniones.

4. Resultados

Se ha conformado un grupo latinoamericano estable de académicos y estudiantes muy variado (laicos/as, consagradas, sacerdotes, religiosas, etc.) que perseveran mensualmente en las reuniones, permitiendo así avanzar y profundizar en las distintas lecturas propuestas. Debe destacarse el ingreso permanente de nuevos miembros que piden formar parte de este espacio de estudio. Luego de las reuniones realizadas se pueden observar los siguientes indicadores de que responden positivamente a los objetivos esperados.

a) Un ejercicio sinodal académico-fraterno. Se ha realizado un camino metodológico en conjunto de mutuo enriquecimiento que implicó la lectura completa e intercambio de opiniones sobre del texto de *La Gran Catequesis* de Gregorio de Nisa y el comienzo del tratado *Sobre los Principios* de Orígenes. En la labor realizada ha primado un interés por aproximarse a la *forma mentis* de estos autores. Esas maneras de pensar manifiestan la diversidad de enfoques provenientes de los ámbitos científico-sapienciales de la época en que vivieron, sin olvidar que sobre todo fueron hombres que vivieron profundamente su fe. Desde esa percepción y motivados por dicha metodología, se ha realizado en este grupo una aproximación transdisciplinar desde la filología-literatura, la filosofía y la teología (incluso esta última desde diversas perspectivas: dogmáticas, bíblicas y espirituales). Indagando el trasfondo

configurador de la reflexión de cada uno de estos escritores han aparecido importantes claves que, sin interés de repetir viejas recetas, motivan establecer puentes dialogales con la actualidad. Se ha cultivado el diálogo, el cual se ha realizado con espíritu fraterno, sustentado en el gusto e interés por una época, autores, temas y una herencia en común compartida.

b) Una sabiduría terapéutico-medicinal siempre novedosa. La dimensión de la fe vivida por los autores estudiados no puede ser obviada y se constituye en un elemento fundamental de su estructura mental, la cual aparece permanentemente explicitada en sus textos y en la coherencia de vida con las que las enseñaron. Particularmente, desde la obra estudiada del obispo de Nisa, resulta ser paradigmática la forma de anunciar la novedad del evangelio partiendo de la problemática antropológica como punto inicial para la presentación del misterio de Cristo. Efectivamente, el lenguaje persuasivo y el argumento bíblico en el texto del Niseno muestran herramientas pedagógico-catequísticas que de manera progresiva y concatenada permiten un mejor aprovechamiento soteriológico del conocimiento expuesto en el desarrollo. Y desde allí se rescata la posibilidad de asimilación de dicho conocimiento que se va abriendo en la presentación paulatina de la metáfora medicinal como un ofrecimiento de la economía salvífica desde la experiencia sacramental del *mysterion*. La búsqueda de una intelección mayor del misterio de la máxima paradoja del Hijo del Padre, hecho carne por el Espíritu Santo se ha mantenido viva a lo largo de toda la reflexión realizada por el grupo. Desde las conversaciones mantenidas es posible el planteo de una sabia epistemología relacional que mantiene siempre joven y vital la propuesta de estos autores antiguos y a veces menospreciados por su lejanía en el tiempo. Ese tipo de presentación ha permitido un intercambio de ideas que guardan una permanente atención sobre la actualización de las expresiones sobre el contenido de la fe en vistas a un renovado anuncio kerigmático en la sociedad contemporánea.

5. Próximos pasos a dar

a) Continuar con la lectura-reflexión continua de la obra de Orígenes *Sobre los Principios* (planificada para los meses finales de 2021 y todo el año 2022, debido a la gran extensión del texto).

b) Generar otras investigaciones de los miembros del grupo que profundicen los diálogos mantenidos en las sesiones grupales y que puedan ser publicados en diferentes revistas académicas.

c) Realizar distintas presentaciones escritas, gráficas o audiovisuales destinadas a un público no especializado y que generen una mayor divulgación del material trabajado.

d) Organizar un encuentro de intercambio con otros grupos de lectura y reflexión patrística (por ej. algunos que se mueven en contextos europeos) que trabajan metas similares a las de este grupo, en vistas a una propuesta de mayor difusión y actualización del mensaje de los Padres de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

John W. O'Malley SJ., *El Vaticano I. El Concilio y la formación de la Iglesia ultramontana*, Sal Terrae, Santander, 2019, 311 pp.

“El pasado nunca está muerto. Es más, ni siquiera es pasado”. La frase de William Faulkner, poeta, narrador estadounidense y premio Nobel de literatura en 1949, ha sido citada en otras oportunidades por el autor. John W. O'Malley, SJ., profesor del departamento de teología de la Universidad Georgetown (Washington), no necesita presentación. Su trayectoria y reconocimiento mundial como investigador y divulgador de la historia de la Iglesia hacen honor al exergo. Aunque el tema del Vaticano I no estaba en un principio en sus planes, luego de haber dedicado dos volúmenes a los Concilios: Vaticano II (2008) y Trento (2013), por una iniciativa de sus amigos que lo animaron a completar la trilogía acep-

tó el desafío (p. 295). Un primer hecho debe notarse, y es que a diferencia de la mayoría de las historias del Concilio Vaticano II, la escrita por O'Malley con el título *¿Qué pasó en el Vaticano II?* dedica un extenso capítulo al “largo siglo XIX”, en particular al escenario político y eclesiástico que determinó el Vaticano I. Con este adelanto, puede pensarse que el terreno investigativo ya estaba preparado para la empresa. Pero si se revisa con detenimiento el aparato bibliográfico del capítulo de esa obra y la que ahora presentamos distanciadas en diez años, se advierte que el autor ha ampliado de manera considerable sus fuentes. Siempre es posible progresar en el conocimiento histórico e interpretación de los datos, pero hay temas que tienen sus clásicos. En ámbito científico nadie discute hoy el aporte de Hubert Jedin, para sacar a la luz el Concilio de Trento, ni el de Jo-

seph Lortz, para una nueva comprensión ecuménica de Lutero y la Reforma en Alemania. John W. O'Malley al escribir su *Vaticano I. El Concilio y la formación de la Iglesia ultramontana*, recurre a cuatro obras en las que reconoce haberse basado de manera sustancial: los tres volúmenes de Giacomo Martina sobre Pío IX (Roma, 1974-1990), la obra fundamental, también en tres volúmenes de Klaus Schatz, *Vaticanum I* (Paderborn, 1992-1994), los dos volúmenes publicados en 1930 por el benedictino inglés Dom Cuthbert Butler, *The Vatican Council, 1869-1870*, basados en el epistolario del obispo de Birmingham, William Bernard Ullathorne (uno de los representantes de la minoría anti-infalibilista) y la genial síntesis de Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, aparecida en 1962, que integra como volumen XXI la monumental obra *Histoire de L'Eglise*, dirigida por Augustin Fliche y Victor Martin (p. 20). El autor expresa así el objetivo del libro: "espero que también los teólogos e historiadores profesionales puedan aprovechar un poco la visión de conjunto que trato de ofrecer en estas pá-

ginas" (p. 264, n. 17). Para ello, la obra se ofrece como una excelente introducción que conjuga sistematicidad, ágil narrativa y detallada documentación (300 notas), cualidades que el lector no especializado, pero interesado en la actualidad de las investigaciones históricas siempre agradece. La obra está dividida en cinco capítulos, titulados: el catolicismo y el siglo de las luces (1), el movimiento ultramontano (2), vísperas del Concilio (3), en marcha hacia la constitución *Dei Filius* (4), y la infalibilidad (5); se completa con un apéndice con la versión en español de la constitución *Pastor Aeternus*, junto a una actualizada bibliografía de fuentes primarias y bibliografía secundaria. Tal como señala el autor, la aparición y el rápido desarrollo del movimiento ultramontano son perfectamente comprensibles: "ningún acontecimiento del siglo XIX es más importante para comprender el Vaticano I que la forma en que tras el Congreso de Viena, el fervor ultramontano se propagó por la Iglesia y conquistó las mentes y los corazones de obispos, teólogos y católicos ordinarios" (p. 59). Una presentación

sintética del núcleo hermenéutico que O'Malley, en línea con reconocidos autores (arriba citados), asume para la interpretación histórico/teológica del Vaticano I, es clave para valorar la compleja asunción llevada a cabo por el Vaticano II, como para la correcta recepción de éste en la vida de la Iglesia actual. Con el objeto de resaltar el aporte histórico en este punto, nos detendremos en los capítulos 2 y 5, señalando –al menos a grandes rasgos– el modo con que el autor ve desarrollarse la “formación de una iglesia ultramontana” que cristaliza en la declaración del dogma de la “infallibilidad”, gestando a partir de allí una conciencia común en la fe popular: la idea de una “Iglesia papal” que ha pasado a formar parte del imaginario católico. El clima ultramontano que acompañó el proceso y que en cierto sentido provocó la definición del primado pontificio en 1870, imprimió su sello en la visión católica del papado a tal extremo que prácticamente se identificó con ella. La mentalidad católica –incluso a nivel de las reacciones espontáneas de muchos episcopados– llegaron a

proyectar sobre el papa una mirada cargada de connotaciones religiosas, políticas o simplemente afectivas, que no siempre han permitido delimitar con claridad cuáles eran las características esenciales de la función del obispo de Roma. El término “ultramontano” señala el autor, tuvo un largo itinerario semántico. Durante la Edad Media, refería a un inofensivo sentido geográfico, para describir a un papa no italiano procedente del norte de Europa (“más allá de la montaña”), ya en época Moderna se percibe un desplazamiento de significado, al referir a aquellos que apoyaban la autoridad papal en contra del galicanismo (p. 60) Pero, en cualquier caso, fue durante el siglo XIX que el ultramontanismo polarizó su auto-comprensión, cuando se limitó no solo a exaltar simplemente la autoridad papal, sino que vinculó de manera intrínseca la infalibilidad a dicha autoridad. Siendo de hecho un proceso que tuvo a Francia como epicentro, fue sin embargo un fenómeno paneuropeo, exportado principalmente por las misiones católicas del siglo XIX, con su característico sello colonialista y

romano. En la gestación de esta *forma mentis* que llega al paroxismo devocional al afirmarse: “cuando el papa medita, es Dios quien piensa con él”, o como refiere Butler citando a “himnos litúrgicos en los que *Deus* es sustituido por *Pius*”, debe reconocerse que esta cultura de “devoción papal” no fue improvisada y por lo mismo, tuvo numerosos afluentes. En campo intelectual colaboraron diversos actores: teólogos, filósofos, políticos, novelistas y artistas, que enrolados en el romanticismo propugnaban entre otros motivos, el ideal restaurador del paradigma de cristiandad medieval, considerándolo como el mejor antídoto a los embates de la modernidad. El conde francés Joseph Marie de Maistre que en 1819 publica su obra *Du Pape*, fue quien lanzó a la plaza pública la cuestión hasta el momento académica de la infalibilidad papal, considerando que era el único fundamento sobre el que se podía reconstruir la sociedad y garantizar la paz. El abad de Solesmes Prosper Guéranger se enroló entre los ultramontanos con sus aportes científicos sobre la “liturgia romana”, en gran medida

inficionados de una apologética, que buscaba contraponer a las tendencias galicanas y las liturgias locales la uniformidad del “único” rito. Dos conversos del anglicanismo, el inglés Edward Manning que llegó a ser arzobispo católico de Westminster y el irlandés William Ward, fueron los abanderados de la definición de la infalibilidad papal en el Reino Unido. Ambos consideraban que las encíclicas y otros documentos de la Santa Sede debían gozar de este atributo, aunque en el caso de Ward, más extremista, sostuvo después del Concilio, que el alcance de la infalibilidad papal debía extenderse a las “verdades” (pp. 63, 73, 80-81). Sin embargo, sobre todos estos actores, fue Giovanni Maria Mastai-Ferretti, (1792-1878) quien ocupará el lugar principal. Los papas que convocaron concilios tuvieron invariablemente una importante influencia en el resultado de los mismos. Pío IX no fue la excepción, su pontificado, el más largo de la historia (1846-1878), estuvo jalonado por innumerables acontecimientos con alcances y resultados de diversos signos, tanto políticos

como eclesiásticos. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, la redacción del *Syllabus de errores* y la convocatoria del Concilio Vaticano I, hacen de él un papa extraordinariamente importante y generaron una inmensa documentación relacionada directa o indirectamente con él. Además, como monarca de los Estados Pontificios, sus relaciones con líderes de otras naciones le hicieron desempeñar un papel de primera línea en la historia de Occidente del siglo XIX. Para la historia italiana de ese siglo significó el obstáculo más prestigioso e inflexible a la unificación del país, que al final tuvo lugar en 1870 con la toma de Roma. O'Malley no calla hechos sombríos como el "caso Mortara" que suscitó un interés internacional y contribuyó a que la atención pública se centrara con mayor intensidad en Pío IX. Sólo el tiempo y una mentalidad ultramontana pudieron arrojar al olvido el hecho de que, en 1858 la policía papal separara a la fuerza de su familia a un niño judío de seis años llamado Edgardo Mortara, basándose en que una criada cristiana lo había

bautizado en secreto, dado que las leyes de los Estados Pontificios prohibían que los niños cristianos fuesen educados por padres no cristianos. A pesar de la reacción de la prensa internacional: veinte artículos aparecidos en diciembre de aquel año en *The New York Times*, y los análisis publicitados desde Inglaterra por *The Spectator*, señalando que los Estados Pontificios poseían "el peor gobierno del mundo: el más insolvente y arrogante, el más cruel y pernicioso"; Pío IX sorprendido ante semejante reacción, no sólo se negó a tomar medidas, sino que alegó no tener más remedio que seguir su conciencia (p. 99). Estos datos recogidos a manera de ejemplo, y profundizados desde múltiples fuentes, son leídos y expuestos por el autor desde la clave hermenéutica enunciada en el subtítulo de la obra. El complejo contexto histórico, provocó que durante décadas casi todas las afirmaciones sobre este papa fueran tendenciosas en un sentido u otro. Como bien señala O'Malley, fue recién a partir de 1952, que el gran historiador de Lovaina Roger Aubert, ofrecerá gracias a una metodología más

sólida, un mayor dominio de las fuentes, junto a un enfoque más desapasionado, una nueva visión sobre su figura, lo cual permitió abrir caminos promisorios a la historiografía en la revisión de las importantes consecuencias de su pontificado (pp. 13-22). Pero como es normal en la vida de la Iglesia, cuando de releer la historia se trata, también los grandes personajes del pasado reviven en el presente con nuevos juicios sobre ellos. En efecto, la “cuestión” de Pío IX, volvió a ocupar el centro de atención, no solo en ámbito académico sino también periodístico, al ser anunciadas las beatificaciones conjuntas de Pío IX y Juan XXIII, por Juan Pablo II para el 3 de septiembre del 2000. El 8 de julio del 2000, el prestigioso semanario católico inglés *The Tablet* publicó un editorial: “una beatificación que va demasiado lejos...tan solo podemos comprenderla como una decisión política destinada a poner un contrapeso conservador y reaccionario a la beatificación de Juan XXIII”, en línea: <https://www.americamagazine.org/issue/378/article/beatification-pope-pius-ix>). Evidente-

mente, como era de suponer, la polémica no tocó a Juan XXIII, el papa que había convocado el Vaticano II, sino a Pío IX, el papa que había “interrumpido hasta nuevo aviso el Vaticano I”. En aquel momento en medio de álgidas discusiones entre una mayoría infalibilista bien organizada y con consenso popular y una minoría antiinfalibista, teológicamente lúcida pero sin demasiado poder de acción, algunos de cuyos representantes abandonaron la asamblea, en medio de una “tormenta infernal” y el avance de las tropas italianas agazapadas ante *Porta Pia*, son algunas de las causas del interrumpido Vaticano I. Solo una ironía de la historia y los misteriosos caminos que el Espíritu de Dios recorre en sus repliegues, permiten comprender algo de la lógica por las que los dos concilios del Vaticano, pueden conectarse e interpretarse mutuamente, más allá de sus manifiestos contrastes y acentos opuestos. El tema posee relevancia histórica y eclesiológica, pero no menos ecuménica y pastoral. Como se advierte en una lectura reposada del libro, el lugar central del papado en el Vaticano I,

tuvo una gestación remota y compleja, quedando ligado por múltiples causas a una “recepción direccionada” de su definición. En este contexto, puede decirse que a 150 años de aquella definición que parecía inaugurar una época donde en la Iglesia, los Concilios ya no serían necesarios, hoy, a casi 60 años de la apertura del Vaticano II por Juan XXIII, cuya convocatoria “concluyó oficialmente el Vaticano I” (p. 259), el tema central de aquella lejana asamblea permanece abierto y actual. Tanto para las iglesias cristianas que aspiran a la comunión plena, como para la Iglesia católica, que necesita revisar de manera urgente la forma del ejercicio del primado, de modo que sirva eficazmente al restablecimiento de la unidad de la una y múltiple iglesia de Jesucristo, el vínculo de ambos concilios, son hoy más interpelantes que en épocas pasadas. No es de extrañar que el autor termine su obra lamentando no haber podido consultar el último libro de John R. Quinn: *Revered and Reviled: A Re-Examination of Vatican Council I* (New York: 2017). El difunto arzobispo de San Francisco, otrora pre-

sidente de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, se había ganado un lugar en la literatura teológica ecuménica, con su obra: *The Reform of the Papacy. The costly call to Christian Unity* (New York: 1999). Allí había asumido de manera creativa el desafío planteado por Juan Pablo II, para que pastores y teólogos de diversas iglesias buscaran juntos formas con las que el ministerio petrino pueda realizar más eficazmente un servicio de fe y amor reconocido por unos y otros (cf. *UUS* 95). Como bien señala O’Malley “si por historia entendemos el relato de cómo los católicos hemos terminado siendo lo que somos, el relato del Concilio Vaticano I es la historia de cómo, en un lapso relativamente corto de tiempo, la Iglesia católica adoptó una actitud nueva y claramente centrada en el papa, actitud que hoy suele designarse con el calificativo de *ultramontana*”. En línea con la propuesta de Juan Pablo II y el reconocimiento de Francisco de que en este tema “hemos avanzado poco” (*EG* 32), la obra de O’Malley se ofrece como un importante aporte a seguir pensando que la “conversión

del papado”, pasa en gran medida por una nueva recepción del Vaticano I.

RICARDO MIGUEL MAUTI

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, 432 pp.

Un *Apéndice 1* presenta lo que se trata de demostrar: que en el cristianismo hay un núcleo prescriptivo antiguo, formado antes del cristianismo. Que ese núcleo está en los apologetas del siglo II y Clemente lo integra a su platonismo y a la tradición estoica previas. Luego, ese núcleo va a ser cualificado por un nuevo modo de plantear las relaciones entre subjetividad y verdad, con lo cual

no habrá cambiado tanto la ley y su contenido, sino la experiencia en cuanto condición de conocimiento. (382)

Foucault recorre los primeros siglos cristianos, desde el II hasta el VI. ¿Cómo lo hace? Con su habitual erudición. Y estrategia: el capítulo I, *La formación de una nueva experiencia*, se inicia con un punto 1 *Creación, procreación*, en el cual la erudición, por un lado, nos lleva a

ver que los *aphrodisia* de Clemente de Alejandría son parte de una cultura previa donde se percibe la impronta estoica, y la estrategia, por otro lado, ha puesto en acto lo que Foucault considera una nueva experiencia o modo de vivir la sexualidad.

2. *El bautismo laborioso* espiga los textos de los autores del siglo II antes de pasar a Tertuliano. ¿Por qué laborioso? Porque, con *El Pastor* de Hermas, hace falta una metanoia como *paenitentia* frente a Dios. Porque, a partir del final de esta época, se produce un giro de vuelta a la analogía paulina del bautismo como muerte en *Rm 6,4*. Tertuliano planteaba el principio de que *morimos en el bautismo per simulacrum, pero que per veritatem resucitamos en la carne “como Cristo”* (94).

Carne es la palabra eje de estos siglos cristianos.

En todo caso, es necesario recordar que el término **confessio** tenía entonces un significado muy amplio, equivalente al de la palabra griega **exomologesis**: acto global mediante el cual uno se reconocía pecador. (91)

3. *La segunda penitencia* ubica el surgimiento de este sacramento como distinto del Bautismo en

el siglo III. Un punto A estudia las cartas de San Cipriano después de las grandes persecuciones como intento de equilibrar rigor e indulgencia. Un punto B explora el carácter liberador de la *publicatio sui* como decir la verdad para dejar a Cristo sanar el *ego* o su identidad.

4. *El arte de las artes*: la dirección espiritual y el examen de conciencia nos remiten a los antecedentes pitagóricos, después a los estoicos y epicúreos, más tarde a Galeno y al helenismo, como puertas del mundo cristiano. Para Séneca

La mirada de la conciencia se dirige hacia el presente, un presente que se contempla como un “estado”

Pero el cristianismo no dio cabida a esas prácticas de inmediato, hay que esperar casi hasta el siglo IV. Foucault detecta que *el intercambio del sacrificio por la redención es aquí más importante que los métodos que permiten conducir a un alma...*

El Cap. II *Ser virgen*, luego de una introducción que señala nuevamente la proveniencia estoica de las prácticas cristianas, está dividido en tres puntos:

1. *Virginidad y continencia*: un texto de San Cipriano

y otro de *El banquete de las diez vírgenes* de Metodio de Olimpo sirven como bisagra entre los siglos III y IV. Ahora la virginidad releva a la Ley, y no es objeto de una prescripción sino “un modo de relación entre Dios y el hombre” (194)

2. *De las artes de la virginidad*: Jerónimo cita a Teofrasto: “No es posible amar a la vez a una mujer y a los libros”; de allí Foucault pasa a describir *la virginidad como experiencia compleja, positiva y agonística*, tomando el ejemplo de María.
3. *Virginidad y conocimiento de sí*: En este punto se plantea un tipo de relación consigo mismo a partir de un *conócete a ti mismo* que la mirada de otro ayuda a objetivar. Aquí la fuente principal es Casiano y el lugar hermenéutico es la vida monástica.

III *Estar casado*

1. *El deber de los esposos*: a fines del siglo IV Fou-

cault detecta en oriente una especie de contrapeso al monacato: el de un amor -anterior a la procreación- en que Crisóstomo ve la marca de la voluntad de Dios. Juan Crisóstomo rechaza, usando palabras platónicas, la *pleonexía* del varón sobre la mujer para proponer una *isotimia*.

2. *El bien y los bienes del matrimonio*

3. *La libidinización del sexo: el interlocutor es San Agustín*

La inmensa discusión que Agustín va a entablar con los pelagianos durante más de quince años nos introduce en un sistema de moral y en reglas de conducta para que las dos grandes categorías fundamentales para la Antigüedad y el cristianismo primitivo -la impureza y el exceso- van no a desaparecer, por supuesto, sino a comenzar a perder una parte de su papel preponderante y organizador.

...También necesitó definir una teoría de la concupiscencia -de la libido- como elemento estructural interno del acto sexual tal como lo conocemos actualmente. (344-345)

Como presenté arriba el Apéndice 1, paso al Apéndice 2, cuya riqueza de contenido permite recorrer los primeros cinco siglos cristianos siguiendo el hilo de dos modalidades mediante las cuales el individuo tenía que

manifestarse “en verdad”: *exomologesis* como manifestación del ser pecador, y *exagoreusis* como enunciación de los movimientos del pensamiento. La figura del pastor es analizada en las diversas culturas de la época, para concluir que el acontecimiento nuevo es que el cristianismo se organiza como Iglesia con poder pastoral. Apéndice 3 Desde fuentes como San Ambrosio o San Agustín, el autor vuelve sobre la confesión, ahora con nuevos criterios de “veridicción” para tratar de comprender lo que se dice acerca de la carne en el cristianismo. Se ve aquí un hilo de continuidad con la obra anterior *El gobierno de sí y de los otros*

Apéndice 4 La estrategia de Foucault abrió el estudio planteando “la posible relación sexual de antes de la caída al margen de la categoría de corrupción”. Con este planteo lo cierra.

Me surge la pregunta acerca de la razón por que los dueños de los derechos de edición de estos textos esperaron hasta 2016 para editarlos. Una puede ser ésta: estos no parecen escritos de Foucault. El prefacio de Edgardo Castro no da su opinión, pero ubica este tomo en el marco de la obra. Su cuidado de la edición es ejemplar.

LUIS BALIÑA

Agustín Podestá, *Los catecismos de Sarmiento: contextualización y circulación de textos religiosos en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2021, 216 pp.

¿Qué imagen tenemos los argentinos de Domingo Faustino Sarmiento y su obra? Posiblemente, a fuerza de décadas de cierta retórica liberal y laicista –presente también en parte de la historiografía– más que acercarnos al hombre y a su legado nos hemos topado con el mito canónico erigido en relación con el ilustre maestro sanjuanino, llamado el “padre del aula”, el “inmortal”, como lo celebra (acríticamente) el himno tan extendido en el sistema educativo nacional. Aquí entonces el primer gran mérito de este magnífico libro de Agustín Podestá: desmitificar, con gran rigor metodológico, algunos de los *clichés* que han acompañado desde el siglo XIX la figura de Sarmiento, en particular, su supuesta avanzada educadora a expensas de la religión católica, incluso en desmedro de ésta. Pero, como se nos dice ya desde la Introducción, en realidad el cristianismo

era visto como “nota de civilización” (p. 13).

Al destacar este aspecto sobresaliente del libro, nos parece que su autor implícitamente invita y ayuda a los lectores a discernir, dada la ambigüedad de todo lo humano y de los seres humanos, las dos componentes de la pregunta que nos hacíamos al comienzo: Sarmiento y su obra. Sobre lo primero, es decir, el personaje histórico, complementamos lo ya dicho destacando algunos aspectos. Podestá remarca de Domingo Faustino su formación “autodidacta” (p. 18), su oposición a los líderes populares (como Juan Manuel de Rosas), su carácter de polemista y sus idas y venidas (por no decir, sus controversias) con el cristianismo, algo conjugado con un notable conocimiento de las Sagradas Escrituras. En tales aspectos podemos trazar succinctamente un paralelismo que nos inspira la lectura del libro de Podestá, una suerte de *Vidas Paralelas* de Plutarco pero ya no entre griegos y romanos sino entre Sarmiento y Jorge Luis Borges, dos personalidades que dejaron su impronta (y su propia complejidad y ambigüedad) en

la cultura argentina, sin soslayar las controversias que rodean tanto al autor del *Facundo* como al de *El Aleph*.

Más allá de este paralelismo, casi un juego intelectual para mostrar que los aportes a la cultura nacional pueden venir de alguien del interior (que conserve *Recuerdos de provincia*) y alguien de la capital (que advierta el *Fervor de Buenos Aires*), avanzamos un paso más en nuestro diálogo con este maravilloso libro tanto sobre los *Catecismos de Sarmiento* y, nos permitimos decir aquí, como sobre su afamado traductor: esta obra de Podestá tiene otro mérito: reparar (por ejemplo en el Capítulo I) en la biografía del sanjuanino (desde su nacimiento hasta su fallecimiento), describir los avatares de la vida política argentina, desde el período independentista al de la formación del Estado Nación, pasando por los años de enfrentamientos fratricidas y exilios. Aparece así, de manera muy interesante, una aproximación al proceso sociopolítico nacional a partir de los trazos de una biografía muy bien lograda por Podestá y que tiene valor en sí misma. Agradecemos al autor

de este libro que nos sumerja en este proceso histórico-vital (de Sarmiento y, a través suyo, de la Argentina), contextualización sin la cual sería difícil comprender la obra del sanjuanino.

Sobre esto último, pasemos entonces a analizar el aporte y mérito principal del libro de Podestá: llevar nuestra atención a dos obras, dos traducciones “del francés” que el autodidacta Sarmiento realizó entre 1843 y 1844, desde su exilio político en Chile, de textos religiosos (concretamente, catecismos) que circulaban en la época. Notamos, por un lado, que el solo hecho de que *La conciencia de un niño* y *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (tales los títulos de ambos textos que se analizan en el libro) no aparezcan en las *Obras Completas* de Sarmiento, no solamente que llaman a problematizar el mito al que aludimos al comienzo, sino también que refuerzan el trabajo formidable realizado por Podestá con su libro. A diferencia de muchos cultores y reproductores del mito, el autor se fija en lo que el liberalismo y el laicismo han dejado fuera del canon sarmientino y, por ende, de la his-

toria oficial. Así, los *Catecismos* de Sarmiento serían una suerte de versión “laica” (más allá de su probada ortodoxia doctrinal) de los *Evangelios apócrifos*.

Por otro lado, es notable el trabajo que hace Podestá en relación con las fuentes de esas traducciones, desempeñándose con gran solvencia en el rol de –si se nos permite la expresión– perito forense. En ese sentido, el autor compara textos en diferentes idiomas (alemán, francés, español) y, en el caso de *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, propone la hipótesis de que Sarmiento se habría basado en un texto de Budding, quien a su vez había traducido al francés el texto original en alemán de von Schmid. Con gran honestidad intelectual, el autor reconoce que en el caso de *La conciencia de un niño*, no hay elementos suficientes para señalar de quién tomó Sarmiento el texto sobre el cual hizo su traducción “del francés”, como tanto insistía. Este aspecto de la autoría de los textos, que Podestá analiza de manera pormenorizada, sagaz y erudita en el Capítulo V del libro, puede resultar un tanto árido para quienes no estamos familiarizados con este

tipo de indagaciones. No obstante, cabe resaltar la importancia cultural del tema, dado que el giro antropocéntrico de la modernidad dio gran relevancia a la autoría de las obras, incluso en el arte cristiano, como lo muestra la inscripción esculpida en la *Pietà* de Miguel Ángel.

Por otra parte, el libro nos permite asomarnos a los motivos que llevaron a Sarmiento a editar y reeditar esas traducciones. Sobre este aspecto, Podestá nos hace ver que no es casual que Sarmiento haya tomado textos “en francés” para hacer sus traducciones, puesto que además de la formación elemental e introductoria en materia de moral y de religión a los niños, su gran apuesta, sus “meta-mensajes” (p.151) eran la preparación de ciudadanos virtuosos para el Estado Nacional que se estaba formando, teniendo parte de la elite política de la época una fascinación con la cuna de la Revolución Francesa y su ideario iluminista. Que en los inicios de la educación de carácter popular y democrática de la Argentina los *Catecismos* de Sarmiento hayan tenido un rol relevante y perdurable, no es algo que se pueda

soslayar, más allá del manto de olvido tendido por ciertos herederos y defensores de la obra educadora del sanjuanino.

Así, entonces, los lectores del libro de Podestá se encontrarán con tres aspectos notablemente originales, justamente por las cuestiones mencionadas: porque repara en textos de Sarmiento poco frecuentados por los académicos (no así por generaciones de niños y maestros de Argentina e incluso del exterior), por el trabajo “forense” que le lleva a proponer una hipótesis plausible y lúcida sobre las fuentes originales utilizadas por el sanjuanino, y por su reflexión sobre los motivos que llevaron a Sarmiento a realizar tales traducciones.

El libro de Podestá sobre estos textos tan peculiares traducidos por Sarmiento, nos mueven a realizar una última consideración, a partir de que el propio educador señalara: “Todos se han quedado sorprendidos al saber, verlo y palpar que era y soy el único propagador del cristianismo en las escuelas”, según la carta que le envió a su sobrina en 1883, cinco años antes

de su fallecimiento y pocos meses antes de la sanción de la Ley 1420 que estableció a nivel nacional que la educación primaria sería gratuita, laica y obligatoria, propugnada por el ya ilustre pedagogo y asumida como política pública por el Estado que ayudó a cimentar y que años antes presidió. Podestá nos muestra con maestría esta ambigüedad del personaje, desde su temprana vocación al sacerdocio (luego abandonada) hasta sus fuertes vinculaciones con la masonería y el laicismo recalcitrante.

En este discernimiento del propio Sarmiento y sus *Catecismos*, nos pueden ayudar dos señalamientos del Magisterio del Papa Francisco, que recuperamos de *Evangelii Gaudium* (EG) y de *Fratelli Tutti* (FT): ¿Se trató de un intelectualismo sin sabiduría? (Cf. EG 231) ¿O estamos ante un caso donde “quienes dicen no creer, pueden vivir la voluntad de Dios mejor que los creyentes”? (FT 74). En este magnífico libro (¡que no nos cansamos de agradecer y celebrar su publicación!), Podestá nos brinda elementos para que cada lector saque sus propias (y provisionales) conclusiones. En

nuestro caso, Sarmiento y sus *Catecismos* nos inspiran dos ¿posibles? asociaciones, a partir de asumir no tanto el carácter civilizador del cristianismo (aspecto que ameritaría una problematización), sino su portación de luz, tolerancia-libertad y alegría. Lo vinculamos entonces con su contemporáneo, San *John Henry Newman* (por la relevancia dada a la conciencia, sagrario donde se encuentran la creatura y el Creador) y -más allá de sus tirantes con los jesuitas- con San Ignacio de Loyola (por el énfasis en la contemplación de los misterios de la vida privada y pública de Jesucristo).

Consideramos que un texto tan riguroso como el de Podestá lejos de cercenar la mirada crítica, invita a dialogar, a reflexionar y a seguir investigando, en la búsqueda de la verdad histórica, la cual ha sido empañada por las mistificaciones operadas en relación con uno de los ilustres *maestros de América*. Posiblemente no pasaremos de lúcidas conjeturas, sabiendo -si nos reconocemos humildes- que las respuestas últimas a nuestros interrogantes las tiene Dios. De ahí entonces, insistimos, la im-

portancia del discernimiento, que puede ser realizado por toda persona de buena voluntad.

ANÍBAL GERMÁN TORRES

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**MANUAL DE ESTILO BÁSICO
REVISTA *TEOLOGÍA*¹**

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el Sumario (*Abstract*) y algunas Palabras Clave (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas;
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].²

2.2. Citas textuales

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

² El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...*, 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción...*, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998.

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

Bibliografía

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap. 1.

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.ª ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar



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