

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Teología, 2003, Tomo XXXIX n° 080 (número completo)
[Theology, 2003, Vol XXXIX No. 080 (entire issue)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	González De Cardedal, Olegario;Ferrara, Ricardo A.;Balzer, Carmen, 1927-2009;M. Galli, Carlos
Publisher	Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-15 17:33:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/201157

revista **TEOLOGÍA**



Tomo XXXIX • N° 80 • Año 2002: 2° semestre

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

José Cubas 3543 (C1419GNC) - Buenos Aires - República Argentina

TEOLOGÍA

es una publicación semestral 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. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y, eventualmente, la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

DIRECTOR

Víctor M. Fernández

Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virgina R. Azcuay

Profesora de la Facultad de Teología de la USAL de San Miguel. Investigadora del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de Buenos Aires.

Luis M. Baliña

Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Juan G. Durán

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Luis H. Rivas

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Pablo Sudar

Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Melquiades Andrés, Valladolid - *Margit Eckholt*, Benediktbeuern - *Ricardo A. Ferrara*, Buenos Aires - *Mario de França Miranda*, Rio de Janeiro - *Bruno Forte*, Napoli - *Lucio Gera*, Buenos Aires - *Olegario González de Cardedal*, Salamanca - *Peter Hünermann*, Tübingen - *Juan Noemi*, Santiago de Chile - *Salvador Pié i Ninot*, Barcelona - *Alberto Sanguinetti Montero*, Montevideo.

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Buenos Aires

Tel. (011) 4501-6428

Fax (011) 4501-6748

Suscripción 2003: \$ 25

Al exterior (vía aérea): us\$ 28

Cheques a la orden de:

Fundación Universidad Católica Argentina

TEOLOGÍA

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

Tomo XXXIX • N° 80 • Año 2002: 2° semestre

SUMARIO

Presentación	7
<i>Olegario González de Cardedal</i>	
"Dionisio contra el Crucificado"	
La fe en Cristo después de Nietzsche.	11
<i>Ricardo A. Ferrara</i>	
La Trinidad en el posconcilio y en el	
final del siglo XX: Método, temas, sistema	53
<i>Carmen Balzer</i>	
El Sentido del Diálogo en Hans Georg Gadamer	93
<i>Carlos M. Galli</i>	
<i>In dulcedine societatis</i>	
<i>quaerere veritatem</i>	113
<i>Estanislao E. Karlic</i>	
La Teología y la Eucaristía	135

<i>Tesis doctorales argentinas en teología y disciplinas afines (1965-2002)</i>	139
<i>Crónica de la Facultad 2002</i>	159
<i>Notas bibliográficas</i>	167
<i>Libros recibidos</i>	173
<i>Instrucciones para los colaboradores</i>	175

PRESENTACIÓN

El inicio de una nueva etapa

La edición del número 80 (tomo XXXIX) de “*Teología*”, que todavía corresponde al segundo semestre de 2002, marca *el inicio de una nueva etapa en nuestra publicación*. En el número anterior, dedicado al Cardenal Eduardo Pironio, recordaba que en 2002 nuestra publicación cumplía *cuarenta años*. Su primer ejemplar salió en 1962, al comenzar el Concilio Vaticano II. Allí también agradecía a Mons. Dr. Juan Guillermo Durán su servicio como Director durante veintitrés años. Su perseverante trabajo aseguró su continuidad, enriqueció su contenido y contribuyó a su difusión.

¿Por qué hablo de una “*nueva etapa*” de la revista? Por varias razones, que el lector habitual descubrirá mirando su forma y contenido, más allá de los interesantes trabajos que aquí se publican –a cuyos autores agradezco sus aportes de corazón– y de las novedades que le dan mayor calidad y belleza a su composición y presentación. En primer lugar, porque la revista se inserta dentro de *una nueva política editorial de la Facultad*. Mi predecesor, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, en sus seis años de Decano, inició una intensa promoción de las publicaciones, que dieron como fruto varios libros de autores personales y colectivos. He querido intensificar esta línea de trabajo creando la *Comisión de Publicaciones*, que será la responsable tanto de la edición de la revista como de otros textos, particularmente de los libros que reflejen la investigación y la docencia de profesores, cátedras y departamentos, los seminarios intercátedras e interdisciplinarios, los cursos de extensión, los manuales para los alumnos. Es presidida por el Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor Fernández, uno de los profesores jóvenes con más publicaciones en el país y el exterior, y está integrada por directores de departamentos y otros profesores, a quienes agradezco el trabajo que vienen realizando desde marzo. Ellos son Mons. Dr. Antonio Ferrara, Mons. Lic. Luis Rivas, Mons. Dr. Juan G. Durán, Mons. Dr. Pablo Sudar, Dra. Virginia Azcuy y Dr. Luis Baliña.

En segundo lugar, porque a partir de este número, la revista se orienta a funcionar no solamente como órgano de expresión escrita de los profesores, graduados, alumnos y amigos de la Facultad –o “*house organ*”– sino que, profundizando un camino abierto por Mons. Durán, integrará entre sus colaboradores a más teólogos y teólogas americanos y europeos, especialmente de las iglesias de países hermanos del Cono Sur de América Latina. La nueva etapa apuntará a *editar una revista con más nivel académico y con mayor presencia internacional*, que cumpla todas las normas de calidad que se requieren para las publicaciones científicas actuales. En esta línea, el nuevo Director cuenta con la ayuda del recientemente creado *Consejo de Redacción*, integrado por varios de los miembros de la Comisión Editorial, más la distinguida presencia del R. P. Dr. Juan Carlos Scannone SI, Decano de la Facultad de Filosofía del *Colegio Máximo de San Miguel*, Vicepresidente de la *Sociedad Argentina de Teología*, y uno de los filósofos y teólogos más importantes de la Argentina y más reconocidos en América Latina y en el mundo.

En tercer lugar, porque a partir de este número comienza la colaboración de un *Consejo Asesor Internacional*. Nos ayudará en las tareas de “referato” internacional a que se someterán los artículos más importantes, permitirá contar con la pluma de un grupo de notables personalidades de la comunidad teológica, e impulsará una mayor difusión de la revista, para que pueda ser más conocida, superando las dificultades que provienen no sólo de las propias deficiencias –que procuraremos subsanar– sino del hecho de estar ubicados en la región más austral del mundo. Sus primeros miembros han sido elegidos por su destacada actuación teológica, sus vínculos con la Facultad y la Argentina, su pertenencia a distintos países y su dedicación a diferentes disciplinas.

Por parte de la Facultad lo componen Mons. Dr. Ricardo Ferrara, quien será el coordinador del Comité, y Mons. Dr. Lucio Gera, ambos profesores desde 1957 y ex decanos. Por las naciones hermanas del Cono Sur estarán el Dr. Juan Noemi, Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile; el Pbro. Dr. Alberto Sanguinetti, Decano de la Facultad de Teología de Montevideo, Uruguay; y el R. P. Dr. Mario da França Miranda SI (Río de Janeiro), miembro de la *Comisión Teológica Internacional*. Por España, a la que nos unen vínculos históricos, culturales y religiosos, y con la que compartimos la vocación de leer, pensar, decir y escribir la teología en lengua española, estarán Mons. Dr. Melquíades Andrés (Valladolid); el Pbro. Dr. Olegario González de Cardedal (Salamanca) y el Pbro. Dr. Salvador Pié i Ninot (Barcelona). Por Alemania, a la que nos vinculan lazos personales e institucionales, especialmente mediante el *Intercambio cultural alemán-latinoamericano*,

estarán el Prof. Dr. Peter Hünemann, profesor emérito de la Facultad de Teología Católica de Tubinga; y la Dra. Margit Eckholt, (Benedikt-beuern). Por la querida Italia nos acompañará Mons. Dr. Bruno Forte (Nápoles), miembro de la *Comisión Teológica Internacional* y profesor en la Facultad de Teología de Nápoles.

Un primer signo de este “admirable intercambio” es el artículo que estamos publicando de Olegario González de Cardedal, titulado “Dionisio contra el Crucificado. La fe en Cristo después de Nietzsche”. Por esta preciosa colaboración expresamos nuestra gratitud al querido amigo de Salamanca.

A todos estos colaboradores les agradecemos mucho la respuesta generosa a nuestra invitación, la caridad de su aliento y el valor de su servicio a la teología.

Al iniciar esta nueva etapa, invocamos al Espíritu de Dios para que inspire, anime y renueve el servicio de nuestra revista a la “Teología”.

Pbro. DR. CARLOS MARÍA GALLI

Decano de la Facultad de Teología

15/07/2003, memoria de San Buenaventura

“DIONISIO CONTRA EL CRUCIFICADO” LA FE EN CRISTO DESPUÉS DE NIETZSCHE

RESUMEN

La comparación de dos historias de un alma, la de santa Teresa y la de Nietzsche en *Ecce Homo*, le dan pie al autor para mirar el tiempo actual desde el profeta de los dos siglos venideros que según Heidegger fue Nietzsche. Lo interpreta desde una ausencia que nota en su obra: la del prójimo. Desde los querer propios de la voluntad, el A. enfoca la voluntad de poder. Luego de su crítica, el A. considera los servicios posibles de Nietzsche al cristianismo y tres actitudes de la teología ante el autor de *Así hablaba Zarathustra*. El artículo culmina con una serie de diez breves parábolas y paradojas suscitadas por Nietzsche a quien lo mira desde Cristo.

Palabras clave: Cristo, Nietzsche, fe, voluntad, historia

ABSTRACT

Comparing two versions of A History of a Soul, one from Theresa, the other from Nietzsche's *Ecce Homo*, the Author considers our present day from the point of view of Nietzsche's prophecy for two centuries to come (Heidegger). Nietzsche is interpreted from the point of view of our neighbor (in the biblical sense), absent from his work. The will of power is compared to the rest of things our will tends to. After criticizing him, the Author considers some possible services Nietzsche could pay to Christianity, as well as three attitudes of theology in front of the studied author. The article ends by introducing ten parables and paradoxes sprung by Nietzsche on Christ as a standpoint.

Key words: Christ, Nietzsche, faith, will, history

1. F. Nietzsche y Teresa de Lisieux ¿Vidas paralelas?

En el último decenio del siglo XIX agonizaban dos figuras jóvenes que vivieron su destino como una vocación universal, dejándonos el testimonio escrito de su agonía y de su misión. Dos vidas jóvenes de signo contrario, en cultura distinta y con horizonte último diferente. Los dos escribieron su “Historia de un alma”. Recosidos y encuadernados por sus hermanas en eso acabaron los *Escritos autobiográficos* de Teresa de Lisieux. En su origen son tres manuscritos dirigidos a la Madre Inés de Jesús y a la Madre María de Gonzaga, junto con una carta a Sor María del Sagrado Corazón, redactados durante los años 1895, 1896 y 1897. Al ser publicados en 1898 tras su muerte con el título “*Historia de un alma*” parecía como si fuera una autobiografía.¹ Una historia de un alma es también la obra póstuma de Nietzsche, “*Ecce homo*”, redactada en 1888 y publicada en 1908, habiendo dejado el manuscrito a medio corregir tras sucumbir a un ataque final, que le sumió en el desvanecimiento o locura, en el que permaneció hasta el año 1900 en que muere. “Historias de un alma”, que son historias de una misión.² Teresa de Lisieux la formuló de manera centelleante durante los últimos días de su vida en breves textos, que valen por unas obras completas. Se trata de páginas sublimes sobre su vocación específica (“En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor”), sobre su solidaridad con un mundo que comienza a sucumbir al

1. Los hechos son de todos conocidos: la obra que fascinó a millones de lectores no era un todo homogéneo, redactado de un tirón con un fin concreto o para un destinatario particular sino una colección de manuscritos de extensión diferente. 1. Texto enviado por Teresa del Niño Jesús a su hermana Paulina, priora entonces de Lisieux (enero 1896) y que tiene el carácter de recuerdos de la infancia. 2. Una carta íntima enviada a sor María del Sagrado Corazón, su madrina y carmelita en Lisieux (septiembre 1896). 3. Un conjunto de textos, que continúan los recuerdos de infancia, y que se centran en el sentido del mandamiento y del amor nuevo, traídos por el Señor, que dirige a la Madre María de Gonzaga en junio de 1897, priora de nuevo en el Carmelo. Todos estos textos, identificados en su naturaleza originaria y situados en su contexto cronológico propio se publican en tres volúmenes con el título: *Manuscrits Autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Lisieux, 1956, y en un solo volumen manual: Lisieux, 1957. *Historia de un alma* era el título de una obra en francés del dramaturgo sueco Augusto Strindberg, 1849-1912. Cf. K. JASPERS, *Strindberg y Van Gogh*, Barcelona, 2001.

2. La obra clásica que, descubriendo su profundo contenido teológico y misión eclesial, ha desplazado las lecturas de la Santa meramente “piadosas”, “burguesas” y “francófilo-políticas” es: H. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión* (1950), Barcelona, 1957-1989, reeditada luego junto con otra dedicada a sor Isabel de la Trinidad: *Schwester im Geiste. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Freiburg, 1990. Cf. V. RAQUEL AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar II*, Buenos Aires, 1997.

ateísmo, llámesele silencio, eclipse, noche o muerte de Dios ("Yo comeré el pan del dolor en la mesa de mis hermanos los pecadores y los que no creen"), con la decisión de poner su existencia en manos de Dios para que él deje sonar su música en el mundo ("Ser instrumentos de Dios").

Muy en otro orden pero de manera mucho más decidida y radical Nietzsche tiene la conciencia y voluntad de iniciar una nueva historia de la humanidad. Las páginas finales de esa autobiografía suya llevan por título justamente: "Por qué soy un destino".³ El 9 de junio de 1895, fiesta de la Santísima Trinidad, Teresa de Lisieux realizaba su "Ofrenda al Amor misericordioso" y en 1897 el 30 de septiembre moría, compartiendo la noche oscura, prueba suprema de la fe y expresión suprema del amor. Nietzsche pasó largos años, desde 1888 a 1900 en la oscuridad personal de su memoria, de sus sentidos, de su entera persona.

La Santa de Lisieux ha sido una de las figuras más significativas de la primera mitad del siglo XX, canonizada en 1925 por Pío XI y declarada doctora de la Iglesia por Juan Pablo II en el centenario de su muerte (1897). Nietzsche concluía su obra con un desafío a Cristo. Esta es la última frase del libro: "Dionisio contra el Crucificado".⁴ A ella habían precedido sus propósitos programáticos: la trasvaloración de todos los valores, la introducción del superhombre, la alternativa a todo lo anterior con la idea del eterno retorno, y la voluntad de poder. Dos puntales sostienen este edificio nuevo después de que ha llevado a cabo el derrumbamiento del anterior: su pretendida declaración de la muerte de Dios y la sustitución del evangelio, declarado disevanglio, por una nueva propuesta para

3. Así acaba el anteúltimo capítulo: "Y esto en un instante en que pesa sobre mí una responsabilidad indecible, -en un instante en que ninguna palabra puede ser suficientemente delicada, ninguna mirada suficientemente respetuosa conmigo. Pues yo llevo sobre mis espaldas el destino de la humanidad". Y así comienza el último: "Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, -de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita", 122-123.

4. En el párrafo inmediatamente anterior hace una síntesis de lo que había dicho "hace cinco años por boca de Zaratustra". Quiere anatematizar lo que considera el verdadero naufragio de la humanidad, de la vida, de la pujanza del hombre, por ir contra la ley de la evolución y selección de los más fuertes. Afirma: "El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe". Y enumera las ideas causantes de la catástrofe: el concepto de verdad, Dios, deber, más allá, alma, pecado, lo bueno, el hombre bueno, "la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello *que debe* perecer". Para concluir con la frase de Voltaire dirigida contra la Iglesia: "Ecrasez l'infame" (Aplastad a la infame), 131-132.

la humanidad: la afirmación absoluta de la primordial voluntad humana frente a la realidad, que él simboliza con la palabra (mito, imagen) de Dionisio, el dios griego del ditirambo, la pasión, el instinto, la inmediatez, la naturaleza, la noche, el sueño y la danza.⁵

Nietzsche es clara y decididamente consciente de su novedad y radicalidad. No es un reformador, no es un filósofo a la antigua usanza, no es un fundador de una nueva religión, no es un moderno moralista. Todo eso pertenece a un mundo viejo, decadente y degradado. Es una alternativa a la filosofía, a la moral y a la religión conocidas hasta ahora.

*“Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, -de una crisis como jamás la ha habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, **contra** todo lo que hasta este momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, yo soy dinamita. Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con personas religiosas”.*⁶

2. El siglo XX, “el siglo postnietzscheano” (R. Rorty)

El siglo XX ha sido declarado por uno de los representantes más característicos de la posmodernidad (R. Rorty) “el siglo postnietzscheano”. Su semilla fue rechazada por su violencia manifiesta, pero lentamente fue calando en la filosofía, en la política y en la conciencia general. Los grandes maestros de la humanidad occidental durante este siglo parecían haber sido Marx y Freud. Sin duda lo fueron para los grandes movimientos so-

5. Ese saber es el contenido de sus máximas obras programáticas: *La Gaya ciencia* o *Gay Saber* (1882-1887); *Así habló Zaratustra* (1883; 1884; 1885; 1892); *Para la genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887). La crítica de la cultura, de la sociedad, de la moral culmina en la proposición de su “Antievangelio”, lo que K. Löwith ha llamado “*antichristliche Bergpredigt*”, y que culmina en su “Anticristo” (1985). Nietzsche expresa en su primera página la conciencia de ser un “extemporáneo”, nacido antes de tiempo y que por tanto sólo los venideros lo reconocerán, y en este sentido es “póstumo” porque su real nacimiento tendrá lugar después de muerto. El libro comienza así: “Este libro pertenece a los modernos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi *Zaratustra*: ¿cómo me sería *lícito* confundirme a mí mismo con aquellos a quienes ya hoy se les hace caso? Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma”, 25. Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, 31 y *Ecce homo*, 55.

6. *Ecce homo*, 123.

ciales y para las actitudes colectivas. Sin embargo, en el fondo de las conciencias el gran fermento revolucionario de las posiciones básicas ante la realidad histórica y ante la existencia personal fue el pensamiento de Nietzsche. Todos los demás pertenecían a un mundo de ideales racionales, eran pensadores de la modernidad, personalistas y solidarios, cristianos en su origen. La democracia, los derechos humanos, el prójimo, la liberación de los pueblos y la emancipación de la mujer: todo eso le parece a Nietzsche fruto de un tiempo viejo, que se oculta sus vacíos profundos con esos pretendidos valores. Le parece, en el fondo, resultado directo o indirecto del evangelio de Cristo, de una moral cristiana y de la iglesia. Y le resulta grotesco que los modernos ateos o descreídos sigan manteniéndolos, ya que sin la raíz y fundamento cristianos de los que tales valores nacieron, no podrán subsistir vivos y perdurar fructíferos a larga distancia.⁷

3. Nietzsche contra Sócrates y Jesucristo

¿Cuál es el objetivo primordial, y en el fondo único, de Nietzsche? Sustituir, no simplemente negando sino sucediendo y trascendiendo a los dos nombres que han configurado la conciencia de Occidente: Sócrates y Jesucristo. Para él ambos van unidos, ya que en ambos se transparenta y encarna la luz de la razón, el sentimiento de obligación, en el caso de Sócrates es la respuesta fiel a una divina Voz y en el caso de Jesucristo es invocada como Padre y que se entrega como Amor redentor en el caso de Jesucristo. En su primera obra – *“El nacimiento de la tragedia”* – Nietzsche contrapone lo apolíneo y lo dionisiaco, para establecer la primacía absoluta de lo segundo en una unidad superior que incluye lo primero. Pero ahí aparece la figura de Sócrates, como el gran signo de contradicción:

*“Este es el nuevo contraste: lo dionisiaco y lo socrático.”*⁸

*“Ha pasado la época de los hombres socráticos.”*⁹

7. Para Nietzsche la idea del Dios cristiano y la idea de Europa son tan solidarios que, “muerto Dios”, Europa comienza a quedar bajo las sombras. Cf. *El Gay Saber*, 343, en donde repite unidas las dos expresiones “Dios ha muerto”-“Sombras de Europa”. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI”, en *Salmanticensis* 2 (2001) 207-238.

8. N° 12. cf. Kaufmann, “Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates”, en J. SALAQUARDA (Hrsg.), *Nietzsche*, Darmstadt, 1996, 21-44.

9. N° 20.

*“Yo soy un discípulo del filósofo Dionisio, preferiría ser un sátiro antes que un santo. Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir ideales) –eso sí forma ya parte de mi oficio. A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El «mundo verdadero» y el «mundo aparente»– dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad”.*¹⁰

4. “El inmenso e ilimitado decir sí y amén”

En Nietzsche encontramos algo fascinador porque junto a todas las negaciones y anterior a ellas hay una afirmación radical de la vida, de la realidad inmediata, del espesor de las cosas, de la inocencia de la naturaleza, del acogimiento de todo cuanto puja por expresarse y saciarse. Él es un sí a todos los impulsos e instintos, frente a la moral y a la razón. Éstas han sido los instrumentos que los débiles, pobres e incapaces, habrían creado para oponerse y al fin imponerse a los fuertes, sanos, robustos, viriles, seguros de sí mismos y capaces de sobreponerse a todo y a todos, incluso de crecerse en el sufrimiento y en la guerra. Las guerras son las felices condiciones para que la potencia de los fuertes prevalezca contra los apocados y resentidos, moralistas negadores de la magnificencia y gloria del existir.

*“Aurora es un libro que dice sí. Lo mismo puede afirmarse también y en grado sumo de la Gaya ciencia”.*¹¹

“El inmenso e ilimitado decir sí y amén”.

“A todos los abismos llevo yo entonces como una bendición un decir sí”.

*“Pero esto es una vez más, el concepto de Dionisio”.*¹²

*Esta actitud se consuma en “Así habló Zarathustra”, cuya tercera parte se cierra con el poema de “Los siete sellos” o: La canción “Sí y Amén” en clara alusión a textos del Apocalipsis.*¹³

10. *Ecce homo* 16.

11. *Ecce homo* 91.

12. *Ecce homo* 103.

13. 3,1; 1,7-8.

Desde aquí le nace su pasión por todo lo que alienta el poder de la naturaleza, y da el paso de la filosofía a la fisiología, porque aquella junto con la religión nos ha transferido a un mundo irreal, a un trasmundo, fingido y debilitador. La moral es el resultado desnaturalizado de someterse a ese “otro mundo” inexistente. La moral creada por los débiles nace del resentimiento de quienes en su impotencia para alcanzar todo lo noble y poderoso, se vengan de los fuertes declarando malo lo bueno, débil lo fuerte, pecaminoso lo felicitante y culpa lo que afirma al hombre hasta el límite de sus posibilidades. De ahí sus dos presupuestos indiscutidos: Dios como imposibilitador del hombre y el cristianismo como negación de la vida.

“¿Cuál ha sido hasta ahora la máxima objeción contra la existencia?: Dios”.¹⁴

“El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, menos aún como un acontecimiento, en mí se da por supuesto, instintivamente”.¹⁵

“El cristianismo, esa negación de la voluntad de vida hecha religión”.¹⁶

Desde aquí no ahorra críticas a nadie, y se ensaña con las grandes figuras del pensamiento alemán: desde Lutero a Kant, Hegel, Schelling, Fichte y Schleiermacher, a quienes define como fabricantes de velos, encubridores de la realidad y negadores del hombre (Schleiermacher, en alemán significa -hacedor de velos).¹⁷

5. Nietzsche: razones para la fascinación

La decisión de implantar al hombre en una realidad que no conoce la culpa, la devolución a una inicial inocencia; la aceptación incondicional de su cuerpo, sexualidad, voluntad, pasión de vida y poder; la abertura al mundo como algo propio; la movilidad sin límites por un universo donde no hay fronteras ni fundamentos para el hombre, sino que es él quien

14. *Ecce homo*, 43.

15. *Ecce homo*, 36.

16. *Ecce homo*, 117.

17. “Los alemanes se hallan inscritos en la historia del conocimiento sólo con nombres ambiguos, no han producido nunca más que falsarios «inconscientes», Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher merecen esa palabra, lo mismo que Kant y Leibniz; todos ellos son meros fabricantes de velos [=Schleiermacher]”, *Ecce homo*, 119.

los establece. Frente al hipotético ser, todo es devenir, disponibilidad, futuro, horizonte sin límites. En la alternativa clásica entre devenir (Heraclito) y ser (Parménides) él está decididamente del lado del primero, beligerando contra el segundo y contra todos los que le han seguido desde Platón hasta Hegel. Un universo en lo que todo es esplendor de inmediatez y de naturaleza, fuerza e impulso que engendran, crecen, viven y reviven. Nietzsche reclama la *Physis* frente a la *Ktisis*: lo que está ahí, dado en sí y por sí a merced y para gloria del hombre, no ofrendado por nadie, ni reclamado por nadie, sin sucumbir a la diferencia mortal entre superficie y sustancia, entre accidente y esencia, entre apariencia y verdad, entre el mundo nuestro y el verdadero mundo, que se nos oculta y nos está sustraído. Es la patencia del ser, la gloria de la realidad, el esplendor del mundo en absoluta concentración de presente, sin remitir hacia atrás ni hacia nadie, ni demandando nada ni condicionado por nada, sino como presencia y gracia absolutas. Y en medio de todo ello el hombre queda aposentado en la realidad como el niño, más allá tanto de la esclavitud del camello, como de la lucha por la libertad del león.¹⁸ ¿No es todo esto otra manera de describir la creación, de presentar la “gloria de Dios”, el “Summum bonum”, la bondad de toda la creación recién salida de las manos de Dios y entregada por él al hombre, de la que habla el libro del Génesis? ¿Por qué pasar del mundo de la inmediatez en la sensación y gozo posesivo, al universo del deber, de la obligación, de la responsabilidad, del juicio y de la culpa, al trastiempo y trasmuerte?

Con Nietzsche aprendemos algo decisivo, justamente por la brutal ausencia en él de la dimensión moral, de la dimensión metafísica y de la dimensión religiosa de la realidad y del hombre. Kierkegaard, varios de-

18. La parábola de las tres transformaciones en *Así habló Zaratustra* (I,1) es la mejor clave para la autocomprensión de Nietzsche. “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león y el león, por fin, en niño”, 49. Comienza describiendo la situación en que el hombre se encuentra: la esclavitud y el trabajo de carga (camello). De ella debe salir reconquistando en lucha su libertad (león), para llegar a aquella soberanía pacífica de quien lo tiene todo por propio, en posesión inmediata, sin tener que luchar para adquirirlo, porque todo le es debido (niño). Paso por tanto de la servidumbre a la autonomía y a la soberanía final, que era inicial para el hombre, volviendo al texto básico: *homo natura*. “Bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico homo natura (el hombre naturaleza). Retraducir, en efecto, el hombre a naturaleza”. *Más allá del bien y del mal*, p. 230. Aquí aparece la herencia de Feuerbach y, con otros acentos, la de Marx (el hombre naturaleza), que unida a la de Schopenhauer (el hombre voluntad) dan las últimas claves del pensamiento de Nietzsche.

cenios antes, había hablado de los tres estadios de la existencia: el estético, el ético y el religioso. Nietzsche concentra, sin negarlos, los dos últimos en el primero, y dejándoles derecho de existencia sólo en la medida en que aquel se lo permite. La música, la tragedia, el ditirambo, la ironía son para él la expresión suprema de la verdad de la existencia. Porque no hay ser, no hay verdad, no hay moral tras la muerte de Dios.¹⁹ La consecuencia de esta es la inexistencia de todos los absolutos anteriores, paralelos o posteriores al hombre. La reclamación del poder es ahora una tarea, un derecho y un deber del hombre, ya que agotados todos los absolutos anteriores irrumpirá el nihilismo en Europa con el estruendo y tinieblas que acompañarán a tan terrible tormenta. Tarea del "último hombre", que él inicia, es instaurar unos nuevos valores, tras haber negado los anteriores. Es el nihilismo heroico que se concreta en la transvaloración de todos los valores, como inmensa tarea positiva.²⁰

¿Cómo han reaccionado los cristianos y la teología ante Nietzsche? Hay varias posturas: el rechazo sin real reflexión; la fascinación entusiasmada como si él fuera el gran correctivo crítico y regenerador de cristianismo; la distancia serena que percibe y comprende, pero que no puede por menos de aceptar por un lado la sagacidad de sus críticas a determinadas formas de fe, de moral cristiana, de realización de iglesia y de esperanza escatológica, pero a la vez reconoce la brutalidad de su crítica, la ceguera para aspectos esenciales de la realidad y la persona, la insensibilidad

19. Cf. las sobrecogedoras páginas de *Así habló Zaratustra* IV (La sombra): "«Nada es verdadero, todo está permitido»: así me decía yo para animarme... ¡Ay dónde se me han ido todo el bien y toda la vergüenza y toda la fe en los buenos... Demasiadas cosas se me han aclarado: y ahora nada me importa ya. Nada vive que yo ame, —¿cómo iba a continuar amándome a mí mismo?... ¿Dónde está mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado y no lo he encontrado! ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno— en vano!» (367). Nietzsche ha vivido sin hogar, sin amor, sin un techo vital y personal bajo el que habitar. Su poema (otoño 1884) desgarrador: "Ay de los que no tienen hogar cuando llega la noche" revela el fondo de su pensar y de su existir: *Der Freigeist. Abschied*, en KGA VIII, 3, Berlin, 1974, 37. cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, 1995, 84-126 (La innovación de Nietzsche: el hombre sin Dios y sin prójimo).

20. "Efectivamente nosotros, filósofos y «espíritus libres» ante la noticia de que el «viejo Dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se inunda entonces de gratitud, de admiración, de presentimiento y de esperanza. Finalmente se nos aparece el horizonte otra vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia cualquier peligro; de nuevo está permitida toda aventura arriesgada de quien está en camino de conocer; la mar, *nuestra* mar se nos presenta otra vez abierta, tal vez no hubo nunca, aún una «mar tan abierta»." *El Gay Saber*. Par. 343.

para esas dimensiones sagradas de la vida humana que son la compasión y la solidaridad con el prójimo.

La actitud de Nietzsche ante los grandes temas teológicos es ambivalente: Odia a Dios pero a la vez le reclama para que no le deje abandonado a la propia soledad;²¹ se ensaña con Cristo por no haber llevado a su consumación el judaísmo como religión del resentimiento pero a la vez reconoce su grandeza y le descarga de la culpa de haber originado el cristianismo transfiriéndosela a Pablo;²² desprecia a la masa y por ello también a la iglesia como chusma pero reconoce que los mejores cristianos le han tratado siempre con respeto y benevolencia. Para ellos tiene a la vez admiración y envidia, odio y fascinación. La luciferina condición del hombre ha tenido en Nietzsche una de sus encarnaciones máximas: querer ser Dios, ser el único Dios,²³ borrar del horizonte toda nube posible y todo rayo pensable que remitan a él; anular todas las memorias de él en la historia humana y estigmatizar con las heridas de la crueldad a las dos figuras más luminosas y teologales, cada cual en su orden, de la historia de Occidente: Sócrates y Cristo.²⁴

6. Nietzsche: razones para el rechazo

Pero a la vez que las razones para una real fascinación, hay no menores razones para la distancia y el rechazo. Primero habría que intentar entender por qué Nietzsche ha creado un universo en el que no existe el amor, en el que él mismo no es capaz de amar y en el que no logra ser aco-

21. Cf. *Así habló Zaratustra* IV, El Mago; que comienza así: "¿Quién me calienta, quién me ama todavía?". Y concluye: "¡Oh, vuelve/ Al último de todos los solitarios-!/ ¡Todos los arroyos de mis lágrimas/ Corren hacia ti! ¡Y la última llama de mi corazón -/Para ti se alza ardiente!/ ¡Oh vuelve/ mi desconocido Dios! ¡Mi última - felicidad!". (339-342).

22. Cf. J. SALAQUARDA, "Dyonisos gegen den Gekreuzigten. Nietzsche Verständnis des Apostels Paulus", en Id., *Nietzsche*, 288-322.

23. Nietzsche no sólo realiza lo que hoy llamaríamos una secularización de la idea de Dios sino una suplantación: "En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos: pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre". "Más para revelarlos totalmente mi corazón a vosotros amigos: si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por tanto, no hay dioses". *Así habló Zaratustra* II, En las islas afortunadas, 132.

24. En su obra aparecen ambos casi con la misma frecuencia. Cf. W. KAUFMANN, "Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates", en J. SALAQUARDA (Hrsg.), *Nietzsche*, Darmstadt, 1996, 21-44.

gido. La existencia de Nietzsche está caracterizada por la simultánea necesidad de amor e incapacidad para amar, por la nostalgia de una plenitud que sacie su soledad a la vez que por la falta de paciencia para recibirla y de humildad para dejarse invadir por ella. Hubo demasiadas mujeres en su vida desde el comienzo y quizá eso le cerró la capacidad para luego conocer de verdad y amar incondicionalmente a una. Si para creer es necesario ser amado previamente, para amar hay también que creer, abandonarse a sí mismo, desabsolutizándose, y abandonarse en brazos del prójimo. Y lo que decimos respecto de nuestra relación con los hombres, en manera análoga debemos decirlo también respecto de la relación con Dios.²⁵ Es un enigma de cada existencia el contar o no contar con aquellos apoyos a partir de los cuales ésta se lograría con la paz de la flor que florece, de la rosa que se abre a la luz, del árbol que avanza hacia la altura y del niño que, sostenido por la sonrisa de su madre, se implanta gozoso en la existencia. Si alguien no tiene eso, ¿podrá pensar que el mundo es fruto de un amor previo y de una amorosa libertad que, dándosenos, nos hace posible responder, y nombrándonos nos hace personas?

*“En ningún momento de mi vida he sido mimado con amor, créame V. Pero me parece que ya se ha dado cuenta de ello. En lo que hace a este punto, llevo desde mi más temprana infancia cierta resignación dentro de mí”.*²⁶

*“Aun la más honda melancolía de este Dionisio se torna ditirambo; tomo como signo La canción de la noche, el inmortal lamento de estar condenado, por la sobreabundancia de luz y de poder, por la propia naturaleza solar, a no amar”. “El imperativo «endureceos» la más honda certeza de que todos los creadores son duros, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca”.*²⁷

Como en tantas otras afirmaciones tuyas percibimos en éstas una inversión de los textos bíblicos. Aquí aparece un claro contraste con el relato del Génesis, donde Dios modela con amor el barro para que llegue a

25. “Nietzsche fue de una timidez desorbitante respecto del otro sexo. Y esto a pesar de que en su juventud, después de la muerte de su padre, estuvo rodeado sólo de mujeres: la abuela, la madre, dos tías, la hermana. El temor angustioso ante todo lo femenino permanece a pesar de todo o, incluso, quizá es acrecentado por este hecho”. W. WEISCHDEL, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen im Alltag und Denken*, München, 1976, 256.

26. Carta a la Sra. Baumgartner, en C. P. JANZ, *F. Nietzsche*, II, 278-279.

27. *Ecce homo*, 103; 106.

ser su imagen y lo creado participe de su divina plenitud. Nietzsche, en cambio, utiliza la imagen del martillo frente a la piedra para que a golpes arranque la imagen del artista que en ella duerme. Y así habla de la “dureza del martillo” y de “el placer mismo de aniquilar”. Su libro: *“Crepúsculo de los ídolos”* lleva por subtítulo: *“Cómo se filosofa con el martillo”*. La Biblia y la Patrística siempre hablan de la divina mano creadora, que con amoroso tacto y contacto suscita por generosidad absoluta fuera de sí lo que Dios en eterna e inagotable plenitud es en sí. San Ireneo habla del Hijo y del Espíritu Santo como de las dos manos creadoras del Padre.²⁸ De nuevo aparece aquí cómo la Trinidad es la condición necesaria para comprender la creación y la creatura en libertad, en gozo de posesión y en gloria de existir. Porque Dios crea al hombre por razón y no por arbitrariedad (Hijo), por amor y no por necesidad (Espíritu Santo) tampoco por envidia respecto de nada ni nadie anterior sino como efluvio de su Plenitud; y lo suscita en amorosa relación con él y no en simple obligación jurídica.²⁹ La moral no es la obligación de quien se sabe diferente y dependiente sino la gozosa expresión de quien se siente suscitado para la vida, se sabe religado a su fundamento eterno, encargado con una bella tarea y esperado como el que llega victorioso tras cumplir la misión que le fue encomendada.

7. Ceguera ante valores y problemas de fondo

Las categorías de amor, libertad y misericordia arraigan en experiencias previas heredadas y consumadas en el cristianismo. ¿Cómo se puede enfurecer Nietzsche ante la frase de Renán, repetida una y otra vez, según la cual el cristianismo es *la religión de los humildes*?³⁰ ¿Por qué le moles-

28. *Adv. Haer.* 5,1,3; 5,5,1; 5,28,1,

29. Santo Tomás da dos razones de por qué nos era necesario el conocimiento de las divinas personas. “La primera razón era para tener un conocimiento objetivo de la creación de las cosas. En verdad afirmar que Dios lo ha hecho todo por su Verbo es rechazar el error según el cual Dios ha producido las cosas por necesidad natural. A su vez poner en él la procesión del amor es mostrar que si Dios produce las creaturas, no es porque tenga necesidad alguna de ellas, ni por alguna otra razón exterior a él: ha creado por su amorosa bondad”. “La segunda razón y la principal es darnos una verdadera razón de la salvación del género humano, salvación que se realiza por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo”. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* q 32 a 1 ad 3.

30. *Ecce homo*, 116. cf. G. SHAPIRO, “Nietzsche contra Renan”, en *Historical Theology* 21, 1982, 193-222.

ta hasta el enfurecimiento que Dios se haya manifestado en la *kénosis* de Cristo? ¿No es esto la verificación de que el Poder supremo es Misericordia, de que Dios es humilde, de que el cielo está cercano y es solidario de la tierra (=humus)? ¿Cómo es posible que él no recogiera de Hölderlin la afirmación admirable que el joven jesuita holandés escribió como posible encomio para San Ignacio: "*Non retineri Maximo sed contineri Minimo hoc Divinum est*?"³¹ ¿Es que no tolera que Dios sea humilde, que la encarnación y crucifixión le sitúen en el lugar en que sus criaturas están atenuadas por su finitud y retenidas por la culpa? Esta humildad de Dios encarnado fue justamente lo que provocó la conversión de san Agustín.³²

Hay dos cuestiones máximas: el tránsito de la naturaleza a la moral (de la fisiología a la filosofía, como él dice) y de la realidad humana a la cuestión divina (de la antropología a la teología). La fascinación por la vida y la voluntad de sostener el mundo en su afirmación volitiva y decisiva le cierran las venas de su entero ser para oír las voces del silencio y las llamadas de la trascendencia que invita, del deber que espera, del amor que ronda, del prójimo que nos incita y nos constituye. ¿Cuál es la relación entre el orden animal en el que existimos y la esperanza absoluta en la que nos desplegamos? El hombre ha sabido siempre que es grande en la medida en que se acepta en su real animalidad y se trasciende a su posible divinidad en la medida en que recibe y responde, pide limosna y ejerce la compasión. Desde la sentencia del oráculo de Delfos: "*Nosce te ipsum*" como invitación a reconocer los propios límites y acoger lo divino, hasta una percepción primordial de no ser último principio y fundamento de sí mismos que nos lleva al estremecimiento y veneración (*Das Schaudern ist des Menschen bestes Teil*, decía Goethe), los humanos se han sabido finitos y mortales y como tales se han acogido delante de Dios, se han encontrado enviados y esperados, le han invocado y han confiado en él. Esto es lo que falta en Nietzsche. El nos hace sentir en vi-

31. Cf. H. RAHNER, "Die Grabschrift des Loyola", en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, 422-440. Sobre la fascinación que esta frase suscitó en autores como Hegel y Hölderlin, cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels*, Paris, 1956, I, 166-177.

32. Las categorías del *Deus humilis*, *Christus humilis*, *sacramenta humilitatis Verbi tui* (sacramenta et Ecclesia) son las más expresivas de la peripecia personal y de la teología real de san Agustín (repetida literalmente por Pascal). El texto programático es *Conf. VII*, 24 y ss. A. Harnack ve en esta categoría la esencia de la cristología agustiniana: "Das ist die Christologie Augustin's in ihrem letzten Kern", A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1910), Darmstadt, 1964, III, 130-133 cit. en 132.

vo cómo es un hombre no religioso y su extrañeza, entre enconada y apasionada, frente a la forma de religión más radical: el cristianismo, en cuanto religión de Dios, no absolutizado sino referido-relativo al hombre, hasta el extremo de ser Dios encarnado.

La ausencia más sobrecogedora en el pensamiento de Nietzsche es el *prójimo*: no ve a quienes están en su cercanía, o los integra sólo como urdimbre del tejido de su vida o materia de sus deseos. Pero no los deja estar, ser y existir por sí mismos. Donde no hay prójimo aceptado absolutamente, no hay posibilidad de reconocer y acoger a Dios gratuitamente. Y a la inversa, donde Dios, como gracia, amor y perdón absolutos, no precede al hombre, éste no tiene el poder de sentirse libre ante la naturaleza, señor en una soberanía que es encargo, vigía del destino de su hermano y cargando con él, aun cuando esa carga puede aplastar la propia vida.³³ ¿Cómo es posible que haya olvidado un hecho determinante de toda la existencia: la *muerte*? ¿Que la haya volatilizado con ese fácil recurso al *amor fati* por un lado y a la idea del *eterno retorno* por otro? ¿Dónde quedan la unicidad sagrada de cada acto personal, el riesgo y la definitividad de nuestras acciones, la grandeza de la libertad? ¿Y quién garantiza ese retorno de las personas, que no son como las estaciones? Los mejores poetas, desde los griegos y latinos, han sabido no sólo del carácter universal de la muerte sino sobre todo de la unicidad irrevocable de cada morir, de cada persona y en cada historia. La trayectoria de la humanidad como gestación de la libertad y acreditación de la responsabilidad quedan diluidas bajo ese pretexto o gozo de un eterno retorno. Retornan las estaciones, no retornan los hombres. Hay fijeza de los fenómenos de la naturaleza y unicidad sagrada de la existencia humana. Crecen las yerbas y los árboles para pudrirse y volver; los hombres son libres y maduran para no pudrirse volviendo a la vida temporal sino para avanzar hacia otra vida, la eterna.

33. Con una admirable lucidez K. Barth ha visto cómo el drama de Nietzsche es el rechazo del prójimo, y de Dios como nuestro más próximo a la vez que como vigía y defensor de cada hombre. Dios le impedía a él ser soberano frente a los demás. Por eso dice sólo una vez que hayamos matado a Dios –su “muerte” no es por propio feneamiento sino por eliminación de nuestra conciencia– puede surgir el superhombre. Se repite aquí la historia del Génesis: la desobediencia a Dios (cap. 3) y el fratricidio (cap. 4) no sólo están en conexión cronológica sino en relación causal. Cf. K. BARTH, *Excursus sobre Nietzsche en Kirchliche Dogmatik* III/2, 276-290 y en la edición francesa: *Dogmatique* III/1, 250-263.

“Soles occidere et redire possunt:

nobis cum semel occidit brevis lux

nox est perpetua una dormienda”.

“El sol y las estrellas pueden ponerse y volver,

pero a nosotros cuando se nos acaba esta luz breve

sólo nos queda el sueño de una noche perpetua”³⁴

“Damna tamen celeres reparant caelestia lunae;

nos ubi decidimus

Quo pater Aeneas, quo dives Tullus et Ancus

Pulvis et umbra sumus”.

“Las lunas, sin embargo, compensan sus menguantes;

nosotros al bajar

a donde están Eneas, Julio, Anco, ¿qué somos?

Polvo y sombra, no más”.³⁵

“El día que creó Dios todas las cosas

creó el sol.

Y el sol sale, se pone y vuelve otra vez;

creó la luna.

Y la luna sale y se pone y vuelve otra vez;

creó las estrellas.

Y las estrellas salen y se ponen y vuelven otra vez;

creó al hombre.

Y el hombre aparece, va a la tierra;

y no vuelve más”.³⁶

En medio de la torrentera de sus proclamas y soflamas, de sus himnos y ditirambos, Nietzsche ha soterrado las reclamaciones perennes de la conciencia y del corazón humanos, que son tan humildes, respetuosas y profundas que sólo las percibe quien se sienta amoroso junto a ellas, les deja decirse, y las acoge misericordioso como quien recoge las lágrimas de un niño abandonado y solo. Nietzsche ha decidido no oír ni acoger, no recibir ni esperar: ha preferido construir él solo un mundo, iniciar la

34. CATULO, *Carmen* 5,4-6.

35. HORACIO, *Odas* IV,7

36. Canción de los dinca en lo Alto del Nilo. Citado por K. KERÉNYI, *La religión antigua*, Madrid, 1972, 213.

realidad, instaurar el ser. En una palabra, ha creído comprobar o ha decidido que Dios no existe y que el lugar ocupado por él hasta ahora tiene que ser llenado por el hombre. En él tenemos a la vez un ateísmo de explicación –a mostrar como surge la idea de Dios en la conciencia humana ha dedicado la génesis de la moral– pero a la vez un ateísmo de decisión. No es que Dios no exista, es que no puede existir. Su no existencia es una reclamación y posición que el hombre le hace. Ahora bien, si no hay Dios en el mundo, el hombre cual nuevo Atlante tiene que cargar con el cosmos a sus espaldas, portarlo y soportarlo; gustar sólo sus delicias y sufrir sus desdichas. Nietzsche deja sin responder las interrogaciones esenciales de la vida humana: el origen, el sentido, el amor, la esperanza, la muerte, el prójimo, el futuro, la libertad, la nostalgia de lo absolutamente Otro que anida en el corazón humano, la existencia en la que estamos implantados, el ser y el destino de cada uno de nosotros, la culpa que nos precede como atmósfera colectiva y a la que contribuimos cada uno con el ejercicio negativo de nuestra libertad, el silencio de los espacios y la enigmática presencia que inhabita cada interioridad. Quien decide ser soberano y responsable de la realidad, de la historia y del hombre, tiene el deber de dar razón entera de ellas y de él.

8. Ser, poder y voluntad

Tenía razón Nietzsche afirmando en consonancia con Spinoza, del que era fiel lector, que el ser es “conato” de perdurar, tensión de afirmación, voluntad de existencia. Con Schopenhauer se remitía a la voluntad como principio fundante. De ahí su propuesta de la “voluntad de poder”. Pero en el hombre el ser y el poder no se identifican. Con suprema lucidez lo había visto San Agustín: “*Homo aliud est quod est, aliud quod potest... Aliud est esse ipsius, aliud posse ipsius*”. A diferencia de Dios en quien: “... *esse et posse simul habet, quia velle et facere simul habet*”.³⁷ Voluntad, en castellano, es ante todo un “querer” y para permanecer humano y verdadero nunca puede ir separado del “querer” como amor y de la “querencia”. La voluntad es potencia cuando no se entiende como apoderamiento sino como consentimiento y acogimiento. Sin el “conato” de existir no podríamos tener una vida fiel y propia. Pero hay que poder y el viejo castellano sabe que no “puede quien quiere”. El poder es propor-

37. *Sobre el Evangelio de San Juan* 20, 5 en *Obras* (BAC XIII), 528.

cional al ser, y la finitud tiene su medida, su meta y sus límites. En el límite y como límite es como se define al hombre. Los griegos supieron de esa condición humana y toda su literatura es un comentario al “Conóce-te a ti mismo” del oráculo del Delfos. La desmesura, la insolencia y el desacato contra lo divino siempre se vuelven contra el hombre destruyéndolo, al quebrar él mismo su propia medida. Quien no acepta esa medida originaria y constituyente vive en desmesura (*hybris*), y ésta acaba en la locura. Toda la tragedia griega ha sido escrita para exorcizar esa locura, avanzando desde la música a la lógica, desde Esquilo a Eurípides, donde la referencia a lo divino, la plegaria y el diálogo, en reto o negación, son constituyentes. Es sintomático que Nietzsche mezclara música y tragedia y que en el origen de sus libros estuviera la fascinación por Wagner cuya música está en el borde de la pasión abismal, de lo divino proteico y ciego, de lo precristiano.

¿Hay en el hombre sólo voluntad de poder y es ésta la suprema, si además existen otras “voluntades”? ¿Por qué Nietzsche descarta todos los otros “quereres” radicales, que constituyen al hombre en quien es y en lo que puede llegar a ser? Hay:

1. Voluntad de existencia.
2. Voluntad de pervivencia.
3. Voluntad de verdad.
4. Voluntad de comunión.
5. Voluntad de redención.
6. Voluntad de santidad.
7. Voluntad de misión.
8. Voluntad de transformación.
9. Voluntad de prójimo.
10. Voluntad de Dios.

Todo poder es para un deber y toda potencia es para un servicio. Cada hombre y cada mujer son un abismo de luz y de tiniebla. Cada uno somos un misterio. Cada hombre es un absoluto. Los genios y héroes no deciden solos la historia, ni sólo ellos merecen la admiración. Cada hombre vale infinitamente: incluso el degradado y sin atributos. Es sorpren-

dente que esa aristocracia de la filosofía que va desde los estoicos a los humanistas del XVI y a Voltaire, desde Schopenhauer a Nietzsche, haya despreciado a la masa, la haya caracterizado como “*canaille*” (chusma), no hayan parado la mirada en cada uno de los humanos, los hayan considerado hormigas retenidas por la tierra, mientras que se han referido siempre a los nobles, sabios o poderosos, a los que llaman águilas, al cielo azul, a la eternidad como única mujer de la que Nietzsche quisiera tener hijos.³⁸ Si la humildad de Dios y la pasión (com-pasión) por el hombre, son fundantes del cristianismo, se comprende que Nietzsche se erija en el gran develador contra las dos grandes ideas a las que culpa de la actual situación de la humanidad: Dios y Cristo, encarnación corporal de su humildad y de su amor.³⁹ La eliminación de este Dios se convierte así en su misión heroica, purificadora de todo el pasado e iniciadora de un mundo futuro distinto y engrandecedor.

La voluntad de poder como apoderamiento es la suprema forma de ateísmo, posterior al nacimiento del cristianismo. Cada ateísmo viene medido por el Dios que niega. El cristianismo comprende a Dios como voluntad de don (creación), de solidaridad (alianza), de riesgo supremo en

38. *Así habló Zaratustra* III, final.

39. La pasión y la crueldad intelectuales de Nietzsche llegan al extremo cuando hace las tres afirmaciones siguientes. 1. Con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos, débiles y enfermos contra los libres, fuertes y sanos. 2. Ese odio ha sido creador de ideales y modificador de ideales, engendrando la más sublime de las especies de amor y como su corona, ha suscitado a Jesucristo. 3. En él encontramos “aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad, y autocrucifixión de Dios para salvación del hombre”.

“Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores –¿no era él precisamente la seducción en la forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora, el hecho de que Israel tuviese que negar y que clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que «el mundo entero», es decir, todos los adversarios de Israel pudieran morder sin celos precisamente de ese cebo? ¿Y por otro lado, se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre*? [...] Cuando menos, es cierto que *sub hoc signum* (bajo este signo) Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles*”, *La Genealogía de la moral* I, par. 8.

la relación a su compañero de destino hasta sustraerlo a su degradación y límite (encarnación redentora). Esta encarnación es *kénosis*, *sarkosis* y *es-taurosis*. Nada hay más ajeno y contrario al cristianismo que negar el tiempo, la carne y el dolor. En ellos se cifra nuestra existencia y en ellos se descifra el ser de Dios. Quien no los asume amorosamente, no sabe quién es el mismo ni quién y cómo es Dios para con nosotros.

9. Raíces de las preguntas humanas, de las preguntas y respuestas cristianas

El cristianismo, cuando es aceptado en su objetividad histórica y en su gratuidad teológica, responde a las tres llagas abiertas en la vida del hombre: la soledad, la imposibilidad de un amor satisfaciente y la nostalgia de una vida plena. Esas heridas no cicatrizan en el corazón del hombre y todo intento de sutura desgarrar más la piel y carne, los músculos y nervios personales. El hombre ha sido creado para una compañía absoluta, la única capaz de arrancarle a su finitud muriente y a la soledad consecutiva; ha sido destinado a compañero de su Creador; ha sido visitado en el tiempo de su temporalidad por él, que se ha autodefinido como Amor, tras haberse entregado por cada uno, “por mí”, “por ti”, “por nosotros” “por los pecadores” en la cruz. Acompañó a los más pobres en la forma más degradadora de muerte que había en aquel momento (la de los esclavos). De esta forma, sin reclamación ni recusación, sin violencia y sin rencor, se nos dio en el Don reduplicado que es el perdón. Ese es el Dios cristiano; y no otro sino ése es el que recusaba Nietzsche. ¿No tuvo en su vida signos, personas, amistades, lecturas, que le hicieran posible un atisbo teórico y un aperecibimiento práctico de tal Dios? Es una salida fácil buscar las causas del ateísmo de alguien en experiencias religiosas negativas de su infancia o juventud. No nos parece que sea suficiente esta razón para explicar el ateísmo de Nietzsche. Hay en él un rechazo primordial, visceral volitivo, y de un Dios humilde, encarnado, compasivo, que comparte cruz y muerte por los hombres. Si desde Lutero se ha definido la fe como un “dejar a Dios ser Dios”, consintiendo gozosa y gloriosamente tanto a su existencia de Señor Creador como a nuestra existencia de creaturas,⁴⁰ Nietzsche rechaza ese consentimiento, no tolera que Dios sea

40. En sus clases sobre la Carta a los Gálatas Lutero expone la fe como un “dar gloria a Dios”, un “tener alegría en Dios”, un “buscar cobijo en él”. Y esta fe es la que

Dios ni Señor de su vida. Aquí aparece con toda evidencia la afirmación de Kierkegaard: ante Dios el hombre solo tiene dos posibilidades: consentimiento acogedor o rechazo resentido de él como Poder de realidad que me funda. La primera se llama fe, la segunda pecado.⁴¹

¿Cuáles son las raíces desde donde retoñan siempre las cuestiones primordiales de la vida humana que incitan a tomar absolutamente en serio al cristianismo? Dejando de lado en este momento las cuestiones metafísicas e históricas, enumeramos las cuestiones antropológicas perennes: el sentido, el dolor, el amor, el futuro, la muerte, la misión personal, la nostalgia de Absoluto, la culpa. El cristianismo no ofrece una respuesta de evidencia matemática a tales cuestiones, sino que invita a andar un camino y andándole se hace la experiencia de una vida en aquella libertad, que nunca es vencida sólo por razones y siempre es atraída por pasiones. Pero el cristianismo no es sólo una respuesta a interrogantes humanos: eso es sólo su infraestructura necesaria. Lo específico suyo son las nuevas preguntas que Dios le hace al hombre desde dentro de su historia y, sobre todo, el hecho vivido de Cristo, como el darse y realizarse de Dios en hombre y desde dentro de esa historia decirse y revelarse. Dios no es el Poder que se retiene sino la Potencia que se comunica como Amor, Paz y Perdón. La cruz no es el instrumento del miedo, de la venganza, o del castigo futuro sino del Amor que padece y compadece, que desde dentro asume y supera. Nietzsche, con aquella lucidez que a veces el odio engendra, vio que esa cruz implicaba una trasvaloración de todos los ideales y esperanzas del mundo en medio del que estuvo plantada. Los judíos esperaban justificarse ante Dios por el cumplimiento de la ley y los griegos desvelar el último sentido por la conquista de la sabiduría. Ambos partían del con-

constituye la realidad de Dios en nosotros (*creatrix divinitatis*). Ebeling comenta este texto: "La potencia creadora de la fe no quiere decir otra cosa sino que la fe no es obra del hombre, sino que es obra de Dios, o como dice Lutero en un juego de palabras: no un *facere Deo* sino un *facere Deum*, pero esto dice solamente: dejar a Dios actuar, dejar a Dios ser Dios (*Gott Gott sein lassen*), corresponder a Dios sólo por la fe". G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, 1970, 297-298 y LUTERO WA 40,1; 360, 2-361,1 (1531).

41. "La fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios... Lo contrario del pecado no es cabalmente la virtud. Esta apreciación es en parte una apreciación pagana, la cual, al medir la gravedad del pecado, se contenta con una medida meramente humana, y en realidad no sabe lo que es el pecado y que todo pecado lo es delante de Dios. No, *lo contrario del pecado es la fe*". S. KIERKEGAARD, *Obras y papeles*. VII La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado, Madrid, 1969, 161.

vencimiento de que el Absoluto es la distancia y que el camino va de abajo hacia arriba. Ninguno pensó que el camino del Absoluto divino y de la salvación humana podía ir de arriba hacia abajo. Cristo es camino, ante todo el camino por el que Dios llega al hombre, y sólo por eso es “el camino” por el que el hombre va a Dios. El cristianismo habla de un “*descensus Dei*” y de un “*excesus Dei*” desde la altura de su ser a la bajura del nuestro. Su trascendencia es lo que lo capacita para una inmanencia absoluta y su santidad lo acerca al pecado del hombre para quemarlo y anularlo (Is 6). La parábola del buen samaritano es para los Padres de la iglesia una metáfora de la encarnación: Cristo es el que viene de un país lejano y ajeno al nuestro (Samaría, en sentido literal; el misterio de Dios mismo, en sentido real). Cristo viene desde Dios, se adentra en el mundo del hombre caído, lo levanta, sana y cuida. Volverá a buscarlo una vez resanado y devuelto a su plenitud originaria para colmar su esperanza última.

10. Servicio posible de Nietzsche al cristianismo

Nietzsche ha prestado un servicio impagable al cristianismo. Por su rechazo agresivo nos ha hecho asombrarnos de nuevo ante la escandalosa novedad del Dios cristiano. Su odio ha sido a veces casi tan clarividente como nuestro amor: ninguno de nosotros nos hubiéramos atrevido a pensar un Dios crucificado. Intentos sucesivos han querido reducir ese hecho a una necesidad metafísica, jurídica o moral. Pero la cruz es indecible e indemostrable; como en inicial manera lo son ya todo amor y toda libertad. Lo que es en primer momento causa del escándalo, es en un segundo momento la causa de una fascinación lucidísima que se consume en la adhesión creyente. Ante el Dios mero Poder y Exigencia, el hombre no puede creer sin quedar humillado, exacerbado y aplastado. En el Dios crucificado por amor a cada uno, comenzando por los más pobres en un sentido y los más criminales en otro, cualquier hombre puede creer. Más aun termina necesitando creer. La verdad aparece entonces en la debilidad; la medida del amor en la desmesura de la entrega.

Nietzsche rechazaba lo que él llama “un dios moral”. Quizá estemos aquí ante una de las canteras más ricas del pensamiento de Nietzsche. El ha querido diferenciar primero y separar después Dios y la moral. Y con toda razón ha desenmascarado una cierta tradición occidental que ha antepuesto la moral a Dios, haciendo de éste el presupuesto o el legitimador,

recompensador y ratificador de una moral, que en el fondo funcionaba con plena autonomía, derivada de factores sociales, psicológicos o políticos. Dios quedaba así enclavado y esclavizado por la moral. Los hombres reaccionaron contra Dios, cuando se tenían que rebelar contra esa moral. Con razón se han repetido las dos frases de Nietzsche en las que afirma en un caso y pregunta en otro por la relación entre moral y Dios.

“En el fondo es sólo el Dios moral el que está superado. ¿Tiene sentido pensar un Dios más allá del Bien y del mal?”.⁴² Y volviendo su mirada a la historia espiritual de la humanidad y a la filosofía de Europa se pregunta por los intentos de superar ese Dios moral: “Los intentos filosóficos de superar al Dios moral (Hegel, Panteísmo)”.⁴³

El problema de fondo no es si Dios existe sino quién es Dios y cómo es para el hombre, qué imprime o exprime en su vida. ¿Es un “quién” sublime y sagrado, un resplandor de Belleza, Luz, Gracia y Paz que desencadenan en el hombre lo que la Luz y la Belleza engendran siempre? ¿O es por el contrario un Poder que se impone, una exigencia que reclama, una autoridad que subyuga, un Señor que hace súbditos? En una palabra ¿Ley o Gracia? ¿Poder frente a nosotros o Pasión con nosotros? Quizá sólo podamos responder mirando al hondo de la propia psicología de Nietzsche, a los cimientos desde lo que pensaba y que para él quedaron impensados. Detrás estaban Lutero y Kant, o mejor un Kant que había engullido en su imperativo categórico la experiencia liberadora que el protestantismo supuso al ofrecer al hombre pecador la justicia de Dios, como justificación, refiliación y santificación. La precomprensión de la moral que guía a Nietzsche es una mezcla de legalismo endurecido del Antiguo Testamento y de radicalización kantiana del deber. Bajo esas sombras oscurecedoras late una comprensión del evangelio como redención de la culpa, expiación por el pecado, exigencia de cumplir una ley nueva, cuya novedad parece consistir sólo en la ampliación cuantitativa de los preceptos y en el endurecimiento de los tormentos psicológicos tras el pecado.

Así situado el problema nos debemos preguntar si el Dios moral de esa tradición occidental es el “Dios religioso”, el “Dios divino”, el “Dios santo”, el “Dios de Jesucristo”. Las palabras claves de la revelación bíblica son: Gloria y Gracia de Dios para el hombre, Majestad que llama y acompaña como Columna de fuego en la noche y columna de nube de

42. *Aus dem Nachlass der achziger Jahre*, en K. SCHLECTA III, 853.

43. *Id.*, III, 881.

día, Santidad que fascina y atrae, suave brisa que hace temblar de gozo al hombre, Llama que arde sin consumirse pero que consume al hombre, Emmanuel en solidaridad que le llevará hasta cargar con el destino de su compañero de alianza y por ello llegará hasta la encarnación y crucifixión; Santo Espíritu que es rocío, llama, fuente, vida. Tal es el Dios de la revelación cristiana, que ha creado al hombre para que comparta su gloria y que se ha encarnado para compartir la historia de su creatura. *Hesed* y *Emeth*, Amor y Misericordia, Verbo y Espíritu. Desde dentro de él, descubre el hombre su finitud primero y su pecado después. Los reconoce en la luz de un amor, que entonces se despliega como perdón y que, por ello, nunca humilla, sino que desencadena lágrimas nacidas del pesar por el amor ofendido y con voluntad de recuperarlo. En medio de todo esto el admirable gozo de poder decir: ¡Qué glorioso es ser hombre!

¿Era esto lo que anhelaba Nietzsche detrás del Dios moral, sin por ello negar a Dios ni a la moral? Es pensable. Y por ello comprensible también su rechazo violento de una moral burguesa, que se ha liberado de Dios o lo utiliza ya sólo como caución social. La verdadera moral es teológica y si no toma en serio a Dios se degrada a sí misma. Esa emancipación de la moral respecto de la teología que han realizado los ingleses va a llevar consigo una dura penitencia.

“Se han desprendido del Dios cristiano, y creen tanto más tener que conservar la moral cristiana: esa es una deducción *Inglesa*, no se la vamos a tomar a mal a las mujercillas morales á la Elliot. En Inglaterra uno tiene que recobrar de una manera aterradora, siendo un fanático de la moral, el honor perdido por toda pequeña emancipación de la teología. Esa es allí la *penitencia* que se paga”.⁴⁴

De nuevo muestra Nietzsche su lucidez al mostrar cómo en el cristianismo hay una conexión orgánica entre relación con Dios y comportamiento con el prójimo, entre fe y moral. El fundamento del bien es Dios mismo y por eso el verdadero conocimiento del bien y del mal sólo lo podemos adquirir si Dios nos lo manifiesta.

“El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y total. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios,

44. *Crepúsculo de los ídolos*, 88.

*que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso en que Dios sea la verdad -depende totalmente de la fe en Dios”.*⁴⁵

Nunca la moral ha tenido en el cristianismo un estatuto de autonomía separable de la historia salvífica, de la encarnación, crucifixión y resurrección, de la persona de Cristo y del don del Santo Espíritu, de la propia misión personal y de la comunidad eclesial. Ni Kant ni el reciente programa de una moral autónoma universalizable recogen todo lo que presupone y ofrece, hace posible y exige el cristianismo. La dimensión universal es sólo pensable a partir del consentimiento a la lógica de su realización histórica y en la luz de la fe. Aquí está la raíz de su límite a la vez que de su grandeza. Si la moral es el anverso de la teología y ésta sólo es pensable desde la fe personal, referida a la historia particular del Dios encarnado, no valen imperativos categóricos directos. Valdrán en un segundo momento, como edificio levantado sobre aquel fundamento y dinamizado por aquel principio. Nietzsche tenía razón: el Dios del cristianismo no es un dios moral. El es el Dios de la Vida, de la Creación, de la Alianza, de la Encarnación, del Don del Santo Espíritu, de la Libertad de los hijos de Dios. Por ello, la moral nace del gozo de haber sido creados, hechos compañeros de alianza, agraciados infinitamente en la encarnación, redimidos por el poder de la vida del Hijo que el Padre nos da a compartir, una vez sanados y santificados por el Espíritu Santo. La moral cristiana es la necesaria expresión de agradecimiento consecuente que el hombre manifiesta ante Dios: agradecimiento que se expresa ante todo como acción de gracias y alabanza para con él; como agradecimiento (creación de gracia) para con el prójimo. La moral cristiana nace del consentimiento agradecido a Dios y al prójimo, cuya misión es ser sacramento del amor originario de Dios para su hermano.

Agradecimiento merece Nietzsche por sus análisis psicológicos de cierta ejercitación moral en la iglesia, de alguna forma de ser sacerdotes y de las instituciones que distribuyen los signos de gracia, en la medida en que esos comportamientos revelen la secreta envidia del acomplejado, el rencor del incapaz de amar lo que le excede, el desprecio de lo bello y sublime cuando nos es inalcanzable, la incapacidad de alegrarse con el bien del prójimo, la voluntad de reducirlo todo a los propios límites, la depreciación del tiempo y del mundo por una reducción o sometimiento ilegí-

45. *Id.* 88.

timos a la eternidad. Porque todo esto es negar y maldecir, despreciar y ensuciar la creación de Dios, que era bella y buena saliendo de sus manos.⁴⁶

Ese gozo y alabanza ante la manifiesta revelación del cielo (del sol) se explicitaba en uno de sus poemas más conocidos: “Antes de la salida del sol”. Casi en todas las culturas el sol ha sido un signo transparente de la divinidad. De la divinidad en su expresión paterna y generadora, frente a la madre tierra fecundada y parturiente. Remitiéndose a este poema Freud cree que en realidad Nietzsche está pensando en un Absoluto de amor originario, él que se había quedado sin padre a los pocos años, y que vivió herido toda su vida por la nostalgia del origen paterno. ¿Cómo no pensar en el “Himno al Sol” de Akenaton IV o en el salmo 19? Nietzsche se define como el que bendice, lo mismo que el salmista quien mirando al destinatario de su alabanza dice siempre: “*Baruch Yahve Elohim*”.

“¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote me estremezco de ansías divinas.

Arrojarme a tu altura -esa es mi profundidad ¡Cobijarme en tu pureza - esa es mi inocencia!

Al dios su belleza lo encubre: así me ocultas tú tus estrellas. No hablas: así me anuncias tú tu sabiduría.

Mudo sobre el mar tú, rugiente, has salido hoy; tu amor y tu pudor dicen revelación a mi rugiente alma.

.....

Mas yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tú, puro, luminoso!, ¡tú, abismo de luz -a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí!

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir. Pero esta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo, su campana azul y su eterna seguridad: ¡bienaventurado quien así bendice!⁴⁷

No se puede denigrar al hombre creado y pecador para ensalzar la obra redentora de Dios; no se pueden acumular desgracias y enfermedades sobre el hombre para alabar luego la eficacia del médico que le ha cu-

46. Gen 1,25.31.

47. *Así habló Zaratustra* III, 233-236.

rado. Todas las retóricas que han vilipendiado la creación para luego engrandecer la obra divina de la redención son anticristianas. No hay encarnación pensable sin creación previa. El capítulo primero de san Juan ya no es comprensible sin el capítulo primero del Génesis, y a la inversa no hay ya creación como proyecto de Dios sin encarnación, en cuanto auto-donación de Dios en la carne del Hijo y en la emisión de su Espíritu al corazón de cada hombre.

11. Dios y Dios encarnado; el prójimo y el pecado

De esa encarnación así comprendida se deriva un amor absoluto a la realidad carnal y temporal en que existimos. Si Dios ha sido hombre, ser hombre tiene dignidad divina. Y la tienen cada uno de los elementos en los que consistimos: el cuerpo y el sexo, el mundo y la comunidad, la duración y la materia. Nada más anticristiano que aquellos catarismos, que desprecian cualquiera de esas estructuras de lo humano. Ningún maniqueísmo o dualismo es conciliable con la fe cristiana. Pero frente a una afirmación incondicional de la bondad originaria de la creación, hay que hacer un reconocimiento humilde de la condición libre del hombre y aneja a ella van la posibilidad y el hecho real del pecado, como negación de Dios, rechazo de su presencia, desobediencia a sus mandatos, no consentimiento a su promesa. Por ello afirmar la bondad de la creatura no es legitimar la bondad de cada uno de sus actos. Dios ha corrido el riesgo de tener un amigo libre, y con ello de tener un amigo que puede convertirse en real enemigo, un amigo traidor, un amigo que intente erguirse en soledad como único señor del mundo. La Biblia no es ingenua: la tentación existe y, consentida, se llama pecado. Cuando este traspasa la carne y el corazón del hombre, se le desencadenan aquella soledad y desnudez en las que comprueba su radical incapacidad para “vestirse” del todo, para ocultarse ante su origen, para sentirse seguro en el mundo, para superar la soledad y conquistar divina compañía. El pecado tiene tres dimensiones: metafísica, religiosa, moral; es un poder de realidad; es una ruptura de la relación personal con Dios; es el incumplimiento de una relación de obligación entre creador y creaturas. Ese pecado sólo es superable y el hombre sólo es reformable por quien fue formado, y perdonable sólo por quien fue ofendido. Nadie se construye a sí mismo en soledad como persona; nadie se otorga el perdón tras la ofensa; nadie supera su soledad des-

de su ensimismamiento. El hombre es con el otro y desde el otro; es, sobre todo, fruto de amor del Otro y realización feliz en comunión al Otro.

El cegamiento de Nietzsche respecto de Dios creó su ceguera respecto del prójimo –¿o fue quizá a la inversa?–, y con ello la negación de la culpa y del pecado. Quien no los reconoce, se condena a la suprema soledad, al desconocimiento de los hechos, a la violencia con la realidad que grita herida y enfurecida por los crímenes que el hombre comete contra ella. Sócrates vio con claridad que el hombre necesita ilustración, pero no percibió que esta es insuficiente. No basta saber para poder. El corazón del hombre es insondable, insospechable y malo. Su grandeza, sus cumbres y sus frutos admirables no pueden ocultar sus degradaciones, crímenes, vilezas y ensañamientos. El cristianismo ha sentido esa cara oscura de la realidad humana y, tras alumbrarla con el evangelio, la ha sanado con el Don del Santo Espíritu. El cristianismo es inseparablemente Ilustración (mensaje del Reino); es Redención (posición del poder de la vida de Dios por nosotros = “sangre” de Jesús, donde estaba el poder de nuestro pecado); es Santificación (instauración de una vida filiación con Dios por el poder del Espíritu Santo).

Esas dos laderas: ilustración-redención, con su vértice en la santificación, son esenciales e inseparables en el cristianismo. Y lo son porque son inseparables en la vida humana. El corazón del hombre está fascinado por el bien y retenido por el mal. Se puede hacer un diagnóstico metafísico o una terapia. El cristianismo ha respondido a la primera cuestión afirmando que el mal deriva de un ejercicio negador de la libertad (“el espíritu que dice no = diablo”: Goethe), pero sobre todo se ha centrado en lo segundo: en la curación del corazón. El sacramento del perdón es tan esencial en el cristianismo como el bautismo y la eucaristía, aun cuando derive de ellos y a ellos está ordenado. Donde no hay confesión de culpa no hay perdón, y donde no hay perdón, queda el corazón cegado para el amor, el gozo y la libertad. Por eso nada hay más grave que esa “represión de realidad” que consiste en negar la culpa, en reclamar una inocencia imposible. Nietzsche tenía razón expresando esa nostalgia absoluta de ser “niños”⁴⁸ pero no se trata ya de la primera infancia, sino de aquella que

48. Nietzsche quiere un “niño” que no es hijo, sino que es su propio padre, un comienzo absoluto, una voluntad originaria, una rueda que es su propio centro y circunferencia: “Inocencia es el niño y olvido, y un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos, para el juego de crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo”. *Así habló Zaratustra* I, De las tres transformaciones, 51.

acompaña la madurez y el ejercicio de la libertad, ya sólo posibles como inocencia recuperada. Es a estos niños a los que Jesús bendecía y prometía el reino de los cielos, a los que como él y con él podían decir ABBA ante Dios.⁴⁹

El pecado no está en el centro del cristianismo, porque el hombre viene después de Dios y porque el amor en el evangelio es el que precede y fundamenta el perdón. Una concentración amartiológica de la vida cristiana llevaría consigo una degradación del mensaje de Cristo. Pero sería igualmente una represión de la realidad humana y una negación explícita del evangelio olvidar lo que es el pecado, como negación de Dios y destrucción del prójimo. La predicación de Jesús está centrada en tres pilares: anuncio de la acción e iniciativa de Dios, dándose al mundo (mensaje del reino de Dios); necesidad de conversión, como cambio radical de vida, y arrepentimiento (exigencia al hombre); adhesión al mensajero que presenta esa oferta de Dios y reclama esa respuesta al hombre (fe en el evangelio). Dios, conversión y fe son los tres elementos constituyentes del cristianismo, de la iglesia y de toda vida cristiana.

12. Las dos acentuaciones de la metafísica (el ser y la culpa); las dos acentuaciones del cristianismo: el pecado (la moral) y la gracia (la mística)

En la historia se irán acentuando una u otra de esas dimensiones. En el Nuevo Testamento San Juan está centrado en la vida nueva que el Hijo trae al mundo. Él es “para la vida del mundo”.⁵⁰ El es la expresión del Amor de Dios, que se revela como luz a los que viven en tinieblas, e invita a existir en la luz y realizar las obras del amor. Junto a él está San Pablo que ve al hombre bajo el poder del pecado, incapaz de justicia, retenido por los elementos del mundo, y desde ahí comprende la obra de Dios en Cristo como justificación y expiación, reconciliación y perdón. Son las dos caras de una misma realidad: redención de lo negativo (pecado-perdón) y explicitación de lo nuevo positivo (amor-luz-paz). Junto a Pablo encontramos en la historia del cristianismo otras figuras connaturales con él: San Agustín, Lutero, Barth, Balthasar. Junto a Juan encontramos santos, teólogos y místicos que han centrado su mirada en la no-

49. H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño*, Barcelona, 1989.

50. Jn 6,51.

vedad del cristianismo: San Ireneo, San Justino, Orígenes, Santo Tomás, Erasmo, los místicos castellanos, Blondel, Rahner.

Nietzsche no ha querido reconocer esa dimensión tenebrosa y culpable de la existencia humana. Cerrando los ojos a la historia y al ejercicio negativo de la libertad delante de Dios nuestro origen, y delante del prójimo, nuestra medida y meta, ha forzado un retorno a la naturaleza, al gozo y poder de lo primordial instintivo e indiferenciado, al hombre no escindido por la luz de la conciencia y no yugulado por el rayo de la responsabilidad. Por eso reclama a Dionisio y rechaza al Crucificado, en quien se muestra lo que pueden por un lado la violencia del hombre y por otro la condescendencia y el amor de Dios. Nietzsche ha odiado visceralmente a figuras como Pablo, Agustín, Pascal, Lutero que fueron capaces de asomarse a tales abismos, preguntando por sus causas y consecuencias. Él las odió como quien mata al mensajero. La brutalidad y bajeza con que habla de *“Las confesiones”* de San Agustín, libro cumbre en la historia religiosa de la humanidad, son significativas de su violento desconocimiento del alma humana.

“He leído ahora para esparcimiento las Confesiones de San Agustín... ¡Qué falsedad psicológica!... Algo así es mentiroso hasta la náusea. El valor filosófico igual a cero. Platonismo aplebeyado, es decir una forma de pensar, inventada para la más elevada aristocracia del alma, acomodada aquí a naturaleza de esclavo. Por lo demás, leyendo ese libro es posible ver las entrañas del cristianismo: asisto a ello con la curiosidad de un médico y filósofo radical”.⁵¹

La Ilustración es necesaria a condición de que sea radical, no oculte los abismos de la existencia humana, que no presuponga un hombre que no existe, no cierre los ojos ante el mal y la condición bestial que muchas veces revelan las acciones humanas, y no reclame la violencia para imponer los ideales contruidos por un sujeto, bien sean los de una ideología conservadora o los de una utopía revolucionaria. Cuando la Ilustración se quiere toda ella luz y decide que todo lo que no entra en ella son sombras, tendrá luego que pechar con las víctimas de sus desmanes. El hombre tiene que mirar con optimismo su futuro y sobre todo con esperan-

51. *Carta a Overbeck* 31. Marzo 1885. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Nietzsche ante san Agustín”, en J. OROZ RETA (ed.), *San Agustín. Meditación de un centenario*, Salamanca, 1987, 77-91.

za; pero ésta no deriva de los hechos que hay sino de las decisiones que se toma y de la abertura a un orden de realidades transcendentales, que el hombre no puede dominar y a las que tiene que consentir y corresponder. No hay violencia más mortífera que aquella que se instaura para redimir o santificar a los hombres. Y mortífera es siempre la violencia, sea su origen la religión, la filosofía, la ideología o el pragmatismo. Ningún hombre por sí mismo puede convertirse en asesino de su hermano y sólo una sociedad, fundada en derecho y libertad común puede defenderse de la violencia padecida con medios eficaces. Junto a legítima defensa, existe también la legítima actitud de no responder con violencia al violento. Porque la injusticia real la recibe quien la ejerce y no quien, existiendo en la verdad y en la paz, la padece.

13. ¿Es Nietzsche responsable del siglo XX?

Sería excesivo poner toda la responsabilidad de un siglo sobre un hombre. Cada uno somos responsables de todos, pero algunos más que otros. En el siglo XX la muerte ha ensombrecido la vida y, si ha sido un siglo de las luces, sus sombras también han sido intensas. Volviendo la mirada al inmediato tiempo pasado, G. Steiner comenzaba su discurso en la Sorbona a finales del año 2000 con estas palabras:

*“Este coloquio se sitúa cerca de la media noche de este siglo de media noche. El más atroz, nos dicen los historiadores, de todos los siglos de los que tenemos un testimonio fiable. Los expertos estiman en 150 millones el número de víctimas de guerras, de deportaciones, de hambres (con mucha frecuencia provocadas), de campos de concentración y de muerte, entre agosto de 1914 y la reciente guerra de los Balcanes -150 millones de Madrid a Kiev, de Naarvick a Messina”.*⁵²

Nietzsche ha sido una provocación y un revulsivo para el cristianismo. Comprendemos lo que quiere decir y aprobamos no pocas cosas que quiere superar. Como pocos ha diagnosticado ciertas patologías de lo cristiano. Ha vivido deslumbrado ante el esplendor de la realidad y nos ha invitado a estar en cada instante y lugar, como en el cenit de la luz, gozosa-

52. G. STEINER, “À l’ombre des Lumières”, en C. MICHON (ed.), *Christianisme. Héritages et destins*, París, 2002, 29.

mente implantados como quienes son el centro de la realidad y de la historia. Pero junto a la luminosidad del mediodía, existe la tímida claridad de la aurora anunciando al sol que viene, existe la difuminada neblina que acompaña al ocaso; y existe también la noche. Quien decide que a cualquier precio todo tiene que ser claridad solar se vuelve violento, lo mismo que quien desde la noche niega el sol venidero. Nietzsche ha rechazado la grandeza de una creación que acepta sus límites y la grandeza de un hombre consciente de su pecado y dispuesto a confesarlo, haciendo de todo ello trampolín hacia el Absoluto, pero sin reclamar ser el Absoluto. Ha revivido la gesta de Adán y de la torre de Babel. Ha rechazado la plenitud posible al hombre en el amor recibido, en la compasión y la misericordia ejercitadas. Ha desconocido la divina humildad que nace de la sobreabundancia de vida y la pasión que silenciosa acompaña, cuando no se puede relevar al enfermo sin destruirlo, a la caña débil sin quebrarla y a la mecha que parpadea sin apagarla. Nietzsche ha preferido la propia luz razonada a la luz del Misterio que deslumbra sin cegar, asombra sin anegar, trasciende sin desarraigar y enciende nuevas luces sin apagar las viejas nuestras. Éstas desaparecerán como las estrellas mientras luce el sol, pero no pueden ser apagadas porque vendrá la noche, trayendo sus tinieblas y ante ellas hay que defenderse con nuestras diminutas lámparas.

Nietzsche no ha creído. Creer no es una necesidad de la naturaleza sino una posibilidad de la libertad del hombre y una posibilidad de la gracia. Aneja a ella está la decisión de creer, de no creer y de descreer. Para el creyente su posición en la realidad deriva de una intelección y de una predilección, del ejercicio de la razón y de la voluntad, del atemoreamiento a la historia universal y de la audición de las voces particulares de su corazón. Para él creer es un poder derivado del ejercicio de sus potencias alertadas y alentadas por la llamada que reciben y que funda su capacidad de respuesta. Ese carácter previo de la llamada y la luminosidad fortalecedora, que la acompaña, le obliga a considerarla como una *gracia*. Y como tal gracia es inderivable, ya que acontece desde una libertad amorosa y surge de una libertad que ha sido en-amorada por otro. Por eso quien la ha recibido, la agradece en amor y asombro. Asombro de que uno mismo pueda creer antes que de que los demás no crean. Ante Nietzsche el creyente no acusa. Sólo piensa las razones que se alegan para la increencia y reconoce que no son necesarias ni suficientes para concluir en la no fe. Más aun, muestra cómo el análisis del increyente ha dejado fuera de su consideración realidades antropológicas que son esenciales; que ha hecho

una interpretación de los datos históricos, que no es la única posible ni la más respetuosa con la complejidad de lo real; que ha dejado fuera de su consideración lo que da de sí la existencia humana vivida a la luz de Dios y en el seguimiento de Cristo. La interpretación del cristianismo que él ofrece no es objetiva para con la realidad y es injusta para con los cristianos. Después de Nietzsche no sólo es posible creer, sino que a la luz de su crítica hemos percibido con más aguda claridad la verdad de Dios, desvelada y entregada en Cristo. Si Sócrates nos enseñó lo que es y da de sí el hombre delante de Dios, Jesucristo nos ha enseñado lo que es y da de sí Dios existiendo delante del hombre y siendo hombre.⁵³

Sócrates y Jesucristo no son identificables ni reducibles ambos a un tercero; pero ya no son separables. Aquel ha iluminado la vocación divina del hombre, éste la vocación humana de Dios. Son las dos cumbres de la humanidad ante las cuales todo hombre tiene que medirse. Pero uno puede hacerlo en la actitud agradecida, propia de quien admira el ejemplo, acoge la doctrina, recoge su aliento y prolonga su andadura. Pero existe también otra actitud rara y extraña: la de quien secretamente los odia porque ya han encontrado lo que ellos querrían encontrar porque son insuperables; porque han establecido pesas y medida de la razón, de la conciencia, de la sacralidad de la existencia, de la vocación humana al Absoluto y de la decisión del Absoluto a compartir el destino humano. Nietzsche es exponente de esta postura, que mantiene tanto frente a Sócrates como frente a Jesucristo. Son diversos los matices pero idéntico el impulso resentido de fondo contra ambos. Nietzsche hubiera querido inventar el mundo, pero comprobó que ya estaba inventado; hubiera que-

53. "Un origine est toujours un destin, et l'hellénisme originel se laissera toujours apercevoir dans cette réflexion ou ce savoir que, depuis les Grecs, la tradition occidentale, dans la fidélité au langage initial, nomme philosophie. Et de siècle en siècle, à travers les diversités et les antagonismes de méthode et de doctrine, les philosophes à venir ne manqueront jamais de considérer Socrate comme le père fondateur de la philosophie, l'enigmatique et inépuisable génie dont on se demandera indéfiniment si ce qu'il a découvert s'appelle laïcisation de la raison ou sacralisation de la conscience, le créateur de ce type d'homme qu'est le philosophe. S'acharner à le contredire comme après plus de deux millénaires le fera un Nietzsche jusqu'à se vouloir l'anti-Socrate, ce sera encore philosopher et inventer une espèce neuve à l'intérieur du genre. Si bien que lorsque les philosophes interrogeront Jésus ou s'interrogeront sur Jésus, c'est toujours et au moins implicitement à l'homme Socrate que sera comparée la personnalité de Jésus à fin de savoir de quel côté se trouvera, pour l'ultime jugement de l'esprit, la norme et le modèle". E. BORNE, "*Jésus devant les philosophes*", en AAVV, *Jésus*, Paris, 1971, 209-256, que concluye con la cita de J. J. ROUSSEAU: "Si la vie et la mort de Socrate son d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu", *L'Émile IV. Profession de foi du vicaire savoyard*, ed. Flammarion, 203; ed. Garnier, 380).

rido esbozar al hombre pero ya lo hizo Sócrates; hubiera querido revelar y realizar a Dios en el mundo pero ya lo hizo Jesucristo. Quiso inventar a Dios, pero ya estaba manifiesto. Quiso ser un comienzo absoluto en el orden del ser y del bien. ¿Quiso estar no ante los ídolos sino ante el verdadero Dios divino, el que es todo Luz y Gloria, Belleza y Plenitud, o quiso en el fondo ser Dios? Lo primero hubiera sido expresión de fe verdadera, lo segundo de real desmesura y locura (horizonte griego), real desobediencia y pecado original (horizonte bíblico). Esta doble lectura explica el entusiasmo y el rechazo visceral que encontramos ante él. ¿Qué pensaba Nietzsche de Jesucristo? Son tantos y tan dispares sus afirmaciones sobre él, que uno desespera de instaurar coherencia entre todas ellas. Afirmaciones en el borde de lo sublime: "*der edelste Mensch*", "*der Frommste*". "Christus am Kreuze ist das erhabenste Symbol –immer noch". "Christus den wir uns *einmal als das wärmste Herz denken wollen. Sein Gegenbild, der vollkommene Weise*", "*das leibhaftige Evangelium der Liebe*".⁵⁴ Pero junto a estas afirmaciones están otras donde el nuestro, la execración y el desprecio, parecen cegar su razón y el corazón hasta sucumbir al odio. Y entre tanto una suma de admiración y emulación, de envidia y de rechazo, de odio y de amor. Admiración y amor para su actitud ante quienes le crucifican:

*"Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun = Y él él ora y sufre y ama con aquellos, en aquellos que le infligen el Mal".*⁵⁵

14. Tres actitudes de la teología ante Nietzsche

Aludíamos al comienzo a las posturas que los cristianos y la teología han tenido ante Nietzsche: el rechazo visceral, el desinterés acrítico, la anexión redentora y el enjuiciamiento sereno. Hombres como Unamuno se sintieron profundamente heridos y rechazaron sus invectivas contra Cristo y el evangelio.⁵⁶ Otros han permanecido demasiado alegremente junto a él, sin percatarse de que con sus propuestas está subvertiendo los fundamentos mismos primero de la fe en Dios y después de la adhesión

54. K. SCHLECHTA I,686; I,591; I,912; III,499; II,780

55. *El Anticristo*. Par. 35.

56. Cf. las páginas correspondientes en G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Madrid, 1967.

a Cristo. Nosotros hemos querido entender, enjuiciar y diferenciar. Traemos los juicios divergentes de dos grandes conocedores de su pensamiento. El primero muestra cómo en el fondo Nietzsche no ofrece una interpretación crítica, válida para una reforma moral y una mejor realización histórica del cristianismo, porque lo que pone en cuestión son sus mismos presupuestos, fundamentos y contenidos. Querer anexionarlo es introducir el caballo de Troya en el corazón de la ciudadela cristiana.

“Un peligro amenaza actualmente la obra de Nietzsche, sobre todo del lado católico, en razón de la horrible empresa de intimidación contra la posesión serena de la fe; peligro de ser enrolado y anexionado subrepticamente. Nietzsche se convierte a pesar de él en el instrumento de una verdadera subversión, que consiste en hacer de él el aliado, el purificador, el regenerador secreto de un cristianismo ultrapúdico, que ya no se atreverá a decir su nombre y que se contentará con el mínimo institucional. Este hipercriticismo nietzscheano es uno de los señuelos más bellos que jamás le hayan sido tendidos a la pusilanimidad clerical. Caer en sus redes no es hacerle un honor a Nietzsche. Hay momentos en los que hay que saber pronunciar el Nombre que salva y destituir las ilusiones, con el riesgo de pasar por un grosero o acomplejado”.⁵⁷

El testimonio siguiente es de un autor que se ha acercado con simpatía y benevolencia al pensamiento de Nietzsche desde la perspectiva cristiana, acogiendo su crítica y percatándose de la real profundidad de muchas de sus intuiciones, que le acercan a perspectivas de la revelación divina, por ejemplo aquellas que muestran la Gloria de Dios como al-mendra de la realidad, el Amor absoluto como razón del mundo y el gozo del instante como reverberación de la existencia redimida. Ha habido, sin embargo, un cambio en su valoración: mucho más positiva en el libro que le dedica en 1979 y más ponderada y distanciada en el artículo del *Dictionnaire de Spiritualité*, que citamos a continuación. Al final no puede por menos de preguntarse si el radicalismo de Nietzsche es fiel a la rea-

57. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, 1993, 205. Después de reconocer la influencia que el pensamiento de Nietzsche ha tenido en la filosofía existencial (K. Jaspers, M. Heidegger) y en la posmodernidad, E. Coreth comenta: “Sin embargo, no se debería sobrevalorar el contenido filosófico de su doctrina como un acontecimiento espiritual de trascendencia histórica, sino entenderlo a partir de su destino personal y como testimonio de un ateísmo que se aniquila a sí mismo”, E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, 2001, 233.

lidad, si no hay un olvido de las reales condiciones de la finitud, si no deja fuera de su horizonte sombras y penumbras que son insuperables y si, por consiguiente, el realismo cristiano del evangelio, para el cual con el amor existe el perdón y junto a la gloria de Dios está el pecado del hombre, no es más riguroso y radical que el prometeísmo nietzscheano.

“Pero, en concreto, ¿quien de los dos, el cristianismo o Nietzsche, manifiesta una presunción mayor? ¿No es al final Nietzsche, quien con su voluntad de quebrar toda fijación para abrir a la bendición, al Amén, desprecia la finitud del individuo y parece disponer de la vida fuera de las condiciones en las cuales el hombre la afirma y esta obligado a afirmarla? Admitamos incluso que sea propio de lo divino (Dyonisos) el renacer incesantemente de sus cenizas. Este renacimiento a través de «mil muertes amargas» y sangrantes, ¿puede ser propuesto al hombre sin que él se quiebre en el intento? Este modelo divino, ¿no presupone una continuidad del hombre con los dioses? ¿No es una presunción proponer al individuo humano entrar por sí mismo en el movimiento propio de lo divino (vivir mil vidas en mil noches)? El cristianismo, ¿no es más respetuoso con la distancia no proponiendo al hombre más que una muerte, no según un juego demasiado estético para no degenerar en una bacanal sangrienta, sino más bien según la dimensión trágica de la condición humana limitada?»⁵⁸

Partiendo del carácter inagotable de la obra de Nietzsche (*Unabschliessbarkeit*) E. Biser, que le ha dedicado varias monografías a lo largo de cuarenta años,⁵⁹ ha intentado mostrar que en el Nietzsche de los últimos días palpita la voluntad de llegar a un nuevo cristianismo posible y de sacar todas las consecuencias.⁶⁰ Aparecería después de “despellejar” o quitar la actual piel dogmática, moralista y autoritaria al cristianismo actual. ¿Hay un cristianismo posible más allá de esa “piel moral” que él le quiere arrancar y tras de la que irían las fijaciones dogmáticas que hasta ahora se ha dado? El autor propone esbozar las líneas o fragmentos existentes en Nietzsche para ese cristianismo futuro. Divide el libro en dos partes claramente diferenciadas. La primera expone la batalla de Nietzsche

58. P. VALADIER, “Nietzsche”, en: *Dictionnaire des spiritualité*, Paris, 1982, 343.

59. E. BISER, ‘Dios ha muerto’. *Destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, 1975; *Íd.*, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsche provokative Kritik des Christentums*, Stuttgart, 1982; *Nietzsche für Christen*, Freiburg, 2000.

60. E. BISER, *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt, 2002.

por destruir el cristianismo en su conformación histórica, enlazando su reflexión en torno a las tres citas clásicas:

“Dios ha muerto, Dios permanece muerto. Y nosotros le hemos matado”.⁶¹

“Una vez que la verdad cristiana ha sacado una tras otras todas las consecuencias, al final saca la conclusión más decisiva, la decisión contra sí misma”.⁶²

“Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mi existen de nuevo esperanzas”.⁶³

La segunda parte está dedicada a exponer esa reconstrucción del cristianismo, latente en la última obra de Nietzsche. Para Biser después del *Anticristo* (1895), síntesis de todos los ideales debelatorios de Nietzsche, estaría el *Ecce homo* (1908), autobiografía concebida como rememoración recuperadora de su persona, una especie de *Confessiones-Retractationes* agustinianas.⁶⁴ Detrás de esta lucha a muerte contra el cristianismo yacería a manera de escritura en palimpsesto su admiración por Cristo, una voluntad de hacerle revivir en sus mejores intenciones y una voluntad de retrotraerse más allá del cristianismo histórico hasta otro, en un sentido originario de Jesús y en otro sentido nuevo. Y encabeza este intento también con tres citas:

61. *El Gay Saber* III, Par. 125.

62. *La genealogía de la moral* III. Par. 27.

63. *Ecce homo*. Por qué soy un destino. Par. 1 (124).

64. “*Ecce homo* fue la última obra de Nietzsche y en muchos sentidos el punto cumbre de su filosofía. Amplias partes del libro pueden ser entendidas con la ayuda de una contraposición, con la que ya nos hemos encontrado anteriormente: Cristo contra Sócrates. Como nos asegura en el *Anticristo*, el venera la vida y muerte de Jesús, pero no las interpreta como promesa de otro mundo ni de otra vida; no reconoce la divinidad de Jesucristo, sino que se mantiene en él: *Ecce homo*”. W. Kaufmann, *l.c.* 36-37.

El propio Nietzsche comprende así esta obra: “Yo me he contado a mí mismo con un cinismo que tendrá repercusiones históricas. El libro se llama *Ecce homo* y es un atentado contra el Crucificado sin la más mínima consideración. Termina con truenos y rayos contra todo lo que es cristiano o está infectado de cristianismo, a quienes todo ver y oír se les escapa. Finalmente yo soy el primer psicólogo del cristianismo y puedo, como viejo artillero que soy, presentar una pesada arma de fuego, respecto de la cual ningún enemigo del cristianismo ha supuesto ni siquiera la existencia. Todo ello es el anticipo de la “trasvaloración de todos los valores”, de la obra que está concluida ya ante mis ojos: yo les juro a Vds., que en dos años tendremos toda la tierra en convulsiones. Yo soy una fatalidad”. *Carta a Georg Brandes* (20 de noviembre 1888) en K. SCHLECHTA III, 1334.

“En mí el cristianismo se supera (überwindet) a sí mismo”.⁶⁵

“Y él ora, sufre y ama con aquellos, en aquellos, que le asestan el mal”.⁶⁶

“El cristianismo es en cada instante todavía posible”.⁶⁷

¿Cuál sería el resultado de esa “reconstrucción” así imaginada detrás de las afirmaciones positivas y casi violentas en sentido contrario?

“Descrito a grandes rasgos sería un cristianismo sin violencia y sin instituciones apoyadas en el poder; sin dogmas y sin oficios o potestades; sin los elementos que se le han injertado en un proceso de descristianización que dura siglos, elementos de proveniencia judía, platónica, ascética; sin ideas generadoras de violencia como pecado, sacrificio, expiación, que como tales se habrían introyectado alrededor de aquel, que ahora podría fungir no como el último y el único cristiano, sino como el primer cristiano: en torno a un Jesús más allá de todas las diferenciaciones y contraposiciones, y por tanto de una interioridad designada con la palabra “filiación divina”. Un Jesús que para su trato con Dios no necesitaba fórmulas ni ritos, pero que previvio la práctica de cómo sentirse uno divino, bienaventurado y en cada momento “hijo de Dios”, y que al mismo tiempo, y sin tener en cuenta este supuesto quietismo, realizó la gran inversión de todas las situaciones desde sus raíces, en tal manera que él oraba, sufría y amaba lo mismo a los suyos que a sus adversarios y enemigos –el propio enemigo F. Nietzsche incluido. Sin duda ésta es una imagen en extremo utópica del cristianismo, y, sin embargo, una imagen que como todas las utopías grandes y válidas están llamadas a quebrar estructuras endurecidas y a encaminar las situaciones existentes hacia una figura más rica, que les está destinada en el futuro”.⁶⁸

Hemos transcrito este largo párrafo para que el lector tenga una idea completa del intento de E. Biser. Su tesis suscita dos graves cuestiones:

65. *Anotaciones inéditas*. Citada por E. BISER, 81.

66. *Anticristo*, par. 35.

67. *Anotaciones inéditas*. Citada por E. BISER, 81.

68. E. BISER, *Nietzsche*, 23-24. Quizá todo el intento de Biser se reduzca a mostrar que Nietzsche no es un vulgar negador del cristianismo, y cuando niega, es para trascender y superar. En este sentido se entiende la frase de W. KAUFMANN, *l.c.* 37: “Su anti-cristianismo parece por tanto que no es esencialmente negativo”. Corroborar su afirmación con la frase de Nietzsche, al rechazar identificarse con el espíritu de la negación, de que habla Goethe: “Yo contradigo, como jamás se ha contradicho hasta ahora y a pesar de todo soy la contraposición de un espíritu que dice no”.

1. ¿Existe realmente en Nietzsche este intento de reconstruir un cristianismo así pensado? Los especialistas deberán responder. 2. Tal cristianismo ¿tiene capacidad de insuflar aliento al cristianismo histórico, tal como de hecho es vivido en la Iglesia? Mi respuesta sería negativa. Es tanta la escoria en esta corriente, que no merece la pena soportarla ante la esperanza de encontrar unas posibles pepitas de oro. Y esto por dos razones: en la lógica del propio Nietzsche no tiene sentido retener unos elementos aislados, cuando los cimientos y núcleos del cristianismo, y no en sus degradaciones, sino puestos en sus momentos constituyentes y en sus ejemplares más luminosos, no son retenidos. Y la segunda. La posible función crítica, catártica, revolucionaria o utópica ¿no es mucho más fuerte en la propia predicación de Jesús? ¿Cuál es mayor radicalismo: el de las Bienaventuranzas o el de *Así habló Zaratustra*?

Nadie negará hoy la genialidad de Nietzsche, quien, cual topo roturador nos ha horadado nuestros humanos subsuelos desconocidos y nos ha hecho descubrir múltiples zonas de ambigüedad, contradicción y negación cristiana del cristianismo. Pero él no se ha parado en la función reformadora sino que ha pasado a la función revolucionaria. Aquella radical voluntad de verdad, que ha guiado al cristianismo, se vuelve hacia sí mismo y se concreta negando su propia verdad. ¿Existe en *Ecce homo* ese deseo concreto de ser como Jesús y de instaurar en el mundo un cristianismo sin violencia? Nos parece excesivo dejar en segundo plano las explícitas olas sucesivas de negaciones para adivinar o columbrar en lejanía esa pasión por la última frase: “¿Se me ha comprendido? Dionisio contra el crucificado?”. ¿Sería fruto ya o una anticipación de la locura? Esta hipótesis sería pensable si no fuera precedida de ese capítulo final (Por qué soy un destino), en el que sintetiza su programa: “Trasvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad acto que en mí se ha hecho carne y sangre”. Nada más lejos de Nietzsche que el intento de instaurar otra religión. Ese capítulo se abre con estas afirmaciones: “Yo soy un hombre, soy dinamita. Y a pesar de todo esto nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con personas religiosas”.⁶⁹

69. *Ecce Homo*, 123.

15. Paradojas en la sombra y parábolas a la luz de Nietzsche

Concluimos con una lista de *parábolas* y *paradojas* que quieren resumir lo que Nietzsche nos deja como legado, provocándonos con su brutalidad en unos casos y haciéndonos sospechar con su lucidez la grandeza del cristianismo, cuando éste se reconoce a sí mismo y no se deja interpretar por ciertos prejuicios o ideologías que de antemano ya suponen una negación de sus contenidos. Paradojas aprendidas sobre todo a la luz del Encarnado, del Crucificado y del Glorificado; del que no es un pasado muerto sino un presente vivo y vivificador.

1. Nada hay más transparente que lo invisible.
2. Nada hay más eterno que la entraña del tiempo.
3. Nada hay más presente al hombre que la vida futura, porque nada hay más constitutivo de la vida que el saber de la muerte.
4. Nada hay más realista que orientarse por ideas, ateniéndose a las humildes y radicales exigencias de los ideales, porque éstos existen para llegar a ser realidades
5. Nada hay más real que lo espiritual.
6. Nada hay más espiritual que la carne del hombre.
7. Nada hay más fecundo intelectualmente que la metáfora y el símbolo, a los que están ordenados y de los que derivan el concepto y la definición.
8. Nada dice más sobre la realidad de este mundo que una “metáfora” (=la palabra que lleva las cosas más allá de su implantación física a su figura originaria, su sentido en el tiempo y su meta eterna).
9. Nada hay más cercano a este mundo que aquel otro mundo, que lo constituye como su entraña, sin separación de superficie y esencia.
10. Nada hay más divino que el hombre, porque ya nada hay más humano que Dios, y el lugar concreto de esa convergencia enamorada entre ambos es Cristo.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

14/09/2002

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

Obras de Nietzsche

Ediciones alemanas

Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGA). Hrsg., G. Colli-Mazzimo Montinari, 1967 ss.

Werke. 30 volúmenes en ocho secciones.

Briefwechsel. 20 volúmenes en 3 partes: I: 1844-1869. II: 1869-1879; III: 1880-1889.

Werke in drei Bänden. Hrsg., Karl Schlechta, München, 1965.

Traducciones

E. Ovejero y Maury, *Obras*, Madrid, 1932.

L. López Ballesteros, *Epistolario*, Madrid, 1932.

Sánchez Pascual, *Obra completa*, Madrid, Alianza, 1971ss. Faltan varias obras por traducir y toda la correspondencia. Mientras no se diga lo contrario las traducciones citadas están tomadas de esta edición.

L. Jiménez Moreno, *El gay saber*, Madrid, Austral, 1982.

E. López Castellón, *Aurora*, Madrid, PPPSA, 1985.

Panoramas de la investigación sobre Nietzsche

J. SALAQUARDA (Hrsg), *Nietzsche*, Darmstadt, WBG 1996, con bibliografía: 351/374.

B. MAGNUS - K. M. HIGGINS (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, CUP, 1996.

Biografías

CURT PAUL JANZ, *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza 1981-1985. Infancia y juventud.

Los diez años de Basilea, 1869-1879.

Los diez años como filósofo errante, 1879-88.

Los años del hundimiento, 1889-1900.

V. GERHARD, *Friedrich Nietzsche*, München, 1992.

Monografías

- G. Thibon, *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Madrid, 1951.
- K. JASPERS, *Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, 1955.
- K. JASPERS, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, 1963.
- K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1964; Id., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967.
- E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1969.
- B. WELTE, *Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, 1970.
- G. MOREL, *Introduction à une première lecture I-III*, París, 1970-1972.
- W. A. KAUFMANN, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, 1974.
- E. BISER, “Dios ha muerto”. *Destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, 1975.
- P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos?*, París, 1979.
- E. BLONDEL, *Nietzsche: le 5è évangile*, París, 1980.
- E. BISER, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Stuttgart, 1982.
- N. HAUSMAN, “Nietzsche et Thérèse de Jésus, interprètes de Saint Jean”, en *NRT* 105, 1983, 229-243.
- W. WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck-Wien, 1988.
- J. M. VALVERDE, *Nietzsche de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1993.
- X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divine Témoin*, Naumur, 1993, 206-225, Nietzsche contre le Crucifié.
- M. VON BRÜCK-J. WERBICK (Hrsg.), *Traditionsabbruch-Ende des Christentums*, Würzburg, 1994.
- M. FLEISCHLER, “Nietzsche” en *TRE* 24, 506-524
- J. SALAQUARDA, “Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition” en B. MAGNUS - K.M. HIGGINS (Ed.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, CUP, 1996, 90-118, con bibliografía explícita.
- H. HÜBNER, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, 2000.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche* I-II, Madrid, 2001.

X. TILLIETTE, “Nietzsche et le dysangile de Zaratoustra”, en *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, 2001, 163-171.

RICARDO FERRARA

LA TRINIDAD EN EL POSCONCILIO Y EN EL FINAL DEL SIGLO XX: MÉTODO, TEMAS, SISTEMA

RESUMEN

El presente trabajo quiere brindar una información sobre la producción y las discusiones acerca de la teología trinitaria en el contexto interactivo del magisterio y de la teología católica en el posconcilio, y particularmente en la última década. Las dos partes en que se organiza han sido concebidas como complementarias: la diacronía “de la eternidad del Hijo a la comunión del Espíritu” apunta a comprender, dentro de la sincronía “método, temas y sistema”, el afianzamiento de la *communio* como la categoría trinitaria más original de las dos últimas décadas.

Palabras clave: *communio*, Trinidad, teología, posconcilio.

ABSTRACT

This paper aims to provide information about work in progress and discussions on Trinitarian theology. The author focuses on Church teachings interacting with Catholic theology after the last Ecumenic Council, particularly in the last ten years. Both parts of this paper are complementary: diachronic “from the eternity of the Son to the communion of the Holy Ghost” aims to understand, within the synchronic “method, items and system”, the foundations of “*communio*” as the most original Trinitarian category of last two decades.

Key words: *communio*, Trinity, theology, post-council.

1. El Magisterio: De la eternidad del Hijo a la comunión del Espíritu

La segunda mitad del siglo XX experimentó una renovación de la *teología* tan notable que ha sido considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica (XII-XIII)”.¹ Esta renovación, preparada y luego desarrollada por varias generaciones de teólogos, recibió un impulso decisivo del Concilio Vaticano II y un seguimiento firme del posterior magisterio eclesiástico. Pero, aun cuando el Concilio inauguró “una *nueva época* en el conocimiento profundo del *hombre*”;² no es obvio que esto deba extenderse al caso del conocimiento de la *Trinidad*. Según K. Rahner el tema trinitario “*en las declaraciones conciliares nunca es un tema verdaderamente fundamental*”.³ Y ya desde fines del Concilio, aunque sólo en referencia a LG, L. Scheffczyk observaba que:

“el Vaticano II no abordó formalmente ni expuso doctrinalmente el dogma trinitario... pero destacó notablemente la acción de las personas divinas en la historia de la salvación... En este sentido, el Concilio da a sus expresiones teológicas sobre la Trinidad una dimensión fundamentalmente histórico-salvífica”.⁴

Por cierto, en LG 2-4, UR 2 y AG 2-4, el Concilio Vaticano II presentó una *eclesiología* trinitaria (sobre el *misterio y la misión de la Iglesia* fundada en el designio del Padre y en las misiones del Hijo y del Espíritu) pero no se propuso desarrollar una *teo-logía* trinitaria (sobre la *Trinidad en sí misma* y como *fundamento trascendente* de la economía salvífica). Esos documentos tienen en común tanto el enfoque eclesiológico

1. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 11.

2. JUAN PABLO II, Homilía en Jasna Góra - Czestochowa (Polonia) 4/6/1979. Cf. ÍDEM TMA, 18.

3. K. RAHNER, “Trinidad” en K. RAHNER ET AL., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica VI*, 750.

4. L. SCHEFFCZYK, Formulación magisterial e historia del dogma trinitario en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, II/1*, 236s. El vocabulario lo confirma: la rareza del colectivo “Trinidad” (6 veces), la omisión de las procesiones eternas –con la excepción de AG 2– y la discreta mención del “envío” o “misión” del Hijo (16 veces) y del Espíritu (18 veces), contrastan con la abundante referencia a la acción de las personas divinas (92 veces Dios Padre, 94 el Hijo, 140 el Espíritu Santo).

gico como centrar lo trinitario en aquella “acción de las personas divinas en la historia de la salvación”, pero aquí caben diferentes matices. Por lo que toca a LG 2-4, su acento está puesto en las funciones salvíficas de las *personas*, en sus propiedades y apropiaciones manifestadas “*ad extra*” en la creación y en la historia salvífica, no así en sus *orígenes eternos* ni, estrictamente hablando, en sus *misiones temporales*.

*“Da la impresión que el momento dominante en la síntesis es el de las Personas, como centros suficientes, actuantes y, a veces, presentados algo autónomamente. Se los ve unidos y solidarios en la obra temporal, en el efecto que todos contribuyen a realizar; aun así, predomina el aspecto externo y temporal por el cual una Persona interviene sucediendo a la otra, cuando ésta ha concluido su tarea, pero no el momento de derivación interna por el que la intervención de una Persona tiene su origen en la misión de otra”.*⁵

Justamente estas reservas sobre los orígenes y las misiones fueron superadas en el capítulo I de AG: también aquí la misión de la Iglesia (5-9) prolongaba la actuación histórico-salvífica de las *personas* divinas (2-4), pero ahora esta actuación era derivada de sus *orígenes intradivinos*, es decir, no sólo de las *misiones temporales* sino también de las *procesiones eternas*, es decir, de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu (2):

“La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre. Este propósito dimana del «amor fontal» o caridad de Dios Padre que, siendo Principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo, creándonos libremente... y llamándonos graciosamente a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad... la bondad divina” (AG 2).

Este pasaje, singular respecto de las demás expresiones del Vaticano II,⁶ asegura una continuidad de sus enseñanzas con la tradición anterior y sirve de punto de arranque para apreciar el *creciente interés por los temas*

5. L. GERA, “El misterio de la Iglesia” en R. FERRARA ET AL., *Lumen Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, 1966, 75; cf. 62-76. Por ejemplo, en 75 se lee: “en el n. 4, consagrado al Espíritu, éste es manifestado como «enviado», pero de un modo impersonal: *missus est*, sin expresarse qué Persona o Personas lo envían”.

6. En DV 1,4 y 3,13, al referirse al “Verbo eterno”, no se alude sino implícitamente a su *procesión eterna*.

trinitarios en las intervenciones del magisterio postconciliar. A tal efecto baste cotejar la precisa sobriedad de Pablo VI (en su *Credo del Pueblo de Dios*, nn. 8-10) con los amplios desarrollos trinitarios de Juan Pablo II, entre los que caben destacar dos que sirven de jalón: en el orden teórico, la encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) vuelta hacia la celebración del XVI° Centenario del Concilio I de Constantinopla y, en nivel más práctico, la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994), de cara al Gran Jubileo del 2000 cuya preparación y celebración estructura en forma trinitaria. En torno de estos documentos fueron pronunciadas y luego compiladas varias series de Catequesis papales.⁷ De ambos pontificados rescataremos *las doctrinas más interactivas con la teología de la época.* Finalizaremos destacando el aliento trinitario que anima al *Catecismo de la Iglesia Católica.*

A) *El pontificado de Pablo VI*

En los documentos que abordan la doctrina trinitaria se destaca la preocupación por el tema de *la trinidad inmanente*, en interacción con la nueva problemática cristológica y trinitaria gestada durante los años 60 y 70 a partir de Karl Rahner.

1. Guiándose por el *Credo* Niceno-Constantinopolitano, Pablo VI articulaba el conjunto de su *Credo del Pueblo de Dios*⁸ de modo “económico”, en torno de las tres personas divinas en su despliegue histórico-salvífico, pero de modo que lo propio o lo apropiado a cada persona (nn. 10-13) fuera precedido por un momento *común* a ellas (nn. 8-9). En esta perspectiva a) “ser Creador” no quedaba reservado al Padre sino que era atribuido en común a los Tres; b) las relaciones eternas eran presentadas como *constitutivas* de las personas divinas y compatibles con su consubstancialidad numérica;⁹ c) la estricta *eternidad* de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu “*a Patre Filioque*” quedaba subrayada al

7. Las catequesis que van de 1984 a 1991, compiladas en sendos volúmenes sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se hallan publicadas en castellano como *Catequesis sobre el Credo I, II, III* por Ediciones Palabra, Madrid.

8. AAS 60 (1968), 434s. Este texto no ha sido incorporado en las últimas ediciones del Denzinger, como las 37ª y la 38ª de P. Hünemann (sigla DHÜ). Cf. C. POZO, *El credo del pueblo de Dios. Comentario teológico*, Madrid, 1968.

9. “Los vínculos mutuos que constituyen eternamente a las tres personas, cada una de las cuales son el mismo y único ser divino, son la bienaventurada vida íntima del Dios tres veces santo...”.

transformar en presente los pretéritos del Credo niceno;¹⁰ d) El “*Filio-que*” se desplazaba de la perspectiva económica del Credo de Nicea y Constantinopla a este momento inmanente de las personas divinas y el Espíritu Santo era llamado “*persona increada*”. Así Pablo VI se adelantaba al problema que, cuatro años después, iba a encarar la Declaración *Mysterium Filii Dei*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

2. Esta Declaración censuraba a quienes, partiendo de una deficiente cristología (presencia de Dios en la ‘persona humana’ de Jesucristo, desconociendo que esa función es ejercida por la Persona divina del Verbo) concluían en un menoscabo de la persona divina de Jesucristo y, consiguientemente, de la eternidad del Espíritu Santo y de la Trinidad inmanente.¹¹

“Se aparta de la fe la opinión según la cual la revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad y, particularmente, sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, quien ha sido enviado al mundo por el Padre y quien, juntamente con el Padre, envía el Espíritu vivificador al pueblo de Dios. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual «el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede» son «consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos [Conc IV de Letrán, *Firmiter credimus*]»”.¹²

Este agnosticismo respecto de la Trinidad inmanente quedó confirmado en el tesario que P. Schoonenberg publicara en 1973¹³ para justificar su libro *Ein Gott der Menschen*, de 1969. Allí quedaba evidenciado que la raíz del problema radicaba en una deficiente intelección ‘moderna’ de la persona (tesis 18) según la cual no hay “persona” ni “relaciones interpersonales” sino en la economía (tesis 28), de modo tal que “la Trini-

10. “Creemos en el Padre que eternamente genera al Hijo, creemos en el Hijo, Verbo de Dios, eternamente generado, en el Espíritu Santo, persona increada que procede del Padre y del Hijo como su eterno Amor...” (10).

11. Aunque la Declaración no da nombres, las teorías se presentaban ciertamente en PIET SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich, 1969 [*Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1971].

12. Declaración *Mysterium Filii Dei*, del 21/2/1972. Cf. AAS 64 (1972) 237-241 y DHÜ 4522.

13. *Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre der dreipersonlichen Gott* Orientierung 37 (1973) 115s.

dad inmanente no es una trinidad de personas sino por el hecho de que es Trinidad económica” (tesis 24).

B) *El pontificado de Juan Pablo II*

Por cierto, la peculiar recepción “adaptativa” del “axioma fundamental” (*Grundaxiom*) rahneriano por parte de Schoonenberg no fue la dominante entre los teólogos.¹⁴

1. Esto quedó expresado por la Comisión Teológica Internacional en la primera parte de su documento de 1981: *Teología-Cristología-Anthropología*.¹⁵ Aquí cabe apreciar la interacción entre magisterio y teología así como la transición a la doctrina trinitaria de Juan Pablo. El principio cristológico del precedente Documento de 1979, a saber, “*unir y distinguir las naturalezas, sin confundirlas ni separarlas*” ahora se extendía análogicamente a la “relación complementaria” entre cristología “descendente” y “ascendente” (I/A), a la identidad entre teocentrismo cristiano (trinitario) y cristocentrismo (I/B) y, finalmente, a la distinción y unidad entre Trinidad inmanente y económica de modo tal que el misterio trinitario a) no quedara *separado* de la soteriología (como en cierta neoescolástica) ni del conocimiento humano (como en cierta modernidad); b) ni fuera *reducido* a la historia de la economía salvífica. Con lo último se trataba de prevenir abusos del *Grundaxiom* de Rahner, como lo señalara uno de los redactores del documento:

“La equiparación de trinidad inmanente y trinidad económica, hecha en este axioma, es ambigua... disolver la trinidad inmanente en la trinidad económica, como si la trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia. Entonces las diferencias entre las tres personas serían modales en la eternidad y sólo se harían reales en la historia [Schoonenberg]. Representa un malentendido del axioma... tomarlo como pretexto para relegar más o menos la doctrina de la trinidad inmanente y limitarse a la trinidad soteriológica [Küng].”¹⁶

14. Este proceso de recepción ha sido analizado por M. GONZÁLEZ, “La relación entre trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión” (*Corona Lateranensis*, 40), Roma, 1996, 115-256. Sobre la calificación de las recepciones ver *ibidem* 143-157.

15. Cf. C. POZO (ed.), *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid, 1998, 248s.

16. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 314.

Luego se acogía el axioma pero con el correctivo de glosas tales como: “la Trinidad *manifestada* en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la que se comunica *libremente y gratuitamente* en la economía salvífica” (I/C/2). Pero por otro lado se denunciaba claramente la raíz del posible malentendido: “La Trinidad *no* ha sido *constituida* (*effecta*) simplemente en la historia salvífica, por *la encarnación, cruz y resurrección* de Jesucristo, como si Dios necesitara el proceso histórico para *llegar a ser* Trino” (I/C/2.2). Por cierto, aun cuando el Dios trino no se *constituye* por este proceso histórico en un *devenir* de la potencia al acto, Él se *manifiesta* en este proceso, “comunicándose de modo *nuevo y definitivo*... en el acontecimiento kenótico del nacimiento, vida terrestre y muerte en la cruz” (ibidem). Con ello la manifestación de la trinidad económica experimentaba un desplazamiento de acento: del misterio de la unión hipostática (Rahner) al misterio pascual (Balthasar) o, más precisamente al conjunto ‘kenótico’ de los misterios de la vida y muerte de Jesús.

Pero hay más. Ahora la novedad del evento concierne no sólo a la persona del Verbo en cuanto encarnado sino que “afecta *en cierto modo* (*quodammodo*) el ser propio del Padre en cuanto que Él es Dios que lleva a cabo (*peragat*) estos misterios y *los vive como propios en conjunción* con el Hijo y el Espíritu Santo” (I/C/3). ¿Cómo entender ese *quodammodo*? Inspirados en A. Patfoort,¹⁷ diferenciamos los padecimientos del Hijo y del Padre porque, en virtud de la unión hipostática, sólo la persona divina del Verbo encarnado vive y padece *físicamente en su humanidad* estos misterios; en cambio la persona divina del Padre los vive y los padece *afectivamente*, en virtud de la *identidad afectiva del amor*, estando en el Hijo como el *amante* está en el amado: “En el amor de *amistad* el amante está en el amado en cuanto *juzga como suyos* los bienes o los *males* del amigo así como su voluntad; de modo que *parece sufrir en su amigo* los mismos males y poseer los mismos bienes” (ST I II q. 28 2 c.). “Dios sólo se *compadece* por el amor, en cuanto que *nos ama como algo de sí mismo*” (ST II II q. 30 a 2 ad 1m).

2. El gran ausente, el Espíritu Santo, entró en escena con Juan Pablo II en *Dominum et vivificantem* (DVi), la más trinitaria de sus encíclicas la cual, según su confidencia inicial (DVi 2c), configura, junto con *Re-*

17. A. PATFOORT (*Il mistero del Dio vivente*, Roma, 1983, 140s.) muestra que Tomás evolucionó de ST I a ST II.

demptor hominis y *Dives in misericordia*, una trilogía sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, inspirada en la exhortación: “La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo esté con todos vosotros” (2Cor 13,13). El creciente énfasis trinitario no sólo se insinúa en el vocabulario¹⁸ sino que se profesa en el propósito de seguir, de acuerdo al espíritu de los textos conciliares, “el itinerario evangélico, patrístico y litúrgico: al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo” (DVi 2c). Justamente en conformidad con 2Cor 13,13 (y I Jn 1,3), en esta encíclica el tema de la *comunión* comienza a adquirir relieve *trinitario* y no sólo eclesiológico, como en el Concilio. La comunión trinitaria, la comunión del Espíritu con el Hijo, cuya fuente es el Padre (DVi 22), pasa a ser ahora el aglutinante que permite que clásicos temas del Espíritu como “Amor personal”, como “don e intercambio del amor recíproco de las personas divinas”¹⁹ convivan con osadas especulaciones que presentan al Espíritu “introduciendo el sacrificio del Hijo en la divina realidad de la *comunión trinitaria*”.²⁰ Otros documentos del Pontificado de Juan Pablo II, como las catequesis impartidas en el trienio 1989-1991, dieron un nuevo impulso a la teología del Espíritu Santo.²¹ Entre tanto, una mejor inteligencia de *Las tradiciones griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo* se ha logrado en la Clarificación del Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos” del 8/9/95.²²

18. Los vocablos *trinidad* o *trino* o *trinitario/a*, ausentes de RH, aparecen 1 vez en DM y pasan a 25 veces en DVi.

19. “Dios en su vida íntima «es amor», *amor esencial* común a las tres personas divinas. El Espíritu Santo es *amor personal* como Espíritu del Padre y del Hijo... Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente *don, intercambio del amor recíproco* entre las personas divinas... El Espíritu Santo es pues la expresión personal de esta donación, de este ser-amor [ST I 37-38]. Es Persona-amor. Es Persona-don.” JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 10; cf. AAS 78 (1986) 819 y DHu 4780.

20. “Provieniendo del Padre [el Espíritu Santo] ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo [al sacrificio] *en la divina realidad de la comunión trinitaria*. Si el pecado ha engendrado el sufrimiento, ahora el dolor de Dios en Cristo crucificado recibe su plena expresión humana por medio del Espíritu Santo...” (DVi 41a).

21. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo (III)*, Madrid, 1996. Las 82 catequesis tratan del Espíritu Santo en sí mismo (1-61), en la vida de la Iglesia (62-71) y en la vida del alma (72-82).

22. Cf. *L'Osservatore Romano*, edición francesa del 19/9/1995 p. 5-6 (falta en la edición española). Al respecto ver J.-M. GARRIGUES, “A la suite de la clarification romaine: le Filioque *affranchi* du «filioquisme», *Irenikon* 69 (1996) 189-212; J. GALOT, “L'origine éternelle de l'Esprit Saint”, *Gregor* 78 (1997) 501-522; J.-M. GARRIGUES, “La réciprocité trinitaire de l'Esprit par rapport au Père et au Fils selon saint Thomas d'Aquin”, *RTh* 98 (1998) 265s.

3. La Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, del 19/11/1994 (sigla TMA) ha dado otro paso al organizar trinitariamente tanto el trienio preparatorio como la celebración misma del Jubileo. La peculiar estructura doxológica del trienio preparatorio (*desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre* TMA 55a; cf. 40, 44, 49), inspirada en Gal 4,4-6 (cf. TMA 1), ha modificado el antes mencionado itinerario de DVI 2c. A esta consideración *singular* de cada persona divina seguía, en la celebración jubilar, una consideración *conjunta* de los Tres:

*“Después de reflexionar, durante los años pasados, sobre cada una de las tres personas divinas –el Hijo, el Espíritu Santo y el Padre–, en este Año jubilar nos proponemos abarcar con una sola mirada la gloria común de los Tres que son un solo Dios, «no una sola persona, sino tres Personas en una sola naturaleza» (Prefacio de la solemnidad de la santísima Trinidad). Esta opción corresponde a la indicación de la carta apostólica Tertio millennio adveniente, la cual pone como objetivo de la fase celebrativa del gran jubileo la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia” (TMA 55a).*²³

Numerosas publicaciones se han hecho eco de esta doble propuesta trinitaria, tanto en la preparación como en la celebración del Jubileo. Me limito a señalar, en esa dirección, la contribución de nuestra Facultad así como de la Sociedad Argentina de Teología.²⁴

4. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (sigla CCE) fue promulgado por Juan Pablo como “texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica”. En el capítulo 1 de la Profesión de fe, los primeros párrafos despliegan el misterio de Dios a través de tres nombres –*Dios, Padre, Creador*– que configuran tres tipos de “comienzos”.²⁵ Al tratar en forma diferenciada y progresiva a *Dios*, al *Padre* y al *Creador* el

23. JUAN PABLO II, Audiencia general del 19/1/00, *L'Osservatore romano*, XXXII/3, 21/1/00, (27) 3.

24. M. GONZÁLEZ ET AL., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998; R. FERRARA-C. GALLI (eds.), *El Sople de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998; ÍDEM, *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, Buenos Aires, 1999; ÍDEM, *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, 2000.

25. “Nuestra profesión de fe comienza por *Dios*, porque Dios es «el *Primero* y el *Último*» (Is 44,6), el Principio y el Fin de todo. El *Credo* comienza por *Dios Padre*, porque el Padre es la *Primera* Persona Divina de la Santísima Trinidad; nuestro *Símbolo* comienza con la *creación* del cielo y de la tierra, ya que la creación es el *inicio* y el fundamento de todas las obras de Dios” (CCE, 198).

Catecismo evitaba tanto la *reducción de la trinidad inmanente* a la “economía” iniciada en la *Creación* (tendencia de la catequesis) sino, además, la *absorción del ser divino* en la persona del *Padre* (tendencia de una parte de la teología). Al referirse a *Dios*, el Catecismo advierte que la trinidad de personas no divide al Dios Uno (*unum*) que es Padre, Hijo y Espíritu Santo (202). La pluralidad de atributos negativos y positivos de este Dios uno –inefable pero cercano (206), fiel y salvador (207), santo (208s) y misericordioso (210s), inmutable y eterno (212), plenitud de ser y de toda perfección (213)– no resulta de un discurso filosófico sino que despliega la pluralidad de sentidos del nombre revelado a Moisés, *Yhwh* “El es” (y *éhyéh* “Yo soy” 206s), sentidos que se van desgranando tanto en escenas del libro del Éxodo (208s), como en posteriores relecturas postexílicas y helenísticas (212s). Adjudicando ese nombre a Jesús (“Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre sabréis que *Yo soy*” Jn 8, 28) (211) y, agregando nuevos nombres, el NT encamina al misterio trinitario:

“Dios, «El que es», se reveló a Israel como el que es «rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). Estos dos términos expresan de forma condensada las riquezas del Nombre divino... Él es la Verdad, porque «Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5); él es Amor, como lo enseña el apóstol Juan (1 Jn 4,8)” (214). “Al enviar en la plenitud de los tiempos a su Hijo único y al Espíritu de Amor, Dios revela su secreto más íntimo...; Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él” (221).

Así, al dilatar la diáda “*Ser-Amor*” (Pablo VI) en la tríada “*Ser-Verdad-Amor*” (CCE 214-221), el Catecismo anticipa, por vía de apropiación, *en la misma unidad de la esencia divina el misterio de la eterna comunicación del amor* develado en la revelación trinitaria de *los nombres* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (232s). De este misterio considera su centralidad para la fe (232-237), el hecho de su revelación (238-248), su formulación dogmática (249-252), su triple nivel de comprensión (253-255) y su realización histórico-salvífica (257-260).

No es posible entrar en los detalles de esta compleja estructura.²⁶ Baste seleccionar dos textos del párrafo 2 que encaminan al *método* de la teología trinitaria. El primero, situado en su inicio, presenta la *reciprocidad* de la Trinidad inmanente y económica con la siguiente analogía:

26. Para un primer acercamiento ver R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador” en AAVV, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996, 81-133.

“Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar” (CCE, 236).

El segundo, situado hacia su final, subraya la *reciprocidad* de la Unidad trina y de la Trinidad una empleando las palabras de Gregorio Nazianceno:

“Os doy una sola Divinidad y Poder, que existe Una en los Tres, y contiene los Tres de una manera distinta... Es la infinita connaturalidad de tres infinitos. Cada uno, considerado en sí mismo, es Dios todo entero... Dios los Tres considerados en conjunto... No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me baña con su esplendor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la unidad me posee de nuevo” (Oratio 40,41) CCE 256.

Ambos textos configuran un ejemplo de lo que, con G. Lafont, llamaremos la necesaria “ley de reduplicación del lenguaje” en materia trinitaria y como el indispensable vaivén *de la historia a la eternidad, de la unidad a la trinidad, de la esencia a las personas... y viceversa*. Este será justamente el primer tópico considerado en la siguiente parte.

2. Método, temas y sistema de la teología trinitaria

El notable resurgir de la teología trinitaria en la segunda mitad del siglo XX puede apreciarse a primera vista, con sólo recorrer las reseñas críticas publicadas en español,²⁷ francés,²⁸ italiano²⁹ y alemán.³⁰ Particular

27. En *Estudios Trinitarios*, ver sus reseñas publicadas en forma continua y regular. En dos tomos de esta revista [XI (1977) 2-3; XXV (1991) 1-3] el SECRETARIADO TRINITARIO editó: *Bibliografía Trinitaria (1967-1976)* y *Bibliografía Trinitaria II (1978-1990)*. M. ARIAS REYERO ofrecía un panorama en “Teología de la Trinidad (Desde el concilio Vaticano II)”, en *AnFT* 39 (1988) 249-293 (retomado en ÍDEM, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá, 1991, 402-459).

28. En *Recherches de Sciences Religieuses* hay reseñas de H. DE LAVALLETTÉ (1964); B. SESBOÜÉ (1978, 1980, 1982 y 1987). En *Revue de Sciences Religieuses*, reseñas de C. THEOBALD en 85/3 (1997) 451-494; 85/4 (1997) 601-624; 87/4 (1999) 585-621. En *Revue Thomiste* reseñas G. Y. EMERY 96 (1996) 690-693; 97 (1997), 737-738; 98 (1998) 5-37 y 469-496; 99 (1999) 549-594; 100 (2000) 603-654.

29. Cf. G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive” en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, 9-24, esp. 20ss. (sigla Salvati 1994).

30. Cf. W. BREUNING (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Quaestiones Disputatae, Freiburg Br, 1984, y E. SCHADEL, *Bibliotheca trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. International Bibliography of Trinitarian Literature*, München, 1984-1988, 2 vol.

relieve, aun fuera del mundo de habla española, han tenido las *Semanas de Estudios Trinitarios* que organiza anualmente el Secretariado trinitario desde 1967. A esto cabe sumar los *primeros balances globales* que, desde la década pasada, han intentado *periodizar* esta compleja historia. Así, según una inspirada comparación de Marco Salvati:

“Los años 60 fueron la profecía, los 70 fueron el redescubrimiento; los 80 fueron el florecimiento y la primera fructificación. Los 90 todavía no han sido escritos... El augurio que puede formularse es que sean los años de la madurez de la teología trinitaria” (SALVATI 1994, 24).

Para Marcelo González “no se trata de etapas estrictamente sucesivas. Si su comienzo se puede establecer con una cierta precisión, *ninguna de ellas ha terminado*. Sus efectos están presentes y se despliegan de muchos modos” (14s).³¹ Por ello prefiere definir cada una de esas tres fases desde su aporte específico y con un inicio simbólico en una obra paradigmática: la fase de “conmoción y conciencia” en K. Rahner (*Advertencias sobre el tratado de Trinitate*, 1960); la fase de “explosión creativa” en H. U. von Balthasar (*Mysterium Paschale. Teología de los tres días*, 1969); la fase de “consolidación y expansión” en W. Kasper (*El Dios de Jesucristo*, 1982).

Hacia la misma época Gilles Emery resumía así sus reseñas de la década del 90:

“La teología trinitaria contemporánea se orienta a una explotación más marcada de la noción de comunión, del enfoque «social» de la Trinidad, del «retorno» a la prioridad de una doctrina económica de la Trinidad. Con frecuencia esta investigación se sitúa muy críticamente frente a las doctrinas de las escuelas del Occidente latino (especialmente las que provienen de Agustín y de Tomás de Aquino)” G. EMERY RTh 98 (1998) 469.

Y ya en el final del siglo XX, el mismo autor se animaba a delinear el arco entero del proceso mostrando que al movimiento inicial de *salida hacia la pluralidad* de las personas divinas no había correspondido todavía un *regreso a la unidad* de la esencia divina:

31. M. GONZÁLEZ, *El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio* en Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de la trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 9-97 (sigla Gonzalez 1998); ÍDEM, “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. CODA - A. TAPKEN (eds.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 331-372.

“El siglo XX que concluye parece haber recorrido el camino inverso [al del siglo XIII]: partiendo de una estricta afirmación monoteísta en la teología trinitaria de la neoescolástica (Rahner), se ha orientado a una expresión siempre más acentuada de la pluralidad personal (Balthasar, doctrinas sociales de la Trinidad, etc.) hasta llegar a reducir la unidad de los Tres a la perikhóresis (Moltmann)... Aun cuando nuestro tiempo no es el de las grandes síntesis ha llegado el momento de recuperar la cuestión de la unidad divina en el seno de la doctrina trinitaria. En la atención prestada a la enseñanza bíblica así como en la confrontación con las otras religiones, y con la reflexión filosófica, la cuestión del monoteísmo trinitario se plantea con insistencia” G. EMERY RTh 99 (1999) 549.

Por esto –y en velada crítica a Salvati– Emery podía concluir que “todavía es apresurado hablar de madurez: el tiempo de florecimiento... no ha acabado” [RTh 100 (2000) 604].

En lo que sigue damos por supuestos estos balances globales. Para no perdernos en los vericuetos y en los accidentes de una historia de la teología trinitaria en la segunda mitad del siglo pasado hemos antepuesto a la diacronía de las periodizaciones la sincronía de los principales cauces de la discusión que enunciamos como el *método* de la teología trinitaria, sus *temas*, su *sistematización*. Luego otorgamos la preferencia a trabajos *sistemáticos* sobre las valiosas monografías limitadas a una figura o varias figuras *históricamente* relevantes.³²

32. En cuanto a la última década se destacan las siguientes monografías: A) En TEOLOGÍA PATRÍSTICA ver M.-O. BOULNOIS, *Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris, 1994. B) En TEOLOGÍA MEDIEVAL: S. BONANNI, *Parlare della Trinità, Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, (Analecta Gregoriana, 268), Roma, 1996; N. DEN BOK, *Communicating the Most High, A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, (Bibliotheca Victorina, 7), Paris-Turnhout, 1996; J. ARNOLD, *Perfecta Communicatio: Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 42) Münster, 1995; K. OBENAUER, *Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1996; CHR. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas, Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995. C) En TEOLOGÍA MODERNA: G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, (Studi di Teologia, 5), Roma, 1997; G. ZARAZAGA, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner. Y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, Koinonía 34, 1999.

A) *El método de la teología trinitaria*

No tratamos aquí del método *general* de toda teología sino de los problemas específicos del método de la teología *trinitaria* en cuanto que se ocupa del “misterio de Dios en sí mismo” y como “fuente de todos los otros misterios de la fe” (CCE 234) o, dicho de otro modo, de la Trinidad inmanente y de su “conexión con los misterios centrales de la fe”.

1. Así entendido, el método de la teología trinitaria parte obligadamente de la *crisología* y de la *pneumatología* que ella interpreta y sobre las cuales se fundamenta, como bien vio Rahner al proponer su Axioma fundamental (*Grundaxiom*). En las misiones visibles e invisibles del Verbo y del Espíritu y, más precisamente, en la crisología “ascendente” y “descendente” del Nuevo Testamento, a saber en Jesús resucitado, el Hijo y el Señor exaltado a la diestra de Dios, en Jesús crucificado, Sabiduría y Palabra eterna del Padre, se halla jalonado el doble itinerario de esa teología, decisivo para el ulterior desarrollo del dogma trinitario en la Tradición eclesial. Comparado con esta crisología bíblica y dogmática, el *Grundaxiom* que Rahner hacía valer en la década del 60 podía dejar la impresión de configurar una “vía corta” o un “atajo *especulativo*” que dispensaba al teólogo de recorrer los meandros de la exégesis, haciéndolo concentrarse en la clásica crisología de la *unión hipostática* (la conveniencia de la encarnación de la Segunda persona divina) como lugar por antonomasia de la identidad entre la trinidad inmanente y la trinidad económica.³³ Así entendido, el *Grundaxiom* ha tenido entre los teólogos una *recepción* amplia que ha ido decreciendo en proporción con los *detalles* de la fundamentación rahneriana,³⁴ aun cuando el *interés* por debatir esos detalles no haya decaído hasta el presente. En esa recepción del Axioma –prescindiendo de sus abusos en la corriente *adaptativa*: disolver en la

33. Cf. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate. Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964, 117ss; ÍDEM, “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II/1, Madrid, 1969, 370ss.

34. “La convergencia de los autores es *importantísima* al nivel del axioma en sí y del diagnóstico de situación que lo provoca. Es todavía *importante* al nivel de los principios generales de la fundamentación (rescate de la peculiaridad del Hijo, posibilidad de relaciones propias de las personas divinas en el hombre en gracia). Comienza a *disminuir* cuando se desciende a las propuestas conceptuales y sistemáticas de Rahner: el modo de entender las mediaciones de la humanidad de Jesús, las opciones de su teología trinitaria, el uso del concepto de *autocomunicación* (*Selbstmitteilung*). Se hace decididamente *crítica* al nivel de sus grandes opciones teológicas: método trascendental, *svolta antropologica*, relación naturaleza-gracia”, GONZÁLEZ, 1998, 26-28.

Trinidad económica la Trinidad inmanente o despreocuparse de esta— ha prevalecido la interpretación *correctivo-explicativa* iniciada por G. Lafont,³⁵ y consagrada por la Comisión Teológica Internacional (Cf. *supra* 3). Pero, aunque casi todos concuerden con Lafont (PCDJ 227) en la necesidad de corregir el ‘*viceversa*’ del axioma por lo que atañe a la *trascendencia y libertad* de la trinidad eterna respecto de su manifestación económica, sólo Lafont cuestionó a fondo *la interpretación histórica y la lógica* esgrimida por Rahner en la fundamentación de su *Grundaxiom*.

a) Al aceptar ingenuamente la interpretación histórica de Th. de Régnon y, al proponer sustituir la teología latina por la “teología griega”,³⁶ Rahner no advertía que, en realidad, regresaba a la perspectiva *antenicena* y abandonaba la perspectiva *griega* postnicensa. De ésta G. Lafont presentaba, como caso ejemplar, a Gregorio Niseno (PCDJ 39-72) quien, habiendo pasado de *las personas* a la esencia reconocía, en un momento del discurso, la necesidad de proceder inversamente, *de la esencia divina* a las personas: desde que la salvación es *divinización* y desde que nada creado puede salvar divinizando, la salvación y su historia se deben considerar desde la perspectiva de la esencia divina y del *homoousios* de Nicea (PCDJ, 15-27; 159-167; 323-324).

b) Ahora bien, en esta coyuntura resultaba insuficiente el lenguaje unilinear de la teología antenicena que, desde el orden de las misiones divinas, podía elevarse al *orden* intratrinitario pero no podía dar cuenta de la *consustancialidad* o esencia común a las personas divinas. Para Lafont esto no es posible sino aceptando la *ley de reduplicación del lenguaje* (PCDJ, 115; 126-139; 160-161; 200ss) según la cual es imposible decir el misterio trinitario con una sola formulación y acercamiento sino que es necesario recurrir a una *alternancia constante entre el registro económico y el inmanente*. Una sistemática trinitaria que decida partir de las personas divinas deberá, en otro momento, invertir la perspectiva y partir de la esencia divina —y viceversa. No es que Rahner no proceda así en su práctica teológica sino que no lo advierte en su teoría (PCDJ 200, cf. 211s). En el conocimiento de “la Trinidad una y la unidad trina”³⁷ no es

35. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris, 1969 (Sigla PCDJ).

36. En realidad *De Régnon* sólo quería mostrar lo que separaba a Agustín de los *Padres anteriores*, latinos y griegos; pero *la recepción posterior* transformó esta tesis en la afirmación de una diferencia entre *Oriente y Occidente* (!). Cf. M. R. BARNES, “De Régnon Reconsidered”, *Augustinian Studies* 26/2 (1995) 51-79.

37. Cf. AGUSTÍN (*Confess.* VII,12), ANSELMO (*Monolog.* 78).

posible quedarse unilateralmente en uno de los dos polos. Lo visto en la *Oratio* 40,41 de San Gregorio Nazianceno (CCE 256, cf. *supra*) ha encontrado un notable desarrollo en E. Salmann:

“Para comprender el misterio trinitario, debemos volver siempre a recorrer el camino que va de la naturaleza a las personas y viceversa. Pero cada recorrido sigue... su propia dinámica hasta el punto en que se detiene y falla, hasta aquel punto muerto en el que debe apelar a la dinámica opuesta... El axioma del in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (DS 1330) se invierte en el contrario: In Deo omnia sunt tria, ubi non obviat unitas naturae.³⁸ El mismo movimiento doble se encuentra en la cristología («de arriba – de abajo»), en la soteriología (humanística y estaurológica), en la teoría de la gracia (libertad y predestinación...).”³⁹

Una aplicación análoga de la “ley de reduplicación del lenguaje” propone G. Emery para la doctrina tomista del Verbo y del Amor en el seno de la trinidad y en su despliegue en el mundo creado. La regla de “la unidad de las personas en las operaciones *ad extra*” (un principio común tanto en Oriente como en Occidente) se complementa con el otro principio: “la procesión de las personas divinas es la causa y la razón de la procesión de las creaturas”.⁴⁰ No hay ningún “primado” de la esencia o de la unidad de Dios sino *dos acercamientos, desde la esencia y desde las relaciones*, que se integran en la consideración de la *persona* divina.⁴¹

c) Cabría agregar que el lenguaje unilinear se vuelve todavía más inapropiado para pensar la Trinidad inmanente desde las *relaciones económicas del Espíritu con Jesucristo* como queda evidenciado en la teoría balthasariana de la “inversión trinitaria”: una nueva *ley de reduplicación del lenguaje* se impondría para pensar esas relaciones en forma diversificada, con un orden distinto, según se trate del estado de kénosis o de exaltación de Jesús.⁴²

38. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1966, §10.

39. E. SALMANN, “La natura scordata. Un futile elogio dell’ablative” en P. CODA -L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, 1998, 41s.

40. G. EMERY, “Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquin?”, *RTh* 98, 1998, 10.

41. ÍDEM, *Ibidem*, 12. Cf. ÍDEM, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.

42. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo, Madrid, 1993, 173-180. Cf. J.-N. DOL, “L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar”, *RTh* (2000) 205-238.

2. Desde Lafont⁴³ y von Balthasar,⁴⁴ el punto de inserción del misterio trinitario en la cristología se ha desplazado *de la encarnación y de la unión hipostática del Verbo a la pasión y resurrección de Cristo*.⁴⁵ De hecho San Pablo accede a una cristología “descendente” a partir de la “necedad de la cruz” como manifestación, “*sub contrario*”, de la Sabiduría eterna de Dios (1Cor 1,23s). Por otra parte esta dimensión trinitaria del misterio de Cristo no queda limitada a su culminación en el evento pascual sino que comprende su concepción (Anunciación) y su misión evangelizadora (Bautismo). Vimos que esta inclusión de los aspectos kenóticos de los misterios de la vida de Cristo era consagrada por el documento *Teología-Cristología-Antropología*.

Ahora bien, de Lafont recogemos su desafío de “reconciliar una teología desarrollada bajo el signo del *homoousios* y de la ontología con una teología marcada con el signo de la *cruz*” (RSPT 1979, 163) pero con él reconocemos que “es difícil encontrar y mantener un equilibrio entre el *Deus otiosus* de una escolástica extenuada y el *Deus mortuus* del que se habla tanto hoy” (PCDJ 325). De Balthasar admiramos sobre este punto su equilibrio y sus claras distancias frente a las osadas especulaciones hegelianas de Moltmann (TD 4 298-299), pero no compartimos sus ambiguas concesiones al discurso de Bulgakof sobre una kénosis intratrinitaria y, particularmente, su cualificación de la generación eterna como un vaciamiento del Padre (TD 4 300s).⁴⁶

3. En los últimos años este uso abusivo del vocablo *kénosis* ha sido justamente criticado por teólogos de variadas tendencias.⁴⁷ En forma dialéctica se expresaba J. Dupuis:

43. Cf. PCDJ 323-328 como resumen del capítulo IV: “Recherche d’une dogmatique”. LAFONT volvió sobre el tema en *Dieu, le temps et l’Être*, Paris, 1986 [Dios, el tiempo y el ser, Salamanca, 1991, 131-265].

44. Ya desde 1969, en “El misterio Pascual” (en MySal vol. III “El acontecimiento Cristo”, Madrid, 1980, 666-814) y, luego, en varios pasajes de su Trilogía, especialmente en su Teodramática vol. 4: “La acción”, Madrid, 1995, 293-396 (“La soteriología dramática”) (Sigla TD 4).

45. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana* Salamanca, 1975; ÍDEM, *Trinidad y Reino de Dios. Doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1986; G. M. SALVATI, *Teología trinitaria della croce*, Torino, 1987; P. CODA, *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea*, Salamanca, 1993.

46. “Mientras el Padre se expresa y se dona sin reservarse nada, pero sin perderse ni perecer en el don, tampoco se guarda nada para sí, ya que él es la esencia entera de Dios en esta autodonación; de modo que en ella anuncia toda la infinita potencia e impotencia de Dios que no puede ser Dios más que en la «kénosis» intradivina” (TD 4, 301-302).

47. Además de los aquí citados, ver L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, 409-410; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l’histoire. Le différend théologique de Balthasar-Rahner*, Paris, 1995, 238; 257.

“¿Qué sentido tiene ver una kénosis del Padre en la generación eterna del Hijo, dado que, lejos de vaciarse de sí mismo, el Padre es Él mismo... por este acto de generación? ¿Y qué decir de la kénosis de Dios por la creación si es verdad que esta es, más bien, la manifestación de su gloria ad extra?” Gregorianum 79 (1998) 397.

Haciendo hincapié en los datos bíblicos, L. Ladaria observaba con sensatez:

“Es claro que hay que ver en la vida de la Trinidad inmanente y en el intercambio de amor entre las personas la condición de posibilidad de la proyección del amor de Dios ad extra en la economía salvífica. Pero no aparece con la misma claridad que se deba interpretar todo cuanto ha ocurrido en la vida de Jesús como el reflejo temporal de un «drama» eterno. Puede resultar difícil llevar hasta este extremo la correspondencia entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Esta última... no se agota en la economía salvífica, ni es completada o llevada a perfección por ésta.... Creo que es mejor, como hace el Nuevo Testamento, reservar la terminología de la kénosis al vaciamiento de sí del Hijo en la encarnación, sin querer proyectarla en un evento trinitario original al cual no tenemos ningún acceso directo que nos garantice la perfecta correspondencia con la economía”⁴⁸

B) Los temas de la teología trinitaria

Aunque resulte un tanto embarazoso comenzar esta sección por un tema deficientemente tratado por la teología contemporánea, en lugar de uno logrado plenamente, mantenemos este proceder porque consideramos el tema que sigue como una base importante para superar malentendidos y ambigüedades en varios de los otros temas que le sucederán.

1. El “olvido del ser y de la esencia”

Al “olvido trinitario en la época moderna”⁴⁹ ha sucedido en la teología contemporánea “el olvido del ablativo”, puesto recientemente sobre el tapete por E. Salmann:

“La naturaleza o la esencia divina ha casi desaparecido del escenario y no es invitada a recitar su parte en el concierto teológico” (41s) ... «olvido del ablativo» porque

48. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca, 1998, 319 y nota 73.

49. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, 1996, 328.

“esta naturaleza no puede ser sujeto (evocado y captado por el nominativo) ni simple objeto de una acción o significación; ella aparece más bien como [medio] quo e in quo ... como esfera, medio y trasfondo... de la comunicación y conocimiento –en Dios y de Dios– del «consorcio» entre las Personas divinas y entre Dios y el hombre” (27). “Ese fondo ... no puede no ser sino la misma conciencia... de ser Dios que las personas divinas comparten completamente” (35). “En la esencia se desarrolla todo... ella no existe en sí y por sí misma y, por esto, es el principio de la unidad y de la diferencia absoluta” (36) “Sólo así evitamos la apariencia de una falsa autonomía de la naturaleza divina y damos un estatuto... a la idea válida de la comunión trinitaria que, sin el control crítico y teórico de la ontología, pierde su propia inteligibilidad y se extravía en proyecciones personalísticas” (39).⁵⁰

Por su parte G. Greshake interpreta que el evento de la *communio*,

“acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación (actus purus), debe identificarse con el discurso tradicional acerca de la «naturaleza divina una», o bien, de la «esencia divina una»...La esencia divina no tiene su existencia autónoma ni «en sí ni» por encima de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece «en» y «entre» las tres personas o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta...en perikhóresis inter-personal... Esta esencia existe solamente en el intercambio del Padre, del Hijo y del Espíritu.”⁵¹

De lo dicho debería resultar claro que la *esencia divina* en cuanto ser, entender y querer subsistentes no es mera substancia estática y ciega sino *substancia espiritual consciente y operante*.

2. “Persona” aplicado a los Tres (subsistencia, conciencia y comunicación)

2.1 Persona y conciencia

En la modernidad el concepto de persona se desplazó del nivel del *sujeto metafísico*, sustentador del ser espiritual, al nivel del *sujeto gno-*

50. E. SALMANN, *La natura scordata...* (citado en 38). Los números entre paréntesis remiten a las respectivas páginas.

51. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología trinitaria*, Barcelona, 2001, 228s (sigla DUT) (Traducción de H. Bernet de *Der dreieine Gott. Eine trinitarische theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1997.)

seológico, sustentador de *toda certeza*. A la pregunta “¿qué es la persona?” se responde: “es el propio yo [autoconsciente]”.⁵² Según B. Lonergan, esta *reducción a la conciencia* implica consecuencias peligrosas pero también cuestiones sutiles.⁵³

A) Por un lado ella implica consecuencias *peligrosas* porque, al enumerar tantas personas cuantas conciencias, cabe desembocar en un triteísmo o en un modalismo unipersonal, cuando no panteísta, según hablemos de *tres* conciencias o de *una* conciencia en Dios.

Hacia un modalismo llevó el idealismo alemán para el cual no hay sino una sola autoconciencia del Espíritu absoluto en el espíritu finito (Hegel).⁵⁴ También de modalismo fueron acusados teólogos como Barth y Rahner por sostener “una sola conciencia” en la Trinidad.⁵⁵ Pero, en rigor, ellos no merecen esa acusación si se precisa la expresión “conciencia” (Cf. Lonergan II, 187s).

Hacia un triteísmo ha llevado el *psicologismo* vulgar que imagina a las tres personas divinas como *tres conciencias* y tres voluntades entrelazadas como la “asociación de tres «individuos» bien avenidos” (según la ironía de Rahner). En cuanto a Moltmann, hay que distinguir: en la trinidad *inmanente* concibe a las personas divinas como *relaciones* pero en *la obra de la salvación* las define como tres *sujetos*, interpretados por él como si fueran *tres centros de conciencia*, con un carácter tan absoluto que la unidad de Dios no se configura por la *esencia una* sino por una *unión* de concordia (*Einigkeit*) o por una *perikhóresis* o mutua compenetración de las personas.⁵⁶ Luego es tri-

52. ROVIRA BELLOSO, *Tratado*, 625s. Cf. ÍDEM, *Personas divinas*, DTDC, 1100s.

53. B. LONERGAN, *De Deo Trino* II, Roma, 156s.

54. En las lecciones berlinesas, Hegel habla expresamente de una tríada de “*personas*”: cf. *Rel* III 21 (1821); 121 (1824); 200 (1827). Pero estas son puestas a la vez como “*diversidad de momentos*”: cf. *Rel* III 121 (1824). Una solución a este oscilar entre “*personas*” y “*momentos*” puede darse en virtud de una distinción de *niveles de pensar*. Según Hegel la trinidad puede pensarse en el nivel de la *conciencia religiosa ingenua* (la relación padre-hijo), en el nivel del *entendimiento disociador* (endureciendo las categorías de lo uno y de la personalidad y acabando en contradicciones) y en el nivel *especulativo*, como *momentos* (¡no pasajeros!) de un mismo proceso –para evitar el *triteísmo* (cf. *Rel* III 21s, 121s, 200). Pero no se ve cómo evita el error inverso del *modalismo*, si no del panteísmo.

55. Con humor Rahner confesaba: “Balthasar me acusa de modalista, pero lo que realmente me aterraría es que me acusara de triteísta” (cf. ROVIRA BELLOSO, *Tratado* 626, 123).

56. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Munich, 1980 (*Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 196s, 192s). Cf. R. RADLBECK, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie der Gegenwart untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg, 1989.

teísta, no por hablar de “tres sujetos” sino por omitir la unidad esencial (*homomousios*).⁵⁷ Luego *la raíz del problema*, en este nivel, *reside en el uso ambiguo de las palabras* “sujeto”, “conciencia” y “persona”.

B) La reducción de la persona a la conciencia lleva a plantear una cuestión más *sutil*. Porque una cosa es *ser* consciente y otra es *saber* que uno es consciente (cf. ST I q 87 a 1s). Pero no puede darse el saber sin el ser: no puedo *saber* que soy consciente sin *ser* autoconsciente. De suyo, “conciencia” o “autoconciencia” nada agregan a *ser* sino que son el mismo ser *en cuanto espiritual*. Esto vale “a fortiori” de Dios cuyo ser es su mismo entender y amar. Luego, para alejar consecuencias peligrosas, debemos decir que en Dios hay *una sola conciencia* porque hay *un solo* ser *consciente*, aun cuando a la vez haya *Tres conscientes*, Tres que *se saben* y que poseen diversamente esa única conciencia.⁵⁸ La autoconciencia trinitaria es diferenciada en cada persona; pero en cada persona esta autoconciencia *es solidaria* de la otra, *¡no solitaria!* Aun compartiendo esta tesis de Lonergan, de que las personas divinas son tres conscientes en una sola conciencia, K. Rahner se apartaba de ella al resistirse a admitir “tres sujetos conscientes” porque interpretaba “sujeto” desde el concepto *moderno* de persona como conciencia. Luego:

“...En Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Porque en Él sólo se da una esencia y, por tanto, sólo un ser en sí absoluto; también porque sólo hay una autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia, sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor recíproco (que presupondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa

57. “Para evitar el triteísmo, hay que admitir una sola substancia divina y, para evitar el modalismo, es necesario reconocer *tres sujetos* distintos.” J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur, 1999, 38s. Cf. Greshake DUT 213,

58. “La autoconciencia ejercida personalmente por cada una de las personas en Dios es, para cada una, *la conciencia* de ser Dios [...] y *la conciencia de sí misma* como distinta de las otras dos, pero en una relación de toda su propia existencia con el otro y por consiguiente en la *«comunidad»* de una reciprocidad interpersonal total. Esto significa una vida divina vivida por cada persona divinamente y, por tanto, únicamente, infinitamente y totalmente *para el otro*: «Tú, Padre, en mí y yo en tí», consumados en la unidad [...] del Espíritu [...] De este «yo estoy» el Hijo puede ser consciente sólo en el Padre y, recíprocamente, el Padre puede decir “yo estoy” sólo en su Verbo eterno: [...] Esta conciencia «personal» de una existencia vivida para el otro, en una reciprocidad tan total e infinita, es el «culmen» de la unidad. Lejos de contradecirla, implica necesariamente la *unidad «esencial»* de la conciencia y del amor y por tanto la *unidad de substancia*.” F. BOURASSA, “La Trinidad” en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, 1987, 341ss Cf. ÍDEM, “Personne et conscience en théologie trinitaire”, en *Greg* 55 (1974) 471-493, 677-720.

sa que fundamenta la diferencia por parte del Padre y del Hijo".⁵⁹ "Por eso tampoco se da «intratrinitariamente» un «tú» recíproco."⁶⁰

De aquí al agnosticismo trinitario de Schoonenberg hay todavía un trecho considerable, pero su pasaje es facilitado por las premisas de Rahner (Cf. Greshake, DUT, 184s).

2.2 Persona y comunicación

Para Max Scheler la persona "*solo existe* en la realización de sus actos" (*Formalismus* 51,393s), pero no como el "mosaico de actos" del actualismo que reduce el ser al actuar (*ex operari sequitur esse*, *Formalismus* 394) sino como una "substancia de actos" (*Aktsubstanz*). Sin embargo uno *no* es persona ética; sólo llega a serlo o lo *deviene cuando* acoge el querer del *otro* como tal:

"Un niño puede presentar signos de «yoidad»... autoconciencia; pero no por eso es ya persona. Recién el niño «maduro» es persona en sentido pleno... El hombre es inmaduro mientras... quiere lo que quieren sus padres y educadores ... sin reconocer en ese querer la voluntad de otra persona diversa de él ..." (*Formalismus*, 484).

A Scheler se le ha reprochado (N. Hartmann, St. Breton) reducir la persona a la "ejecución (*Vollzug*) de actos", olvidando que hay algo más hondo que estos: su "ejecutor (*Vollzieher*)". Los representantes del "pensar dialogal" coinciden con Scheler en que "el hombre *deviene yo* junto al tú".⁶¹ Este "yo" no se diseña desde el "*cogito*" sino desde el "*cogitor*", del ser reconocido por el *otro* o, mejor, a partir de la *palabra* que el otro le dirige. La palabra propia y la ajena se entrecruzan en la recíproca constitución del *nosotros*, que *no es una suma* de personas previamente constituidas ni tampoco una unidad *substancial o colectiva* que las envuelve, sino una unidad *inter-personal*. En este "entre" (*inter*), configurado por el recíproco remitirse del yo y del tú, ambos se reúnen en un *nosotros* o en un "tercer factor". Decía D.-R. Dufour:

59. RAHNER, *MySa*/ II/1 434s. En 115 cita a Lonergan, quien está hablando expresamente ¡de tres sujetos!

60. RAHNER, *MySa*/ II/1 412, nota 79. Aquí con razón Rahner remite a Lonergan II 196, para quien ese diálogo de las personas divinas no corresponde a la trinidad inmanente, sino a la economía: Jn 17,21; Gal 4,6.

61. M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid, 1993. Ya F. H. JACOBI decía: "sin el tú, el yo es imposible": *Beilagen* = Werke IV/ I, Leipzig, 1819 (reimpreso en Darmstadt 1968, 211).

“Para ser uno es preciso ser dos, pero cuando se es dos, se es inmediatamente tres. El espacio dual de la palabra no puede ser comprendido sin trinidad... La trinidad representa... la esencia del lugar social, en cuanto, sin ella, no habría relación de interlocución, no habría cultura humana” (Les mystères de la Trinité, París, 1990, 58).

¿Qué pensar de esta concepción de la persona y de su aplicación a la Trinidad? Debemos distinguir lo *negativo*, lo que ella niega o descuida (el ser o la sustancia de la persona, el individuo) de lo *positivo*, lo que ella afirma (lo social y relacional).

Por lo que toca a esto último, la *tesis trinitaria* según la cual las personas divinas se *constituyen* por las relaciones (subsistentes) es confirmada aquí por la *tesis fenomenológica* según la cual la persona se “constituye” esencialmente en relación (en diálogo) con otras personas. Con todo, debemos tener la lucidez para descartar equívocos. Porque “*relación*” en materia trinitaria significa el *ser correlativo* y no los *actos absolutos de intercambio* cognoscitivo y afectivo que enriquecen al sujeto y que dependen de opciones libres. Por otra parte, “*persona*” dicha del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significa la originalidad *substancial*, el ser alguien y no algo.

Pero, junto a estas convergencias, el personalismo fenomenológico niega que la persona tenga “algo que ver” con la “sustancia” o con “el sujeto”, dado que ella sólo se daría en la línea de los actos y en franca oposición al individuo. Ahora bien, esa noción de la persona *no sólo no se puede aplicar a la Trinidad* sin incurrir en gruesos errores tocantes a la fe, sino que *tampoco puede fundamentar el “valor infinito” de la persona ni su precedencia respecto de las relaciones sociales*. Si este valor ha sido un dato originario de la fe cristiana, también ha pasado a configurar una convicción humana fundamental expresada en el *reconocimiento de los derechos humanos*, fundado en la naturaleza espiritual del hombre. Por esto es urgente arraigar la noción fenomenológica en la noción ontológica del “*distinctum subsistens in natura intellectuali sive spirituali*”. Aun allí donde el proceso de la adquisición de identidad no llega a lograrse ni se logre jamás (en el caso de los dementes, de los fetos abortados, etc.) debe respetarse la dignidad de la persona, ya que, *antes de toda actividad* en pro de su logro como persona, está *el don previo* de una realidad que posee una dignidad propia, como dice muy bien Greshake (DUT, 207s).

3. *El Padre ¿persona absoluta?*

La doctrina de la relación y de la procesión

1. Por “*persona absoluta*” no cabe entender la forma (*quo*) o esencia de la Deidad sino la subsistencia o el sujeto (*quod*) que puede ser, o bien comunicable a los Tres (“Dios”) o bien *incomunicable* (el “Padre”).⁶²

a) Con Santo Tomás entendemos por “Dios” “el que tiene Deidad” (*habens deitatem*), a saber, un sujeto (*quod*) o un concreto “cuasi específico”,⁶³ comunicable y común a los Tres (ST I q 39 a 3 ad 1m). “Dios”, el subsistente comunicable, es por identidad *real* su esencia aun cuando entre subsistente y esencia quepa una distinción *formal* o mental:

“en Dios todo lo significado como forma [= esencia] es subsistente. Luego, si mentalmente elimináramos la esencia no quedaría ningún sujeto de la misma porque la misma esencia es subsistente... Si no existieran las relaciones que distingue la fe, Dios sería substancia y persona por el hecho de subsistir en su [acto de] ser” (1Sent d 26 q 1 a 2).

Por eso “la *esencia* divina es de suyo *subsistente*” (Pot q 9, 5,13m) como también las mismas *relaciones* divinas (ST I q 28 a 2 c y 3m). Así entendida, “*persona absoluta*” no designa al Padre como subsistente incomunicable sino designa al misterio del “Dios uno”, propio del monoteísmo trinitario, pero accesible a la fe veterotestamentaria y a una comprensión filosófica.

b) Por “*persona absoluta*” cabe entender, además, una subsistencia *incomunicable* o un sujeto singular que es *uno de los Tres* (*unus* de Trinitate), a saber, el Padre que posee la divinidad originariamente, como “Fuente de la divinidad, antes (lógicamente hablando) de ser polo de oposición personal”, como decía Congar.⁶⁴ La cuestión se plantea desde las diversas interpretaciones actuales de la “fontalidad” del Padre.

2. En un extremo están aquellos que, al insistir en el Padre en cuanto principio “fontal” de la Deidad, lo consideran una persona “absoluta” en el sentido definido por Congar. Con mayor decisión que éste han dis-

62. Cf. K. OBENAUER, “Zur subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie”, *ThPh* 72 (1997) 188-215; L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 304-314.

63. Cf. D. DUBARLE: *Dieu avec l' être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris, 1986, especialmente pp. 315, 330s, 335, 340.

64. Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Roma, 1985, 138.

currido en los 80 J. Zizioulas⁶⁵ y J. Moltmann⁶⁶ y, en los 90 G. Gironés.⁶⁷ Con ellos no puede ser confundido W. Kasper, quien considera al Padre “persona absoluta” *por absorber en sí al Dios uno y a la esencia divina*, no tanto por diferenciarse del Hijo y del Espíritu.⁶⁸ Todos parten, como base bíblica, de la tesis rahneriana de que para el Nuevo Testamento “Dios” es exclusivamente el Padre. Pero esta tesis no es exacta.⁶⁹ Tampoco es exacto reducir al Padre el Dios del Antiguo Testamento: este era ya el Dios en tres personas que todavía no revelaba su trinidad aun cuando ya actuaba por su Sabiduría y su Espíritu.⁷⁰

En el otro extremo están aquellos que, pretextando temor al subordinacionismo que podría implicar la *imagen* de las procesiones y de las relaciones de origen, piensan que se han de abandonar estas categorías y tender a un concepto de la unidad de Dios fundado en la *perfecta comunión* de las tres personas, *no en el Padre como persona absoluta*. Tal es el caso de G. Greshake quien, siguiendo a von Balthasar (TL 2, 135), afirma

“el Padre realiza su propio ser en cuanto se regala totalmente al otro, al Hijo... pero recibiendo también justamente de ese modo de parte del Hijo su ser-padre.” Y

65. “Si Dios existe es porque existe el Padre, Aquel que por amor y libremente (Cf. GIRONÉS, 42) genera al Hijo y espira al Espíritu.” J. ZIZIOULAS, “Du personnage à la personne” en IDEM, *L’être ecclésial*, Geneve, 1981, 34. Sobre la polémica desatada por estas expresiones cf. Y. SPITERIS, “La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive”, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1993, 55 y nota 35.

66. “El Padre –según la doctrina de las procesiones trinitarias (¿por no proceder?) no puede estar constituido a partir de una relación. Debe estar constituido por sí mismo.” J. MOLTMAN, *Trinidad...*, 181.

67. G. GIRONÉS, *La divina arqueología*, Valencia, 1991, 25: “El origen de todo es el Padre, no la Trinidad en sí misma como círculo cerrado de su propia reciprocidad. Eso quiere decir que el Padre explica y justifica su existencia por sí mismo, sin referencia al Hijo o al Espíritu Santo”; 31: “El Padre Eterno es principio de todo de una doble manera: absoluta y relativa. Es el principio absoluto en cuanto su persona es la original identidad con la divina esencia; es el principio relativo, en cuanto libremente (?) se ha querido comunicar, constituyendo los «Otros» (¿intradivinos o creaturas?) como término de relación”; cf. especialmente 21-31; 37-44. Queda la duda de si Gironés entiende por “libremente” el “voluntario por concomitancia” de ST I q. 42 a 2 c.

68. *El Dios de Jesucristo*, 175s. Pero “¿no se olvida así que la idea de Dios como Padre está condicionada desde el principio por su relación con el Hijo?” PANNENBERG, *Teología Sistemática 1*, Madrid 1992, 353, 204.

69. K. RAHNER, *Θεός en el Nuevo Testamento. Escritos de Teología I*, Madrid, 1961. II/4. Por cierto ὁ θεός, como sujeto es unívocamente el Padre (salvo Jn 20,28 donde Tomás llama, a Jesús resucitado, ὁ θεός μου), pero esto no es verdad de θεός como predicado del Verbo (cf. Jn 1,1c) ni como atributo del “Unigénito” (μονογενής θεός, Jn 1,18) ni como referido al “Dios” veterotestamentario (Lc 1-2). Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, “María y la Trinidad en Lucas 1-2”, *Estudios Trinitarios* 19 (1985) 152-153.

70. J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, 33.

concluye: “Cada una de las tres personas refleja así, a su modo, la totalidad del acontecer trinitario.” DUT, 230s, 239s.

3. ¿Qué pensar? Coincidimos con Greshake en su crítica de la noción de persona absoluta que definiría al Padre con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. Pero no compartimos su crítica de la doctrina de las procesiones y relaciones divinas como si fueran algo contradictorio (“¿puede uno *expresarse* [vg. el Padre *decir* al Verbo] antes de estar *constituido*?” DUT 241 y 616). A esta objeción de sentido común cabe responder con una distinción de Santo Tomás:

“se puede entender la relación en cuanto constitutiva de la persona divina, o en cuanto relación... Es necesario decir que, si se considera la relación en cuanto relación, presupone lógicamente la procesión; si se la considera como constitutiva de la persona, es lógicamente anterior a la procesión.” (De Potentia q. 10, a. 3).

El privilegio de *constituir* a las personas divinas le cabe a la propiedad personal que es la relación. Pero son los actos nocionales o procesiones inmanentes los que, fundamentando la relación y la *distinción de las personas*, configuran “el camino que conduce a la persona” (ST I 40 2 c). Más aún, es la reciprocidad de las relaciones la que permite evitar todo subordinacionismo *sin renunciar a la doctrina tradicional de las procesiones*.⁷¹ Esto es más claro en la *procesión del Amor* y en el *Don* mutuo que configuran las relaciones “*espirante-espirado*” o “*donante-donado*”. En este caso *el Padre ama al Hijo* y *este ama al Padre*, porque aquí el amante es principio del amor y no *del amado*, como ya afirmaba Santo Tomás en su primera enseñanza.⁷² Justamente porque esto no ocurre en la prime-

71. “Los Padres griegos hablaban con gusto del «Padre-causa», pero *no se trata más que de un término analógico* cuya deficiencia nos permite medir el uso purificador del apofatismo: *en nuestras experiencias, la causa es superior al efecto; en Dios, por el contrario, la causa, como cumplimiento del amor personal, no puede producir efectos inferiores: los quiere iguales en dignidad, la causa misma es la causa de su igualdad...* El Padre no sería en un sentido verdadero persona si no fuese *pros, hacia*, enteramente vuelto hacia otras personas, comunicado enteramente a ellas, a las que hace personas, y por tanto *iguales*, por la integridad de su amor.” V. LOSSKY, cit. por B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, Paris, 1986, 268s.

72. “A veces la razón de principio no se refiere al término del acto... y esto ocurre con el verbo amar (*diligere*) que implica en el amante razón de *principio del amor* y no *del amado*, y en estos casos *puede haber reciprocidad*: y eso ocurre porque implica el mismo amor emitido y no la emisión; y si sólo se entendiera separadamente el origen, entonces no habría conversión, porque *no se dice que el Padre se espira*.” (*I Sent d 32 q 1 a 2 ad 1m*).

ra procesión, *ella no admite reciprocidad* de modo que *el Padre genera al Hijo pero éste no genera al Padre*. Pero, aun así, no se excluye que sea propio del Padre el amor y la donación *originarios*, a los que el Hijo y el Espíritu Santo corresponden. *Luego sin el Generado y el Espirado el Padre simplemente no es tal*: Él sólo existe en cuanto Generador del Verbo y el Coespirador del Amor.

Por otra parte el principio según el cual el Padre es “el origen y la fuente de la deidad” (ST I 39, 5,6m) está tan fuertemente anclado en la tradición que no parece posible prescindir de él. Sólo el Padre es “fuente”, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Luego, sin extremismos, con Ladaria hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está totalmente referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a Él.⁷³

4. *El Verbo y su encarnación:*

¿Cur Deus homo o Cur Verbum capax hominis?

La cuestión fue planteada por K. Rahner en 1960, para fundamentar la correspondencia de la trinidad económica respecto de la trinidad inmanente.⁷⁴ Desde entonces ha conocido adversarios y partidarios (el primero de estos fue Lafont en 1969, quien en este punto le daba la plena razón a Rahner). En su reciente tesis, F.Neri ha examinado el ala crítica *filo-escolástica* (F. Marinelli, J.-H. Nicolas, A. Amato, G.M. Salvati) y las contribuciones *filo-rahnerianas* (G. Lafont, J. Alfaro, W. Kasper, B. Forte, H.U. von Balthasar).⁷⁵ La discusión se muere en los 80 para ser recuperada a fin del siglo XX por la tesis de Neri.

Karl Rahner sostiene que la automanifestación divina es libre en el *an sit*, no en el *quomodo sit*. Luego, si Dios decide encarnarse debe ha-

73. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 312.

74. “Si aceptamos que cada persona divina puede entrar en una unión hipostática con una realidad creada, el hecho de la encarnación del Logos no nos «descubre» propiamente nada acerca de él mismo... Pero ¿es verdad ese presupuesto de que cada una de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos: ese presupuesto no está probado y es falso...”, RAHNER, *MySal*, IV, 375-376.

75. Cf. F. NERI, *Cur verbum capax hominis. Le ragioni dell’incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma, 1999 (sigla Neri). Neri analiza la argumentación presentada por Rahner en *Escritos*, IV, 120-123 y en *MySal*, 373ss. Cf. 152ss.

cerlo respetando la propiedad de cada persona divina. Entonces es necesario que quien se encarne sea el *Logos*, en cuanto autoexpresión del Padre y en cuanto que es, respecto de la humanidad, como la gramática respecto de la palabra (MySal). No corresponde que el Padre innascible nazca en el seno de María. Así en orden a fundar el *Grundaxiom*, el juicio de Rahner es objetivo y correcto. En cuanto a lo *histórico*, Rahner incurre en inexactitudes y jamás documenta su tesis con citas, como observan, a propósito de su interpretación de Agustín, tanto Lafont⁷⁶ como Ladaria.⁷⁷ En cuanto a lo *especulativo*, cabe observar que el *teologoumenon* vale para medir el grado de correspondencia entre trinidad económica e inmanente, evitando hipótesis que desfiguren el rostro que la trinidad ha manifestado en la economía. Pero Rahner no ha sabido valorar la *conveniencia* de los teólogos medievales porque no entiende bien su sentido, que es más fuerte que en los teólogos modernos (Cf. Neri, 256-261).

5. La comunión del Espíritu Santo

El misterio trinitario se conecta con la *pneumatología* y la *eclesiología*, es decir, con el misterio del Espíritu Santo y de su gracia, animadores de la comunidad eclesial. En cuanto a la eclesiología y la Trinidad, tempranamente aparecieron trabajos consagrados al Concilio Vaticano II.⁷⁸ En la década del 60, H. Mühlen presentó a la Tercera Persona en la Trinidad, en la encarnación, en la gracia y en la eclesiología, a la luz especial de los vínculos interpersonales (yo-tú-nosotros): dado que en Dios el Espíritu Santo es el “nosotros” de “una Persona en dos Personas”, él *hace* de la Iglesia “una persona en muchas personas”.⁷⁹ En la década del 70 esta línea fue cultivada y desarrollada en va-

76. PCDJ 219 nota 23: “Jamais Augustin n’a envisagé une autre Incarnation que celle qui s’est effectivement réalisée.”

77. “En todo el De Trinitate no se encuentra un texto que pueda dar lugar a esta interpretación. [...] Agustín no se ha planteado expresamente este problema.” Cf. L. LADARIA, “Persona y relación en el De Trinitate de san Agustín”, *MkCom* 30 (1972) 245-291.

78. Cf. AAVV, *La SS. Trinidad, fuente de salvación en la constitución sobre la Iglesia* (Semanas de estudios trinitarios 2) Salamanca, 1968; N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La SS. Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.

79. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, 1963. *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: Ene Person in Vielen Personen*, Paderborn, 1964. (*El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974).

rias obras colectivas.⁸⁰ En la década del 80 la pneumatología trinitaria cobró un gran impulso con ocasión de la celebración de los mil seiscientos años del Concilio I de Constantinopla. Aquí cabe destacar los dos volúmenes de Actas del Congreso Teológico internacional de 1983,⁸¹ y la monumental trilogía de Y. Congar, *Creo en el Espíritu Santo* (1981-1985),⁸² a las cuales siguieron, en 1987, otras monografías,⁸³ entre las que sobresalía el último tomo de la *Theologik* de H.U. von Balthasar.⁸⁴ Las antes citadas encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) y catequesis (1989-1991) de Juan Pablo II⁸⁵ acompañaron y consolidaron este notable proceso que, en el final de los años 90, no sólo cuajó en las innumerables publicaciones que acompañaron la preparación del Jubileo,⁸⁶ sino también en discusiones críticas respecto de cierto abordaje de la dimensión pneumatológica de la cruz.⁸⁷ Por su parte, también la teología evangélica y reformada ha mostrado recientemente la insuficiencia de una teología trinitaria que, limitándose a la economía (lo que *hace* el Espíritu), evita responder a la cuestión: ¿Quién es el Espíritu?⁸⁸

80. C. HEITMANN – H. MÜHLEN (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Munich, 1974 (*Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca, 1978); AAVV, *El Espíritu Santo ayer y hoy* (IX Semana de estudios trinitarios), Salamanca, 1975; AAVV, *L'Esprit Saint*, Bruxelles, 1978; W. KASPER (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg/iBr., 1979.

81. AAVV, *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Città del Vaticano, 1983, 2 vol.

82. Y. CONGAR, *Je Crois en L'Esprit Saint*, Vol. 1 "L'Esprit dans l'Economie. Révélation et expérience de l'Esprit", Paris, 1981; Vol. II, "Il est Seigneur et il donne la vie", Paris, 1983 y Vol. III, "Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident", Paris, 1985 (cf. trad. esp. *El Espíritu santo*, Barcelona, 1991).

83. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna, 1987; Cf. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna, 1987.

84. H. U. von BALTHASAR, *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987 (trad. Teológica III. *El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998).

85. JUAN PABLO II, Encíclica *Dominum et vivificantem*. AAS 78 (1986) 819s (cf. DHü 4780s); JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo (III)*, Madrid, 1996.

86. Cf. R. FERRARA - C.GALLI (eds.) *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998.

87. J. KOCKEROLS (*L'Esprit à la Croix. La dernière onction de Jésus*, Bruxelles, 1999) criticó el riesgo de adopcionismo en F.-X. Durrwell, el psicologismo en J. Moltmann y el idealismo en P. Evdokimov, mientras que, por otra parte, extrajo tres claves principales de la teología bíblica: el misterio del *don* (en la kénosis), de la *comunión* entre el Padre y el Hijo y del *amor* como autorrenuncia.

88. Entre las últimas publicaciones se destaca la tesis de H.-H. LIN (*Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie*, Frankfurt am Main, 1998) a la que remite J. MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, 1999. J. MCINTYRE (*The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh, 1997, 95-96) ha refutado la interpretación de G. L. Prestige, de una presunta prioridad de la trinidad de las personas –en los Capadocios– en desmedro de la unidad de esencia (86-87).

Dijimos que la pneumatología de la encíclica *Dominum et vivificantem* (2b, 11, 22c, 24, 41a, 58c, 67b) promocionó el tema de la *comunión* de categoría eclesiológica a categoría trinitaria. Para G.Greshake, la *communio* se ha vuelto clave tanto de la vida intratrinitaria como de otros ámbitos de la dogmática.⁸⁹ Su reciente tratado trinitario⁹⁰ se destaca por el intento sistemático de abarcar todos esos ámbitos desde la noción de *communio*, como clave de comprensión de la Trinidad en sí misma (1ª parte),⁹¹ de su relación con la creación, con el pecado-redención y con la Iglesia (2ª parte), con la ontología, la sociedad y las religiones (3ª parte). Para él esta noción se cifra en dos tesis tomadas del teólogo griego J. Zizioulas:

“a) No hay ningún ente verdadero sin *communio*. Nada existe como «individuo», comprensible en sí mismo... b) Una *communio* que no parta de una hipóstasis, es decir, de una persona concreta y libre y que no conduzca a otras hypostáseis... no es una imagen del ser divino. La persona no puede existir sin *communio*; a su vez, toda forma de *communio* que elimine o reprima a la persona es inaceptable.”⁹²

5.1. El modelo divino: El Amor y el Don de la Comunión increada

En el Nuevo testamento *comunión* (κοινωνία) y sus derivados *comunicar*, *consorte*, *partícipe* (κοινωνεῖν, κοινωνῶς) aparecen en las epístolas paulinas y joánicas con el significado básico de *comunidad con alguien* o de *participación en algo común* y en referencia a Cristo y al Espíritu Santo, el cual es *la misma comunión* si cabe entender 2 Cor 13,13 como genitivo epexegetico (“la comunión que es el Espíritu Santo”).⁹³ La articulación de la comunión *increada* con la comunión creada pertenece a la doctrina común del magisterio eclesiástico:

89. Cf. G. GRESHAKE, “Communio - Schlüsselbegriff der Dogmatik”, en: G. BIEMER B. CASPER / J. MÜLLER (comp.), *Gemeinsam Kirche sein*, (Homenaje a O. Saier), Freiburg i. Br. 1992, 90-121.

90. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Br 1997; ÍDEM *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (trad. R. Bernet), Barcelona, 2001 (citaremos esta traducción con la sigla DUT).

91. La trinidad de personas como *communio* “está frente al uno, que significa soledad... y frente al *dos*, que significa o bien división y exclusión (¡yo no soy tú!) o bien... narcisismo (¡tú eres para mí!)...” (DUT, 227s).

92. Citado por Greshake DUT, 119. El mismo Greshake (DUT, 116, nota 114 fin) observa que Zizioulas es criticado, entre otros, por A. de HALLEUX, en RThL 17 (1986) 129ss, 265ss, por exagerar las afirmaciones “personalistas” de los Capadocios silenciando otras totalmente “esencialistas”.

93. “Porque Dios os llamó a vivir *en comunión con su Hijo Jesucristo*, nuestro Señor” (1Cor 1,9). “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso *comunión con la Sangre de Cristo*? Y el pan que partimos, ¿no es *comunión con el Cuerpo de Cristo*?” (1Cor 10,16).

“Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del varón y de la mujer... la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión” (JUAN PABLO II, Familiaris Consortio 11; cf. CCE 2331).

Por *comunión trinitaria* entendemos la *unidad relacional* de las *personas* divinas a partir de su pluralidad y trinidad, no directamente su identidad o *unidad substancial*. Decía Santo Tomás:

“De las personas divinas se dicen tres cosas, la procesión, la comunión y la afinidad (germanitas)...pero no habría comunión ni afinidad si no existiera la pluralidad de personas, multiplicadas por la procesión” (Potentia q. 10 a 5 c).

No por ello dejamos de reconocer, con Santo Tomás, una comunión de las personas divinas en la *unidad de la esencia* y una comunión de las naturalezas divina y humana *en la persona del Verbo*,⁹⁴ así como múltiples formas de *comunión creada* que, a partir de la comunión *doméstica* o familiar⁹⁵ pasan por la comunión *social* y *política*⁹⁶ para llegar a la comunión *eclesial* en la fe,⁹⁷ en la caridad,⁹⁸ o en los sacramentos⁹⁹ así como a la “comunión de la naturaleza divina” por la gracia (2 Pt 1,4).

Compartimos la tesis de G. Greshake, de que la comunión trinitaria se configura como la *mediación entre unidad y pluralidad*:

“La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo” (2Cor 13,13). “Si algo vale el consuelo que brota del amor o la comunión en el Espíritu... ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos” (Flp 2,1). “Lo que vimos y oímos os lo anunciamos, para que viváis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1Jn 1,3). “Si decimos que estamos en comunión con Él y caminamos en las tinieblas, mentimos... Pero si caminamos en la luz... estamos en comunión unos con otros.” (1Jn 1,7). Para bibliografía ver GRESHAKE, DUT, 221s, 568.

94. “La condición de las personas divinas es tal que una de ellas no excluye a la otra de la *comunión de la misma naturaleza*, sino solamente de la *comunión de la misma persona*.” ST III q 3 a 6; cf q.19 a 1.

95. “*Comunión doméstica* del señor con el siervo, del esposo con la esposa, del padre con el hijo.”, ST I-II 105,4.

96. “Sepamos el modo óptimo de *comunión* y comunidad *política*, que contenga todo lo que nos permita el máximo de libertad (*ad votum*).”, In *Politicorum* II,1, lect.1, 169; cf ST I-II q 90,2, I-II q 105,2, II-II q. 42,2.

97. “El cismático... se separa de la *comunión* de los miembros de la Iglesia.”, ST II-II q 39,4; II-II q10,9.

98. “La beneficencia y la *comunión* pertenecen a la caridad, misericordia y liberalidad.”, ST II-II q 85,3; q 32,1.

99. “Sobre todo la excomunión separa la *comunión* de los sacramentos.”, ST II-II q 39,4, 4m.

“La trinidad supera tanto la soledad y el encierro en sí mismo cuanto también la división, la exclusión y toda forma de narcisismo, en cuanto trasciende la simple diferencia y une a los dos en una comunidad. De ese modo, lo uno y lo mucho, unidad y diversidad, sin reducirse una a la otra, constituyen la unidad de la comunio”. (DUT, 227s)

También aceptamos, pero con una distinción, su tesis según la cual:

“no es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) «previa» al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, comunio es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (o, en el lenguaje filosófico, del actus purus uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como “comunicativo”), vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca y, con ello, tanto la unidad cuanto la pluralidad.” (DUT, 223)

En efecto, concedemos que esto vale en tanto que en Dios no hay distinción real entre unidad y pluralidad como tampoco hay “instantes de razón”, ningún “antes” ni “después”. Sin embargo, cabe referir a Él las “distinciones de razón” objetivas, de las cuales “depende casi todo lo que se dice” acerca de Dios uno y Trino (I Sent dist 2 q 1 a 3).¹⁰⁰ No es indiferente el orden lógico (no temporal) entre la entidad (posición), la alteridad del aliquid (división y negación),¹⁰¹ la unidad trascendental (negación de la negación) y la pluralidad o multitud trascendental:

“Es menester que la división preceda a la unidad, no absolutamente sino según nuestra manera de aprehenderla... Lo uno es incluido por la definición de la multitud, mientras que esta no es incluida en la definición de lo uno. En cambio la división es entendida por la misma negación del ente. De modo que en primer lugar entendemos el ente; luego su división, en cuanto que este ente no es aquel; en tercer lugar lo uno y, en cuarto lugar, la multitud.” (ST I q 11, a 2 4m). “Por pertenecer a los trascendentales lo uno y la multitud ...en lo divino pueden equivaler a

100. Cf. B. LEMAIGRE, *Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins*, RSPT 50 (1966)198s.

101. “Algo (*aliquid*) se dice como otro algo (*aliud quid*); luego, así como el ente es dicho uno en cuanto que no es dividido en sí, se dice algo en cuanto es dividido de otros.”, De Veritate, q 1 a 1 c. Cf. PH. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1996.

substancia y a relación... agregándoles tan sólo la negación implicada en su significado propio” (ibidem q 30 a 3 c).

En consecuencia distinguimos tres niveles de la comunión trinitaria:

1. La mediación *entre unidad y pluralidad* propia de la *communio* se da ya en la *esencia divina* realizada *en y por* las tres personas, como enseña el mismo Greshake:

“Este acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación (actus purus) debe identificarse con el discurso tradicional acerca de la naturaleza o esencia divina una la cual no tiene existencia autónoma ni en sí ni por encima de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece en y entre las tres personas, o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta: es el contenido de su ser-persona y de su perikhóresis inter-personal”. GRESHAKE, DUT, 229s.

2. Por cierto, no siendo un cuarto subsistente (*quod*), la esencia divina una existe sólo como *quo* en el *intercambio* de las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Así la *communio* no implica prioridad ontológica entre persona/personas y esencia, pues el amor divino no es algo que se dé “antes” del intercambio de las personas ni “después” del mismo, como “resultado” de personas que se aman. En los Amantes divinos la unión afectiva del amor no se reduce a su *identidad* en la esencia única ni es un pálido reflejo de ésta sino que configura el perfil mismo del Espíritu Santo, la “persona Amor” en quien ambos se unen en la *distinción* personal. Tal es la doctrina temprana de Santo Tomás:

“Dado que el Espíritu Santo procede como Amor, el mismo modo de su procesión hace que sea la unión del Padre y del Hijo. En cuanto tienen la misma esencia ellos se unen esencialmente pero en cuanto que se distinguen por las personas ellos se unen por la consonancia del amor; y si por un imposible no fueran uno solo por esencia sería necesaria la unión del amor para su gozo perfecto.” (I Sent d.10 1, 3).¹⁰²

Por cierto, no se trata de que el Espíritu Santo, “*comunión consubstancial*” del Padre y del Hijo (Agustín: *De Trinitate* VI,5,7), configure la *identidad substancial* de las Personas divinas o de que remedie un *déficit* espiritual de la esencia divina que, por el contrario, es su mismo Entender y su mismo

102. Para más textos ver F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma, 1970, 74ss.

Amar subsistentes. El Espíritu Santo es la unión afectiva del Padre y del Hijo en cuanto personas *distintas* y no en cuanto idénticas en su esencia. Y Él es unión en la distinción personal *por el mismo modo de su procesión*, por provenir de un principio dual, de dos que se aman mutuamente (*De Potentia* 10 a 2,11m). *En el común Amor y Don que el Padre y el Hijo se intercambian en el Espíritu Santo reside la raíz de la comunión increada*. Justamente la reciprocidad del intercambio se funda en el amor y el don del Espíritu, no en la expresión y generación del Verbo, que no dice ni genera al Padre pero que en el Espíritu Santo ama y se dona al Padre tal como este lo ama y se dona a él. Este rol peculiar de la persona del Espíritu Santo en la comunión trinitaria es un dato que no puede ser silenciado ni siquiera por los intentos de nivelar a las personas en el intercambio de la comunión. Porque,

“en la medida en que en el Espíritu despunta la rítmica íntegra del amor, en cuanto con él se pone de manifiesto en cierto modo la unidad de la unidad y diferencia entre el Padre y el Hijo, se puede concebir... desde la perspectiva del Espíritu, la totalidad de la vida trinitaria como amor perfecto” (GRESHAKE, DUT, 232).

3. Por cierto, la comunión increada no se reduce a la común esencia ni al común amor y don del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Ella incluye, además, aquella inmanencia mutua de cada persona en la otra a la que se refería Jesucristo: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,10), interpretada como *perikhóresis* por la tardía tradición griega.¹⁰³ La doctrina de la “circumincesión” trinitaria debe mostrar que cada persona divina incluye a las otras “según la esencia, la relación y el origen” (ST I 42,5), y que cada una por entero y todas en conjunto son el Dios uno y trino. De este modo se evita el triteísmo sin sacrificar la distinción de las personas. Justamente en teorías trinitarias amenazadas por el triteísmo –porque han dejado de integrar, no ya sólo la teoría de las procesiones y de las relaciones, sino el dogma mismo de la unidad esencial o consubstancialidad– la noción de *perikhóresis* ha ganado en importancia como sustituto de esta unidad. Pero la consubstancialidad de las personas no puede ser sustituida por la *circumincesión*, aunque deba ser complementada por ésta.¹⁰⁴

103. Ver L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, 1977, 281-297; J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1980, 190s; L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Buenos Aires, 1986, 167ss; S. DEL CURA ELENA, Art *Perikhóresis* en DTDC, 1086-1095 (con abundante bibliografía).

104. Ver J. O'DONNELL, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, Gregorianum, 69 (1988) 5-34.

5.2 La comunión humana (familiar, eclesial y social), reflejo de la Trinidad

TRINIDAD Y FAMILIA

Pablo VI, en Nazareth, presentó a la *familia* como “comunión de amor”,¹⁰⁵ mientras que, en Puebla, Juan Pablo II propuso las relaciones *trinitarias* como modelo de familia:

*“Se ha dicho, en forma muy bella y profunda, que nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia divina es el Espíritu Santo.”*¹⁰⁶

Y en el n. 6 de la *Carta a las familias* (2/2/1994) agregó el “Nosotros” divino como modelo eterno del “nosotros humano”, formado por el varón y la mujer, creados a su imagen y semejanza. Esta analogía, directamente antropológica e indirectamente trinitaria, tiene una larga historia que, más allá de unos orígenes gnósticos, se remonta a una tradición que Metodio y otros Padres griegos recogieron de los primeros exégetas cristianos (Clemente romano, Ireneo, etc).¹⁰⁷ Más allá de las variantes que ofrecen los reparos de toda analogía, se trata de aunarlas en una perspectiva más amplia que presente a la familia no solo como ícono de la *trinidad*¹⁰⁸ sino como modelo de la comunidad eclesial (*ecclesia domestica*) y de la misma *sociedad civil*, a saber, como la comunidad donde cada uno es irremplazable pero está mediado por el otro en su rol específico (el hijo por sus padres, el padre por la madre y el hijo, la madre por el padre y el hijo), no viviendo aisladamente para sí, como la comunidad donde la base no es la lucha por los propios derechos sino el amor que genera vida y que perdona las faltas.

105. “Que Nazaret nos enseñe lo que *es la familia, su comunión de amor*, su austera y sencilla belleza, su carácter sagrado e inviolable...”. PABLO VI, discurso del 5/1/1964 en Nazaret (citado en CCE, 533).

106. JUAN PABLO II, Homilía en la primera misa celebrada en la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, Puebla, 28/1/1979. El “se ha dicho” alude a la fórmula previa del Documento de Consulta: *Dios es familia, comunión, fuente de participación* (36). El Papa omitió “comunión, participación” y agregó las tres relaciones trinitarias “paternidad, filiación, amor”, puntualizando que este amor es el Espíritu Santo.

107. Sobre esto ver los estudios de A. ORBE, “La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva”, *Gregorianum* 45 (1964) 103-118; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1982, 592ss y de B. CASTILLA Y CORTÁZAR, “La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas.” *Annales theologici* 10 (1996) 381-416. Tener presente que, en el texto gnóstico de *Nag Hammadi* C III, “el Padre, la Madre, el Hijo” no son algo primero sino poderes derivados de la viviente Reserva (Σύγῃ) y del incorruptible Padre.

108. Ver bibliografía en GRESHAKE, DUT, 323, nota 846.

TRINIDAD Y COMUNIÓN ECLESIAL¹⁰⁹

No hay duda de que, de todas las analogías, la eclesial es la mejor enraizada en la Biblia:

“Que todos ellos sean uno. Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste para que ellos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17, 21-22).

El suelo (*en*) y el modelo (*como*) de una unidad que es, a la vez, de identidad en la naturaleza y de comunión en las personas, está configurado por el *nosotros* trinitario del amor mutuo y de la inmanencia recíproca. A imagen de esta doble unidad debe reinar en los cristianos la unidad de semejanza en la naturaleza y de “unión de caridad en la gracia” (DS 806).¹¹⁰ Pero la Iglesia es icono de la Trinidad no sólo en cuanto *comunión* sino, además, en cuanto *misión*, no sólo por su *origen*, de modo que, “por el soplo del Espíritu, la muchedumbre de corazones se convierte en un solo corazón y una sola alma” (Ricardo: *De Trinitate* VI, 10), sino por su *destino*, porque, continuando la misión del Hijo y obedeciendo a la inspiración del Espíritu, ella es enviada por Dios Padre al mundo que es, a la vez, “mundo *en* la Iglesia” y “mundo *en torno* a la Iglesia”.¹¹¹

TRINIDAD Y SOCIEDAD CIVIL

En ningún otro tópico como en el presente la doctrina trinitaria ha corrido mayores riesgos de relativización funcional, sea en el sentido de la teoría proyectiva de Feuerbach,¹¹² sea en el sentido ideológico de la teología política, trátase del “monoteísmo político” de la antigüedad, de signo monárquico y “monarquiano”,¹¹³ trátase de recientes ensayos de extraer de la *communio* trinitaria consecuencias *directas* para plasmar no

109. Cf. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, 1981 y DTDC (1992), 657-690

110. Cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, 178ss. Ver GRESHAKE, DUT, 447-471.

111. Cf. GRESHAKE, DUT, 472ss; SECRETARIADO TRINITARIO, *Trinidad y misión* (Semanas de estudios trinitarios XV), Salamanca, 1981; N. SILANES, *Misión, misiones*, DTDC, 879-890.

112. L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro*, §63 y *La esencia del Cristianismo* [§ 7].

113. Cf. Y. CONGAR, “El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino”, *Concilium*, 163 (1981) 3-17.

sólo la vida eclesial sino también la vida sociopolítica.¹¹⁴ En un ensayo por superar tanto a los defensores como a los críticos de la teología política, P. Koslowski dejó asentado este principio:

*“La Trinidad no excluye un monoteísmo político porque la tríada divina no tenga ninguna correspondencia en lo creado [tesis de Peterson] sino porque... toda revelación subsiguiente de Dios que se asuma en un principio político, sea la raza, la clase, el pueblo o la masa, transforma la revelación de Dios en Cristo en un preludio insignificante de las revoluciones presentes.”*¹¹⁵

Sin pretender un reflejo *demasiado directo* de la fe trinitaria sobre la realidad socio-política, G. Greshake piensa que pueden acogerse estas afirmaciones:

*“Con el Dios trino no se corresponde la monarquía de un soberano sino la comunidad de hombres sin privilegios ni sometimientos. Las tres personas divinas lo poseen todo en común, salvo sus propiedades personales. Luego, con la Trinidad, se corresponde una comunidad en la que las personas se definen por sus relaciones mutuas y sus significaciones recíprocas, no por el poder y por la posesión.”*¹¹⁶

6. Trinidad y creación

La teología trinitaria se conecta con el *misterio de la creación*.¹¹⁷ Las resonancias cósmicas del misterio trinitario se revelan no sólo en la clásica doctrina de los “vestigios” de la Trinidad en la creatura material¹¹⁸ sino también en una soteriología pneumatológica que conecte el obrar cósmico y salvífico del “Espíritu creador”, tal como ya lo había entrevisto Santo Tomás:

114. Vg. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 184-188, en las que hace un rápido recorrido por el comunitarismo y el anarquismo, el capitalismo, el socialismo y la democracia para concluir que la doctrina trinitaria es “fuente de inspiración para las prácticas sociales” (186).

115. P. KOSLOWSKI, “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?”, *ThPh* 56 (1981) 75.

116. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 215.

117. Entre los trabajos pioneros cabe destacar los de E. BAILLEUX, “La création œuvre de la Trinité, selon saint Thomas”, *RTh* 62 (1962), 25-42; H. U. VON BALTHASAR, “Creación y Trinidad”, *Communio* 10, (1988), 185-191; D. CERBELAUD, “Creation et Trinité”, *RSPT* 72, (1988), 88-94.

118. L. FLORIO: “Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente”, Salamanca, *Koinonía* 35, , 2000.

“El conocimiento de las personas divinas fue necesario... para que tuviésemos una justa idea de la creación: porque, al decir que Dios lo hizo todo por su Verbo, nos apartamos de los que opinan que Dios produjo el mundo por necesidad natural y, cuando decimos que en Dios hay una procedencia de amor, manifestamos... que Dios no tenía necesidad de crear el mundo... sino que lo hizo por amor de su bondad.” (ST I q 32 a 1 ad 3).¹¹⁹

a) En cuanto a una soteriología pneumatológica el *diálogo interreligioso* ha impulsado a la reflexión trinitaria a enfatizar, con tanteos y ensayos controvertidos, la universalidad de la iluminación del Logos y de la moción del Espíritu.¹²⁰

b) En cuanto a la relación del misterio trinitario con el misterio de la creación, ella no se reduce a la naturaleza material como su “vestigio”¹²¹ sino que pasa esencialmente *por el misterio del hombre* como su imagen o “icono”. Pero mientras la “antropología trinitaria” clásica se concentraba en la vida *intrasubjetiva* del espíritu, objetivado en su verbo y unificado en su amor, en la teología reciente esta analogía del espíritu ha sido silenciada –cuando no malinterpretada como “conceptual”– mientras que el *acento* ha sido puesto en la figura *intersubjetiva* de la amistad, de la familia y de la sociedad.¹²²

C) *El Sistema: ¿De Deo uno et trino?*

Hemos iniciado la sección anterior mostrando que el “olvido de la esencia divina” no atendió al doble camino que va *de la naturaleza a las personas y viceversa*, y exageró unilateralmente una legítima sistematización del misterio de Dios que va de las personas divinas a la esencia divina. En efecto, esta línea, en cuanto iniciada por M. Schmaus, *desembocaba efectivamente en la esencia divina* y mantenía la consideración sistemá-

119. Al respecto ver G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995; G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma, 1990.

120. Ver en A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, los artículos de J. DUPUIS (127-150), D. VELIATH (171-190); D. ACHARUPARAMBIL (199-212); J. LOPEZ GAY (213-223), J. KUTTIANIMATTATHIL 297-324.

121. FLORIO, *Mapa...*176-191. Según G. M. SALVATI [“Crisi ecologica e concezione cristiana di Dio”, *Sapienza* 43 (1990) 145-160] la crisis ecológica lleva a plantear la relación entre la naturaleza y su fuente trinitaria.

122. Cf. FLORIO, *Mapa...*191-249.

tica de los atributos divinos esenciales, desde la simplicidad y bondad de Dios hasta su sabiduría y amor.¹²³ En cambio la línea iniciada por K. Barth y K. Rahner *absorbía la esencia divina* en la persona del Padre como “persona absoluta” y ya no encontraba un lugar sistemático para los atributos divinos esenciales, los cuales ya no son considerados sino rapsódicamente o con un *tour de force*.¹²⁴ Desde esta luz se aprecia la debilidad de la crítica a los clásicos *De Deo uno* y al *De Deo trino* considerados como tratados *separados* entre sí y *desconectados del misterio de la salvación*. El mismo K. Rahner moderó posteriormente su crítica inicial en la Enciclopedia *Sacramentum mundi*, con una recepción del *De Deo uno* aunque reducido a “diseño más bien formal” de la doctrina trinitaria expuesta en la cristología y en la pneumatología:

“el todo de la dogmática es teología de la Trinidad... Siendo así, nada impide que, al principio, en un tratado *De Deo trino* se ofrezca un diseño más bien formal de aquello que, como auténtica teología de la Trinidad, se desarrollará en el todo que ha de seguir. Pero ese tratado inicial debería entenderse realmente así; no como un tratado que acaba su tema y lo deja atrás, sino como un tratado que orienta previamente sobre un tema que ha de seguir. Si el tratado preliminar *De Deo trino* es entendido así, podemos aprobar tranquilamente el procedimiento usual, en que se expone primero el tratado *De Deo uno* antes de hablar *De Deo trino*. Pues también el tratado sobre el Dios uno y sobre su esencia, si ha de ser verdadera teología y no sólo mera metafísica, debe hablar del Dios de la historia y de su manifestación histórica, del Dios de una posible revelación, y así está referido ya al tratado sobre el Dios trino como el que así se revela en la historia de la salvación.”.¹²⁵

La expresión “diseño *formal*” se refería aquí no sólo al *De Deo uno* sino también al *De Deo trino* y, así, equivalía a lo que, en su anterior trabajo en *MySal*, Rahner llamaba “anticipación *formal* de la cristología y la pneumatología”,¹²⁶ es decir, “anticipación” de la economía salvífica lleva-

123. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I5, München, 1953 (ÍDEM, *Teología Dogmática I. La trinidad de Dios*, Madrid, 1960) §§ 62-98, y A. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik II. Gott – der Eine und Dreieine*, Regensburg, 1978 (ÍDEM, *Curso de Teología dogmática II. Dios uno y trino*), §§ 25-48.

124. Es lo que ocurre, entre otros, en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*.

125. K. RAHNER, “Trinidad” en K. RAHNER ET AL., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t VI, 1978, 753.

126. “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, *MySal*, Vol. II/1, 445.

da a cabo en las misiones del Hijo y del Espíritu. Así entendida la palabra “formal” puede ser empleada para calificar la *consideración* de la Trinidad inmanente como *previa* (“anticipación”) respecto de la *consideración* de la Trinidad económica y “como *un tratado que orienta previamente sobre un tema que ha de seguir*”, es decir, que no está acabado y que exige un ulterior desarrollo “económico”. Pero debemos evitar esa palabra si con ella pretendemos reducir la Trinidad inmanente a una “formalidad abstracta”, como un “*quo*” carente de concreción. Porque tan concretos (*quod*) son el Padre, el Hijo y el Espíritu en sí mismos y en su eternidad como en su manifestación en la economía salvífica. Y tan concreto (*quod*) es el ser y el obrar inmanente de Dios, es decir, su “esencia”, como lo es su presencia y operación en la historia de la salvación.

Hecha esta puntualización, debemos recoger el desafío de un desarrollo menos formal y más concreto del tratado sobre el Dios uno y trino como “*verdadera teología y no sólo mera metafísica*”, como “*Dios de la historia y de su manifestación histórica*” en Cristo y en su Espíritu. En esta línea los “atributos esenciales de Dios” deben ser desarrollados no sólo como “presupuesto de la doctrina trinitaria”,¹²⁷ sino también de la doctrina cristológica. No se trata solamente del interesante ensayo bonaventuriano de compaginar en Dios los atributos esenciales (unidad) apropiados en el poder, saber y querer con las propiedades de las personas divinas¹²⁸ sino, además, de compaginar en Dios, en forma *paradojal*, sus atributos esenciales y eternos, con lo que de Él nos ha sido revelado en la historia de la salvación llevada a cabo en el Verbo Encarnado: Dios es *simple* y excluye toda composición, aun cuando se une hipostáticamente a la humanidad de Cristo; es *inmenso y omnipresente* aunque inhabita especialmente en el cuerpo de Cristo y en el alma del justo; es *inmutable* en su ser y en sus promesas, aun encarnándose y padeciendo la muerte en la cruz; “en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que *en sí mismo es eterno*”.¹²⁹

RICARDO FERRARA

17/5/2002

127. Cf. M. HAUKE, “Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea” En J. ALVIRA ET AL., *Cristo y el Dios de los cristianos* 1998, 537-546.

128. Cf. S. BONAVENTURA, “Breviloquium, pars I”, *De Trinitate Dei*, cap. 2-8.

129. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 10.

CARMEN BALZER

EL SENTIDO DEL DIÁLOGO EN HANS GEORG GADAMER¹

RESUMEN

Como homenaje al filósofo alemán Hans Georg Gadamer, el texto apunta, a través de su percepción y fruición de lo bello, a lo que, junto con Hans Urs von Balthasar, se ha de llamar una *Estética teológica*. El diálogo, en Gadamer, entra en el marco de la pregunta-respuesta, de la llamada y la escucha, elementos entrañablemente unidos. En el marco de la pregunta y la respuesta, aborda Gadamer los temas fundamentales de su filosofía: el del “trabajo de la historia” –*Wirkungsgeschichte*– inseparable del de tradición y de los de la “conciencia histórica”, de la hermenéutica y del lenguaje

Palabras clave: Gadamer, diálogo, lenguaje, literatura, teología, estética, hermenéutica, historia, arte.

ABSTRACT

This paper honors the German philosopher Hans Georg Gadamer. It intends to reach –by means of perceiving and enjoying beauty– what Hans Urs von Balthasar called *Theological esthetics*. The context of dialog in Gadamer is question-answer dialectics. One of the fundamental issues of Gadamer’s philosophy is “the work of history” –*Wirkungsgeschichte*–. Gadamer has shown that it cannot be separated from tradition, historical consciousness, hermeneutics, and language.

Key words: Gadamer, dialog, language, literature, theology, esthetics, hermeneutics, history, art.

1. Texto de la ponencia inaugural de las *Jornadas “Literatura, Estética, Teología”*, UCA, Buenos Aires, mayo de 2002.

1. Introducción

Si bien esta conferencia inaugural ha sido concebida como un homenaje al filósofo alemán Hans Georg Gadamer, fallecido a comienzos de 2002 a los 102 años, no por eso podemos dejar de poner de relieve que estas Jornadas dedicadas a los diálogos entre la literatura, es decir, la ciencia de la palabra, la teología, la ciencia de Dios, y la estética, la ciencia de lo bello, pretenden destacar muy especialmente la “interrelación” que se establece entre estas disciplinas.

En este sentido, conviene centrar la mirada en primer lugar sobre la literatura, por cuanto ella expresa a través del verbo, en su acepción de palabra, la experiencia que el hombre posee del mundo, de la vida y de su convivencia con los demás: sus prójimos. Así es que el yo-tú, esencial a todo diálogo, es fundamental en este aspecto. Como dice el mismo Hans Georg Gadamer, la esencia misma del hombre consiste en el diálogo. En efecto, el yo-tú supone comunicación, intercambio de palabras, ideas, conceptos. Saber expresar todo esto de un modo inteligible, comprensible y estético a la vez, es precisamente la tarea central de la literatura. Tal vez la poesía, como una de sus ramas más características, junto a la narrativa, la dramaturgia y la ensayística, sea la que más ha logrado penetrar el fondo de la realidad, alumbrando, en ella, la luz de la verdad poética. Por otra parte, artes como la lírica, la música y la pintura se hermanan en un diálogo en el cual el tiempo y el ritmo adquieren una gran significatividad.

La teología nos permite ver a este hombre configurado a través de sus expresiones literarias, desde la perspectiva divina. Es aquí donde el ser humano no puede escapar a la realidad teológica, ya que ella destaca su relación con Dios. De ahí que, en el mundo literario, transparente la luz del bien y la belleza supremas. Todo se convierte entonces en una glorificación unánime del Todopoderoso y sobre todo de su Hijo Encarnado, Jesús, prototipo de toda belleza artística, humana y mundanal.

En cuanto a la estética, a través de su percepción y fruición de lo bello, ella nos remite a lo que junto con Hans Urs von Balthasar hemos de llamar una *Estética teológica*.

2. Concepto de diálogo

Hablar de diálogo entre literatura, estética y teología exige aclarar el significado de lo que el diálogo es. Para su acepción clásico-antigua, nos basaremos en el pensamiento tan valioso del existencialista Nicola Abbagnano. De acuerdo con esta visión del diálogo, sabemos que en buena parte del pensamiento antiguo hasta Aristóteles, el diálogo no es solamente uno de los modos en que puede expresarse el discurso filosófico, sino su modo propio y privilegiado, porque este discurso no es hecho por el filósofo a sí mismo ni lo encierra en sí mismo, sino que es un “conversar”, un discurrir (pasar de una palabra o también de un juicio, a la otra o al otro, del mismo modo o más bien analógicamente como “discurrir las aguas de un río por los meandros de su curso”, si usamos una metáfora), un preguntar y responder entre personas asociadas en el común interés de la investigación. Este carácter asociado de la investigación, tal como los griegos lo concebían en el período clásico, encuentra su expresión natural en el diálogo. La desconfianza de Platón hacia los discursos escritos, por cuanto no responden a quien los interroga ni eligen a sus interlocutores (Fedro), (desconfianza que quizá había llevado a Sócrates a no escribir nada, y a centrar toda su actividad en la conversación con amigos y discípulos), establece también la superioridad del diálogo como forma literaria que intenta reproducir el giro de la conversación y, en general, de la investigación asociada. Fue este el motivo por el que Platón mantuvo sus escritos en la forma dialogada. Además, en casi todas las formas de la dialéctica, término que etimológicamente incluye el diálogo, está presente. También lo encontramos en la investigación filosófica, que más que ninguna otra procede por medio de la discusión de las tesis de los otros y de la polémica incesante entre las diferentes direcciones. Por todo esto es que el principio del diálogo implica la tolerancia filosófica y religiosa en un sentido positivo y activo y, por lo tanto, no como tolerancia de la existencia de otros puntos de vista, sino como reconocimiento de su igual legitimidad y como buena voluntad de entender razones.

La tolerancia que exige un auténtico sentido del diálogo adquiere una cabal importancia en nuestro ámbito contemporáneo. El respeto por el parecer y la opinión del otro no puede dejar de ser una exigencia mayoritaria en nuestros diálogos de hoy.

Dentro del espectro de la filosofía contemporánea, el diálogo ha recibido un tratamiento privilegiado por el filósofo judío alemán Martin

Buber. La imagen de diálogo que nos ofrece gira axialmente en torno a dos pares de conceptos enfrentados: el del yo-tú y el del yo-ello. El primer par se caracteriza por su apertura, su reciprocidad y su profundo sentido del compromiso personal; en cambio el yo-ello representa la tendencia de tratar al otro como si fuese un objeto impersonal, subordinado por fuerzas culturales, sociales y económicas. Por otra parte, Dios frente a estos dos tipos de entrar en diálogo o constituirlo, se perfila como el supremo y último Tú al que el yo humano se somete y adora, y por eso mismo este Tú jamás podrá ser reducido a un ello. Sin duda que solo el yo-tú compone una realidad dialógica verdaderamente humana, donde la libertad desempeña un papel insoslayable. Por contrapartida, la relación yo-ello descarta la paridad de derechos y, como rasgo típico de una sociedad materializada y supertecnificada, impone el dominio del yo, ante el cual el tú se ha convertido en un ello, en un ente manipulable y esclavizable. Volver al diálogo originario de un yo-tú, que se traduce por una humanización de las relaciones humanas, es una exigencia en nuestra sociedad actual, y también en nuestro país.

El otro filósofo judío, que arraigó en el mundo contemporáneo y que también pergeñó una filosofía del diálogo, fue Emmanuel Lévinas. Este pensador nos transmitió una particular visión del diálogo. Enteramente marcado por la experiencia del “holocausto o *Shoah*”, en que fueron asesinados millones de judíos, y que implica, según Lévinas, una responsabilidad desde tiempo inmemorial por los débiles, los desvalidos, viudas y huérfanos, el yo en el yo-tú o yo-otro (como suele llamarlo Lévinas) queda, en este caso, totalmente sometido al otro. Más aún, se convierte en su rehén. Lévinas postula una experiencia del otro absolutamente desinteresada en la que se ponen de realce sus derechos sin restricciones.

Tanto Buber como Lévinas aportan contenidos significativos para una justa valoración del diálogo. Del primero podría rescatarse el sentido de la reciprocidad, por la que un miembro del diálogo enriquece al otro, y de la libertad. Del segundo, aprendemos a renunciar a nosotros mismos a favor del otro, en una entrega caritativa. No olvidemos que el mayor amigo es el que da su vida por el otro, y éste no puede ser otro que Jesús, modelo de toda conducta cristiana.

Desde aquí hemos de destacar ciertos elementos que son imprescindibles para lograr un auténtico diálogo: la misión, la unidad, el encuentro, la convicción, lo ecuménico (entendido como “lo universal” que se extiende a todo el orbe), el intercambio con otros, la reciprocidad de servi-

cios, la confianza, la vocación y, sobre el nivel específicamente religioso, la alianza de Dios con los hombres; por ejemplo Moisés interpelado por Dios, y el mismo patriarca haciéndolo con el pueblo elegido. Aquí resalta que el diálogo no sólo se establece entre dos personas, sino asimismo entre una y varias (una comunidad o un pueblo). Sobre el plano del Nuevo Testamento aparece el diálogo tan especial de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, con el Padre, así como también se da un diálogo entre las mismas personas de la Trinidad, y a su vez, dicha realidad trinitaria se vuelca dialógicamente sobre los hombres.

3. El diálogo en Gadamer

En Gadamer el diálogo posee un sentido mucho más amplio que en Buber y Lévinas, ya que la acepción gadameriana sobrepuja y se sale fuera de la estructura yo-tú, simple encuentro de dos personas que intercambian sus cualidades e ideas espirituales, para entrar en el marco de la pregunta-respuesta, de la llamada y la escucha, elementos asimismo entrañablemente unidos. Esta estructura pregunta-respuesta, a su vez se relaciona con el conocimiento del hombre. Ahora bien, el problema del conocimiento, tal como lo plantea el filósofo alemán y como es tratado en su obra principal, *Verdad y Método*, está conectado inevitablemente con su tesis relativa a la distinción que debe establecerse entre ciencias humanas o del espíritu y ciencias naturales o exactas. Es este un problema que aqueja a los pensadores germanos a partir de Emmanuel Kant.

Es preferentemente en las dos primeras partes de *Verdad y Método* que Gadamer distingue a las ciencias humanas frente a las naturales, como poseedoras de un conocimiento intuitivo y por tanto, inmediato de las cosas; más explícitamente, y en relación con la “intuición adivinatoria” de Federico Nietzsche, descubre en este tipo especial de conocimiento una suerte de “tacto” o “pálpito” para captar los valores espirituales empáticamente. La posibilidad de un conocimiento inmediato, ya se dio con Platón y Aristóteles, en cuyas huellas se mueve Gadamer, por más que también actualice su filosofía, recogiendo el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche y Dilthey, pero sobre todo de Natorp y Heidegger, sus maestros. Esta peculiar visión del conocimiento, propio de la ciencia humana, nos remite a Hermann Helmholtz, el gran científico alemán que introdujo en la física la ley de la conservación de la energía, quien, en este sentido del conocimien-

to, nos habla de una inducción artística (*Künstlerischesinduktion*), de una percepción del texto, de un olfato psicológico que no obedece a reglas lógicas bien definidas. Gadamer coincide con Helmholtz en que las ciencias humanas se fundan mucho más sobre el ejercicio de un tacto o de un cierto saber-hacer, que sobre la aplicación mecánica de cualquier método. Las ciencias humanas son aquellas que nos transmiten un saber “adecuado” del que no siempre pueden controlarse los resultados; sobre todo cuando se adopta una actitud objetivista propia de las ciencias naturales exactas. Las ciencias humanas (en el sentido fuerte de la expresión *Bildung*) en cambio, nos transmiten valores que carecen de la claridad matemática de los algoritmos. De ahí que existan verdades que no se prestan a un control metódico, y que son tal vez más esenciales que el empleo del método para la formación de la humanidad. Nuestro filósofo inclusive habla de verdades precientíficas (*Vorwissenschaftlich*), aunque tal vez sea más conveniente hablar de una verdad “extracientífica”, como observa Jean Grondin en su magnífico libro dedicado a explicitar el conocimiento hermenéutico del pensamiento contemporáneo (1993).

Mientras que las ciencias naturales o exactas se valen fundamentalmente del conocimiento racional y discursivo, en el que prevalece un método de investigación y no el palpito, tal como rige en el arte, la historia y la estética, aquí se trata de un conocimiento que llega al fondo de las cosas y objetos culturales, vistos como efectos del trabajo de la obra histórica, como el axial *Wirkungsgeschichtlicher effekt*, en el pensamiento gadameriano.

Esta contraposición de los dos grupos de ciencias, admite, en este caso, una actitud preferencial del filósofo alemán respecto de las primeras. Tal preferencia ya arraiga en su ánimo desde la juventud, cuando, desoyendo el consejo de su padre Johannes, que fue un eminente químico-farmacéutico, se decidió a estudiar filología e historia y no las ciencias biológicas.

En el marco de la pregunta y la respuesta, aborda Gadamer los temas fundamentales de su filosofía: el del “trabajo de la historia” –*Wirkungsgeshichte*—inseparable del de tradición y los de la “conciencia histórica” –*Geschichtliches Bewusstsein*—, de la hermenéutica y del lenguaje. Más aún, según Grondin, la noción de *Wirkungsgeschichte* constituye el núcleo y el eje de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer. Precisamente la obra central del filósofo –*Verdad y Método*— alcanza su culminación con la explicitación de este concepto, y el resto de esta obra consiste en un análisis de la conciencia del “trabajo de la historia”

sobre el plano de la experiencia histórica y lingüística, que pone de realce las consecuencias de lo que ya estaba en germen en la falsa objetivación de la conciencia estética, sometida a un examen crítico y paradigmático en la primera parte del libro.

4. El trabajo de la historia

Este concepto ya de entrada polisémico significa una contribución sistemática así como una corrección, que Gadamer realiza respecto de la filosofía de Heidegger. La experiencia central de la *Kehre* (el viraje) heideggeriana, es decir, el hecho de ser interpelado y conducido por la historia del ser, entendido aquí como destino, para el pensador de Heidelberg, sigue siendo aún para su propia actualidad, una experiencia hermenéutica, desarrollada como una nueva interrogación sobre los fundamentos ontológicos de la comprensión. Y tal cosa es de una importancia esencial en la misma hermenéutica gadameriana. Para Gadamer, la conciencia del ser heideggeriano toma, gracias a la *Kehre* o viraje, la forma de una conciencia que sabe y reconoce su pertenencia a una tradición que la sostiene. Es así que el ser como destino –*Geschick*—que nos proyecta –*schickt*—al olvido del ser, se convertirá para Gadamer en la tradición que posibilita la comprensión. De ahí que la visión negativa de una historia que nos condena al olvido del ser, será reemplazada por la perspectiva más positiva de una tradición garante de la verdad.

Entendámoslo bien. Es justamente la *Wirkungsgeschichte* la que nos incitará a responder frente a las obras o “huellas”, como prefiere llamarlas Jacques Derrida, citado por Grondin, de la historia, con un conocimiento comprensivo. El significado más accesible a nuestra comprensión del término “trabajo”, tal como es entendido por Gadamer en la expresión “trabajo de la historia”, es el trabajo efectuado, de obra producida por un artesano o un artista, y en el caso de la *Wirkungsgeschichte*, el de la historia misma. Por eso es posible hablar en hermenéutica (el arte de la interpretación) de la influencia subterránea de diversas interpretaciones de obras como la *Antígona* de Sófocles, la *Poética* de Aristóteles o también la *Biblia*, como de un trabajo de la historia. En efecto, estas obras ya han sido percibidas y recibidas, es decir, han sido comprendidas y vividas; Gadamer hablaría aquí de la aplicación de diferentes maneras a momentos privilegiados de la historia, de tal suerte que es posible considerar

a estos ecos múltiples como efectos, o más globalmente, como un trabajo operado por la historia.

En un sentido más profundo, el trabajo ya no nombra la obra en sí misma, sino la “acción de trabajar”, el “actuar” en su transitividad. En esta acepción ya no se trata de la *Wirkung* en tanto que tal, sino del *wirken* de la historia que, en la mayoría de los casos, permanece inconsciente, o, usando términos de Gadamer, a “más ser y sustancia que conocimiento”.

Ambas aclaraciones de la expresión “trabajo de la historia” quedan vinculadas al efecto del trabajo de la historia, o sea, al *Wirkungsgeschichtlicheffekt*. Con respecto a dicho trabajo de la historia y de la conciencia histórica que lo acompaña, leemos en *Verdad y Método* (p. 370):

“el interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o a las obras transmitidas –es decir, también hacia la tradición que se define como la transmisión de la cultura– sino que tiene como temática secundaria el trabajo o efecto de los mismos en la historia (que implica asimismo la historia de la investigación) [...] En el concepto de trabajo de la historia (Wirkungsgeschichte) sólo es nueva la exigencia de un planteo del «trabajo histórico», todas las veces que una obra o tradición debe ser extraída del «claro» que se establece entre tradición e historiografía y de este proceso puesto a cielo abierto [...] La conciencia histórica (Historisches Bewusstsein) tiene que hacernos conscientes de que en la aparente inmediatez con que ella nos orienta hacia la obra o la tradición, siempre está en juego este otro planteo, aunque de manera imperceptible y, en consecuencia, incontrolable”.

De ahí que la conciencia histórica y su trabajo también pueden producirse inconscientemente, al margen del “darnos cuenta”; por eso también es que, por medio de la conciencia histórica, provocamos los prejuicios –prejuicios tomados en sentido positivo– trayéndolos a la luz, lo que a su vez supone iniciar el trabajo hermenéutico.

Respecto de esto último cita Grondin un pasaje de *Verdad y Método* (p. 460) de la traducción francesa, que nosotros hemos vertido al castellano:

[...] “Del mismo modo que lo bello es una suerte de experiencia que, cual un encanto y una aventura, surge y se destaca al interior del todo de nuestra experiencia, proponiéndonos una tarea específica a la integración hermenéutica, así también lo que es esclarecedor siempre posee algo de sorprendente, análogo al surgimiento de una luz nueva, gracias a la cual se amplía el dominio de todo lo que entra en nuestra consideración. La experiencia hermenéutica pertenece a dicho dominio ya que

ella también es el acontecimiento de una experiencia auténtica. Que, en lo que es dicho, alguna cosa sea esclarecedora sin que por eso esté asegurada, juzgada y decidida en todos los sentidos, es algo que siempre, de hecho, se da, cada vez que una cosa se dirige a nosotros desde el fondo de la tradición.”

De todos modos, tanto respecto al efecto del trabajo histórico y la tradición como a la hermenéutica y el lenguaje, destacaremos la necesidad del diálogo, sea del sujeto conocedor, del espectador o del contemplador, en relación con el efecto histórico o la tradición, sea de la historia y la tradición en su respectividad con el investigador o el espectador. En cuanto a la hermenéutica, que es una disciplina que se ocupa básicamente del arte de comprender textos, es en ella misma que se entabla el diálogo entre lo que es leído y el que lo interpreta; otro tanto podemos decir del fenómeno lingüístico que en sí mismo también entraña una actitud dialógica: el texto interpela oralmente o por escrito, exigiendo de parte nuestra una respuesta. Del mismo modo nos interpela la obra de arte, en la que, por otra parte, se transparenta la tradición que, en conjunción con la novedad del hoy, compone la síntesis de una creatura artística del presente, siempre actual, en cada momento histórico. La obra de arte permanece infinitamente abierta a nuevas integraciones. Por cierto que el creador de una obra siempre puede volver a pensar en el público de su época histórica que entrará en diálogo con su creación, pero el ser verdadero de su obra es que ella sea capaz de decir algo; esto sobrepasa por principio a toda limitación histórica –*Beschränktheit*–. Sólo en este sentido podemos decir que la obra de arte posee una presencia que escapa al tiempo. Por cierto que esto no significa que ella deje de plantear el problema de la comprensión, ni tampoco que no podamos hallar en ella su proveniencia histórica. Aun cuando la obra de arte no apele a la comprensión histórica, y se ofrezca entonces en la pura y simple presencia, no por eso se anula el hecho de que ella pueda autorizar cualquier forma de comprensión. Sean cuales fueren la apertura y el margen de juego que subsisten en las posibilidades de concebirla, ella exige la aplicación de un criterio de rectitud, de justa apreciación. Asimismo tendríamos derecho de preguntarnos si tal concepción de la obra de arte, siempre abierta a una nueva comprensión, no pertenece ya a un mundo segundo, al mundo estético de la cultura: ¿acaso la obra que llamamos obra de arte no es ella, en su origen, portadora de una función cargada de sentido gracias a su inserción en la vida o en un espacio cultural o social? ¿No es acaso únicamente al inte-

rior de tal espacio que ella alcanza la plena determinación del sentido? ¿Puede admitirse que una obra de arte, proveniente de mundos de vida pasados o extraños, al ser introducida en nuestro mundo formado según una cierta cultura histórica, llegue a convertirse en un simple objeto de placer estético e histórico y entonces ya no nos diga más nada de lo que debió decir en su origen? He aquí los interrogantes que surgen dialógicamente ante la obra de arte y que exigen la respuesta del contemplador, del escucha o del espectador. Así vemos que siempre que alguna cosa se dirige a nosotros desde el fondo de la tradición, su función será precisamente la de establecer una comunidad de sentido, más allá del tiempo. Esta comunidad de sentido se establece con aquel que la recibe, por lo que ella misma se constituye como sujeto en la recepción. De esta manera toda nueva posición reemplazará una antigua convicción, como siendo otra. Desde aquí se produce la integración de lo antiguo en lo nuevo, y tal como se desprende del problema que en *La actualidad de lo bello* se plantea con respecto al arte contemporáneo, éste también supone una “fusión de horizonte” con el arte clásico. No es sólo que ningún artista de hoy podría desarrollar su propia audacia si no estuviese familiarizado con el lenguaje de la tradición, ni es sólo que el receptor del arte también está permanentemente inmerso en la simultaneidad del pasado y del presente, sino que lo está siempre. De manera que toda existencia concientemente asumida permite vincular el presente con el pasado y hasta vislumbrar el futuro, cosa que a su vez nos habilita para establecer lazos entre distintas épocas históricas.

5. Hombre y lenguaje²

Este subtítulo alude a uno de los trabajos de Hans Georg Gadamer que fueron reunidos por Pierre Fruchon en dos tomos bajo el título de *El arte de comprender*. En este texto, el filósofo alemán vuelve a acentuar su sentido dialógico de la filosofía, esta vez aplicada al hombre. Desde esta perspectiva antropológica, no es posible ignorar la importancia que revisite el lenguaje para el hombre, ese ser esencialmente dialógico. Ahora bien,

2. En *L'Art de comprendre, Ecrits II*, textos de Gadamer reunidos por Pierre Fruchon, según la edición original *Ethique des valeurs et "philosophie pratique"*, Paris, Editions Aubier, 1991⁸. Cf. B. SCHÜLLER, "Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroverse", en *Münsterische Beiträge zur Theologie* 55, Münster, 1988.

sobre este terreno retornamos a la relación yo-tú que los diálogos con la tradición, el conocimiento, la historia y la verdad habían rebasado mediante la estructura generalizada de la pregunta-respuesta entre el individuo humano y una realidad abstracta. En cambio, en este ensayo, Gadamer vuelve a lo puramente humano y concreto, recuperando el marco del yo-tú que supone un diálogo entre dos personas.

El filósofo, tal como suele hacerlo, nos remite aquí a la definición clásica de la esencia del hombre ofrecida por Aristóteles, según la cual el hombre es un ser viviente que posee el *logos*. Observa Gadamer que la tradición occidental luego ha consagrado dicha definición, caracterizando al hombre como *animal rationale*, es decir, como un “ser viviente dotado de razón”, distinguiéndolo así de los demás animales por su capacidad de pensar. Pero, en realidad, tal término quiere decir sobre todo: lenguaje. Aristóteles en algún lugar ha desarrollado su pensamiento sobre la diferencia que existe entre el animal y el hombre, diciendo que los animales son aquellos que tienen la posibilidad de hacerse comprender unos a otros, indicándose mutuamente el modo de cómo deben buscar lo que excita su deseo y de evitar lo que les hace mal. La naturaleza así los ha constituido. El hombre, en cambio, sería el único en haber recibido además el *logos*, gracias al cual puede evidenciar a los demás lo que es útil y lo que es nocivo, y por eso mismo también lo que es justo y lo que es injusto. He aquí una frase que posee un gran peso para Gadamer, pues lo útil y lo nocivo no son deseables por ellos mismos, sino en vistas de otra cosa que todavía no ha sido dada; ellos sólo sirven para obtener lo que es justo o injusto. Es así que el hombre se distingue por su independencia con respecto al presente, por un sentido del futuro. Aquí Gadamer introduce el tema del tiempo en la antropología.

Por otra parte, agrega Aristóteles, con el mismo entusiasmo de antes, que, ya que el hombre es el único ser que posee el *logos*, por eso mismo también posee el sentido de lo justo y de lo injusto. El hombre es capaz de pensar y de hablar. Poder hablar quiere decir poder, gracias a su hablar, hacer visible lo invisible, de tal manera que alguien otro lo vea asimismo delante suyo. Es por eso que el hombre es capaz de comunicar todo lo que piensa; más aun, sólo en virtud de esa posibilidad de comunicarse entre sí de los hombres es posible un pensamiento de lo que es común, es decir, conceptos comunes, principalmente aquellos gracias a los cuales la vida en común de los hombres es posible, sin asesinatos ni homicidios, y esto en una sociedad establecida bajo una constitución política, en una economía

articulada sobre la división del trabajo. He aquí lo que descubrimos en la simple frase “El hombre es el ser viviente que posee el lenguaje”, admirable síntesis que Gadamer explica en su explicación.

Podríamos pensar entonces que el fenómeno del lenguaje en la búsqueda de la esencia del hombre ha ocupado un lugar privilegiado en la esfera cultural del pensamiento humano pues ¿qué hay de más convincente que constatar que el lenguaje de los animales –si es que así quiere denominárselo por su modo de hacerse comprender– es algo totalmente distinto del lenguaje humano, en el cual un mundo objetivo se representa y se comunica? Y esto, siempre sobre el plano humano, se da a través de signos que, al contrario de los signos expresivos de los animales, permanecen “variables”, no solamente porque existen diferentes lenguas, sino también porque, al interior de una misma lengua, las mismas expresiones pueden designar cosas diferentes y diferentes expresiones pueden designar la misma cosa.

En verdad, el pensamiento occidental, según el parecer de Gadamer, no ha puesto el problema de la esencia del lenguaje en su justo lugar. En este sentido nos remite al pasaje del Éxodo en el cual el hombre, por su capacidad de nombrar a las cosas, adquiere el dominio sobre el mundo, y también a la historia de la torre de Babel en el Antiguo Testamento, que da importancia al lenguaje como orientador de la vida humana. Sin embargo, el problema del lenguaje no reside en lo que podríamos llamar su origen bíblico, ya que, según la Ilustración, este origen debe buscarse en la naturaleza misma del hombre. Lo que delimita la pregunta acerca del hombre y del lenguaje reside en la simple donación de un poder dado al hombre, y la puesta en evidencia de las leyes que estructuran dicho poder –a éstas las llamamos *gramática*, *sintaxis* y *vocabulario* de la lengua–. En virtud de ellas, podríamos llegar a reconocer en el espejo de la lengua las cosmovisiones de los pueblos y hasta de la constitución de su cultura. La ciencia del lenguaje es, así, al ejemplo de otra prehistoria, la prehistoria del espíritu humano. Sin embargo en esta vertiente, el fenómeno del lenguaje sólo posee la significación de un excelente campo de expresión donde la esencia del hombre y su diferenciación en la historia pueden estudiarse.

Todo esto en cuanto a una ciencia del lenguaje. Pero si nos atenemos ahora a una de las características esenciales del lenguaje, debemos decir –según Gadamer– que el lenguaje consiste en el hecho de que nosotros mismos somos profundamente inconscientes de él. Por cierto que la formación del concepto del lenguaje presupone la conciencia de él. Pero es-

to es el resultado de un movimiento reflexivo en el cual el que reflexionando, piensa, se sale fuera de la efectuación inconsciente del habla, y adopta una cierta distancia consigo mismo. Pero el verdadero enigma del lenguaje reside justamente en que no podamos nunca llevar a cabo totalmente este movimiento de reflexión; al contrario, todo pensamiento sobre el lenguaje siempre ha sido alcanzado por él. Sólo podemos pensar con la ayuda del lenguaje, y tal habitación de nuestro pensamiento en el lenguaje es precisamente este profundo enigma que el lenguaje somete al pensamiento. Por nuestra cuenta observamos la curiosa acentuación que Gadamer hace sobre lo enigmático del lenguaje, por lo cual rebalsa una visión puramente racional y científica del mismo, para entrar en la intuición del misterio.

Entonces el lenguaje no es un medio por el cual la conciencia se pone en presencia del mundo. No representa junto al signo y lo útil –que pertenecen ciertamente también a la característica esencial del hombre– un tercer instrumento. El lenguaje no es para nada un instrumento, un útil; pues es propio de la esencia del útil que sepamos dominar su utilización, lo que quiere decir que nos encargamos de él y que lo deponemos una vez que ha cumplido su servicio. No sucede esto cuando pronunciamos las palabras que una lengua pone a nuestra disposición y que dejamos que retornen, una vez cumplido su servicio, al reservorio general de las palabras que están a nuestra disposición. Ahora bien, una tal analogía es falsa ya que nunca nos encontramos como si fuésemos una conciencia, frente al mundo, y tampoco buscamos, en un estado por así decirlo desprovisto de lenguaje, el útil de la comunicación. Más bien estamos siempre y ya, en todo nuestro saber sobre nosotros mismos y en todo saber sobre el mundo, cercados por el lenguaje, que es el nuestro. Crecemos, aprendemos a conocer el mundo, aprendemos a conocer los hombres, y finalmente a nosotros mismos cuando aprendemos a hablar. Aprender a hablar no quiere decir: ser introducido al uso de un útil ya disponible para la denominación del mundo que nos es familiar y que conocemos; sino que esto significa: adquirir la intimidad y el conocimiento del mundo mismo, tal como sale a nuestro encuentro.

Gadamer exclama: ¡Qué acontecimiento enigmático y profundamente velado! ¡Qué falsa ilusión pensar que un niño pronuncie una palabra, una primera palabra! ¡Qué ilusión querer descubrir el lenguaje humano primitivo en el hecho de que se deje crecer a los niños, aislándolos herméticamente de todo sonido humano y que luego se pretenda recono-

cer, en sus primeros balbuceos apenas articulados, el privilegio de un lenguaje humano presente, el lenguaje fundamental de la creación! Semejantes ideas son vanas, puesto que quieren poner entre paréntesis de un modo artificial al verdadero ser que nos rodea, el mundo del lenguaje en el que vivimos. Podríamos pensar tal vez que con esta frase Gadamer aluda a la *Lebenswelt* husserliana. En realidad, siempre estamos ya “en casa”, tanto en el lenguaje como en el mundo.

Podríamos preguntarnos nuevamente con Aristóteles: ¿cómo, en el torbellino de los fenómenos, en la oleada perpetua de las impresiones cambiantes, alguna cosa de estable se realiza? Esto se da ciertamente, y en primer lugar por la capacidad de conservación —a saber: la memoria que nos hace reconocer alguna cosa como idéntica. Ya aquí se produce un primer gran esfuerzo de abstracción. De la oleada de manifestaciones cambiantes surge aquí y allá alguna cosa en común, y es así que, a partir de los reconocimientos acumulados —que llamamos experiencias— se realiza lentamente la unidad de la experiencia. Es en ella que brota fontalmente la disposición expresa de lo que así es experimentado a la manera del conocimiento del universal. Pasando revista a los fenómenos uno después del otro se obtendrá, según Aristóteles, el conocimiento del universal. Este surgiría de golpe a partir de un caso aislado que se manifestaría de nuevo y en el que se reconocería la identidad. Lo cierto es que, en un cierto momento, el conocimiento del universal se ha producido. Algo parecido sucede, piensa Gadamer, con el lenguaje, porque en el conjunto de nuestro pensamiento y de nuestro conocimiento siempre somos prevenidos por la interpretación lingüística del mundo y entrar en tal interpretación lingüística del mundo significa precisamente crecer en él. Pues bien, la conciencia de un individuo no es el patrón de medida del lenguaje, ya que no hay ninguna conciencia particular en la que el lenguaje por ella hablado esté realmente allí. ¿Cómo entonces el lenguaje está ahí? Ciertamente no lo está sin la conciencia particular, pero tampoco en un simple ensamblaje de conciencias múltiples.

Sucede que ningún individuo, cuando habla, tiene una conciencia efectiva de su hablar. El lenguaje que hablamos únicamente se nos hace consciente a través de situaciones excepcionales. Por ejemplo, una palabra que llega al habla de alguien que quiere decir alguna cosa que es una palabra ante la cual se asombra, una palabra que le parece extraña, insólita por lo que se pregunta: ¿puede uno realmente hablar así? Aquí el lenguaje que hablamos se nos hace consciente por un instante, ya que no jue-

ga su verdadero papel. ¿Cuál es entonces su papel? Responder a esta pregunta requiere distinguir tres características del lenguaje. La primera, que de algún modo coincide con lo que acabamos de ver, es el olvido de sí, cosa que le es propia. Su misma estructura –gramática, sintaxis, en una palabra, todo lo que la ciencia del lenguaje tematiza– no es algo absolutamente consciente en el habla viviente. De esto se desprende que debemos considerar como perversiones del orden natural que la escuela moderna esté obligada a enseñar la gramática y la sintaxis en tanto que apoyo de la lengua materna, más que como ayuda a una lengua muerta como lo es el latín. En esto se da un verdadero y gigantesco esfuerzo de abstracción que le es exigido a aquel que debe conducir la gramática de la lengua a una concientización explícita, en cuanto poseída por él como lengua maternal. Pero la verdadera realización de la lengua la hace desaparecer totalmente detrás de lo que será dicho en ella.

Llegamos entonces al siguiente lema: cuanto más la lengua es una realización viviente, tanto menos se es consciente de ella. Del olvido de sí que funciona como una característica del lenguaje, se desprende que el ser propio de éste resida en lo que es dicho en él, y que constituya el mundo común en el cual vivimos y al que pertenece igualmente la muy larga tradición que nos alcanza desde la literatura de las lenguas extranjeras, muertas o vivas. El ser propio de la lengua es aquello en lo que nos fundamos cuando estamos a la escucha: lo dicho.

La segunda característica del ser del lenguaje parece ser su no-ligazón con un yo (*Ichlosigkeit*). Quien hable una lengua que nadie entiende, no habla. Porque hablar significa hablar a alguien. La palabra quiere ser apropiada, lo que no quiere decir únicamente que ella me presente a mí mismo la cosa pensada, sino también que ella la ponga ante los ojos de aquel a quien yo hablo.

En este sentido el hablar no pertenece a la esfera del yo sino a la del “nosotros”.

La realidad espiritual del lenguaje es, en efecto, la del *pneuma*, del espíritu que une yo y tú. La realidad del habla reside en el diálogo. Y sobre cada diálogo reina un espíritu bueno o malo, un espíritu de parálisis y detención o un espíritu de comunicación y de intercambio pleno entre yo y tú.

Ahora bien el modo cómo se efectúa cada diálogo puede describirse por el concepto de juego, tal como sucede en la tercera parte de *Wahrheit und Methode*. Pero es precisamente en este texto que el filósofo nos pide

liberarnos de aquel hábito de pensamiento que percibe la esencia del juego a partir de la conciencia del jugador. Este concepto del hombre que juega fue popularizado por Schiller, pero esta visión schilleriana no capta la verdadera estructura del juego más que por el bies de su manifestación en el sujeto. En cambio el juego debe ser visto, según Gadamer, como un proceso del movimiento (*Bewegungsvorgang*) que se apodera de los jugadores o de lo que juega. No se trata pues de una simple metáfora cuando se habla del “juego de las olas”, de los “mosquitos que juegan” o del “libre juego de los miembros”. La misma fascinación que el juego ejerce sobre la conciencia que juega, consiste más bien en tal suspensión de sí, por lo que ella nos permite introducirnos en un movimiento que despliega su propia dinámica. Un juego se pone en marcha cuando un individuo participa en él con toda su seriedad, es decir, cuando no se comporta como un simple jugador para quien el juego no es serio. A tales personas, incapaces de conceder su seriedad al juego, el pensador alemán las declara incapaces de jugar. Y se atreve entonces a sostener que la constitución fundamental del juego, con este espíritu –de liviandad, de libertad, de oportunidad de éxito– que es una aspiración a ser colmado y a colmar a quien toma parte en el juego, presenta una estructura emparentada con la de la constitución del diálogo, en el que el lenguaje se autentifica. Siendo así, los unos dialogan con los otros y el diálogo nos lleva, por decirlo de algún modo, aún más lejos; ya no es entonces la voluntad del individuo que, encerrándose o abriéndose, sea la determinante de él, sino que lo es la ley de la cosa de la que tratamos en el diálogo, la misma que suscita el discurso y la réplica, logrando finalmente la armonía. De ahí que, allí donde un diálogo ha sido exitoso, es que uno se ha realizado por él. Además, el juego del discurso y de la réplica prosigue en el diálogo interior del alma consigo misma; y esto es lo que Platón tan bien ha llamado “pensamiento”.

La tercera característica del ser lenguaje, consiste en la universalidad. En efecto, el lenguaje no es un dominio cerrado de lo decible, frente al cual habría otros dominios (los de lo indecible), sino al contrario: el lenguaje lo engloba todo. No hay nada que en principio se sustraiga a la posibilidad de ser dicho, con la sola condición de que el pensamiento piense alguna cosa. El poder decir se encamina infatigablemente al mismo paso que esta universalidad de la razón. Cada diálogo posee así igualmente una infinitud interna, y no tiene fin. Se lo abandona sea porque nos parece haber dicho bastante de él, sea que ya no tenga nada que decirnos. Pe-

ro una tal ruptura del diálogo oculta en sí misma un llamado interior para que lo reiniciemos.

Tomemos además en cuenta, y esto es fundamental para Gadamer, que todo dicho no contiene simple y puramente su verdad en él mismo, sino que nos remite constantemente más allá y más acá de él, a un no-dicho. Cada enunciado tiene su motivación; esto quiere decir que con pleno derecho se puede, a propósito de todo lo que es dicho, plantear la siguiente pregunta: “¿Por qué dices esto?” Por de pronto, un enunciado se torna inteligible cuando comprendemos este no-dicho junto con lo dicho. Constatamos este hecho particular en el mismo fenómeno de la pregunta. Una pregunta de la que no comprendemos su razón de ser no puede hallar respuesta. La comprensión de las razones de ser de la pregunta abre, en efecto, el horizonte en el que podemos buscar y encontrar la respuesta. En consecuencia, tanto en las preguntas como en las respuestas se efectúa un diálogo sin fin, en cuyo campo se mantiene la palabra y la respuesta. Todo dicho se mantiene en un tal campo.

Podemos aclarar lo que acabamos de decir con una experiencia que todos, alguna vez, hemos hecho. “Pienso en la traducción y en la lectura de textos en lengua extranjera”, nos dice Gadamer. En este caso el traductor se halla ante un texto lingüístico, es decir, un texto de un dicho oral o escrito, que debe traducir a su propia lengua. Está ligado a lo que allí está escrito, y no puede contentarse con transferir materialmente lo dicho de la lengua extranjera a su propia lengua, sin que él mismo nazca a este decir. O sea que debe producir en sí mismo el espacio infinito del decir que corresponde a lo que está dicho en la lengua extranjera. Muchas traducciones dejan caer en lo banal lo que ha sido dicho en esa otra lengua. El traductor reduce entonces, en cierta medida, a dos dimensiones lo que ha sido dicho en tres en el otro idioma, de tal manera que el sentido de la palabra y la forma del texto reproducen pura y simplemente, el original, sin que la traducción posea su propio espacio. Tal traducción carece de esta tercera dimensión que constituye el horizonte de sentido de lo dicho primitivamente, de lo que es dicho en el texto original. Es aquí donde reside el límite inevitable de todas las traducciones: ninguna pueda reemplazar el original. Se sucumbe al engaño si se cree que lo que es enunciado en el original, simplemente banalizado por su proyección a nuestro propio lenguaje, debe, una vez traducido, hacerse más comprensible, pues numerosos elementos evocados en el original y que se dejan leer entre líneas, no han sido traspuestos. Mucho se engaña uno si cree que tal reduc-

ción a un sentido unívoco puede facilitar la comprensión. Ninguna traducción es tan inteligible como su original. El sentido de lo que es dicho, rico en significaciones –el sentido es siempre un sentido direccional–, no se expresa, en efecto, más que en el decir original, y escapa a todo decir o hablar posterior. El traductor siempre tiene como tarea, no la de copiar lo dicho, sino la de ubicarse en la dirección de lo dicho, es decir en la dirección de su propio decir.

Esto se clarifica totalmente si acudimos al ejemplo de los intérpretes que ofician de intermediarios entre seres humanos de lenguas maternas diferentes. Un intérprete que se contentara en verter en la otra lengua las palabras y las frases pronunciadas por uno de los interlocutores, confiere al diálogo un carácter ininteligible. Lo que el intérprete debe restituir no es lo que ha sido dicho, en su tesitura auténtica, sino lo que el otro quiso decir y dice, mientras que deja numerosas cosas no dichas. El carácter limitado de su traducción también debe llegar al espacio en el cual solamente el diálogo, dicho de otro modo, la infinitud interior que acompaña a todo acuerdo, ha sido hecha posible.

Para concluir, nos parece importante señalar el sentido del diálogo que, dentro de una visión totalmente universal, posee Hans Georg Gadamer. En él se introduce del mismo modo que en su concepción del trabajo de la historia y de su efecto histórico un proceso inconsciente. De tal suerte que en cuanto al diálogo, más importante o igualmente importante que lo dicho es lo no-dicho. Este no-dicho que debe ser rescatado para llegar a una auténtica comprensión de lo que otro quiere comunicarnos. Asimismo podríamos subrayar su tan especial visión del espíritu y de lo que le es propio. En este aspecto, fenómenos como el arte, la tradición, la historia y el lenguaje actúan también sobre un plano inconsciente. Conocer, recordar y olvidar, así como crear e interpretar, pueden desarrollar su actividad también inconscientemente. Es esta presencia de lo espiritual en la vida inconsciente la que nos permite contrarrestar una visión puramente erótica o sexual de la esfera de los instintos, apetitos y tendencias psíquicas.

CARMEN BALZER

30-5-2002

BIBLIOGRAFÍA

H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Bd. 5, *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr (Paul Siebek), 1990.

_____. Bd. 2, *Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr (Paul Siebek), 1990.

_____. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1997.

_____. en *L'art de comprendre. Ecrits II: L'homme et le langage*, texto de Gadamer escogido por Pierre Fruchon, según la edición: *Ethiques des valeurs et philosophie pratique*, Paris, Editions Aubier, 1991.

_____. *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

_____. *La actualidad de lo bello*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991.

J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.

_____. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000. Versión castellana de la obra de Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Eine biographie*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1999.

J. HERNÁNDEZ PACHECO, *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

CARLOS MARÍA GALLI

IN DULCEDINE SOCIETATIS QUAERERE VERITATEM¹

RESUMEN

El autor se refiere a la relación entre teología y facultad, ciencia de la fe y comunidad universitaria. Si la teología es ciencia, sabiduría y profecía, entendiendo ciencia en sentido análogo, su cometido será “buscar la verdad en la dulzura de la comunidad.” La Facultad incluye el conjunto de intercambios mediante los cuales vivimos la comunión y colaboramos para procurar en conjunto, mediante el estudio, el don de la verdad en el amor. La comunidad universitaria, unida por la fuerza y suavidad de ese amor, es el ámbito en el que buscamos la verdad revelada a través de la investigación, enseñanza, aprendizaje y difusión de la ciencia teológica. Esto requiere comprender y vivir el estudio como contemplación de la verdad facilitada por la transmisión de la ciencia por parte del profesor, del colega o del compañero, para mantener nuestras lámparas encendidas, procurando alimentar el pabito de la fe con el aceite de la teología.

Palabras clave: Comunión, verdad, amor, teología

ABSTRACT

The author works on the relationship among theology and the faculty, knowledge of faith and the university community. If theology is science, wisdom and prophecy –taking science analogously–, its task will be the search of truth in the sweetness of community. Communication meant the intercourse by which members of a community lived in communion and cooperation in a loving pursuit of the gift of truth by means of study. This keeps on happening in the realm of a university, depending on an open spiritual attitude in order to understand and live a life of study as contemplation of truth. It should be made available by the professor, colleague or companion, intending to keep the light of our faith burning with the oil of theology.

Key words: Communion, truth, love, theology

1. Texto completo del *Discurso de apertura del Año Académico*, 10/03/2003, que no fue leído en su totalidad en ese acto. Se incorpora en este número correspondiente a 2002.

1. Introducción: la teología en la Facultad

En la inauguración del año pasado, Mons. Dr. Ricardo Ferrara nos ubicaba en el marco de nuestra *sociedad argentina*, herida por tantos atropellos a la verdad y la justicia. Al iniciar el nuevo ciclo lectivo, sin perder de vista la difícil realidad nacional, tenemos en cuenta la dramática *situación internacional* con tantas amenazas a la paz y la unidad de la familia humana. En este contexto hemos comenzado la Cuaresma, pidiendo la gracia de la conversión a Dios y el don de la paz. Hoy, con la celebración de Eucaristía –presidida por Mons. Dr. Estanislao Karlic, arzobispo de Paraná y profesor emérito de nuestra Facultad– y con este Acto, inauguramos el *Año Académico 2003*. El Acto tiene tres momentos: el discurso inicial del Decano, el informe del Vicedecano, y una breve reflexión final de Mons. Karlic acerca de la dimensión espiritual y pastoral de los estudios teológicos.

En la alocución inicial del Decanato (9/9/2002) hice memoria del pasado, asumí la herencia reciente, expuse responsabilidades presentes y sugerí horizontes futuros.² Desde entonces hice una “*ronda de diálogo abierto*” para escuchar a los distintos miembros de la Facultad en orden a impulsar *un vivo intercambio* que nos ayude a discernir aportes útiles para seguir creciendo. Nos encontramos con los alumnos de los seis cursos del bachillerato y de las carreras del profesorado y la licenciatura; tuvimos una reunión con superiores y superiores de seminarios y casas de formación; y escuché –hasta ahora– a cuarenta y ocho profesores de nuestro claustro docente sobre cuestiones particulares o generales. Esto me ayuda a tener una visión más completa de la Facultad, recogiendo datos, apreciaciones y sugerencias que no he podido todavía sistematizar, aunque varias de las propuestas más prácticas ya han sido asumidas, como les informará el Sr. Vicedecano, y otras serán discernidas o llevadas a cabo en este año. He tenido que dedicar mucho tiempo a reflexionar solo y a consultar con otros para tomar decisiones y proponer cambios. A lo largo de esta exposición incluiré algunas informaciones importantes re-

2. C. M. GALLI, “La Teología como Ciencia, Sabiduría y Profecía”, *Teología* 79 (2002) 181-192.

feridas a personas y estructuras que conciernen a aspectos y sectores de la vida académica.

Descarto tres cuestiones que no trataré en este discurso. Deseaba hacer un *balance del sexenio*, registrando los impresionantes cambios realizados, que dejarán huellas profundas en la Facultad. Pero el P. Ferrara me dio a leer la versión completa y corregida de su discurso inaugural 2002. Considero al texto “*Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición*” (11/3/2002)³ como el más completo informe acerca del Decanato anterior –realizado por su mismo titular– al que asumo como balance.

No voy a hacer un *discurso programático*, si por tal se entiende la propuesta de un *proyecto completo para el trienio* que abarque el conjunto de objetivos, tareas y sectores de nuestra institución. Asumo lo actuado en estos años y lo tomo como punto de partida de la nueva gestión. En esta etapa debemos consolidar y, si es posible, mejorar la obra iniciada. Esto nos compromete a seguir buscando *un excelente nivel académico* en la investigación, la enseñanza y la difusión de la teología.

Tampoco voy a hacer *una reflexión de carácter especulativo*. Había pensado considerar en el inicio de cada año uno de los tres aspectos de la teología propuestos en mi discurso inaugural: *ciencia, sabiduría y profecía*. Correspondería hoy reflexionar sobre el carácter científico, el nivel académico y el estatuto universitario de la teología en nuestra Facultad. Teniendo listos borradores de este tema me ha parecido mejor compartir una reflexión restringida a un aspecto de la *scientia fidei*. Me referiré solamente a la relación entre *teología y facultad, ciencia de la fe y comunidad universitaria*.

¿Por qué? Habiendo escuchado a tantas personas, me parece oportuno, más allá de innumerables cuestiones puntuales, *insistir en dos aspectos correlativos que son comunes a todos los que nos dedicamos a la teología en la Facultad: asumir nuestra pertenencia a una comunidad universitaria y crecer en la búsqueda y la contemplación de la verdad*. Al comprender la teología como ciencia en el marco de la comunidad universitaria haré consideraciones para todos, pero pensando especialmente en los alumnos. Desde allí avanzaré en proponer dos líneas de trabajo para este trienio. En lo inmediato, presentaré algunas novedades y propuestas para *un trabajo más coordinado*, especialmente entre los profesores.

3. R. FERRARA, “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 169-179.

Hacia el mediano plazo, plantearé la necesidad de tomar más conciencia y de ir formulando de forma más concreta y compartida algunos rasgos de la *fisonomía peculiar de nuestra Facultad* de Villa Devoto.

2. La teología como ciencia universitaria

Si la teología es, a su modo, *ciencia, sabiduría y profecía*, el teólogo puede y debe ser visto como científico, sabio y profeta. Si la teología puede ser considerada una ciencia –y así perfeccionar el hábito intelectual correspondiente–⁴ es una cuestión planteada ya a mediados del siglo XIII. Además de ser considerada por todos los escolásticos como una “sabiduría”, es decir, una disciplina a nivel de eminencia y con fuerza arquitectónica, se discutió mucho si podía ser considerada también una “ciencia”.

No es éste el lugar para hacer la historia detallada de esta cuestión disputada, incluyendo las posturas diferentes de los dos grandes maestros San Buenaventura y Santo Tomás. Esto ya ha sido estudiado por Chenu quien, a partir de sus investigaciones históricas,⁵ escribió un pequeño libro titulado “*¿Es ciencia la teología?*”. Tampoco es el momento para seguir la evolución de la cuestión desde la doctrina de los “*lugares teológicos*” sintetizada en la escolástica barroca, hasta respuestas dadas a fines del siglo XX, como las de Lonergan, Pannenberg, Seckler, Colombo o Coda, en medios diferentes y con visiones complementarias.⁶ La solución requiere “*un concepto analógico de ciencia*”⁷ que exprese la originalidad de la teología en cuanto ciencia que participa, por la revelación y la fe, de la ciencia que tiene a Dios como sujeto y objeto (ST I,1-5). No repito aquí lo que dije el año pasado sobre la teología como participación de la ciencia de Dios y de los que ven a Dios: “*scientia Dei et beatorum*” (ST I,1,2).

Me interesa una cuestión más limitada: *la relación entre ciencia teológica y comunidad universitaria*. ¿Es determinante, para que la teología

4. Las virtudes intelectuales que se adquieren *per studium et doctrinam* son: *intellectus, scientia, sapientia* (ST II, 57, 1).

5. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957³; *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 19662; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 19549.

6. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, Surhkamp, 1973; M. SECKLER, *Teologia, Scienza, Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1988; G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano, Glossa, 1995; P. CODA, *Teologia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma, PUL, 1997.

7. L. FLORIO, “Teología y disciplinas”, *Proyecto* 41 (2002) 36.

sea considerada, investigada y transmitida como una disciplina científica, el hecho de que sea realizada en un centro de estudios universitarios? Haré una simple reflexión tomando, como texto inspirador, una magnífica frase de San Alberto Magno: “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*”. Para “*buscar la verdad en la dulzura de la comunidad*” quiero reflexionar acerca de dos aspectos del estudio de la teología en una Facultad: la comunidad universitaria, unida por la fuerza y la suavidad del amor, que es el ámbito de nuestro estudio: “*in dulcedine societatis*”; y la búsqueda y el encuentro en común de la verdad revelada a través de la investigación, la enseñanza, el aprendizaje y la difusión de la ciencia teológica: “*quaerere veritatem*”.

a) “*In dulcedine societatis*”:
la Facultad, comunidad universitaria

En varios tratados de su período parisino, antes de establecerse en Colonia, San Alberto empleó mucho las palabras *societas* y *socio* al referirse a la convivencia y la colaboración de quienes estudian en común. La frase “*in dulcedine societatis quaerere veritatem*” se encuentra en el comentario literal del maestro dominicano a la *Política* de Aristóteles (1265).⁸ El contexto del texto indica que el maestro desautoriza a los que critican como inútiles las nuevas investigaciones que se están realizando en torno a los grandes filósofos griegos –nombra a Sócrates, Platón y Aristóteles– y que, con su actitud despectiva, “envenenan la atmósfera” –dice literalmente– creando un malestar entre los compañeros que desean estudiar seriamente. Por eso, los anima a buscar la verdad en el clima cordial de la *societas*. Esta referencia histórica nos estimula a fortalecer el vínculo que nos une en esta peculiar comunidad, y a asumir la tarea de buscar con esfuerzo y saborear con gozo la verdad que Dios nos regala. Nos viene bien conocerla cuando tal vez algunos necesiten valorar más el hecho de ser profesores o estudiantes universitarios en una Facultad de Teología, y cuando puede repetirse la misma situación de aquel tiempo. En efecto, puede darse el caso de que algunos, desde un horizonte estrecho, consideren inútil pensar tantas cuestiones teológicas, porque temen intelectualizar la fe, o también puede suceder que otros imaginen la vida espiritual y la acción pastoral al margen de una formación teológica seria, sólida y actualizada.

8. SAN ALBERTO MAGNO, *In Politicorum*, Edic. Par., VIII, 803-804.

Alberto asociará esa expresión a otra muy elocuente: “*in communicatione studii*”. “*Communicatio*” es un término del vocabulario político aristotélico, resignificado por el despertar evangélico y la doctrina escolástica de la cristiandad medieval. En este caso indicaba *el conjunto de intercambios mediante los cuales los miembros de una comunidad vivían la comunión y realizaban su colaboración para procurar en conjunto, mediante el estudio, el don de la verdad en el amor*. Entre las primeras generaciones de mendicantes, “*socio*” estaba íntimamente ligado a “*hermano*” y “*fraile*”. Santo Tomás, siendo bachiller, antes de su maestría en teología, dedica su opúsculo *De ente et essentia* “*ad fratres socios*”. Como mostró Dondaine, sabemos que la redacción de su impresionante obra no hubiera sido posible sin el trabajo de sus hermanos-socios-secretarios-escribientes, por momentos cinco al mismo tiempo. Los frailes, en especial los dominicos, *convivían como hermanos y trabajaban como socios*. “En la *dulzura* de la sociedad”, en la alegría de la vida compartida, se producía un verdadero trabajo en equipo. Sin esa sociedad no se hubiera podido hacer la *Concordancia* de la Biblia en el convento *Saint-Jacques* de París de 1230 a 1235, o ninguna de las grandes sumas medievales de los maestros franciscanos o dominicos, ni la traducción de tantas fuentes de Padres de la Iglesia o de filósofos de la antigüedad que estaban en griego o árabe. Hoy más que ayer sabemos que es necesario el trabajo en equipo para cualquier obra de envergadura: un comentario a la Biblia, la edición crítica de una fuente, un diccionario teológico o pastoral, un volumen colectivo acerca de una cuestión, una investigación interdisciplinar...

La palabra “*socios*” designaba a *los compañeros de estudios, estudiantes o profesores*, quienes desarrollaban vínculos de amistad y colaboración. “*Socio*” significa *colega o compañero* en algún tramo de la ruta de la vida y el estudio. Con el nacimiento de las escuelas teológicas urbanas y, luego, con el desarrollo de los colegios universitarios de las órdenes mendicantes –como los que se integraron en la naciente Universidad de París– “*socius*” se convierte en un *término clásico del mundo escolar y universitario*. La típica cualidad del socio, escribió Congar, “*está ligada a una idea de trabajo en conjunto*”.⁹

9. Y. CONGAR, “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Notes sur le travail en équipe chez S. Albert Magne et chez les Prêcheurs au XIIIe. siècle”, en G. MEYER - A. ZIMMERMANN, *Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280-1980*, Mainz, 1980, 51.

La “colaboración solidaria” es la base de un “obra común”. En nuestro caso, se trata de la magnífica obra de ejercitar y transmitir la teología en una Facultad. En *Contra impugnantes*, Tomás dice que una comunidad es un grupo humano reunido para realizar algo en común y que, específicamente, una comunidad de estudio está ordenada al acto de enseñar y aprender (“*quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum... sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi*”).¹⁰

La comunidad de la universidad –“*universitas magistrorum et scholarium*”– es uno de los lugares donde se ejercita la teología. No ha sido el primero ni es el único: la teología se desarrolló en las escuelas monásticas desde la edad antigua, las escuelas palatinas desde la reforma carolingia, las escuelas catedráticas urbanas que se multiplicaron en el siglo XII, y sobre todo, en los seminarios conciliares desde la reforma tridentina. Pero la “*universitas*” ha sido, desde el siglo XIII, la institución más adecuada para el estudio de los distintos saberes y, en particular, de la teología, concebida como saber científico y sapiencial.¹¹ Lamentablemente, durante el siglo XIX sucedió en Argentina lo mismo que en otros países de América Latina y Europa, como España y Francia. El laicismo suprimió las facultades de teología en las universidades secularizadas y estatizadas, redujo el estudio de la disciplina al ámbito estrecho de los seminarios y perjudicó el desarrollo de una “*teología científica*” y su diálogo con la cultura.¹² A principios del siglo XX, de la mano de la renovación filosófica y teológica impulsada por León XIII, y según la situación de cada país, comienzan a erigirse nuevas facultades de teología, en el seno de seminarios –como sucedió aquí, en 1915– o en las nacientes universidades católicas. En 1931, la Constitución *Deus scientiarum Dominus* (1931) de Pío XI significó un nuevo impulso institucional, lo que llevó, por ejemplo, a la renovación de nuestros Estatutos en 1932 y a la posterior restauración de la Facultad en 1944. Décadas después el Concilio Vaticano II impulsó la renovación de la teología y de sus centros de estudio. Entonces nuestra Facultad inició una nueva etapa, afianzando su tarea académica, iniciando sus publicaciones, abriéndose a todo el Pueblo de Dios y contri-

10. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra impugnantes* (1257), c. 3 (Edic. Leon., XLI, Roma, 1970).

11. E. BRIANCESCO, “Evangelización, cultura, universidad”, *Teología* 25-26 (1975) 96-127.

12. J. BOSCH, *Panorama de la teología española*, Navarra, Verbo Divino, 1999, 9-62; J. NOEMÍ, “Rasgos de una teología latinoamericana”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 141, 1996, 27-74; J. SARANYANA, “Introducción general”, en J. SARANYANA - C. ALEJOS GRAU, *Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2002, 23-38.

buyendo, con otras instituciones y obras, a darle más relevancia a la teología pensada, dicha y escrita en lengua española.

Pero aquella ruptura institucional provocada en el siglo XIX dificultó la continuidad de una tradición teológica en nuestros países latinoamericanos y, además, no favoreció la conciencia del candidato al Orden Sagrado de que debía tener una excelente formación intelectual. He observado en varios diálogos que, así como hay alumnos de todas las condiciones, entre ellos muchos seminaristas, que estudian con interés, no es infrecuente escuchar la pregunta: *¿en qué me sirve esto para ser sacerdote?* Responder a esta cuestión llevaría a un diálogo interesante y complejo. Por ahora sólo quiero decir, según mi modesto juicio, que hoy, en la Argentina, sobre todo en Buenos Aires, *la formación sacerdotal debe tener nivel universitario*. Algo similar pienso de aquellos hermanos y hermanas que, perteneciendo al laicado o la vida consagrada, buscan una seria formación teológica para alimentar su vida de fe.

Nuestra Facultad es una *comunidad eclesial y académica*. Eclesial, o sea, teologal, religiosa, filial, fraterna, solidaria. Académica, o sea, dedicada a estudios superiores para investigar, enseñar y aprender la teología católica a nivel universitario. Debemos fomentar *ad intra* los vínculos de los profesores con los alumnos, de los profesores entre sí, de los alumnos entre sí, de las autoridades y empleados con todos. Y tenemos que promover *ad extra* mayores vínculos con las instituciones que nos envían alumnos –diócesis, seminarios sacerdotales, familias religiosas, movimientos laicales–, con nuestra Universidad en su conjunto, con los otros centros teológicos, con la Conferencia Episcopal Argentina, con el Pueblo de Dios que vive en nuestra Patria, con la Sede Apostólica, y con la Iglesia universal.

Cada profesor y cada alumno debe asumir con alegría su condición de socio –colega o compañero– sintiéndose partícipe de una obra común. Por eso los convoco no sólo a gozar del dulce sabor de la verdad de la sabiduría teologal y teológica, sino también a gustar –aunque suframos amarguras, conflictos y tristezas en el estudio o la convivencia– la dulzura de la vida universitaria. *Es la dulce alegría de una intimidad compartida en el trato fraterno y el trabajo intelectual realizado en común.*

Este doble y único objetivo es *convivir aprendiendo y aprender conviviendo*. Apunta al desarrollo de todas nuestras capacidades en cuanto cristianos y teólogos, y coincide con lo que algunos expertos señalan como prioridades para la educación del futuro: *aprender a aprender*,

aprender a convivir.¹³ Yo lo completo, lo reformulo en nuestro propio horizonte eclesial y teológico, y lo propongo como una meta para todos en este año 2003: *aprender a buscar y encontrar la verdad conviviendo en el amor, y aprender a convivir en el amor estudiando juntos para conocer la verdad*.

“¡Qué bueno y agradable es que los hermanos vivan unidos!” (Sal 133,1). Esta exclamación pertenece a un poema que elogia la fraternidad no sólo en la intimidad de la familia sino también en la gran comunidad de Israel. Pertenece a un salmo incluido entre los “cantos de peregrinación” porque en las grandes fiestas religiosas anuales, cuando la comunidad se congregaba en el monte Sión, se manifestaba la hermosura de la comunión fraterna del Pueblo de Dios. Esta alegría es la que debemos vivir también en la Iglesia, Pueblo unido en el Espíritu de Cristo, que es, se sabe y se siente Familia de Dios.

Nuestra Facultad, llamada a ser, como toda la Iglesia, “*casa y escuela de comunión*” (NMI 43), debe ser *un ámbito intelectual, espiritual y afectivo en el que gocemos la hermosura de ser hermanos y hermanas que comparten el gozo de buscar y encontrar juntos la verdad de la fe*. Todos, comenzando por el Decano, somos corresponsables de cuidar y acrecentar este *cordial clima académico*.

b) “*Quærere veritatem*”: la teología, disciplina universitaria

La teología se desarrolló como ciencia al adquirir *status* universitario en la alta edad media. La *comunidad universitaria de profesores y alumnos que se asocian para buscar juntos la verdad* permite que el *intellectus fidei* –que puede desarrollar espontáneamente todo miembro del pueblo fiel– se desarrolle como *scientia fidei* (FR 65) o ciencia de la fe, que piensa como “*razón teológica*”¹⁴ los misterios revelados con todos los instrumentos de la razón. La teología es la ciencia de la revelación de Dios comunicada para nuestra salvación y acogida por la fe de la Iglesia. En la Palabra de Dios y la inteligencia del hombre se funda el cultivo de la fe

13. J. C. TEDESCO, “La educación del futuro”, *Criterio* 2279 (2003) 7-12; E. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, “La Universidad y los universitarios en las decisiones públicas”, *Criterio* 2279 (2003) 13-19; G. JAIM ETCHEVERRY, “El sentido y la función de la Universidad”, *Criterio* 2274 (2002) 343-351; L. MORENO, “El verdadero riesgo país”, *La Nación* 1/3/2002, Suplemento Solidario, 1.

14. M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?*, Colección Yo sé - yo creo 2, Andorra, Casal I Val, 1959, 60.

mediante un saber científico –teórico, fundamentado, discursivo, crítico, metódico, sistemático y progresivo– enseñado y aprendido en el ámbito de una universidad.

Quienes enseñamos y aprendemos la teología en esta Facultad debemos crecer en la convicción de que internarse por el camino de la teología para *ser “teólogos”*, aunque la palabra nos quede grande, requiere la autoconciencia compartida de *ser, saberse, quererse y sentirse “universitarios”*. No es una condición secundaria, coyuntural, accesorio. Aunque muchos de quienes están aquí estén seguros de que su vocación es el servicio a Dios y a su Pueblo en los cauces normales de una vocación laical, consagrada o presbiteral, no debemos olvidar, subestimar o callar que, *no sólo el profesor, sino también el estudiante de teología, es un universitario* que debe reconocer y valorar el ser miembro de una institución de educación superior, en este caso, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. La cantidad de universitarios en la Argentina ronda el millón de alumnos, un número grande en sí mismo pero limitado –apenas un 2,5 %– si se mira al conjunto de nuestro pueblo empobrecido, que sufre el tremendo deterioro de la educación en todos sus niveles. De ese número *muy pocos son alumnos de una Facultad de Teología*. En la Argentina no hay facultades de teología –ni siquiera una cátedra– en las universidades públicas de gestión estatal. Y, si hay muchos centros no universitarios de estudios teológicos, diocesanos o religiosos, y cátedras o departamentos de teología en universidades católicas, recordemos que sólo hay dos facultades de teología: el *Colegio Máximo de San Miguel*, que pertenece a la Compañía de Jesús, y nuestra *Facultad de Villa Devoto* que, integrada en la UCA, pertenece al Episcopado Argentino. El total de alumnos de todos los ciclos de ambas facultades va creciendo pero es ínfimo en relación a la población universitaria: ronda los 700 estudiantes, entre los que se encuentran ustedes ¡*Qué lindo don de Dios* –prefiero decir regalo y no privilegio– y *qué gran responsabilidad* ante los demás cristianos y argentinos es poder estudiar en una Facultad de Teología! Quisiera ayudar a que *todos los alumnos, especialmente los nuevos ingresantes*, a pesar de sus distintos orígenes, motivaciones y circunstancias –porque es diferente la situación de quien *quiere* estudiar libremente porque siente una vocación teológica y la de quien *debe* estudiar por una decisión institucional para llegar a las órdenes o los votos– *vivan como una gracia*, y no como una desgracia, la oportunidad providencial de hacer su formación filosófica y teológica inicial en este ámbito universitario.

Para participar en la apasionante tarea del “*estudio en común*” y para asumir con madurez la responsabilidad de *ser universitario*, hay que recuperar, en medio de la gigantesca crisis cultural y educativa de nuestro país, que también nos afecta, *valores esenciales y permanentes que hacen al buen nivel académico que debemos procurar*. A todos, especialmente a los estudiantes, los invito a recuperar y renovar *la cultura del trabajo y la solidaridad* en este ámbito; *el sentido de la educación como vocación y tarea*, que requiere el amoroso sacrificio del estudio asociado al esfuerzo propio y la ayuda mutua, porque no hay educación sin amor ni esfuerzo; *la responsabilidad social* que tenemos por ser universitarios y por estudiar sostenidos por la oración y la ofrenda de muchos miembros del Pueblo de Dios; *la riqueza de la diversidad* de carismas, talentos y capacidades de todos, y también la variedad de motivaciones e intereses, para aprovecharlos mejor, a partir de la realidad concreta de cada uno, y así acompañar su crecimiento integral, especialmente en el plano intelectual; *una cultura de la participación estudiantil activa* fomentada tanto por los alumnos como por los docentes, que refleje la “*mayoría de edad*”, supere la indiferencia, el desinterés y el infantilismo, y promueva la colaboración; *la inclinación a una doble tarea: conocer lo que otros pensaron*, porque siempre hacemos teología en el seno de una tradición, y *pensar por nosotros mismos*, porque cada uno debe asentir pensando y pensar asintiendo; *el cultivo paciente y perseverante de algunos hábitos imprescindibles* para asimilar personalmente lo que se comparte y recibe: más tiempo dedicado al estudio, que es uno de los trabajos –para algunos el único o el más importante– en esta etapa de su formación; habilidad para la comprensión de textos como un medio para escuchar y entrar en diálogo con las fuentes de la fe y los monumentos de la cultura; juicio crítico ante opiniones diversas; cierto nivel de abstracción necesario para hacer filosofía y teología; manejo adecuado de la lengua castellana, lo que debe ser reforzado en las instituciones formativas y, subsidiariamente, en la Facultad; capacidad de expresión oral y escrita; entrenamiento para ordenar las cuestiones y así poder sistematizar; desarrollo de formas de enseñanza y aprendizaje personales y grupales más activas; efectivo cumplimiento de las reglas y los procedimientos que conciernen a cada uno –docente o alumno– porque estamos en una “*institución*” regida por normas propias y ajenas, civiles y eclesiásticas, locales y universales; mayor servicio a la comunidad, los colegas, los alumnos y los compañeros, en especial a quienes les cuesta más estudiar; cultura de la ejemplaridad de arriba

hacia abajo, comenzando por el Decano y los profesores, para ser discípulos y signos transparentes del único Maestro.

Esto reclama *una actitud espiritual abierta para comprender y vivir el estudio como contemplación de la verdad facilitada por la trasmisión de la ciencia por parte del profesor, del colega o del compañero*, junto con docilidad e interés para aprender lo que aún no se sabe en teología, sin la ilusoria pretensión de creer que ya todo se sabe por la fe. La *humildad* dispone al conocimiento especulativo y afectivo. Tomás, tratando de la soberbia, enseña dos modos de conocer la verdad: especulativo y afectivo. Para el primero cita al Eclesiástico: “*si te gusta escuchar aprenderás, y si prestas atención, llegarás a ser sabio*” (Sir 6,33), y concluye “se aprende de la doctrina escuchando con humildad”. Refiriéndose al segundo, el conocimiento afectivo de la verdad –*cognitio veritatis affectiva* dice, en una brillante frase que combina conocimiento y afecto– cita el proverbio: “*junto con la arrogancia llega la ignominia, pero la sabiduría está con los humildes*” (Prov 11,2) y lo reinterpreta así: “*ubi humilitas, ibi sapientia*” (ST II-II, 162, 3, ad 1um). Puede haber sabiduría cuando nos abrimos humildemente a conocer las cosas de Dios y gustamos la dulzura de la verdad (“*et eorum dulcedinem experiri*”). El conocimiento puramente especulativo y el conocimiento que incluye el afecto requieren humildad. Enseña el Eclesiástico: “*procura escuchar todo lo que se refiera a Dios y que no se te escapen las máximas profundas*” (Sir 6,35).

Al renovar nuestro deseo de conocer la verdad de Dios y del hombre reveladas en Jesucristo, quiero indicar una *matriz común de la teología y la espiritualidad*. El Cardenal Eduardo Pironio –quien fue Presidente o Rector de esta Facultad, falleció hace 5 años y a quien dedicamos el número anterior de nuestra revista– citó varias veces aquella frase que dice que el sabio, docto o perfecto “*non solum discens sed et patiens divina*”. Él la tomaba de la *Suma Teológica*, en la que aparece en relación a la sabiduría teológica y mística (ST I, 6, ad 3um; II-II, 45, 2, c). Sabio es quien no sólo aprende, sabe y dice “*las cosas divinas*”, sino quien también, y sobre todo, *las siente, padece y experimenta* en profundidad.

La frase no es original del Aquinate, sino que se remonta a Dionisio, quien a su vez se remite al místico Hieroteo. Tomás la cita según el conocimiento que tiene del libro *Los nombres de Dios*. El contexto de ese texto, en Dionisio, se refiere al conocimiento de Dios en Jesucristo, porque “*la verdad más clara de la teología es que Jesús se encarnó por nuestra salvación*”. Él dice que éste es un misterio “que ninguna inteli-

gencia puede explicar ni comprender” y que tomó esta doctrina de su maestro Hieroteo, quien, a su vez, señalando tres modos de conocer a Dios, decía que la había recibido de la sagrada tradición, de un estudio concienzudo de las Sagradas Escrituras o “conociéndolo, más que por ciencia teórica, por *experiencia* personal de lo divino (Hb 5,8), pues disfrutaba de cierta *connaturalidad* con estos temas, si me es lícito hablar así, identificándose interiormente con ellos”.¹⁵

Santo Tomás se refiere a Dionisio, quien habla de un conocimiento personal de lo divino, experiencial, connatural (*connaturalidad* dice la versión castellana), simpático (*por simpatía* dice el original griego), compasivo (*ex compassione* traduce Tomás). Al comentar la obra *De divinis nominibus* explica los tres modos de conocer las cosas de Dios y, al referirse al tercero, dice que se realiza no sólo recibiendo la ciencia de lo divino en la inteligencia, sino también amando y uniéndose a ella por el afecto (“etiam diligendo, eis unitus est per affectum”). Se trata de un conocer por *cierta compasión con lo divino*, porque amando a lo divino se está unido a lo divino, si es que la unión afectiva debe llamarse compasión o pasión simultánea (“et ideo subdit quod ex compassione ad divina, idest ex hoc diligendo divina coniunctus est eis si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio”).¹⁶

Actualizando esta doctrina, quiero decir que, aunque alguno sufra la aridez del desierto filosófico u otro goce la dulzura del oasis teológico, todos estamos invitados a *gustar no sólo la dulzura de la comunidad o del compañerismo, sino también la misma alegría de la verdad –gaudium de veritate– de Dios, que es Amor, y de su bondadoso plan de salvación. “¡Gusten y vean qué bueno es el Señor!”* (Sal 33,9). El mismo Tomás enseña que la bondad y la voluntad de Dios se pueden conocer por un conocimiento especulativo y por otro afectivo y experimental. Éste sucede “*cuando alguien experimenta personalmente el gusto de la dulzura divina (dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis) y se complace en su voluntad*. Hieroteo, dice Dionisio, «aprendió las cosas divinas sintiéndolas en sí mismo». Desde este punto de vista se nos invita a todos a *experimentar la voluntad de Dios y a gustar su dulzura*” (ST II-II, 97, 2, ad 2um). Ojalá todos crezcamos, gracias a esta Facultad, en un conoci-

15. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, cap. II, 9, en *Obras completas*, Madrid, BAC 511, 1995, 288.

16. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. II, lectio IV, Turín, Marietti, 1950, 59.

miento de Dios tanto especulativo como afectivo, sobre todo por el amor de caridad “*ex compassione*”, que padece y “compadece” a Dios y al hombre unidos de una vez para siempre en Jesucristo.

3. Algunas líneas para acrecentar el trabajo en común

Ver la Facultad como *comunidad teologal y teológica* permite enmarcar *algunos anuncios* que hacen no solamente a puestos de trabajo o a cambios de estructura, sino al “*espíritu*” que fomentamos y que debe tomar *cuerpo* en un modo de trabajar y estudiar más comunitario o asociado.

a) *El trabajo en común de las “autoridades”*

Las normas que nos rigen establecen autoridades personales y colegiadas. Entre las “*autoridades personales*” colabora, junto con el Decano, el *Vicedecano*, Pbro. Dr. Víctor Fernández, quien pertenece a la diócesis de Río Cuarto y es formador en su Seminario. Además, según nuestros *Estatutos*, hay personal directivo con funciones auxiliares. Quiero anunciarles que me acompañará como *Secretario Académico* el Pbro. Lic. Hugo Safa, formador del Seminario de las diócesis de la Patagonia. Le agradezco mucho al Prof. Dr. Luis Baliña el enorme servicio prestado durante un año y medio, y les anuncio que, en su condición de profesor dedicado, seguirá colaborando con la Secretaría Académica en tareas específicas. También les comunico que el Pbro. Dr. Fernando Gil, de la diócesis de Merlo-Moreno, será el nuevo *Director de la Biblioteca*. Y que actuará, como nuevo *Director de Publicaciones* y, por lo tanto, de nuestra *Revista*, el P. Fernández, con la ayuda de un consejo editorial y una secretaria. Este *equipo de trabajo a nivel directivo* está formado por cinco profesores que representan distintas vocaciones (presbiteral, laical), disciplinas (Escritura, dogmática, moral, pastoral, historia de la Iglesia y filosofía) y regiones (Capital Federal, Gran Buenos Aires, Córdoba, la Patagonia). El hecho de que el Vicedecano y el Secretario sean formadores en seminarios me ayudará mucho en mi tarea.

Quiero agradecer públicamente el inmenso trabajo de Mons. Dr. Antonio Marino como Bibliotecario durante veinticuatro años –continuando la labor de Mons. Dr. Osvaldo Santagada– prestando un servicio muy especializado, que ha mejorado notablemente el nivel de nuestra Bi-

biblioteca. También quiero agradecer de un modo especial a Mons. Dr. Juan G. Durán el haber dirigido la revista durante veintitrés años, normalmente solo y cuando costaba mucho editarla, asegurando su continuidad. Como los dos han prestado estos servicios durante ocho decanatos, se merecen nuestra más sentida gratitud.

Junto a los directivos hay diez *empleados administrativos* en los sectores de Secretaría, Biblioteca, Sistemas e Infraestructura, con quienes profundizaremos cordial y eficazmente el *trabajo en equipo*.

En el ámbito de las “*autoridades colegiadas*” también debemos consolidar nuestro trabajo en común. Mérito del anterior Decano ha sido imprimir una nueva dinámica al *Consejo Académico*, órgano corresponsable del gobierno de la Facultad, por medio de una interacción permanente con el Decanato y del trabajo de comisiones formadas por consejeros y apoyadas, a veces, por otros profesores. Pronto se harán las elecciones de representantes de profesores extraordinarios y no estables para el Consejo. Entonces propondré ampliar el número, las funciones y los integrantes de las comisiones.

b) *El variado trabajo en equipo de los profesores*

Quiero informar a toda la comunidad acerca de una importante reforma que estamos realizando. En sus reuniones de noviembre, diciembre y marzo, el *Consejo Académico* fundamentó, estudió, resolvió y comenzó a implementar una *reestructuración de cátedras y departamentos*, que ya fue aprobada por el *Consejo Superior de la Universidad*. La hemos realizado en tres etapas: 1) formulando los *fundamentos y criterios* de reestructuración; 2) estableciendo veintitrés *cátedras* y siete *departamentos*; 3) presentando los *profesores* para ser los titulares de veintidós *cátedras* y los directores de los nuevos departamentos. Esta iniciativa del Decanato, precedida por un planteo de la cuestión en el proceso de la reforma de nuestros *Estatutos* que se inició hace dos años, ha sido realizada por el *Consejo Académico*, porque sólo a éste le compete “*establecer Cátedras, Departamentos e Institutos según las necesidades de la Facultad*” (*Estatutos de la Facultad de Teología* Art. 17/8) y “*proponer para su incorporación, promoción o confirmación los candidatos a las diversas categorías de profesores*” (*Estatutos* Art. 17/10).

El 26/02/2003, el Consejo académico aprobó la reubicación de los *ocho profesores titulares* que ya había y, luego de un análisis pormenori-

zado de cada dictamen de la *Comisión de Asuntos Académicos*, promovió a otros *catorce profesores a la condición de titulares*. Ellos pertenecen a diversas categorías por su grado de estabilidad y por su responsabilidad en la Facultad: doce estables –cuatro ordinarios, ocho extraordinarios– y dos no estables, que serán titulares interinos. Así proveyó titulares para veintidós de las veintitrés cátedras, con la salvedad de que todavía falta cumplir algunos pasos para su nombramiento definitivo por parte de las autoridades superiores.

La última cátedra se había creado hace veinte años y durante dos décadas tuvimos sólo diez cátedras, de las cuales ocho tenían titulares: seis profesores ordinarios desde hace mucho tiempo, dos promovidos recientemente, y otras dos estaban a cargo del Decanato o el Vicedecanato. La mayoría de esas cátedras eran como “departamentos”: abarcaban muchas materias –cursos, seminarios, proseminarios, lecturas de textos– distribuidas en las distintas carreras: bachillerato, licenciaturas especializadas, profesorado. Por ejemplo, filosofía, incluía veinticuatro cursos, y Sagrada Escritura veintiuno (más las lenguas bíblicas), lo que significaba una enorme carga para los titulares y una dificultad para el trabajo por cátedras.

Al decidir este cambio pensamos que entre mantener nuestro modelo, reducidísimo, o pasar al modelo común en la Universidad, amplísimo, donde cada curso, e incluso cada comisión, es una cátedra –aquí a veces se cae en esa confusión– se podía seguir *una vía media: desdoblar cátedras antiguas o crear otras nuevas agrupando cursos dentro de una disciplina*. Nuestra anterior estructura, razonable para una Facultad con pocos profesores con el máximo grado, permitía que poquísimos –ni siquiera todos los ordinarios, es decir, los profesores más estables con responsabilidad en el gobierno en la Facultad– pudieran ser titulares. *La reestructuración apunta a que haya más cátedras con más titulares*.

Esto nos ayudará a mejorar en tres líneas. 1) *A nivel de profesores*: tendremos más *titulares* elegidos entre aquellos que tienen más nivel académico y más competencia para cada cátedra. Así apuntamos a *superar una doble situación que no es justa*: la de profesores ordinarios que no habían podido ser nunca titulares; y la de tantos profesores muy calificados que sufren la diferencia abismal entre acceder a la titularidad aquí y en el resto de la UCA. 2) *A nivel de cátedras*: al ser éstas más reducidas, abarcando entre tres y seis cursos dentro de una disciplina, podrán ser más operativas, facilitando el cumplimiento de sus tareas de investigación, docencia y extensión a través del diálogo y la cooperación. 3) *A ni-*

vel de disciplinas: las cátedras de una misma disciplina, o de otras conexas con aquella, se agruparán en los departamentos (*Estatutos* Art. 66). Este otro cambio tiene como objetivo *fomentar el trabajo en común de los profesores titulares y coordinar la actividad de las cátedras*. Creemos que esto ayudará a una mayor coordinación en cada disciplina y a una mayor interdisciplinariedad entre las disciplinas teológicas. Los directores de los departamentos han sido elegidos entre los profesores con más antigüedad, nivel y dedicación. Entre los departamentos hay cinco de teología, que corresponden a las disciplinas que tienen más cátedras y licenciaturas especializadas. Los otros dos son de filosofía y humanidades.

Nombro los siete departamentos con las cátedras que contienen y con sus directores. 1) *Sagrada Escritura*: antes era una cátedra, ahora abarca tres; el director es Luis Rivas. 2) *Teología Dogmática*: había tres cátedras, ahora son cinco; el departamento incluye la cátedra de Teología Fundamental; el director es Ricardo Ferrara. 3) *Teología Moral*: antes era una cátedra, por el momento abarca dos; el director es Fernando Ortega. 4) *Historia de la Iglesia*: era una cátedra, ahora abarca tres, incluyendo la nueva de Patrología; el director es Guillermo Durán. 5) *Teología Pastoral*: era una cátedra, por ahora abarca cinco: Teología Pastoral I-II, Teología Espiritual, Liturgia, Derecho Canónico; por la responsabilidad institucional del área el director es el Decano. 6) *Filosofía*: era una cátedra, ahora abarca las cuatro nuevas; el director es Luis Baliña. 7) *Humanidades*: abarca los cursos de las disciplinas auxiliares: lenguas, metodología, pedagogía, sicología, literatura. Interinamente, el director es el Vicedecano.

Junto al trabajo en equipo que se desarrollará en las cátedras y los departamentos, proseguiremos los *trabajos intercátedras* en estos órdenes: 1) *investigación y diálogo*: hemos reiniciado los seminarios entre profesores con uno dedicado a la actualización en las disciplinas teológicas; 2) *docencia*: habrá reuniones para evaluar los planes de estudio, articular mejor filosofía y teología, revisar el contenido de disciplinas y cursos, y coordinar mejor nivel académico y comunicación didáctica, que es uno de los puntos que más salió en consultas a profesores, alumnos y formadores; 3) *difusión*: retomaremos los cursos de extensión y las publicaciones, después de lo sucedido en el difícil año 2002. El Vicedecano les dará los detalles de algunas de las actividades programadas. También les informará sobre otras iniciativas para coordinar el trabajo de los docentes y servir mejor a los estudiantes: la promoción de formas de enseñanza y aprendizaje más activas, y el aumento de profesores “tutores” en las distintas carreras.

c) *La colaboración corresponsable de los alumnos*

Quiero alentar el trabajo personal y grupal de todos y cada uno de los profesores y los alumnos. El P. Fernández indicará algunas propuestas, surgidas en el proceso de diálogo y consulta, que estamos poniendo en marcha. En la línea de lo que venimos reflexionando, quiero indicar aquí algunos grandes cauces que, a mi juicio, debe tener un trabajo más compartido, responsable y solidario de los estudiantes.

– *En orden al estudio*: el estudio personal, responsable, gradual, o sea, a lo largo del cuatrimestre; la participación activa dentro y fuera del aula en distintas formas de enseñanza y aprendizaje; el buen aprovechamiento de los espacios pequeños, como son comisiones, seminarios y lecturas de textos.

– *En orden a la diversificación*: el desdoblamiento parcial de algunas asignaturas en las carreras de bachillerato y profesorado para lograr mayor especificidad de contenidos, pedagogías y requerimientos.

– *En orden a la participación*: el Centro de Estudiantes (CEFAT) como ámbito de asociación y colaboración; las jornadas estudiantiles; las formas más libres de intercambio intelectual en talleres o reuniones.

– *En orden a la convivencia*: como se ha pedido en varios cursos, la formación de espacios compartidos de fraternidad y espiritualidad, vinculados a nuestra misión específica como centro teológico.

– *En orden al diálogo*: la respuesta a las encuestas y a otras formas de evaluación de los servicios de la Facultad y de los cursos; la expresión de opiniones y sugerencias mediante las reuniones con las autoridades, aprovechando la Comisión de Asuntos Estudiantiles que presidirá el Sr. Vicedecano; y otras formas que permitan el diálogo franco, siempre preferible al comentario al margen o la crítica sin discusión.

– *En orden a la solidaridad*: los distintos servicios que pueden prestar a la Facultad, la Fundación, las cátedras, y a los compañeros con dificultades: clases de apoyo, tutorías personales, confección de apuntes; el compartir los dones personales: tiempo, talentos y bienes; la responsabilidad de cumplir a nivel académico cuando se recibe alguna forma parcial de beca, reducción o préstamo; la consiguiente contraprestación generosa y solidaria de un servicio asumido voluntariamente y ejecutado responsablemente.

– *En orden al trato*: la relación cordial y respetuosa con todos los compañeros, profesores y empleados, especialmente con las compañeras, profesoras y empleadas, que merecen ser tratadas con respeto y delicadeza por su dignidad de personas, de mujeres, y de colegas, sean docentes, administrativas o alumnas.

4. Conclusión: la figura peculiar de nuestra Facultad de Teología

Este Decanato se extiende hasta el año 2005, cuando se cumplan noventa años de la erección de la Facultad y cuarenta del final del Concilio y de su primer Decano propiamente dicho, Lucio Gera. En 2007 serán los cincuenta años del ingreso de los profesores de la generación *refundadora* de la Facultad y en 2008, los cincuenta de la creación de la UCA. A pesar de la incertidumbre presente, en 2010 será el bicentenario de la Argentina y en 2015 los primeros cien años de esta Facultad de Villa Devoto.

Mirar más lejos, mirar hacia adelante, me lleva a concluir retomando un tema planteado el año pasado por Mons. Ferrara, cuando aludía a la “*peculiar tradición*” de nuestra Facultad, gestada, sobre todo, en las cuatro últimas décadas del siglo pasado. Él llamó la atención sobre el “*estilo integrador de nuestra tradición*”, formulando en esta expresión una reflexión que hemos compartido muchas veces a lo largo de su Decanato. Desde hace años me pregunto acerca de los rasgos de nuestra incipiente tradición teológica. No ensayaré aquí una caracterización, tarea que planteo para el conjunto del trienio en orden a ir esbozando *la Facultad del futuro*. Quiero convocar a todos a pensar juntos la tradición que marca nuestra Facultad, su fisonomía presente y su perfil futuro. *En esta línea comparto tres reflexiones*.

a) Históricamente, una “*escuela de teología*” indica la marca de una tradición o un estilo en una particular situación histórica, es decir, geográfica y temporal. La escuela de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI, la escuela de Tübingen en la primera mitad del siglo XIX, la escuela romana en la segunda mitad de esa misma centuria, o la escuela de “*Le Saulchoir*” en la primera mitad del siglo XX, se gestaron y consolidaron en el transcurso de medio siglo. Me remito sólo a este último ejemplo. Chenu, en el escrito que resume el proyecto intelectual de aquel centro dominico francés, dijo que entonces se tuvo la voluntad manifiesta y común de formar “*una escuela de teología*”. Para alcanzar esa meta, por

parte de un grupo con fuertes diversidades internas,¹⁷ no bastó realizar una distribución orgánica de las tareas en un trabajo de equipo, sino que hubo que asegurar, en todos y cada uno, “*la unidad de espíritu*”.¹⁸

b) Tal vez sea apresurado pretender ya tener *una tradición* en Buenos Aires o Villa Devoto, pero podemos *ir consolidando algunas tradiciones académicas que nos ayuden a fortalecer ese espíritu o estilo común*. Conviene interrogarnos acerca de los rasgos distintivos que configuran *nuestra forma de hacer teología*, recogiendo las características que emergen de los últimos cuarenta y cinco años. Asumir este desafío de autoconciencia para perfilar mejor nuestra identidad y misión debe ser fruto de un discernimiento común. Sin perjuicio de otras iniciativas, les anuncio que he pedido *dos servicios específicos*:

- a Mons. Dr. G. Durán, director del Departamento de Historia de la Iglesia, la iniciación de un estudio a mediano plazo para escribir de modo científico y completo la historia académica de nuestra Facultad;

- a Mons. Dr. L. Gera, profesor emérito –quien ha sido director de estudios (1958-61) y tres veces decano (1965-68, 1979-82, 1982-85), sumando catorce años al frente de nuestra institución– le pedí que vaya ordenando recuerdos e ideas que puedan ayudarnos a ir delineando nuestra figura propia.

c) Considero que hay en nuestra Facultad una *unidad plural* surgida de un cierto *núcleo común*, vivido y compartido por cada uno de forma diversa. El 9 de setiembre indiqué algunos de sus rasgos. No es el momento de nombrarlos, pero quiero subrayar que, entre otras cosas, nos caracteriza cierta búsqueda, más o menos lograda en cada uno, de *una teología que integre lo científico, lo espiritual y lo pastoral*. En esta línea podemos trabajar en algún momento del año con alumnos, formadores, profesores.

17. H. DONNEAUD, “Le Saulchoir: une école, des théologies?”, *Gregorianum* 83 (2002) 433-449.

18. M. CHENU, “Une école de théologie: le Saulchoir”, en G. ALBERIGO, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, 122.

En diciembre Olegario González de Cardedal publicó un testimonio: *“Lo que yo debo a la Argentina”*. Allí levanta acta de su deuda personal e intelectual con nuestra patria, reconoce todo lo recibido de nosotros, nombra varios amigos y conocidos –algunos de la Facultad– y agradece porque, en su formación inicial, leyó poetas españoles, filósofos franceses y teólogos alemanes gracias a editoriales argentinas, cuando España estaba encerrada en sí misma. Y nos anima a hacer memoria de lo mejor de nosotros mismos cuando podemos desanimarnos por lo peor de nosotros mismos. Luego de esta cita: *“No todas las lámparas se apagan al mismo tiempo en el altar de Dios ni en el templo de los hombres”*, dice: *“¡Quedan muchas lámparas en Argentina sin apagar y mucho aceite para alimentar su pabilo!”*.¹⁹

En nuestra Facultad hay algunas lámparas que debemos mantener encendidas, procurando alimentar el pabilo de la fe con el aceite de la teología. Los invito a asumir esta misión iluminadora en el horizonte esbozado y de una forma más comunitaria y académica. Espero que Dios nos ayude a convivir en la dulzura del amor –*“in dulcedine amoris”*– que forma nuestra comunidad, para que, con la luz de la fe, gustemos juntos la dulzura de la verdad, con el deseo de vivir siempre *“in dulcedine veritatis”*.

CARLOS MARÍA GALLI

10-3-2003

19. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Lo que yo debo a la Argentina”, *Criterio* 2278 (2002) 610.

ESTANISLAO E. KARLIC

LA TEOLOGÍA Y LA EUCARISTÍA¹

Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones en Jesucristo, y que hoy nos bendice con el comienzo de un nuevo curso lectivo en esta Eucaristía. Es muy grande el honor y la alegría de esta celebración para mí, después de muchos años de ausencia. Quiero meditar con ustedes, brevemente, sobre este inicio, que tiene la solemnidad de todos los comienzos humanos, en particular, el de la Eucaristía, en la que se encierran los tesoros de la salvación.

Jesucristo, principio y fin, alfa y omega de toda la obra del Padre, tiene su plenitud en su muerte y resurrección, en su Pascua.

Todo lo orientó a la entrega de sí al Padre, movido por el Espíritu Santo para recibir la gloria de la resurrección. Al entrar a este mundo dijo: “He aquí que vengo a hacer tu voluntad”. Durante sus años en el tiempo no hizo otra cosa sino lo que el Padre quiso: “que no se haga mi voluntad sino la tuya”. Y en la Cruz, después de decir “En tus manos, Padre, encomiendo mi espíritu”, concluyó exclamando “Todo está consumado”. Su filiación se manifestó en la tierra por la obediencia hasta la muerte de cruz, para que su amor se hiciera gloria del Padre y redención del mundo.

La Iglesia es Cuerpo Místico de Cristo. Su existencia es auténtica en la medida en que completa en su carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo. Por la vida de las virtudes –en primer lugar por la caridad–, que culmina en los sacramentos, debe existir “pascualmente”, por Cristo, con El y en El, porque el misterio de Cristo es misterio capital, que se debe

1. Homilía de Monseñor Estanislao Esteban Karlic, Arzobispo de Paraná, en la Misa de Inauguración del Ciclo Lectivo, 10 de marzo de 2003.

extender a todos los hombres, a quienes Cristo llama al Evangelio de las bienaventuranzas que es el suyo.

Para la Iglesia, la Eucaristía es “la pascua sacramental”, la fuente y la culminación de toda su vida.

El cristiano es el sujeto que en su persona debe participar del misterio pascual de Cristo en la Iglesia. Lo hace por los sacramentos y las virtudes, en primer lugar por la Eucaristía, como dijimos sucede para la Iglesia.

De esta manera Cristo se hace contemporáneo a todos los tiempos. Cristo no es una memoria de simple recordación, sino de presencia real y operativa. Es el misterio de la encarnación redentora que se hace presente y extiende su obra salvadora en los hijos de Adán, para hacerlos miembros del Nuevo Adán, Jesucristo.

Esto se verifica en forma culminante, en la Eucaristía, que significa y realiza el misterio de la Pascua de Cristo para que sea participado por la carne de los hombres.

La fe y la teología, que es reflexión de la fe, son actos del cristiano, que lo deben expresar y realizar como miembro de Cristo Pascual.

La incorporación al Señor muerto y resucitado, que empieza por la fe y el bautismo y se robustece por la confirmación, debe culminar en la Eucaristía, en la pascua sacramental.

Lo mismo debe acontecer con la fe y la teología, que en la Eucaristía encuentran a Aquel que es la misma Palabra de Dios en su máxima revelación y en la máxima donación de su Espíritu.

Si la fe es creer a Dios, creer en Dios, creer hacia Dios –*credere Deo, credere Deum, credere in Deum*–, la Eucaristía consiste en el encuentro más profundo con el Señor en su momento más sublime.

La teología es la profundización de la fe. Por lo tanto debe tener en el Cristo Pascual hecho Eucaristía su fuente y su culminación. En ella debe encontrar iluminación e impulso del Espíritu de la Verdad, para introducirse siempre más en el misterio insondable de Dios, en que se esclarece el misterio del hombre.

La fe y la teología son actos de conocimiento del misterio revelado, pero también son actos libres, actos de libertad, que sólo son perfectos en el amor, en la caridad. La Eucaristía, que nos hace partícipes de la caridad de Cristo como ningún otro sacramento, nos hace capaces de ahondar en la revelación con la intimidad del amor, que es la intimidad del amor sponsal de la Iglesia, del amor filial de Cristo. Creemos, pues, que esta Eu-

caristía debe ser culminación de la teología que poseíamos y fuente de la que deseamos adquirir.

Que María Santísima, que conoció la verdad de Cristo y su economía salvífica como nadie, porque vivió como nadie la Pascua del Señor, nos enseñe a abrirnos al misterio por el camino pascual de la Eucaristía. Que sea la Madre de nuestra fe y nuestra teología, porque es Madre de nuestra Pascua y de nuestra Eucaristía.

ESTANISLAO E. KARLIC

10-03-2003

TESIS DOCTORALES ARGENTINAS EN TEOLOGÍA Y DISCIPLINAS AFINES (1965-2002)

Un aporte al conocimiento del servicio teológico nacional¹

Introducción

La teología en la Argentina ha sido recientemente objeto de distintos análisis, sobre todo en ocasión de aniversarios y memorias². No obstante, no existen todavía artículos o estudios que den un panorama del estado actual del servicio teológico en nuestro país. Una primera mirada parece indicar un importante crecimiento de la actividad teológica en diversos rubros. Así lo expresaba Carlos Galli:

“Hoy me animo a decir que en la Argentina postconciliar la teología se encuentra en movimiento y muchos signos testimonian esta nueva vitalidad: el mayor número de centros teológicos, profesores y alumnos; el nivel de muchas de nuestras tesis de licenciatura y doctorado; la Semanas anuales de la Sociedad Argentina de Teología; la cantidad y la calidad de muchas publicaciones, sean artículos o libros; los Seminarios de Formación Teológica...y muchas inquietudes en ebullición. Es una pequeña semilla cargada de promesas en medio de las limitaciones de nuestra

1. Trabajo preparado por el Profesor Dr. Marcelo González.

2. Para un cuadro de conjunto de la teología argentina postconciliar, cf. M. GONZÁLEZ, *Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico*, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

*Iglesia, que debemos acrecentar para que la teología vaya respondiendo a algunos de sus desafíos actuales, como profundizar la fe de nuestro pueblo, animar la nueva evangelización, inspirar cristianamente la cultura e iluminar la vida pública de la ciudadanía.*³

El presente artículo busca poner de relieve uno de los indicadores de la vitalidad de la actividad teológica: *las tesis de doctorado*. En el primer punto se ofrece el elenco de las tesis y los criterios para su construcción. El segundo apartado presenta la sistematización de los datos relevados y breves comentarios sobre su contenido.

1. Elenco de tesis

La lista incluye las tesis doctorales realizadas en el campo de la teología entendida en sentido amplio, es decir, comprendiendo a la teología sistemática, teología fundamental, teología espiritual, estudios bíblicos, teología pastoral, teología moral, historia de la iglesia y derecho canónico. Se han tenido en cuenta algunas tesis en filosofía, en virtud de la influencia que sus temas y/o autores han tenido en campo teológico. Abarca el período comprendido entre la finalización del Concilio Vaticano II (1965) y la actualidad (diciembre de 2002). Por lo que atañe a las *personas*, incluye tres categorías: Argentinos/as que hayan hecho tesis de doctorado en nuestro país y en cualquier otro lugar del mundo. Extranjeros/as que hayan desarrollado una parte significativa de su servicio teológico en nuestro país. Teólogos/as de otros lugares que hayan hecho sus tesis en centros de estudios de nuestro país. Desde el punto de vista de la *pertenencia eclesial*, se limita a los representantes de la teología católica romana y evangélica⁴. En cuanto a la *secuencia*, el elenco sigue un orden cronológico a partir de la fecha de la defensa de la tesis doctoral y, dentro de los mismos años, se recurre al criterio alfabético por el apellido. En línea de máxima se han requerido los siguientes datos: nombre del autor/a; título de la te-

3. C. GALLI, *La edición argentina de Communio. Novedad y desafíos*, *Criterio* 2153 (1995) 201.

4. En este artículo, la categoría de *teología evangélica* incluye a los teólogos y teólogas de las Iglesias que constituyen el *Instituto Teológico ISEDET* de Buenos Aires, los que han realizado allí sus tesis de doctorado y a los doctores/as de su cuerpo docente. Agradecemos la colaboración del Decano y del Consejo Académico del Instituto en la facilitación de los datos.

sis; centro de estudios donde se realizó; nombre del padrino; año de la defensa y la cita de la publicación (no siempre constan todos ellos. El resultado de la búsqueda no alcanza a constituir un elenco completo ni definitivo⁵. Se trata de una versión indicativa que sólo pretende ayudar a construir una base de datos confiable con el aporte de toda la comunidad teológica. Por eso, sugiero a los lectores el envío de nuevos datos, correcciones y aportes.⁶

1. CAPPELLUTI, Leonardo SCJ (D), *Redención objetiva - redención subjetiva. Origen, significado y aplicaciones de la fórmula*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera, Defensa: 1965
Publicación (parcial): *Redención objetiva - redención subjetiva. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1979.
2. SANTAGADA, Osvaldo: *Ley antigua y culto. La noción de precepto ceremonial de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Ricardo Ferrara, Defensa: 1965.
Publicación (parcial): *Ley antigua y culto. La noción de precepto ceremonial de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Teología 11 n° 23/24 (1974) 64-117.
3. BRAUN, Rafael, *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélévitch*, Instituto Superior de Filosofía. Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Director: André Willeman. Defensa: 1966.
Publicación (completa): *Tiempo y virtud según V. Jankélévitch*, Louvain 1966; (parcial): *Revista de Filosofía de La Plata* 20 (1978) 27-43.
4. JALICS, Francisco SJ, *La noción de tradición en Juan Casiano*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Ricardo Ferrara. Defensa: 1966.
Publicación (parcial): *La tradición en Juan Casiano*, Pellegrini Impresiones, San Blas 1966.
5. KÜHN, Aurelio José OFM, *De votorum religiosorum apología apud controversistas ordinis fratrum minorum, Saec. XVI-XVII*. Pontificio Ateneo Antoniano (Roma). Director: Damiano Van den Eynde. Defensa: 1967.
Publicación: *De votorum religiosorum apología apud controversistas ordinis fratrum minorum, Saec. XVI-XVII*, Collana di testi francescani, Roma 1967.
6. SCANNONE, Juan Carlos SJ, *Das Band des Seins und des Seienden in der Aktion. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (El vínculo del ser y los entes en la acción. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel). Facultad de Filosofía. Ludwig-Maximilians Universität München (Alemania). Director: Max Müller. Defensa: 1967.
Publicación (completa): *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Colección filosófica Symposium, Karl Alber, Freiburg-München 1968.
7. GOMEZ MENA, Mario Federico OP, *La conciencia y ciencia humana del Verbo encarnado a la luz del concepto bíblico sarx-basar*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma), Director: Felipe Llamera OP. Defensa: 1968.

5. Pueden faltar autores/as; se pueden haber filtrado errores en nombres, lugares, fechas; pueden no haberse considerado Centros de Estudios o representantes de otras Iglesias, etc.

6. Los datos pueden ser remitidos a marceloteo@arnet.com.ar o galli@uca.edu.ar

8. RIVERA, Luis Fernando SVD, *El Relato de la Transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos*, Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Defensa: 1968.
Publicación (Parcial): *El Relato de la Transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos*, Villa Calzada 1970. Parcial: *El misterio del Hijo del hombre en la Transfiguración*, RevBib 28 (1966) 19-34. 79-89; *Interpretatio Transfigurationis Iesu in redactione evangelii Marci*, VD 46 (1968) 99-104; *El relato de la Transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos*, RevBib 31 (1969) 143-158. 229-143.
9. ARANCIBIA, José María, *La imagen del prelado en Ruperto de Deutz. Un esbozo de teología bíblica sobre el ministerio pastoral*. Academia Alfonsiana Lateranense (Roma). Defensa: 1969
Publicación (parcial): *La imagen del prelado en Ruperto de Deutz. Un esbozo de teología bíblica sobre el ministerio pastoral*, Roma 1970.
10. MARANGONI, Victor SJ +, *"Egó kai ho Pater hén esmen". Estudio sobre la argumentación escriturística de san Atanasio*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Antonio Orbe SJ. Defensa: 1969.
Publicación (parcial): *"Egó kai ho Pater hén esmen". Estudio sobre la argumentación escriturística de san Atanasio*, editado por el autor, Buenos Aires 1970.
Publicación: Roma 1971.
11. ROVAL, José Ángel, *La Iglesia y la existencia cristiana en el pensamiento de San Buenaventura*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Defensa: 1970.
Publicación (parcial): *La Iglesia y la existencia cristiana en el pensamiento de San Buenaventura*, Vittoria, 1974; *La Iglesia y la existencia cristiana en la teología de San Buenaventura (I Parte)*, Teología 12 (1975) 5-41; *La Iglesia y la existencia cristiana en la teología de San Buenaventura (II Parte)*, Teología 13 (1976) 50-75.
12. CESCHI, José Ramón OFM, *El apostolado de los laicos en la teología de Yves Congar*. Pontificio Ateneo Antoniano (Roma). Director: Jean-Pierre Rézette. Defensa: 1971.
Publicación: *El apostolado de los laicos en la teología de Yves Congar*, Roma 1971.
13. MARTÍN, José Pablo SDB, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Pontificio Ateneo Salesiano (Roma). Director: Georg Söll. Defensa: 1971.
Publicación: *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir*, PAS Verlag, Zürich, 1971. (La publicación tuvo 17 reseñas en revistas especializadas).
14. PODESTÁ, Gustavo Enrique, *El mundo según San Buenaventura*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Zoltan Alszegeh SJ. Defensa: 1971.
Publicación (parcial), *El mundo según San Buenaventura*, Buenos Aires 1980; *Avaricia, propiedad privada y bienes superfluos*, Teología 12 (1975) 5-41.
15. CARDOZO, Dante Miguel Orlando OP, *La comunidad de base es familia de Dios. Perspectivas Latinoamericanas*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma). Director: Fabio Giardini OP. Defensa: 1972.
Publicación (completa): *La comunidad de base es familia de Dios; perspectivas latinoamericanas*, Colección Comunidad Viviente 13, Bonum, Buenos Aires 1973.
16. ALESSIO, Luis +, *Sacramentum victoriae. El bautismo en Ruperto de Deutz*. Pontificia Universidad San Anselmo (Roma). Defensa: 1973.
17. GLINKA, Luis OFM, *Gregorio laquimovich, metropolitano de Halych y su tiempo (siglo XIX)*, Pontificio Instituto Oriental (Roma). Director: Kraicar. Defensa: 1973.
Publicación: *Gregorio laquimovich, metropolitano de Halych y su tiempo (siglo XIX)*, editorial OSBM, Roma 1974.
18. VELOSO, Martín (Iglesia Adventista), *La actividad del Hijo en la iniciativa del envío según el Evangelio de San Juan.*, Facultad de Teología (San Miguel). Universidad del Salvador. Director: José María Casabó SJ. Defensa: 1974.

19. LONA, Horacio SDB, *Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage" (Abraham en Jn 8. Una contribución al problema del método)*. Facultad de Teología. Universidad de Würzburg (Alemania). Director: Rudolf Schnackenburg. Defensa: 1975. Tesis de habilitación⁷: *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (La escatología en la carta a los Colosenses y a los Efesios)*. Director: Rudolf Schnackenburg. Defensa: 1982.
20. MOLLAGHAN, José Luis, *La justicia, elemento constitutivo de la ley, según santo Tomás. Estudio crítico a partir de una interpretación formalista contemporánea*. Facultad de Derecho Canónico Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Olis Robleda SJ, Defensa: 1975.
Publicación (parcial): *La justicia, elemento constitutivo de la ley, según santo Tomás. Estudio crítico a partir de una interpretación formalista contemporánea. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultas Theologiae*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1975.
21. NARDONI, Enrique +, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías*, Pontificio Instituto Bíblico (Roma), Director: Ignace de la Potterie. Defensa: 1975.
Publicación (completa): *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1976.
22. MARINO, Antonio, *El articulus fidei en Alejandro de Hales*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Director: Karl Becker SJ. Defensa: 1978.
Publicación (parcial): *El articulus fidei en Alejandro de Hales, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultas Theologiae*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1978.
23. SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre. Inversión del ser y revelación más allá del ser, en la filosofía de Emmanuel Levinas*, Universidad Wilhelms de Westfalia (Alemania), Director: Peter Hünermann. Defensa: 1979.
Publicación: *El rostro del pobre: más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Facultad de teología de la UCA - Patria Grande, Buenos Aires 1981.
24. AGUIRRE, Carlos María, *La inmutabilidad de Dios en la Constitución dogmática sobre la fe católica Dei Filius del Concilio Vaticano I*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Defensa: 1981.
Publicación: *La Inmutabilidad de Dios en la Constitución dogmática sobre la fe católica Dei Filius del Concilio Vaticano I*, Olímpica, Roma 1981.
25. DURÁN, Juan Guillermo: *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar. Textos. Notas*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Jorge Novak. Defensa: 1982.
Publicación (completa): *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar. Textos. Notas*, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1982.
26. KING, Heriberto +, *Importancia perenne del pensar mítico*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1982.
Publicación (parcial): *Importancia perenne del pensar mítico*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, *Facultate Theologica Bonaerensi*.
27. PIETRANTONIO, Ricardo (Iglesia Evangélica Luterana Unida): *El Mesías asesinado: El Mesías ben Efraím en el evangelio de Juan*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Armando Levoratti. Defensa: 1982.

7. Es una segunda tesis que se exige en Alemania para poder ser nombrado profesor titular.

- Publicación: *El Mesías asesinado: El Mesías ben Efraím en el evangelio de Juan*, *Revista Bíblica* año 44, nueva Epoca 5, 1982/1, Buenos Aires.
28. VICUÑA ARRIETA, Máximo (Iglesia Adventista), *La resurrección de los muertos según 1 Corintios 15 y su trascendencia para la esperanza y la praxis cristiana hoy*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Defensa: 1982.
 29. BUSSO, Ariel, *El criterio jurídico en la filosofía del derecho de Georgio del Vecchio*, Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma). Defensa: 1983.
Publicación (completa): *El Criterio Jurídico en la Filosofía del Derecho de Georgio Del Vecchio*, EDUCA, Buenos Aires 1985.
 30. JUSTO, Alberto Enrique OP, *Morada interior y conocimiento de sí según Santa Catalina de Siena*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma), Director: Giuliana Cavallini y Albert Deblaere SJ. Defensa: 1984.
Publicación: *Morada interior y conocimiento de sí según Santa Catalina de Siena*, Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma Aq. in Urbe, Romae, 1984.
 31. WEISMANN, Francisco, *Cristo modelo de unidad eclesial y Verbo consubstancial del Padre en los «Tractatus in Iohannis Evangelium» de San Agustín*, Facultad de Teología (San Miguel). Universidad del Salvador. Director: Víctor Marangoni SJ. Defensa: 1985.
Publicación (parcial): *Cristo, Verbo creador y redentor, en la controversia antidonatista de los «Tractatus in Iohannis Evangelium» I-XVI de San Agustín, Stromata* (1986) 301-328; *Introducción a la lectura e interpretación de los «Tractatus in Iohannis Evangelium» de San Agustín, Stromata* (1987) 51-69.
 32. KLAPPENBACH GARCIA LLORENTE, José, *Vigencia y sentido de la doctrina social de la iglesia en los documentos del magisterio*. Facultad de Teología. Universidad de Navarra (España). Defensa: 1986.
Publicación (parcial): *Vigencia y sentido de la doctrina social de la iglesia en los documentos del magisterio, Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* Vol. XVII (1990).
 33. LOSADA, Diego, M.S.F., *El fin propio de los Institutos de Vida Apostólica*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Director: Domínguez Andrés OSF. Defensa: 1986.
 34. ESPEZEL, Alberto, *El misterio Pascual en Hans Urs Von Balthasar*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Jean Galot SJ. Defensa: 1987.
Publicación (parcial): *El misterio Pascual en Hans Urs Von Balthasar*, Grafideas, Buenos Aires 1987.
 35. KRÜGER, RENÉ, (Iglesia Evangélica del Río de la Plata) *Dios o el Mamón. Análisis semiótico y hermenéutico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: Ricardo Pietrantonio y Severino Croatto. Defensa: 1987.
Publicación: (de diversos capítulos de la tesis doctoral, algunos revisados y ampliados para la publicación): "La paz de los pobres. Ejercicio de lectura semiótica de Lucas 2: 1-20", en: *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Buenos Aires, Volumen VII, 1986, N° 4, 271-280; *La sustitución del tener por el ser. Lectura semiótica de Lucas 15,1-32*, en: *Revista Bíblica*, Buenos Aires, Año 49, N° 26 (1987/2) 65-97.⁸

8. Otros capítulos han sido publicados como: *El desenmascaramiento de un despreciador prestigio-so. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano*, Lucas 18,9-14, *Revista Bíblica* NE 27 (1987/3) 155-167; *El precio económico del discipulado. Exégesis semiótica de Lucas 18,18-30*, *Revista Bíblica* NE 28 (1987/4) 193-207; *El Magnificat de Lucas 1,46-55: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa para la humanidad*, *Cuadernos de Teología* IX (1988) 77-83; *La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26*, *RIBLA* 8 (1991) 27-38; *Lucas 16,1-13. La opción decisiva: por la ley de Dios o por la ley del capital*, *Cuadernos de Teología* XV (1997) 97-112.

36. FREITAG, Clara, *La primera delegación oficial de la Santa Sede ante la Confederación Argentina (1857-1864)*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Giacomo Martina. Defensa: 1988.
Publicación (parcial): *La primera delegación oficial de la Santa Sede ante la Confederación Argentina (1857-1865)*, *Teología* 56 (1990) 207-217.
37. MENVIELLE, Juan Carlos SDB, *La fe en el pensamiento de Pablo VI*, Instituto Superior de Teología Moral. Academia Alfonsiana (Roma). Defensa: 1988.
Publicación (parcial): *La fe en el pensamiento de Pablo VI*, Proyecto, Estudios n° 12, Buenos Aires 1993.
38. MÍGUEZ, Néstor (Iglesia Evangélica Metodista Argentina), *No como los otros, que no tienen esperanza. Ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: José Severino Croatto y Ricardo Pietrantonio. Defensa: 1988.
Publicación (Parcial) en: *Cuadernos de Teología y Revista Bíblica y Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*, RIBLA. (Los derechos para su publicación total han sido pedidos por el DEI de Costa Rica.)
39. RODRÍGUEZ MELGAREJO, Guillermo, *Dimensiones del Ciclo Propedéutico a los Estudios Eclesiásticos, a la luz del Magisterio Post-Conciliar*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1988.
Publicación: *Elementos de un curso introductorio para la formación sacerdotal. Dimensiones del Ciclo Propedéutico a los Estudios Eclesiásticos, a la luz del Magisterio Post-Conciliar*, DEVYM-OSCAM, CELAM, Bogotá, 1989.
40. ZECCA, Alfredo Horacio, *Religión y cultura sin contradicción: el pensamiento de Ludwig Feuerbach*, Facultad de Teología Católica. Universidad de Tubinga (Alemania). Director: Peter Hünemann. Defensa: 1988.
Publicación: *Religión y cultura sin contradicción: el pensamiento de Ludwig Feuerbach*, EDUCA, Buenos Aires 1990.
41. LEIKAM, Rubén OSB, *La Liturgia de las Horas monástica renovada en el Directorio del Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae. Historia y Teología*. Pontificio Instituto Litúrgico. Pontificio Ateneo San Anselmo (Roma). Director: Marcel Rooney OSB. Defensa: 1989.
Publicación (completa): *La Liturgia de las Horas monástica renovada en el Directorio del Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae*, Roma 1989.
42. RECONDO, José María, *La oración en René Voillaume. La vida contemplativa de las Fraternidades y la dimensión contemplativa de la vida cristiana*. Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos). Director: José María Iraburu. Defensa: 1989.
Publicación (parcial): *La oración en René Voillaume (La vida contemplativa de las Fraternidades y la dimensión contemplativa de la vida cristiana). Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1992.
43. SANGUINETI, Ana María Susana, *El Sacrificio Eucarístico, Pascua de la Iglesia. Estudio teológico a la luz del Magisterio de Pablo VI*. Ateneo Romano de la Santa Cruz (Roma). Director: Ángel García Ibáñez. Defensa: 1989.
Publicación (Completa): *El Sacrificio Eucarístico, Pascua de la Iglesia. Estudio Teológico a la luz del Magisterio de Pablo VI*, Edic. Cedro, Buenos Aires 1990.
44. CASALI, Víctor Manuel (Iglesia Adventista), *Análisis teológico-crítico de la Teología de la Cruz de J. Moltmann*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Pablo Sudar. Defensa: 1990.
Publicación: *Análisis teológico-crítico de la Teología de la Cruz de J. Moltmann*, Imprenta del Colegio Adventista del Plata, Entre Ríos 1990.

45. FERNÁNDEZ, Víctor Manuel: *El conocimiento de Dios y la vida en San Buenaventura*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: José Angel Rovai. Defensa: 1990.
Publicación (parcial): *Salir de sí. Plenitud de conocimiento y de vida*. En Ediciones del ICALA, Río Cuarto 1991.
46. ORTEGA, Fernando, *Belleza y revelación. Estudio del simbolismo cristiano en el pensamiento musical de W.A. Mozart*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma), Directores: Nella Filippi y González Fuentes OP. Defensa: 1990.
Publicación (parcial): *Mozart, tinieblas y luz*, Paulinas, Buenos Aires, 1991; *Beauté et Révélation en Mozart*, Paris 1998.
47. TAUSSIG, Eduardo María, *La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino. Evolución de Santo Tomás en el recurso a la noción de instrumento para iluminar diversos problemas cristológicos*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma), Dir: Albert Patfoort OP. Defensa: 1990.
Publicación (parcial): *La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino. Evolución de Santo Tomás en el recurso a la noción de instrumento para iluminar diversos problemas cristológicos, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Roma 1990*.
48. VENA, Osvaldo Daniel, *La Parusía y sus relecturas. Un estudio de la evolución de la conciencia escatológica de la iglesia neotestamentaria*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: José Severino Croatto y Ricardo Pietrantonio. Defensa: 1990.
Publicación: *The Parousia and its Rereadings: The Development of the Eschatological Consciousness in the Writings of the New Testament*, Peter Lang Publishing, Inc. 2001.
49. CASTELLARÍN, Tomás, *El «Didaskein» de Jesús. Estudio exegético-teológico del término en el cuarto evangelio*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: José Caba. Defensa: 1991.
Publicación: *El "Didaskein" de Jesús, Estudio exegético-teológico del término en el cuarto evangelio*, editado por el autor.
50. MIGUENS, Fernando, *Fe y cultura en el magisterio de Juan Pablo II*. Facultad de Teología. Universidad de Navarra (España). Director: Antonio Aranda Lomeña. Defensa: 1991.
Publicación: *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1994.
51. VILLANUEVA, Carlos Alberto (Iglesia Bautista), *Marcos 13 en el contexto de la Literatura Apocalíptica*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Armando Levoratti, Defensa: 1991.
Publicación: *Marcos 13 en el contexto de la Literatura Apocalíptica*, editado por el autor, Buenos Aires, 1992.
52. ANAYA, Luis, *La conciencia moral en el marco antropológico de la Constitución Pastoral «Gaudium et spes»*. Academia Alfonsiana (Roma). Director: Réal Tremblay CSsR. Defensa: 1992.
Publicación (total): *La conciencia moral en el marco antropológico de la Constitución Pastoral «Gaudium et spes»*, Editorial de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993.
53. ANDIÑACH, Pablo Rubén (Iglesia Evangélica Metodista Argentina) *Imaginar caminos de liberación. Una lectura del profeta Joel*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: Alberto Ricciardi y Severino Croatto. Defensa: 1992.
Publicación (Parcial): *The Locust in the Message of Joel, Vetus Testamentum* XLII (1992) 433-441; *El día de Yavé en la profecía de Joel*, *Revista Bíblica* 57 (1995) 1-17.
54. AZPIROZ COSTA, Carlos Alfonso OP, *El Capítulo Provincial en el Libro de las Constituciones y Ordenaciones de la Orden de los Frailes Predicadores. Estudio comparado con las*

Constituciones de 1932, Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma). Director: José Fernández Castaño OP. Defensa: 1992.

Publicación (completa): *El Capítulo Provincial en el Libro de las Constituciones y Ordenaciones de la Orden de los Frailes Predicadores. Estudio comparado con las Constituciones de 1932*, Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thoma Aq. in Urbe, Facultas Iuris Canonici, Romae, 1992.

55. CABRERA, María Angela, *Dottrina della guerra giusta e la pace in confronto ai conflitti internazionali dell' Argentina: (1965-1985): valutazione a partire dalla Teologia Morale Cattolica*. Pontificia Universitas Lateranensis. Academia Alfonsiana. Institutum Superius theologiae moralis. (Roma). Directores: B. Johnstone CSsR, De la Torre CSsR y Cannon CSsR. Defensa: 1993.

Publicación: *Dottrina della guerra giusta e la pace in confronto ai conflitti internazionali dell' Argentina: (1965-1985): valutazione a partire dalla Teologia Morale Cattolica. Pars dissertationis ad Doctoratum in Theologia morali consequendum*, Romae 1993.

56. GALLI, Carlos María, *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1993.

Publicación (parcial): *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*, Buenos Aires 1994. También en: *Sedoi 125 (1994): Publicación completa en versión informática*.

57. RANIERI, Aldo SDB, *Studio grammaticale e semantico del parallelismo in Proverbi I-XI. Un contributo alla comprensione della formula introduttiva dell'istruzione sapienziale*, Pontificio Ateneo Antoniano. Sección Bíblica (Jerusalén). Director: Alviero Niccacci OFM. Defensa: 1993.

Publicación (extracto): *Studio grammaticale e semantico del parallelismo in Proverbi I-XI. Un contributo alla comprensione della formula introduttiva dell'istruzione sapienziale*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1993.

58. BEDFORD, Nancy Elizabeth (Iglesia Bautista), *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*. Facultad Evangélica de Teología. Universidad de Tubinga (Alemania). Director: Jürgen Moltmann. Defensa: 1994

Publicación (completa): *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*, Aachen, Verlag der Augustinus Buchhandlung, Condordia Reihe Monographien Band 15, 1995.

59. FERNÁNDEZ BERET, Guillermo OP, *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt). Director: Michael Sievernich SJ. Defensa: 1994.

Publicación (completa): *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Vervuert Verlag-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1996.

60. GARCÍA, J.J., *La cuestión de Dios y la condición humana en los escritos de Jorge Luis Borges*, Facultad de teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Defensa: 1994.

61. GIL, Fernando, *Primeras doctrinas del nuevo mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (= 1548)*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Jesús López-Gay SJ. Defensa: 1994.

Publicación (completa): *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)*, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1994.

62. GONZÁLEZ, Marcelo, *La relación entre Trinidad económica e immanente. El Axioma Fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Director: Piero Coda. Defensa: 1994.
Publicación (completa): *La relación entre Trinidad económica e immanente. El Axioma Fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1996.
63. HANSEN, Guillermo César, (Iglesia Evangélica Luterana Unida), *The Doctrine of the Trinity and Liberation Theology: A Study of the Trinitarian Doctrine and its Place in Latin American Liberation Theology*. Lutheran School of Theology at Chicago (USA). Director: Carl Braaten. Defensa: 1994.
Publicación: *The Doctrine of the Trinity and Liberation Theology: A Study of the Trinitarian Doctrine and its Place in Latin American Liberation Theology*, Ann Arbor, Michigan: UMI, 1995.
64. HEREDIA, Carlos +, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*. Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Directores: Juan Beyer SJ y Michael Hilbert SJ, Defensa: 1994.
Publicación: *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*, EDUCA, Buenos Aires 1994.
65. MORENO DIEHL, Fernando, *El derecho en la comunidad de vida, elemento esencial del consentimiento matrimonial en la doctrina de la jurisprudencia canónica a partir del Vaticano II*, Facultad de Derecho canónico. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Urbano Navarrete SJ. Defensa: 1994.
Publicación: Excerpta, Roma 1995.
66. PAGANO FERNÁNDEZ, Pablo María, *Espíritu Santo - Epiclesis - Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Facultad Católica de Teología. Universidad de Tübinga (Alemania). Director: Peter Hünemann. Defensa: 1994.
Publicación (completa): *Espíritu Santo - Epiclesis - Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
67. TORREBLANCA, Jorge (Iglesia Adventista), *Jeremías, TM. Una búsqueda de estructuración global del texto canónico*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: A. Ricciardi y S. Croatto. Defensa: 1994.
68. BUNGE, Alejandro, *Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias episcopales. Aportes del magisterio de Juan Pablo II*, Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma). Director: Francisco Ramos OP. Defensa: 1995.
Publicación (completa): *Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias episcopales. Aportes del magisterio de Juan Pablo II*, Roma 1995; Id, EUNSA 1996.
69. GIOBANDO, Ernesto SJ, *El sacramento del matrimonio y la familia como reflejo del misterio de la Santísima Trinidad en los escritos de Juan Pablo II*, Facultad de Teología (San Miguel). Universidad del Salvador. Director: Enrique Fabbri SJ. Defensa: 1995.
Publicación (parcial): *La familia reflejo del misterio divino*, CIAS-CEF 1996.
70. HEISE, Ekkehard, (Iglesia Evangélica del Río de la Plata), *La diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires), Directores: Arturo Blatezki y René Krüger. Defensa: 1995.
Publicación (ampliada): *La diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias*, Unitext Verlag, Göttingen 1995.
71. IRIGARAY, Ricardo, *Tolkien y la fe cristiana*, Facultad de Teología. Universidad de Navarra (España). Director: José Miguel Otero. Defensa: 1995.
Publicación: *Elfos, hobbits y dragones. Una investigación sobre la simbología de Tolkien*, Ediciones Tierra Media. Buenos Aires 1999.

72. SCARPONI, Carlos, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1995.
Publicación (completa): *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. EDUCA/Facultad de teología, Buenos Aires 1996
73. KAUFMANN, José Luis, *La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina*, Facultad de Derecho canónico. Pontificia Universidad Católica Argentina Buenos Aires). Director: Ariel Busso. Defensa: 1996.
74. LABEQUE, Marcelo, *Liberación y modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez*, Facultad de Teología. Universidad de Friburgo (Suiza). Director: Liam Walsh. Defensa: 1996.
Publicación (completa): *Liberación y modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez*, Facultad de Teología, Ökumenische Beihefte Univesitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1997.
75. ROLDÁN, Alberto Fernando (Hermanos Libres), *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1945)*, Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Director: José Míguez Bonino. Defensa: 1996.
Publicación (parcial): *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1945)*, Cuadernos de Teología, volumen XV, Nros 1 y 2, Buenos Aires: ISEDET, 1996, Boletín Teológico Nro. 63, Buenos Aires: FTL, 1996.
76. AZCÚY, Virginia Raquel OVC, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs Von Balthasar*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1997.
Publicación (completa): *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Han Urs Von Blathasar*, 2 tomos, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires 1997.
77. BENDER, Jorge OFM, *La muerte de Jesús como cumplimiento de su misión terrena. Jn 19,30 en comentarios de Padres, de maestros medievales y de exégetas contemporáneos: hipótesis de confrontación*, Facultad de Teología. Pontificio Ateneo Antonianum (Roma). Director: Vincenzo Battaglia OFM. Defensa: 1997.
Publicación: *La muerte de Jesús como cumplimiento de su misión terrena. Jn 19,30 en comentarios de Padres, de maestros medievales y de exégetas contemporáneos: hipótesis de confrontación*, Facultad de Teología. Ateneo Pontificio Antonianum, Roma 1997.
78. GÓMEZ, Alfonso SJ, *Sabiduría, destino y humildad como conceptos claves para la comprensión de la providencia. Investigación sobre algunas obras principales de S. Bulgakov, R. Guardini, J. Macquarrie*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Philip Rossato. Defensa: 1997.
Publicación (parcial): *Sabiduría, destino y humildad como conceptos claves para la comprensión de la providencia. Investigación sobre algunas obras principales de S. Bulgakov, R. Guardini, J. Macquarrie, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultas Theologiae. Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1997.
79. POLI, Mario Aurelio, *Teología y Misión en De Procuranda Indorum Salute (1588) de José de Acosta S.J. Un método de evangelización para los indios del Perú S.XVI - estudio histórico, teológico y pastoral*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica (Buenos Aires). Director: Juan Guillermo Durán. Defensa: 1997.
Publicación: lista para ser editada.
80. SCHICKENDANTZ, Carlos, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Facultad de Teología Católica. Universidad de Tubinga (Alemania). Director: Peter Hünemann. Defensa: 1997.
Publicación: *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión*

- de la muerte en Karl Rahner*, Anales de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. L (1999) Cuaderno Único, Santiago de Chile 1999.
81. ZARAZAGA, Gonzalo SJ, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt), Director: Erhard Kunz SJ. Defensa: 1997.
Publicación (completa): *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
 82. CANTÓ, José María SJ, *La Eucaristía y la Iglesia en la reflexión en la reflexión teológica post conciliar. Tillar, Maldonado, Taboada y Durwell*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Philip Rosato. Defensa: 1997.
 83. MARTINEZ AGUILAR, Freddy (Uruguay), *El consejo diocesano y el ecónomo diocesano en el derecho particular diocesano del Cono Sur de América Latina*. Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Ariel Busso. Defensa: 1997.
 84. MARTINEZ RUIZ OFM, Carlos, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la Cristología. Estudio sobre el Cuarto Libro del Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*. Facultad de Teología. Pontificio Ateneo Antonianum (Roma). Director: Leonardo Sileo. Defensa: 1997.
Publicación (completa): *De la dramática a los acontecimientos de la Pascua a la Cristología: el cuarto libro del Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Libertino de Casale*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000.
 85. MENDONÇA PAZ MAYOL, Carlos María, *El derecho público eclesiástico en los Concordatos de la Santa Sede de 1954 a 1994*. Pontificio Ateneo de la Santa Cruz (Roma). Defensa: 1997
 86. MICHELIN SALOMON ROSTAN, Álvaro Danilo, (Iglesia Evangélica Valdense), *Estructura literaria y hermenéutica de la epístola a los Gálatas - con especial referencia a los caps. 5 y 6*. Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Director.: Néstor Míguez. Defensa: 1997.
 87. RIOJA, Carlos, OFM, *El Espíritu Santo como alma de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II*. Pontificio Ateneo Antoniano (Roma). Director: Cornelio Del Zotto OFM. Defensa: 1997
Publication (parcial): *El Espíritu Santo como alma de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II Pontificio Ateneo Antoniano. Pars Dissertationis*, Roma 1997.
 88. URREA VIERA, Juan Carlos (Chile), *El magisterio episcopal en América latina. Acerca del fenómeno sectario en 1955 y 1995. Antecedentes, desarrollo y perspectivas*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1997.
Publicación (completa): *El fenómeno de las sectas. Análisis a partir del Magisterio Latinoamericano*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Colección Autores n° 18, Bogotá 1998.
 89. CARHUACHIN, César (Iglesia Bautista) (Perú), *La Ética social cristiana de Thomas Buford Maston*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica (Buenos Aires). Director: Rafael Braun. Defensa: 1998.
Publicación: *La fundamentación teológica de la ética social cristiana de Thomas Buford Maston*, ed. Nuevo Rumbo, Lima 2000.
 90. CORREA, Diego José OP, *Tradición y progreso. Una nueva lectura del canon lerinense de la fe*. Institutum Patristicum Augustinianum (Roma). Directora: Maria Grazia Mara. Defensa: 1998.
Publicación: en preparación.

91. DE LA SERNA, Eduardo, *Diálogo entre la Biblia y Teresa de Lisieux. Preguntas desde América Latina*, Instituto de Espiritualidad. Universidad del Teresianum (Roma). Director: Jesús Castellano OCD. Defensa: 1998.
Publicación (parcial): *Diálogo entre la Biblia y Teresa de Lisieux. Preguntas desde América Latina Pars dissertationis ad lauream in Instituto Spiritualitatis Pontificiae Facultatis Theologicae Teresianum*, Roma 1998.
92. FERNÁNDEZ LOIS, Abel SDB, *La cristología en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro*, Institutum Patristicum Augustinianum (Roma). Director: Manlio Simonetti. Defensa: 1998.
Publicación (completa): *La cristología en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro. Tesis doctoral en Teología y Ciencias Patristicas*, Don Bosco, Buenos Aires 1998.
93. NÁPOLE, Gabriel OP, *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Valencia). Director Gerardo Sánchez Mielgo OP. Defensa: 1998.
Publicación (extracto): *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina. Extracto de la tesis para el doctorado*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1998.
94. PICCIUOLO, Eduardo, *Misión de la Iglesia y evangelización de la cultura según los documentos del Episcopado argentino (1965-1990)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Felix Pastor SJ. Defensa: 1998.
Publicación (parcial): *Misión de la Iglesia y evangelización de la cultura según los documentos del Episcopado argentino (1965-1990), Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae*. Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1998.
95. RAMOS, Gerardo SCJ (B), *Hacia una más plena inculturación de la vida religiosa betharramita en América Latina. Reflexión teológico-pastoral a partir de «Vita Consecrata» y del manifiesto del fundador*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Carlos Galli. Defensa: 1998.
Publicación: *Hacia una más plena inculturación de la vida religiosa betharramita en América Latina. Reflexión teológico-pastoral a partir de «Vita Consecrata» y del manifiesto del fundador, Extractos de la disertación para Doctorados en Teología*, editado por el autor, Buenos Aires, 1999.
96. YÁÑEZ, Humberto Miguel SJ, *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (España). Director: Marciano Vidal. Defensa: 1998.
Publicación (completa): *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999.
97. ASTIGUETA, Damián SJ, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II hasta el CIC '83. El laico: sacramento de la Iglesia y del mundo*. Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Gianfranco Ghirlanda. Defensa: 1999.
Publicación: *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II hasta el CIC '83. El laico: sacramento de la Iglesia y del mundo*, Colección Tesis. Serie de Derecho canónico n° 38, Roma 1999.
98. CASTEX Mariano, *El concepto de "passio" en el derecho penal canónico*. Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Nelson Dellaferrera. Defensa: 1999.
99. DUS, Ramón, *Las Parábolas del Reino de Judá. Lingüística textual y comunicación (Ez 17: 19; 21)*. Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Director: Horacio Simian-Yofre. Defensa: 1999.
Publicación: en fase de publicación total en Argentina.

100. FLORIO, Lucio, *Mapa Trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción de Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica (Buenos Aires). Director: Lucio Gera. Defensa: 1999.
Publicación (completa): *Mapa Trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción de Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.
101. GARCÍA BACHMANN, Mercedes Laura (Iglesia Evangélica Luterana Unida), «*Little Women*». *Social Location of Female Labor in the Deuteronomistic History*, Lutheran School of Theology at Chicago (USA). Director: Wesley J. Fuerst. Defensa: 1999.
Publicación: No está publicada, pero se puede conseguir a través del sistema de microfichado de la Universidad de Michigan, Ann Arbor.
102. IN SILK HONG, (Iglesia Presbiteriana de Corea), *Vino Nuevo en Odres Nuevos: La búsqueda de las pautas misionológicas ante los desafíos posmodernos*. Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: José Miguez Bonino y Nancy Bedford. Defensa: 1999.
Publicación (completa): *¿Una iglesia posmoderna?*, Kairos, Buenos Aires 2001.
103. IRRAZABAL, Gustavo, *Teología y teleologismo. La función del fin en la argumentación moral según Servais Pinckaers OP y Bruno Schuller SJ*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Defensa: 1999.
Publicación (parcial): Roma 1999.
104. BACCIOLI Carlos, *Los aportes de las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) a la aclaración de algunos aspectos del c. 1095, 3º*, Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Nelson Dellaferreira. Defensa: 2000.
105. BERCAITZ DE BOGGIANO, Ana Lía, *La misericordia como principio jurídico del derecho canónico*, Facultad de Derecho Canónico. Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Director: Luis Alessio. Defensa: 2000.
106. CAPBOSCO, Alberto SDB, *Spiegel und Quelle. Theologische Betrachtung des Werkes "In Canticum Canticorum" von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* Facultad Católica. Universidad de Regensburg (Alemania). Defensa: 2000. Publicación (completa): *Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes In Canticum Canticorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* (Regensburger Studien zur Theologie 55), Peter Lang, Fráncfort del Meno 2000.
107. GRANADOS, Jerónimo José (Iglesia Evangélica del Río de la Plata), *Bild und Kunst im Prozess der Christianisierung Lateinamerikas*. Instituto de Arquitectura y Arte Eclesiásticos Contemporáneos. Facultad de Teología de la Universidad Philipps de Marburgo (Alemania). Directores: Horst Schwebel y Hans Jürgen Prien. Defensa: 2000.
Publicación: *Bild und Kunst im Prozess der Christianisierung Lateinamerikas*, Lit. Verlag, Londres/ Hamburgo/Münster 2000.
108. LLORENTE, Alejandro, *La pena de muerte en el Catecismo de la Iglesia Católica y en «Evangelium Vitae»*. Estudio sobre el modo de argumentar en el ámbito de la defensa de la vida física, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Sergio Bastianel SJ. Defensa: 2000.
Publicación. En fase de publicación total en la Argentina.
109. TREJO, Marcelo, *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Felix Pastor SJ. Defensa: 2000.
Publicación (parcial): *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996). Extracto de la tesis para el doctorado en teología*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana, editado por el autor, Roma, 2000.

110. ANDEREGGEN, Ignacio Eugenio María, *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (S. XV)*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Defensa: 2001.
Publicación (completa): *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (S. XV)*, EDUCA, Buenos Aires 2002.
111. BARRIENTOS PAVÓN, Iris (Iglesia Evangélica de Honduras), *«Eres quien puede redimir»*. Una lectura latinoamericana del libro de Rut desde la perspectiva de género. Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Directores: Pablo R. Andiñach y Mercedes García Bachmann. Defensa: 2001.
112. CASTRO, Carlos Alberto, *La antropología teológica en Juan Ruiz de la Peña*, Universitat de Teologia de Catalunya (Barcelona). Director: Josep María Rovira Belloso. Defensa: 2001.
Publicación (completa): *La antropología teológica en Juan Ruiz de la Peña*, Herder Collectanea Sant Pacia n° 77, Barcelona 2002.
113. LAMBERTI, Alejandro María, *El debate cristológico en el contexto de la teología de las religiones, en Pietro Rossano, Christian Duquoc y Claude Geffre*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Jacques Dupuis SJ. Defensa: 2001.
Publicación (parcial): *El debate cristológico en el contexto de la teología de las religiones, en Pietro Rossano, Christian Duquoc y Claude Geffre. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae*. Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2001.
114. MAIO, María Teresa, *El Sacramento de la Eucaristía «Sacrificio-Sacramento-Viático» según San Buenaventura*. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director: Karl Joseph Becker SJ. Defensa: 2001.
Publicación (parcial): *El Sacramento de la Eucaristía «Sacrificio-Sacramento-Viático» según San Buenaventura*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologica. Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 2001. También: *La Eucaristía: Sacrificio, Sacramento y Viático según San Buenaventura*, en: *Miscellanea Francescana* 101 (2001) 433-494. Otros capítulos de la tesis: *Sacramento de la Eucaristía: Sacrificio de oblación según San Buenaventura*, en *Miscellanea Francescana* 102 (2002) 17-71 y en trámite para publicar *Sacramento de la Eucaristía: Sacramento de comunión según San Buenaventura*, en *Miscellanea Francescana*.
115. SCAMPINI, Jorge Alejandro OP, *La conversión de las iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe. La experiencia del Groupe des Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937-1997)*, Facultad de Teología. Universidad de Friburgo (Suiza). Director: Guido Vergauwen OP. Defensa: 2001.
Publicación completa en preparación
116. ALMADA, Samuel (Iglesia Bautista), *De la muerte a la vida: el alumbramiento de un nuevo proyecto histórico. Propuesta para una lectura latinoamericana de Ezequiel 34-37 desde una perspectiva evangélica, comunitaria y ecuménica*. Instituto Teológico ISEDET (Buenos Aires). Director: Severino Croatto. Defensa: 2002.
Publicación en trámite
117. NARVAJA, José Luis SJ, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*. Institutum Patristicum Augustinianum (Roma). Directores: María Grazia Mara y Robert Dodaro OSA. Defensa: 2002.
Publicación: en trámite (Ciudad Nueva).

2. Sistematización de los datos y comentarios

2.1. Datos Generales:

Total de tesis	117
Sexo	Ámbito eclesial
Mujeres: 9 Varones: 108	Iglesias Evangélicas: 21 Iglesia católica romana: 96

En ámbito católico romano, se observa la siguiente distribución por estados eclesiásticos y sexo:⁹

Estado Eclesiástico	Cantidad	Distribución
Presbíteros clero diocesano	49	
Presbíteros Religiosos y afines	40	
Laicas/os	7	Mujeres: 6 Varones: 1
Religiosas		

En ámbito evangélico, se revela el siguiente cuadro respecto de las iglesias de pertenencia y el sexo:

Iglesia de pertenencia	Sexo
Iglesia Adventista (4) Iglesia Bautista (4) Iglesia Evangélica del Río de la Plata (3) Iglesia Evangélica Luterana Unida (3) Iglesia Evangélica Metodista Argentina (2) Hermanos Libres (1) Iglesia Evangélica Valdense (1) Iglesia Presbiteriana de Corea (1) Iglesia Evangélica de Honduras (1) Sin datos (1)	Mujeres: 3 Varones: 18

9. El estado de vida de las personas se considera en el momento en que se realizó la defensa de la tesis. Posteriormente pueden haber cambiado su situación. Dentro de la categoría de Religiosos se incluyen los institutos seculares, movimientos eclesiales y prelaturas personales.

2.2. Distribución por años (a partir de la fecha de defensa)

1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974
2	2	2	2	2	1	3	1	2	1
1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984
3	-	-	1	1	-	1	4	1	1
1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994
1	2	2	5	3	5	3	3	3	10
1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002		
5	3	13	8	7	6	6	2		

Se distinguen dos etapas. La primera va desde 1965 a 1987, cuando se registran 35 tesis. El período correspondiente a la dictadura militar representan un corte notable; durante tres años no se verifica ninguna tesis (1976.1977.1980) y en otros tres solo una. La segunda etapa va desde 1988 a 2002, cuando se registran 82 tesis. El año '88 representa una suerte de "gozne". A partir de allí el número crece de manera sostenida hasta alcanzar picos muy notables en 1994 (10), 1997 (13) y 1998 (8).

2.3. Lugares de realización (complexivo)

Lugar	Número	Distribución
Roma	55	Pontificia Universidad Gregoriana (23) Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (8) Pontificio Ateneo Antonianum (5) Academia Alfonsiana (4) Instituto Patristico Agustinianum (3) Pontificio Instituto Bíblico (3) Pontifica Universidad Lateranense (2) Pontificio Ateneo San Anselmo (2) Ateneo Romano de la Santa Cruz (2) Pontificio Ateneo Salesiano (1) Pontificio Instituto Oriental (1) Pontificia Instituto de Espiritualidad Teresianum (1)
Buenos Aires	38	UCA. Facultad de Teología UCA (18) Instituto Teológico ISEDET (12) UCA. Facultad de Derecho Canónico UCA (5) Facultad de Teología Universidad del Salvador (3)
Alemania	11	Tubinga Católica (3) Evangélica (1) Sankt Georgen. Frankfurt (2) Universidad Ludwig-Maximilians Munich (1) Universidad de Würzburg (1) Universidad de Westfalia (1) Universidad de Regensburg (1) Universidad Philipps. Marburgo (1)
España	7	Universidad de Navarra (3) Facultad de teología del Norte de España. Burgos. (1) Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia. (1) Pontificia Universidad de Comillas (1) Universitat de Teologia Catalunya (1)
USA	2	Lutheran School of Theology. Chicago (2)
Suiza	2	Facultad de Teología. Universidad Friburgo (2)
Bélgica	1	Universidad Católica de Lovaina (1)
Jerusalén	1	Pontificio Ateneo Antonianum Sección Bíblica (1)

Lugares de realización en campo evangélico:

Lugar	Número
ISEDET (Buenos Aires)	12
UCA (Buenos Aires)	4
Lutheran School of Theology (Chicago. USA)	2
Facultad de Teología. Universidad del Salvador (San Miguel)	1
Facultad Evangélica Universidad de Tubinga (Alemania)	1
Universidad Philipps (Marburgo. Alemania)	1

2.4. Áreas temáticas:

Área Teología Sistemática	Cantidad 38	Distribución a) Eclesiología (14). Cristología (9). Sacramentología-Liturgia (8) Trinidad y Pneumatología (4). Antropología Teológica (3). b) Tratan como tema central cuestiones Latinoamericanas (10); 2 de ellas cuestiones argentinas c) Los autores más tratados son Rahner, Balthasar, Buenaventura y combinación de figuras
Biblia	20	a) Nuevo Testamento (12) b) AT (7) c) Paratestamento (1) b) Destacan: Evangelio de Juan y cartas de Pablo
Teología Fundamental	13	a) Destaca el estudio sobre figuras b) Temas destacados: cultura, estética c) Tratan temas y figuras contemporáneos 7 d) Tratan como tema central temas Latinoamericanos (3); 1 de ellos argentino.
Derecho Canónico	12	a) Destacan temas eclesiológicos (laicos, Conferencias Episcopales) 1 tema argentino
Patrística	10	a) Todos tratan figuras: Casiano, Atanasio, Clemente, Ignacio, Justino, Ruperto Deutz (2), Agustín, Cirilo Teodoreto; Lerins; Gregorio Nyssa; Eunomio
Moral	9	a) Todos tratan temas y figuras contemporáneas b) Se destaca la moral fundamental
Historia	6	a) Se destaca Latinoamérica (4), 1 de ellos Argentina
Teología Espiritual	5	a) Destacan temas contemporáneos y dentro de ellos Teresa de Lissieux
Arte, Estética, Literatura.	4	

2.5. Breves comentarios

La visión de conjunto de los datos relevados y sistematizados me sugiere unos breves comentarios conclusivos.

- a) Las décadas del '60, '70 y buena parte del '80 no fueron muy fecundas en formación teológica a nivel doctoral. Los '90 traen un salto de cualidad y un afianzamiento.
- b) El número de mujeres y de laicos es notablemente bajo. En el campo católico romano es de resaltar que no exista ninguna doctora entre las religiosas.
- c) Los doctorados son más numerosos entre los presbíteros diocesanos que entre los religiosos.
- d) En el campo evangélico se destaca con nitidez la dedicación a la Biblia y sus lecturas contemporáneas, latinoamericanas y de género.
- e) En el ámbito católico romano la influencia de las universidades romanas es muy amplia y la universidad Gregoriana es la más importante. La Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires es, complexivamente, el segundo lugar geográfico en importancia y el Instituto Teológico ISEDET el tercero. Alemania y España son los otros dos focos de influencia.

CRÓNICA DE LA FACULTAD 2002

INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO

El 11 de marzo se inauguró el ciclo lectivo 2002 con una misa en la Iglesia parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto) presidida por el Decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara. A continuación se realizó el acto académico donde el Sr. Decano, partiendo de la Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte*, leyó su último discurso como decano. El tema fue la misión de nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición y exhortó al ejercicio de las virtudes morales y, especialmente, al amor a la verdad y al trabajo. El Vicedecano, Pbro. Dr. Carlos María Galli expuso, a continuación, algunos datos informativos del año anterior y del ciclo que comenzaba.

NUEVAS AUTORIDADES DE LA FACULTAD

El 9 de septiembre asumió como nuevo Decano el Pbro. Dr. Carlos M. Galli, quien hizo la profesión de fe y prestó el juramento correspondiente ante el Gran Canciller, Cardenal Jorge Bergoglio.

Con fecha 15 de octubre, el Gran Canciller de la UCA, Cardenal Jorge M. Bergoglio, ha designado Vicedecano, por el período de tres años, al Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, designación que cuenta con la anuencia de su Sr. Obispo, Mons. A. Staffolani (Río Cuarto).

COLACIÓN DE GRADOS UCA

El 10 de julio tuvo lugar la cuadragésima Colación de Grados Académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la que fue distinguido con *Medalla de Oro* nuestro alumno Sergio Alejandro Serrese.

LICENCIADOS EN TEOLOGÍA

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología en el año 2002: Marcelo Siri, Graciela Moranchel, Diego Flores, Fabio Raniere da Silva Mendes.

ORDENACIÓN EPISCOPAL

Nuestro profesor Dr. Mario A. Poli fue nombrado obispo auxiliar de Buenos Aires.

VIDA ACADÉMICA

a. *Promoción e incorporación de profesores*

En el año 2002, el Consejo Académico solicitó la promoción a la categoría de *Profesor Emérito* de Mons. Dr. Eduardo Briancesco; a *Profesor Consulto* de Mons. Lic. Jorge Biturro; y a *Profesor Titular Ordinario* de los profesores Pbro. Dr. Fernando Ortega y Pbro. Dr. Carlos Galli.

Se han incorporado a nuestro claustro docente el Prof. Dr. Leonardo Cappellutti y el Prof. Dr. Jorge Scampini en Teología Sacramental; la Prof. Lic. Claudia Mendoza en Sagrada Escritura; la Prof. Dra. María A. Sodor, el Prof. Lic. Eduardo Leonardelli y el Prof. Juan Manuel Torbidoni en Filosofía; y la Prof. Lic. Silvia Mastropaolo en Didáctica.

b. *Departamentos*

De acuerdo con lo expresado por el Sr. Decano en su discurso, se crearon siete departamentos con el objetivo de coordinar las tareas de las cátedras y los profesores que pertenecen a una misma disciplina o a disciplinas conexas. Estos departamentos son los de Sagrada Escritura, Teología Dogmática, Teología Moral, Teología Pastoral, Historia de la Iglesia, Filosofía y Humanidades.

c. *Varios*

La Santa Sede ha aprobado la renovación de las afiliaciones del *Instituto Superior de Teología de Asunción* (Paraguay) y del *Instituto “San José” de Morón*.

Se llevaron a cabo las elecciones para las autoridades del Centro de Estudiantes de la Facultad de Teología (CEFAT).

CURSOS

El Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología organizó el primer módulo del Seminario Intercátedras Permanente durante los meses de octubre y noviembre con el tema “Actualización en las Disciplinas Teológicas”. Las reuniones tuvieron lugar en el edificio Santo Tomás Moro de Puerto Madero con el siguiente programa:

1. Sagrada Escritura I: Historia de Israel en los tiempos bíblicos.
R. P. Dr. Gabriel Nápole OP
2. Sagrada Escritura II: Visión cristiana del Antiguo Testamento
Mons. Lic. Luis Rivas
3. Dogmática I: La teología trinitaria a fines del siglo XX: método, temas, sistema
Mons. Dr. Ricardo Ferrara.
4. Dogmática II: La conciencia de Jesús como fundamento de la cristología.
Mons. Dr. Antonio Marino

JORNADAS Y ENCUENTROS

Del 5 al 7 de abril se realizó en el auditorio Santa Cecilia de la UCA un homenaje al Cardenal Eduardo Pironio “*Un testigo de la esperanza*”. Organizado por el *Consejo Nacional de la Acción Católica Argentina*, contó con la participación de representantes del Episcopado y de todos los sectores del Pueblo de Dios, especialmente del laicado.

El 23 de mayo la Facultad participó en la Jornada “*La Deuda Social Argentina: una mirada interdisciplinar*”, organizada por el Instituto para la Integración del Saber. Participaron los profesores Dra. Virginia Azcuy y Pbro. Dr. Alejandro Llorente.

El 30 y 31 de mayo tuvo lugar la Jornada “*Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*” organizada por la Facultad de Teología, de Filosofía y el Instituto para la Integración del Saber. El programa fue el siguiente:

Comisión I: *La Biblia y la Literatura*

Conferencia: *El sentido del diálogo en Hans G. Gadamer*. Dra. Carmen Balzer

Conferencia: *La Biblia y la Literatura. Génesis y desarrollo de un encuentro*. Mons. Lic. Luis Rivas

Comisión II: *La Literatura, la Estética y la Teología. Análisis del discurso, interpretación e interrelaciones*

Comisión III: *La experiencia creadora en la palabra de los artistas*

Conferencia: *Poesía y Creatividad*. Mons. Dr. Héctor Mandrioni.

En esta Jornada, y como cierre del primer día, actuó el coro del Mtro. Andrenacci.

El 12 de junio tuvo lugar el panel del Instituto para el Matrimonio y la Familia en el que se analizó “*La incidencia de la crisis actual en la familia. Exposición y diálogo*.” Participaron del mismo el Dr. Ricardo Murtagh (Dimensión sociológica de la crisis); la Dra. Patricia Ruiz Moreno de Ceballos (Lectura filosófica de la crisis), la Dra. Alicia Zanotti de Savanti (Aspectos psicológicos) y Mons. Juan Carlos Maccarone (Aspectos pastorales y Mesa del Diálogo Argentino). El panel estuvo coordinado por el director del Instituto, R.P. Juan Carlos Menvielle.

La Sociedad Argentina de Teología, la Organización de Seminarios de la Argentina y la Facultad de Teología, organizaron el VII° Encuentro de Teología Pastoral, en el marco de la Semana de Teología en la Falda (Córdoba).

VISITAS

Visitó nuestra Facultad el destacado canonista Cardenal Prefecto Zenón Grocholevsky, Prefecto de la *Congregación para la Educación Católica*, como también el Pbro. Dr. Michel Gibaud, representante del *Instituto Afiliado de Asunción* (Paraguay).

ACTIVIDADES DE NUESTROS PROFESORES

El Pbro. Dr. Fernando Gil realizó durante el segundo cuatrimestre un período de investigación gracias a una beca del “Center for New World Comparative Studies”, en la *John Carter Brown Library* de la Universidad de Brown, Providence, USA (julio-septiembre, 2002). Prosiguió esa investigación en el Archivo General de Indias de Sevilla (octubre-diciembre, 2002). El trabajo se enmarca en el

proyecto de estudio y publicación de los principales “Instrumentos Pastorales” usados en la historia de la evangelización de América Latina, que lleva adelante el Departamento de Historia de la Iglesia. El Pbro. Dr. Doldán dictó dos cursos de Cristología Bíblica, para graduados uno y otro para no-graduados, en el semestre enero-mayo 2002, en el *Institute for Religious Studies* del Seminario Mayor de Filadelfia, Pennsylvania, USA. También participó en un Seminario de Biología y Moral organizado en la misma institución por la Cátedra Cardenal Krol.

La Profa. Dra. Cecilia Avenatti participó el 12 y 13 de septiembre del *Symposion* 2002, organizado por *Hans Urs von Balthasars Stiftung*, sobre el tema “Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie”, en la *Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg* (Alemania).

En el mismo mes de septiembre, participó también del Coloquio Anual del Instituto Pedro de Córdoba, que abordó el tema “*La vida amenazada: violencia, sufrimiento y muerte*”, con la comunicación: “El paso de la tragicidad al drama. La gratuidad como dimensión estética del perdón” (Santiago de Chile, Instituto Pedro de Córdoba - Universidad Arcis).

El vicedecano, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, tomó parte en el mes de junio de la semana de reflexión teológica pastoral del CELAM, en Villa de Leyva (Colombia)

El Pbro. Dr. Carlos Galli, junto con el Sr. Vicedecano, han participado como peritos en la Asamblea Extraordinaria del Episcopado dedicada a analizar la situación social del país los días 25 al 28 de septiembre

El Sr. Decano, Carlos Galli, en respuesta a la invitación que le realizara el Sr. Decano de la Facultad de Teología del Uruguay, Pbro. Dr. Alberto Sanguinetti, brindó una conferencia que llevó por título “*Dar razón de la esperanza*” en el marco de los cursos de extensión de dicha facultad. Visitó también la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en la que dictó la conferencia “*La peregrinación: «Imagen plástica» del Pueblo de Dios peregrino*” dentro de un seminario interdisciplinario para profesores, y participó en la reunión convocada por la *Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea* (COMECE), el *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM) y la *Conferencia Episcopal Española* (CEE) llevada a cabo del 12 al 14 de mayo. Entre los 140 concurren-

tes se encontraban obispos de 17 episcopados europeos, los presidentes de las 22 conferencias latinoamericanas, y presbíteros y laicos con importantes funciones en sus iglesias, en sus países y en instituciones internacionales. El Sr. Decano desarrolló la única exposición de contenido teológico del encuentro, bajo el nombre “*El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina*”.

En septiembre de 2004 se celebrará en Corrientes el *X° Congreso Eucarístico Nacional* con el eje temático *Eucaristía, Reconciliación y Solidaridad*. Mons. Domingo Castagna, Arzobispo de esa Arquidiócesis y Presidente de la Comisión Organizadora, pidió a la Facultad la preparación del documento de base que, con un contenido teológico, espiritual y pastoral, deberá ayudar a la preparación del encuentro.

SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA

Del 15 al 18 de julio de 2002, en La Falda, Córdoba, se desarrolló la *XXI° Semana Argentina de Teología* organizada por la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT). Por primera vez en muchos años se estructuró en torno a dos ejes temáticos ensayando una mirada panorámica sobre la situación de las religiones, la paz y la justicia en un doble contexto (internacional y nacional), junto al trabajo *específico* desarrollado en cada una de las áreas. Contó con setenta y cinco participantes de todo el país que compartieron los primeros tres días, dedicados al desarrollo del primer eje temático, a los que se sumaron otros diez el último día, convertido en Jornada de Teología Pastoral.

El tema *general* fue *Las religiones y la paz en el nuevo escenario internacional*. Su estudio comenzó con un *panel interdisciplinario* orientado a plantear el *estado de la cuestión* desde distintas perspectivas, coordinado por el R. P. Dr. Jorge Scampini OP, e integrado por tres personas vinculadas al diálogo ecuménico e interreligioso. El Dr. Norberto Padilla, ex-Secretario de Culto de la Nación y miembro del Consejo de Redacción de la revista *Criterio*, abordó la cuestión desde el punto de vista sociopolítico y en el ámbito nacional. El R. P. Lic. Ignacio Pérez del Viso SI, profesor de Historia de la Iglesia, miembro del CIAS y socio de la SAT, lo presentó en un horizonte más amplio, elaborando algunas categorías teológicas e históricas comunes a las grandes religiones. El Pastor metodista Lic.

Frank De Nully Brown, de importante actividad ecuménica en la ciudad de Córdoba, hizo una profunda reflexión evangélica en el marco de la tradición reformada. Su presencia significó una verdadera novedad: era la primera vez que un hermano –pastor y teólogo– de otra iglesia cristiana exponía como panelista en la SAT.

Un segundo momento de reflexión lo marcó la *ponencia bíblica*, preparada en conjunto por los profesores de Sagradas Escrituras reunidos en el área bíblica de la SAT, y coordinados por Mons. Lic. Luis Rivas, quien presentó el texto. El interesante trabajo se titula *La guerra y la paz en las Sagradas Escrituras*. Tal como lo señalaron los autores, no se pretendió dar una visión completa del asunto sino sólo los puntos fundamentales aportados por estudios de algunos biblistas en su reunión anual, realizada en enero en Mar del Plata.

La tercera perspectiva fue dada por la *ponencia sistemática* sobre las religiones y la paz, indicando la peculiar responsabilidad de la Iglesia Católica según “el espíritu de Asís”. Su expositor fue el R. P. Dr. Arij Roest Crolius SI, Decano de la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana. El ponente, uno de los primeros en desarrollar la cuestión de la inculturación, fue director del “Centro Culturas y Religiones” y del “Centro de Estudios Judaicos” de la misma Universidad. Especialista en el diálogo interreligioso y con un especial conocimiento del Islam, expuso el tema *Las religiones y la paz en la era de la globalización. Notas histórico-teológicas*.

El segundo eje temático, de carácter más *particular*, consistió en un acercamiento teológico-pastoral a nuestra realidad argentina. En vistas de su complejidad, contó con los aportes de *dos paneles*. El primero se tituló *Hacia un análisis de la situación* e intervinieron tres expositores. El trabajo del Dr. Jorge Barbará, politólogo, profesor y miembro del grupo interdisciplinario de la Universidad Católica de Córdoba, se llama *República Argentina: ruptura de contratos sociales*. La Lic. Cristina Calvo, economista de Buenos Aires, asesora de CÁRITAS y de la Mesa del Diálogo, hizo una *Presentación del Diálogo Argentino*. Mons. Lic. Juan C. Maccarone, Obispo de Santiago del Estero y miembro de la Mesa del Diálogo Argentino, se concentró en *La Iglesia argentina y el Diálogo*. El trabajo de este panel concluyó con las *Bases para las Reformas*.

En el segundo panel, otros tres expositores efectuaron diversas aproximaciones *para una lectura teológica* de la situación nacional. El R. P. Dr. Juan C Scannone SI, decano de la Facultad de Filosofía

del Colegio Máximo de San Miguel y vicepresidente de la SAT, se refirió a *La nueva cuestión social y la crisis argentina*. El Pbro. Dr. Carlos Schickendantz, profesor de Teología del Seminario Mayor de Córdoba y de la Universidad Católica de Chile, y decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba, reflexionó sobre *Argentina, Iglesia y Teología*. El Pbro. Dr. Marcelo González, profesor de las dos facultades de Teología de la Argentina y secretario de la SAT, tituló su aporte *Hacia una lectura teológica de la realidad argentina*. Las contribuciones del panel –y toda la jornada– brindan un interesante material de reflexión para seguir pensando teológicamente la cuestión nacional.

BIBLIOTECA

Tras los pasos de la Biblioteca Central de la Universidad, nuestra Biblioteca ha adoptado el Sistema *Unicorn*. Nuestra base de datos entonces puede ser consultada en la siguiente dirección www.uca.edu.ar. Pese a las dificultades económicas, la Biblioteca pudo mantener las suscripciones a todas sus publicaciones periódicas, cumpliendo así uno de sus objetivos: el servicio al estudio y a la investigación de la teología.

FUNDACIÓN CARDENAL ANTONIO QUARRACINO

La Fundación Cardenal Antonio Quarracino sigue apoyando las tareas que emprende la Facultad de Teología.

En el transcurso de este año otorgó becas parciales a varios alumnos del ciclo de Licenciatura para sufragar el pago de sus aranceles y préstamos de honor a alumnos del Bachillerato para el financiamiento de sus cuotas. También continuó con el programa de apoyo especial a los profesores y a las cátedras de nuestra Facultad, mediante el aporte de nuevas becas para investigaciones a ser publicadas, y de apoyo parcial a la edición del segundo tomo de una vasta investigación llevada a cabo por el Prof. Dr. Juan Guillermo Durán. Durante el presente ejercicio, también se ha seguido contribuyendo a la consolidación del proyecto de nueva informatización en la red de la Biblioteca de nuestra Facultad, solventando parte de la infraestructura y del mobiliario de los nuevos equipos.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

PIÑOL, JORGE, *Cristo Rey, su Ciudad y el Camino. La humildad de Jesús en la Ciudad de Dios*, Lumen, Buenos Aires– México, 2003, 190 páginas.

El P. Jorge Piñol, Licenciado en Teología, es miembro del Instituto Cristo Rey, y sin duda esta obra tiene mucho que ver con el carisma de su Institución. Justamente, este libro es prologado por el fundador del mismo, el P. José Luis Torres Pardo.

El autor nos señala los motivos por los cuales escribió esta obra: 1) Ayudar a relacionarse con la sabiduría de la Iglesia a través de uno de sus más grandes maestros: San Agustín. 2) De la mano de San Agustín, acercar al conocimiento de Cristo, Camino y Rey de la Ciudad de Dios. 3) Que esta contemplación genere frutos de vida coherentes a tan gran Maestro (pp. 13-17).

La obra consta de cuatro capítulos. El primero: “La fuente y el clima”, es una aproximación a la vida y a la doctrina de San Agustín. Piñol afirma que uno de los principales temas del Obispo de Hipona es la soteriología. Esta temática

que se puede encontrar prácticamente en toda su obra, se manifiesta con particular nitidez en *El Tratado sobre la Trinidad*, *La Ciudad de Dios*, *Los sermones sobre el Evangelio de San Juan y los Salmos* (p. 26). Como esta salvación se hace efectiva gracias al divino Mediador, San Agustín propone a Cristo como el único Camino para llegar a Dios. Una vez expuesta la máxima preocupación agustiniana, el autor hace una pequeña presentación de la Ciudad de Dios. Dice expresamente que no hará un estudio, ni de la doctrina filosófica ni de la teoría política, contenida en dicho escrito; sino que presentará la figura de Cristo y la temática de los “dos amores” que rigen las “dos ciudades”.

El segundo capítulo: “Cristo Rey: su misterio y las claves de comprensión” es el más extenso y resume la cristología de San Agustín. Piñol manifiesta que San Agustín presenta en Jesucristo un rey atípico. Un rey que muestra su grandeza en el aparente fracaso de la Cruz. San Agustín descubre desde las Sagradas Escrituras y

desde su propia vivencia espiritual, a Cristo, el rey humilde. De este modo, se une en el Obispo de Hipona, el convencimiento intelectual y la experiencia religiosa. Desde esta doble convicción, proclama a Cristo Rey por ser el Hijo único del Padre, y por haberse encarnado en María para salvarnos (p. 61). El misterio de la Encarnación, le lleva a afirmar el misterio grandioso de la Humildad de Cristo. Así, toda la obra salvífica de Jesucristo está marcada por la humildad. La humildad del Señor se demuestra fuertemente en su condescendencia hacia los hombres. Piñol, retomando el tema de la Ciudad de Dios (p. 70 y ss.) da algunas claves hermenéuticas acerca de lo que significa la Ciudad mundana y la ciudad de Dios. La tensión dialéctica entre estas dos ciudades se da en muchos planos, pero fundamentalmente en el corazón del hombre. De tal modo que el hombre que ha caído por el amor propio desordenado, retoma la buena senda incorporándose a Cristo, rey humilde. A partir de esta afirmación, el autor trabaja el significado de la realeza de Cristo en la teología agustiniana. Una vez desarrollada esta temática, a partir de la página 93 hasta el fin del capítulo, se abocará exclusivamente a tratar la Cristología en la Ciudad de Dios. Este libro fue escrito, en

parte, por un motivo apologético: defender el cristianismo frente a quienes lo acusaban de ser el culpable de la caída de Roma. Piñol irá interpretando las diversas partes de la Ciudad de Dios, centrándose en la segunda parte. Allí comenta una cantidad de nombres, muchos vinculados a la Biblia, con los que San Agustín designa a Cristo. También destaca la teología de la historia que esta contenida en esa parte. Se recalca que en todo momento, San Agustín deja en claro que Jesucristo es el rey de la Ciudad Santa; y Piñol, siguiendo el texto, trata de extraer todas las implicancias que de ello se deriva.

El capítulo tercero: “Cristo, Rey – Fundador desde la cruz” es el central. En él explica los tres títulos fundamentales con que San Agustín llama a Cristo en la Ciudad de Dios: Rey, Salvador y Fundador. Desarrolla cada uno de estos tres nombres dedicándose especialmente al de Fundador (p. 125 y ss.). Ciertamente que para nosotros el título cristológico menos conocido es el de Fundador, y el que más curiosidad despierta. Cristo es fundador porque es el Verbo Creador y quien diseñó la Ciudad de Dios. De este modo, desde la centralidad de Cristo, el Obispo de Hipona, afirma que el Hijo de Dios es el único Camino para que toda la humanidad llegue

a Dios. En este ser “Camino” es bueno recordar que como Dios hecho hombre, Jesucristo, funda la Ciudad de Dios en el sacrificio de la Cruz, demostrando nuevamente el poder de la humildad.

El capítulo cuarto: “El cristiano en la ciudad del gran rey” es una proyección ético-pastoral. El cristiano debe responder a la propuesta de Cristo, asumiendo el gran desafío de la santidad. A continuación, da pautas acerca de cómo el cristiano debe hacer para permanecer unido al fecundo sacrificio salvador (p.152 y ss.): 1) Vivir la virtud de la humildad a través de una vida de fe, obediencia, penitencia y caridad; 2) Vivir la vida sacramental, especialmente eucarística; 3) Amar hasta el extremo, donde los mártires son el mejor icono de la Ciudad de Dios. Especialmente, el mártir de los mártires: Jesucristo.

Para resumir, podemos declarar que el escrito de Piñol es sumamente interesante, aunque su estructura espiralada, y su lenguaje un tanto recargado, le quita fluidez. Además, en ciertas partes de la obra se entremezcla el mensaje de San Agustín con el del escritor, con lo cual pierde claridad y hace que, en definitiva, la obra no se refiera sólo a lo que el subtítulo señala: “La humildad de Cristo en la Ciudad de Dios”. Aún así, este li-

bro tiene innegables méritos: la valía del autor elegido (San Agustín) y del tema propuesto: la humildad de Jesús. Al mismo tiempo, Piñol demuestra solvencia al adentrarse en la complicada obra que es la Ciudad de Dios. Al mismo tiempo, hay un esfuerzo por unir el rigor teológico, con la reflexión ético-espiritual. Finalmente, espero que este libro enriquezca a quienes quieren acercarse más al conocimiento de San Agustín, y a través de él, a Jesucristo, rey humilde.

Andrés Román María Motto

SILVANO G. A. BENITO MOYA, *Reformismo e Ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segretti”, 2000, 435 pp.

Fundada en 1613 por el insigne franciscano Fr. Fernando de Trejo y Sanabria, segundo obispo del Tucumán, la Real y Pontificia Universidad de San Carlos (Córdoba) –primera casa de estudios con rango universitario fundada en el hodierno territorio nacional– ha sufrido diversas vicisitudes durante su historia ya casi cuatro veces centenaria. Sin dudas, uno de los acontecimientos que afectaron más profundamente a la Universidad cordobesa fue la puesta en

acto de los decretos de tinte ilustrado, reformista y centralizador que aplicó con sistemática perseverancia la dinastía borbónica desde su advenimiento al trono español en los albores del siglo XVIII.

A estudiar el influjo que sobre la Universidad de Córdoba ejercieron las reformas borbónicas, tanto en el aspecto administrativo-institucional cuanto en el ideológico-científico, ha dedicado el libro que estamos reseñando el licenciado Silvano Gabriel Benito Moya.

El autor es licenciado en Historia, grado que ha obtenido en la Universidad Nacional de Córdoba, de cuya cátedra de paleografía y diplomática ha sido encargado. Durante su prolífica carrera como académico e investigador, ha recibido varios premios y distinciones entre los que cabe mencionar el premio “Enrique Peña” (1988) otorgado por la Academia Nacional de la Historia. El licenciado Benito Moya se ha destacado también como conferenciante tanto en nuestro país como en el extranjero (no podemos pasar por alto su conferencia sobre “Reformismo educativo borbónico e ideas ilustradas en la Universidad de Córdoba durante el siglo XVIII” dictada en Madrid en enero del año 2002 como profesor invitado por la Universidad Rey Juan Carlos de España).

El licenciado Silvano Benito Moya se ha dedicado a estudiar diferentes aspectos de la historia cordobesa, particularmente aquellos ligados con el tema de la ilustración, las reformas educativas aplicadas por la Casa de Borbón, y particularmente el influjo que éstas han tenido sobre la Universidad de la Ciudad Doctoral. Fruto de estos estudios ha sido una serie de publicaciones, además de la que reseñamos, entre las que querríamos destacar al menos algunos títulos:

- “Regalismo y galicanismo. La cátedra de Instituta de la Universidad de Córdoba (1791 - 1807)” en *El Hispanismo al final del Milenio*, II, Córdoba, Asociación Argentina de hispanistas, 1999, 1039-1050.
- “Los estudios de Derecho, columnas del Absolutismo” en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vols. 70-71, 1997-1998, pp. 205-248.
- “Estudio diplomático de los títulos de grado expedidos por la Universidad de Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII” en *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*, 18 (2001) 77-112.
- Catálogo de la colección documental “Mons. Pablo Cabrera”. Siglos XVI-XX, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional

de Córdoba, 2002. [Publicación en CD]

- “La influencia del positivismo e historicismo: el debate por la 'veracidad' del fundador de la Universidad Nacional de Córdoba (1913- 1925)” en *La construcción del conocimiento histórico, paradigmas, mutaciones y crisis en la producción histórica cordobesa del siglo XX*, Córdoba: Centro de Estudios Históricos, 2002, 53-84.

Además de los títulos mencionados, actualmente está preparando, en colaboración, la edición del “Tractatus de Impedimentis Matrimonii” (1734) de Fabián Hydalgo SI, que consta de transcripción paleográfica, traducción y estudios (codicológico, paleográfico, diplomático y lingüístico).

Concentrándonos en la obra que ahora estamos presentando, diremos que el autor ha distribuido el fruto de su investigación en ocho capítulos sesudamente documentados, y en los que atinadamente va procediendo de la consideración de los asuntos más generales a los más particulares.

Los tres primeros capítulos –dedicados a analizar el tema de la reforma institucional de la Universidad– nos introducen en el tema del influjo que los borbones y sus reformas tuvieron sobre las universidades hispánicas –tanto península-

res como indianas– en general (cap. I). A continuación, el autor nos centra en el influjo que las mismas reformas tuvieron sobre la Universidad de Córdoba; es importante destacar en este acápite el litigio surgido entre los franciscanos –fidelísimos sostenedores de la política borbónica–, y el clero secular; litigio motivado por el régimen de la Universidad y en el que los franciscanos gozaron siempre con el apoyo de la Corona y de sus oficiales (cap. II). Como colofón de esta última sección se nos presenta la forma concreta en que la Corona introdujo su política reformista en la Universidad de Córdoba, y el influjo que ejerció a través de medidas concretas como las dispensas (de tiempos de estudio, a regulares, de pago de propinas, etc.), y cómo estas reformas pudieron aplicarse gracias al influjo siempre creciente de que –gracias al Vicepatronato Real– gozaban las autoridades subalternas presentes en la región; influjo que se hizo particularmente notable respecto a la institución rectoral.

En los últimos capítulos, el licenciado Benito Moya se ocupa más específicamente de la reforma educativa aplicada por los borbones a la Universidad. Para ello se estudia ante todo el marco intelectual en el que estaba encuadrada la Casa de estudios, incursionando en el análisis de su biblioteca, del cambio del método

de enseñanza brindado a los alumnos (del antiguo “dictado” al uso de libros de texto adecuados a las diferentes asignaturas), etc. Sin que se le escapen al autor algunas observaciones sobre la lengua usada (un latín tardío y algo “estereotipado”, aunque no siempre decadente); apuntando incluso algunas notas paleográficas, diplomáticas y hasta sigilográficas de los documentos redactados en el ámbito universitario (cap. IV). Los capítulos V, VI y VII, se ocupan fundamentalmente de las doctrinas filosóficas y de los conocimientos sobre física que se enseñaban en la Universidad. El capítulo VIII, dedicado a estudiar las doctrinas jurídicas impartidas en las aulas cordobesas, muestra cómo éstas estaban claramente teñidas de la concepción absolutista de la monarquía borbónica. Además de los tractatus elaborados en la universidad cordobesa, el autor se ha valido, para profundizar en el tema que se ha propuesto, de las conclusiones o asserta que los estudiantes componían para presentar sus evaluaciones y que —en el caso de las más sobresalientes— eran presentadas en función pública y adquirirían la forma de presentación que hoy conocemos.

El autor completa su obra con la edición de las fuentes (éditas e inéditas) de las que se ha servido para su trabajo y de una abundante bibliografía.

Estimo que, en su conjunto, estamos ante un estudio de gran valor y mérito científicos. Algunos detalles —como el uso de antiguas letras capitulares para iniciar cada uno de los capítulos de su propia obra— podrían considerarse hasta “pintorescos”.

A lo largo de la obra se deslizan algunos errores o “distracciones” tipográficas que no llegan a entorpecer ni la lectura ni la comprensión del trabajo. En vistas a una posible segunda edición y para brindar al lector algún ejemplo, me permito señalar algunos de estos errores: En la p. 35 se repite el fragmento “es del siglo XVI”; en la p. 62, párrafo 2, línea 4, en vez de “Además, en funcionario real...” debería leerse: “Además, el funcionario real...”; en la página 211, párrafo 2, línea 2, la palabra “naturaleza” aparece mal escrita en griego (en vez de fisis el autor debió haber escrito φύσις, vale decir: con acento agudo y sigma final).

Como modesta observación, me atrevería a expresar que causa cierta extrañeza la ausencia en esta obra de índices de tipo analítico, onomástico y toponímico, que la deslucen un tanto y que ciertamente hubieran ayudado a completar un trabajo que, por otros aspectos, es digno de reconocimiento y elogio.

Fr. Ricardo Walter Corleto Oar

LIBROS RECIBIDOS

- AAVV, *Pablo VI y América Latina*, Jornadas de Estudio, Roma, Edizioni Studium, 2002
- AAVV, *Escatología y Vida Cristiana*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002
- C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La Literatura en la Estética de Hans Urs von Baltasar*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002
- C. COLEMAN - F. ORTEGA, *La voix cachée. Dialogues sur Mozart*, Genève - Paris - Bruxelles, Factual, 2002
- F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El Estudio de la Religión. Enciclopedia Latinoamericana de Religiones*, Madrid, Trotta, 2002
- V. M. FERNÁNDEZ, *Vivir en Paz*, Madrid, San Pablo, 2002
- L. GLINKA, *Guía para conocer la historia de la Iglesia*, Buenos Aires, Lumen, 2002
- G. B. MONTINI, *San Paolo, Commento alle Lettere (1929 - 1993)*, Brescia, Quaderni dell' Istituto Paolo VI, 2003
- A. PAZOS - D. PICCARDO, *El Concilio Plenario de América Latina. Roma 1899*, Madrid, IHILA, 2002
- J. PIÑOL, *Cristo Rey. Su Ciudad y el Camino*, Buenos Aires, Lumen, 2003
- G. D. RAMOS, *Entre la resignación y el profetismo*, Buenos Aires, CONFAR, 2001
- O. SANTAGADA, *Argentina Hambrienta. Ensayos sobre moral, sociedad e Iglesia*, Buenos Aires, Fundación Diakonía, 2003
- F. SUSAETA MONTOYA, *Las Metáforas del Don. La teología de Ch. Duquoc como presupuesto para una espiritualidad actual*, Burgos, Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, 2002
- R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Estudios Paulinos*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2002

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

(Actualizadas de acuerdo al sistema de evaluación LATINDEX)

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Les pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en **tamaño-carta (*letter*) a un espacio**.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en *disquette* de 3^{1/2}. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con **letra “times new roman”**: **negrita de 14 puntos para el título**; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; **negrita y cursiva de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel**; **cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel**.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábiga corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde “insertar”, marcando “notas al pie”. Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. .¹

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. **Numerar** las páginas del documento en la parte derecha superior.
8. **NO** usar la **negrita** ni el subrayado para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la cursiva y/o las comillas.
9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.
10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”. Se encuentra ese guión en “insertar” rubro símbolo.
11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Quedará su rumbo para toda la vida?
12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.
13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, al final del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.
14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.
15. **Las citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.), *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.
16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993⁶. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

20. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos** bio-bibliográficos muy significativos.

21. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

22. En el caso de los artículos, deben estar acompañados de un **abstract** de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

23. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlás también en inglés.

24. Debe indicarse, al final, la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

25. Las **citas textuales** van entre comillas (“ ”) a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10, y dejando tres espacios en la primera línea. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre **cf.** (no obviar el punto).

26. Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (abertura) y Alt+175 (cierre).

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. . Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas.* 155, [2] pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos.* 254 pp.
3. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria.* 331, [1] pp. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo.* 284 [2] pp. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar – Textos – Notas-* 532, [2] pp.
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI).* 744, [4] pp.
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II.* 801, pp.
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar.* (Disponible en microfilm).
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach.* 357 pp.
10. Fernando Gil: *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga.* IX, 750 [2] pp.
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales.* 873 pp.

12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*.
13. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 pp.
14. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 pp.
15. 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*. 688 pp.
16. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 pp.
17. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 pp.
18. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 pp.
19. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*. 128 pp.
20. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 1033 pp.
21. C. Avenatti y Hugo Safa (eds.): *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*. 468 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina