

- Sófocles, *Tragedias* (Barcelona: Ed. Alma Mater, 1959) Trad. por: Ignacio Errandonea S. I.
- Homero, *La Odisea* (Buenos Aires: Ed. Losada, 1999) Trad. por: Luis Segalá y Estalella
- Dante Alighieri, *La Divina Comedia. I. Infierno* (Buenos Aires: Asoc. Dante Alighieri, 2003) Trad. por: Angel J. Battistessa
- Marechal, L. *Adán Buenosayres*. (Buenos Aires: Ed. Seix Barral, 1948)
- El libro del Pueblo de Dios, La Biblia, *Libro de Job* y *Cantar de los cantares* (Madrid-Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1992)
- Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. Tomo II* (Buenos Aires: GOLU, 1973)

Bibliografía secundaria

- Jaeger Werner, *Paideia*. (México: FCE, 2004), Trad. por Xirau J. y Rocés W.
- Eggers Lan Conrado, *El sol, la línea y la caverna*. (Buenos Aires: Colihue, 2000)
- García Díaz Adolfo. "Historia del concepto de la nada en la filosofía griega" en *Revista de filosofía*, (Venezuela: 1998)
- Silvia Magnavacca, Ponencia realizada en las Jornadas: *Pensamiento Medieval: San Agustín en el Pensamiento Contemporáneo*. Universidad de Morón. (08/2004)
- Erich Przywara, *Analogia Entis* (Johannes-Verlag, 1962)
- Heidegger M. *Gesamtausgabe 15* (Frankfurt am Main: Klosterman V, 1986)
- Przywara Erich, *San Agustín. Perfil humano y religioso*. (Madrid: Cristiandad, 1984) Trad. Por Lope Cilleruelo, Osa.

Artículo recibido en marzo de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2015.

Leer y escribir en el campo de la teología

(2) El problema de la 'recepción' en el campo teológico

por José Luis Narvaja S.I. *

Resumen

A partir de la consideración de los elementos que hemos encontrado en la reflexión platónica acerca de la escritura, el artículo estudia el tema de la 'recepción' en el plano teológico. La consideración de las características propias del objeto teológico sirve para distinguirlo de los otros objetos estudiados por la crítica moderna, como la literatura, la historia y la música.

Entre estas características se encuentra una relación especial con el tiempo y el espacio que determinan una triple conformación de la memoria superadora de la paradoja tiempo-eternidad y finito-infinito: la liturgia, el mito y el ícono.

Palabras clave: recepción, tiempo, espacio, liturgia, mito, ícono.

Reading and writing in the field of theology

(2) The problem of the reception in the area of theology

Abstract

Starting from the consideration about the elements which we encountered in the Platonic reflection concerning writing, this article studies the theme of the 'reception' in the field of theology. The consideration of the characteristics specifically concerning the theological object serve to distinguish it from other objects studied in modern criticism, such as literature, history and music. Among these characteristics one sees a special relation with time and space which determine a triple confirmation of a refined memory of the time-eternity and finite-infinite paradox: the liturgy, the myth, and the icon.

Key terms: reception, time, space, liturgy, myth, icon

* Doctor en Teología y Ciencias Patristicas (Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma, 2002). Profesor de Patristica II en Facultad de Teología de San Miguel, Profesor invitado para la investigación en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt (desde 2009) y Profesor invitado en el Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma (desde 2014). jlnarvaja@gmail.com

La enseñanza socrática a partir del mito de Theuth recogida por Platón en el *Fedro* nos ha presentado –como hemos visto en la primera parte de nuestro estudio¹– una serie de elementos que encontraremos luego en las teorías modernas de la recepción.

La reflexión platónica se diferencia, sin embargo, en que está situada dentro del mito –a un nivel trans-racional– y como mito trasciende todas las paradojas de la existencia con las que chocarán las reflexiones que permanecen dentro de un nivel puramente racional.

La relación entre tiempo y memoria (con la forma del discurso) adquiere un rasgo único en el plano teológico: junto al diálogo diacrónico (pero siempre dentro del tiempo), la teología mantiene un diálogo entre tiempo y eternidad. Este diálogo y este discurso van a adquirir –como veremos– diferentes formas.

Y si bien el contenido del discurso dialéctico ejemplar de Sócrates versaba sobre las verdades eternas del mundo de las ideas, no se aleja de este esquema el movimiento propio de la teología entre lo mutable y lo eterno.

En esta perspectiva recorreremos los elementos que nos ha señalado Platón: (1.) el objeto de la recepción; (2.) la paradoja del tiempo y el espacio; (3.) la conformación de la memoria. Y los estudiaremos ahora desde la perspectiva de la teología. Para ello llamaremos en nuestra ayuda a la reflexión de la crítica moderna.²

1. El objeto de la recepción

La primer tarea de nuestra reflexión será describir las características del discurso propio de la recepción que estamos estudiando, para ubicarlo y distinguirlo en relación con los otros discursos de recepción a los que ya se ha dedicado la crítica.

1.1. Objeto (teológico)

El objeto de la recepción puede ser de muchos tipos. A ellos se han dedicado los estudiosos modernos, tratándolos separadamente o agrupándolos según sus intereses, semejanzas o diferencias.

En efecto, los estudios de la recepción desarrollados a lo largo del siglo XX se han dedicado a objetos muy definidos y circunscritos, tales como

¹ Véase p. 109-124 de este volumen.

² Dejaremos para una fase posterior de esta reflexión el estudio del mundo del receptor y del mundo del investigador. Con estos dos últimos aspectos cerraremos el círculo de nuestra reflexión en torno a la recepción.

la recepción de la obra de ficción,³ la recepción de la obra musical,⁴ la recepción de la historia en la historiografía,⁵ la recepción de la investigación científica por el claustro de los investigadores en el campo de las ciencias naturales,⁶ la recepción de los medios de comunicación por el gran público.⁷

Es evidente que el desarrollo de una teoría general de la recepción que pretenda considerar todos los objetos de recepción posibles, superaría los límites de nuestro trabajo, de nuestro interés y de nuestras fuerzas. Por tanto sólo recurriremos a los autores modernos que se han dedicado a la recepción de objetos no teológicos, en cuanto puedan iluminarnos y nos sirvan de ayuda para nuestro estudio.

Las características propias de la teología, campo al que dirigiremos nuestra investigación, nos permite gran libertad en el recorrido de nuestro camino de reflexión.

Por otra parte, la novedad de una reflexión teórica sobre la recepción en el campo teológico, abre una pequeña brecha en la que también ha de esperarse una recepción de parte de los estudiosos.

1.2. (Objeto) teológico

Antes de estudiar el mundo del receptor, debemos fijar nuestra atención en el objeto de la recepción tal como aparece a quienes lo han recibido.

Trataremos de individuar distintas formas del discurso teológico que implican, a su vez, formas distintas de recepción.

Para ello partiremos de una reflexión acerca de la teología y veremos qué discurso corresponde a la variedad de formas que presenta este objeto.

Esto comporta algunas características de nuestro objeto de investigación que difiere de todos los objetos que hemos mencionado. Y sin embargo, dado que otras características son compartidas, al menos, con algunos de ellos, los estudiosos modernos nos serán de ayuda y acompañarán nuestro derrotero, aunque el objeto teológico recorrerá su propio camino, determinado por sus características.

³ Cf. Paul RICOEUR: *Temps et récit* (publicadas sus tres partes entre 1983-1985); Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode* (publicado en 1960); Wolfgang ISER: *Der Akt des Lesens* (aparecido en 1976); Hans Robert JAUSS: *Wege des Verstehens* (de 1987).

⁴ Cf. Luis Pedro BEDMAR ESTRADA: "Aproximación a la teoría de la recepción y su interrelación con la obra musical" (artículo del 2004).

⁵ Cf. Paul RICOEUR: *Temps et récit* (publicado entre 1983-1985); Michel DE CERTEAU: *L'Écriture de l'histoire* (publicado en 1975); Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode* (de 1960).

⁶ Cf. por ejemplo, en el campo de la medicina, Ludwik FLECK: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (publicado en 1980).

⁷ Cf. el volumen de estudios editado por Michael CHARLTON en 1997.

1.3. El discurso teológico como objeto de recepción

El punto central de la preocupación de Platón, tal como lo hemos desarrollado en la primera parte de nuestra investigación, coincide con la afirmación de san Pablo:

Evidentemente vosotros sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones (2Cor 3,3).

El discurso escrito tiene, en primer lugar, la forma de una “carta” (ἐπιστολή), pues además de tener un autor, “Cristo” (Χριστοῦ) –que está fuera del tiempo y del espacio–, y un redactor, el mismo Pablo (“por mi ministerio” διακονηθεῖσα ὑφ’ ἡμῶν) –en el tiempo y el espacio–, tiene un destinatario concreto (“vosotros sois” ἐστέ). Es, luego, palabra (formalmente considerada) de Cristo que el Espíritu de Dios vivo (πνεῦματι θεοῦ ζῶντος), actuando sobre los destinatarios por mediación del redactor, graba (materialmente) en sus corazones (ἐν πλαξίν καρδίας σαρκίνας).⁸

Es palabra viva, que a la vez es capaz de dar vida:

[...] el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata mas el Espíritu da vida (2Cor 3,6).

El discurso que llega al alma es el que se mantiene vivo y a la vez da vida. Es “Palabra” que sale de Dios, su “Padre” y que se graba en el alma por la acción del Espíritu (Jn 14,26). De esta manera, el discurso teológico tiene, desde el punto de vista del locutor, una matriz trinitaria.

La Palabra –la Escritura– se convierte en fundamento de la relación entre Dios y el hombre. Y esta Escritura es “Palabra”, con mayúscula y en singular.

Porque la Palabra es Palabra de Dios y como tal es recibida, es Palabra con mayúscula.

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. [...] Y la palabra se hizo carne [...] (Jn 1,1. 14).

Y es Palabra en singular porque es una sola palabra salvadora, el Hijo de Dios.

La Palabra era la luz verdadera, que con su venida al mundo ilumina a todo hombre [...] (Jn 1.9).

Una sola Palabra que se traduce de múltiples maneras en el tiempo (Hbr 1,1-2). Y en el tiempo, la Palabra misma es fundante por el ejercicio de la memoria.

⁸ Cf. ORIGENES *In Io*, II 77, p. 256-257.

Haced esto en memoria de mí (1Cor 11,24).⁹

Es la Palabra misma quien reclama la memoria (y en este caso la memoria está estrechamente ligada a una presencia real¹⁰). Pero esa Palabra, a diferencia del discurso platónico, no necesita de la memoria para permanecer viva. Por el contrario, es el interlocutor quien necesita la memoria y necesita hacer ejercicio de la memoria para tener vida (Jn 3,15).

Si nos servimos de los elementos que hemos encontrado en Platón, podemos decir que el objeto de la recepción teológica es un discurso de Dios dirigido al alma del hombre, discurso que vive en la memoria, lazo de unidad en el tiempo, pero cuyo sentido está en la eternidad.

De aquí debemos notar cómo se entiende que el discurso sea “teológico”. Es un discurso que está en tensión entre el tiempo y la eternidad, de donde obtiene su sentido. Es así que el discurso es teológico –θεο-λογικός– en tres sentidos de la palabra ‘λόγος’:

En primer lugar, bajo el significado de ‘logos’ como ‘palabra’, teo-logía designa la palabra de Dios.¹¹ Dios es sujeto de esa palabra, pues Dios dice una palabra.¹² Esto nos pone ante un discurso con características muy particulares. Es palabra surgida del abismo de Dios, pero que Dios no pronuncia en el vacío, sino que tiene al hombre como interlocutor.¹³ Es Palabra eterna que se dirige al hombre de todos los tiempos, a quien se dice: “Escucha...”

⁹ Véase el estudio en BERNDT (2013), que desarrolla a partir de estas palabras del Señor la perspectiva de la conformación de una cultura de la ‘memoria’ en el medioevo.

¹⁰ Cf. PRZYWARA (1962: 512-513).

¹¹ Véase THOMAS AQUINATIS *In De Trinitate*, q. 5 a. 4 corp., p. 121; cf. PRZYWARA (1962: 67).

¹² Cf. PRZYWARA (1956: 13).

¹³ La Palabra que sale de Dios va dirigida a los hombres y la variedad de interpretación de esta Palabra se ha desarrollado en los Padres de la Iglesia a partir de la visión del hombre, destinatario de esa Palabra y objeto del llamado de Dios a compartir su vida. Esto puede verse, por un lado, en los teólogos alejandrinos, cuya doctrina está determinada por la filosofía platónica, ligada a un concepto de hombre compuesto de cuerpo (σῶμα) - alma (ψυχή) - espíritu (πνεῦμα). A esta visión tripartita del hombre corresponde un triple nivel de exégesis: histórica, moral y alegórica. En los teólogos del Asia Menor, en cambio, influidos por el estoicismo con una visión de hombre compuesto del binomio cuerpo (σῶμα) - alma (ψυχή), se desarrolla una exégesis en dos niveles, literal y moral. GESCHÉ (1990: 184-191) pone el acento en otro aspecto constitutivo del hombre, la racionalidad que también es objeto de ‘evangelización’ de la Palabra. Esta racionalidad no es νοῦς (que se mueve en el ámbito de los universales), sino λόγος, que es capacidad de escucha y aprehensión de lo único, es racionalidad recibida del “Padre de las luces” (Sgo 1,17) y que vino a nosotros, pues “era la luz de los hombres” (Jn 1.4). El resultado de la escucha de la Palabra desde la racionalidad entendida como logos, es el ‘dogma’ entendido como “la exégesis que aprehende la verdad y la ‘logicidad’ (logos) atestiguada en la Escritura [...] de manera que no es sacrificium intellectus, sino sacrificium laudis.” Cf. GESCHÉ (1990: 196).

(Dt 6,4). Es “palabra viva y eficaz” (Hbr 4,12), es decir palabra que no muere, aunque siempre está el riesgo de quedar en la pura “letra que mata” (2Cor 3,6). Por eso teología es lo que Dios dice al hombre y lo que el hombre dice de Dios a partir de lo que Dios le ha dicho acerca de sí mismo.

En segundo lugar, bajo el significado de ‘logos’ como ‘razonamiento’, teología es un discurso racional acerca de Dios. Dios es objeto de este logos.¹⁴ En cuanto razonamiento sobre Dios, el discurso teológico corresponde a la teología filosófica, puramente racional, al estilo de los filósofos antiguos (Rm 1,20-21).¹⁵

Por último, bajo el significado de ‘logos’ como ‘conversación’, teología designa un diálogo entre Dios y el hombre acerca del mundo, que abarca toda la historia. Es un diálogo entre lo temporal y lo eterno, en el cual el hombre busca obtener una mirada sobre el mundo desde Dios, descubrir la voluntad de Dios acerca del mundo.¹⁶ Es, visto desde Dios, la acción del “Espíritu que sondea las profundidades de Dios” (1Cor 2,10), Espíritu que “habló a través de los profetas” (Hch 3,21 y Hbr 1,1) y continúa hablando “a la Esposa acerca del Esposo” (Apc 21,9).

Son tres sentidos de la palabra ‘λόγος’ que determinan tres actos de recepción en torno a la palabra: palabra escuchada, palabra pensada, palabra dialogada.

Y al mismo tiempo son tres experiencias de la relación entre tiempo/espacio y eternidad/infinito: en el primer sentido de ‘teología’, la eternidad (el infinito) habla al tiempo (a lo finito); en el segundo sentido de ‘teología’, el tiempo (lo finito) habla de la eternidad (del infinito); en el tercer sentido de ‘teología’, el tiempo (el finito) habla con la eternidad (con el infinito).

2. Tiempo y espacio: las paradojas de la teología

Nos encontramos con una doble paradoja propia de la teología: el tiempo y el espacio en su relación con la eternidad y el infinito.

Hemos visto la importancia que Platón daba al encuentro de dos almas en el discurso. Pero en el discurso teológico el locutor es eterno e infinito, de aquí que nos encontramos en el centro de la paradoja y la paradoja no sólo

¹⁴ Véase THOMAS AQUINATIS *In De Trinitate*, q. 5 a. 4 corp., p. 120-121; cf. PRZYWARA (1962: 67).

¹⁵ La lógica que corresponde a este discurso sería, según GESCHÉ (1990: 179), la propia del *voûc*.

¹⁶ Cf. el desarrollo del concepto de ‘Weltanschauung’ de Romano Guardini en el contexto de su reflexión sobre las ‘oposiciones polares’ como característica fundamental del “concreto viviente”, en GUARDINI (1998: 175-177). Guardini pone el acento en las características de una distancia que permita la objetividad de esta visión del mundo, distancia que encuentra en la fe y que permite contemplar al mundo desde Dios y con los ojos de Dios. Esta forma de diálogo permite considerar teológicamente realidades mundanas que podrían considerarse extrañas a la revelación tales como la medicina, la ecología, o la economía.

aparece en un horizonte de eternidad frente a lo temporal y un horizonte infinito frente a lo espacial.

La vida en el Espíritu se caracteriza precisamente por dejar que el infinito y eterno irrumpa en el tiempo y el espacio. La teología se encuentra con la paradoja cuando intenta reflexionar sobre este encuentro que se da existencialmente, aquí y ahora, pero que exige de la razón un tratamiento especial.

A describir esta actitud de la razón tienden las siguientes reflexiones sobre el tiempo y el espacio. La paradoja del tiempo consiste en la imposibilidad de pensar y hablar simultáneamente del eterno y del tiempo. Y, sin embargo, hay un encuentro del tiempo y de la eternidad. Menos estudiado está el problema de la paradoja del espacio, la imposibilidad de pensar y hablar propiamente del encuentro de finito e infinito. Y no obstante, el infinito encuentra al finito.

Veamos en detalle en qué consiste la paradoja y la forma de superación en el discurso teológico.

2.1. Tiempo y eternidad - eternidad en el tiempo

Por tanto, el problema del tiempo en nuestro objeto particular de la teología nos pone de inmediato y de manera más consciente frente a la paradoja de la relación tiempo-eternidad.

Como punto de partida nos interesa traer a colación la reflexión de san Agustín acerca del tiempo, donde aclara los términos de los que nos serviremos para nuestra reflexión.¹⁷

En el libro XI de las *Confesiones* se pregunta Agustín qué es el tiempo y reconoce que sólo el presente tiene existencia actual, pues el pasado ya no existe y el futuro aún no existe.

Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es?¹⁸

Existe el presente pero no tiene extensión (*spatium*) alguna, pues el presente es la delgadísima línea divisoria entre lo que aún no existe y lo que ya no existe.¹⁹

Sin embargo, Agustín concede al tiempo una existencia intencional: el pasado existe en el recuerdo (presente) de lo que ya no existe, y el futuro existe en la a-tención (presente) hacia lo que aún no ha sucedido.

¹⁷ Me excuso de recorrer la reflexión agustiniana acerca del tiempo en el libro XI de las *Confesiones*, me remito al minucioso estudio de RICOEUR (1987: I, 43-81). Véase también ISLER SOTO (2008).

¹⁸ AUGUSTINUS *Confesiones*, XI 14 17, p. 478-479.

¹⁹ Cf. AUGUSTINUS *Confesiones*, XI 15 20, p. 481-482.

¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es.²⁰

Es en el alma donde existe ese espacio intencional que Agustín no encontraba en el tiempo mismo. Pero puntualiza cuidadosamente que la “*dis-sentio animi*” –en cuanto atención a lo múltiple– no es una distracción, sino una atención que da unidad a la multiplicidad.²¹

De esta manera, en el único tiempo realmente existente, el hombre ve (que es la acción propia del presente) lo que sucede (el fluir del futuro esperado hacia el pasado recordado/olvidado) y ve que en ese mismo presente recuerda y espera.

Fácilmente se ve en un ejemplo. Pues el hombre que ve un rayo en el cielo, recuerda, por experiencia, que al rayo siempre sigue el trueno, y simultáneamente espera el trueno, con características adecuadas a las del rayo que lo precedió.

Esto que es propio del plano de la naturaleza y por tanto fácilmente describable, puede darse en planos más abstractos y con multitud de coordenadas variables que lo hacen más complejo y menos previsible.

Sin embargo, el momento consciente del proceso:

rayo - recuerdo de la experiencia - espera del trueno - trueno

nos permiten ver el esquema, en el que el recuerdo y la espera tienen forma de relato.²² En este caso es simple: al rayo sigue el trueno y el trueno es proporcional a la fuerza y a la cercanía del rayo, y por tanto, quien ve un rayo, recordando su experiencia, debe prepararse a que en un lapso más o menos breve lo ensordecera el sonido del trueno.

Pero en campos más complejos, también la experiencia se hace más compleja y los relatos menos sencillos y menos unívocos.

En el campo de la teología la paradoja entre tiempo y eternidad se pone en el centro de la reflexión, puesto que la eternidad no aparece como horizonte, o al menos no aparece sólo como horizonte de la creatura.²³

²⁰ Cf. AUGUSTINUS *Confessiones*. XI 28 37, p. 497-498.

²¹ Cf. AUGUSTINUS *Confessiones*. XI 29 39, p. 499.

²² Cf. AUGUSTINUS *Confessiones*, XI 17 22, p. 482-483.

²³ La filosofía se detiene en el horizonte de la creaturalidad y en ella lo divino aparece en cuanto fundamento de esta creaturalidad; el ámbito de la teología, en cambio, es lo divino mismo. “[...] *res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se natu-*

Dado que la eternidad entró en el tiempo –y somos conscientes de que ya desde la primera afirmación nuestro lenguaje es absolutamente inapropiado– ha habido muchos intentos a lo largo de la historia del pensamiento para explicar por el camino racional la coexistencia de la eternidad y el tiempo²⁴ (afirmación que puede hacerse, al menos por vía negativa) y para comprender y explicar la afirmación que le sigue acerca de la concomitancia entre lo eterno y lo temporal, donde no sólo saltan las posibilidades del discurso, sino también la posibilidad de usar unívocamente conceptos que de ninguna manera pueden serlo.²⁵

Puesto que no se puede hablar de la eternidad más que con conceptos que sean una negación del tiempo y de lo temporal; y, por otra parte, la reflexión corre paralela entre tiempo y eternidad, la forma última del discurso racional acerca de su relación es, en su representación lógica:

-a (la eternidad) ≠ a (tiempo).

Hay una irrupción de la eternidad en el tiempo, saltan los fusibles del pensamiento, y, sin embargo, esa intervención existe.

Pero a este primer problema que nos presenta la reflexión del tiempo en el plano de la teología, se le presenta un segundo problema, pues la teología también se da a lo largo del tiempo. Partiendo de la firme convicción de la intervención de lo eterno en el tiempo, tan paradójica como la afirmación de la intervención de Dios en la carne, la reflexión teológica se desarrolla a lo largo del tiempo, donde no se excluye que haya nuevas intervenciones del eterno, pero donde las intervenciones que tuvieron lugar en el pasado siguen teniendo efecto, no sólo en el plano intencional, sino también existencial y ontológico. Dios se revela en la historia y hasta el fin de la historia habrá formas de revelación del Dios que busca al hombre (Hbr 1,1-2).²⁶

rae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. THOMAS AQUINATIS *In De Trinitate*, q. 5 a. 4 corp., p. 120. El límite corresponde al mundo creatural, no al de Dios. cf. PRZYWARA (1962: 67-68).

²⁴ La paradoja eternidad-tiempo e infinito-finito entra en el esquema formal desarrollado por Przywara en su *Analogia entis* como fórmula de la tensión entre una metafísica de la esencia y de la existencia. Estudia críticamente las formas que ha tomado a lo largo de la historia del pensamiento el intento de mantener la tensión entre los dos polos desde dos puntos de vista: desde el objeto y desde el conocimiento como acto y como contenido. Presenta los resultados de estas formas agrupándolos en dos direcciones: o bien una acentuación de la esencia (en nuestro caso de la eternidad y el infinito) que desemboca en la identidad de la creatura con lo divino, o bien una acentuación de la existencia (el tiempo y lo finito) que tiende a una distancia trágica entre lo divino y lo humano. Frente a estos resultados unilateralmente desequilibrados, desarrolla Przywara su concepto de la analogía del ser por un doble camino: a partir de la tradición filosófica y a partir de la tradición teológica.

²⁵ Cf. PRZYWARA (1956: 24-26).

²⁶ Cf. PRZYWARA (1962: 46-58).

La respuesta de Agustín reduce todo el tiempo al presente, que es lo único que existe, y de esta manera equipara, no en la medida, sino en la duración, el tiempo a la eternidad, donde todo es presente y donde la visión es la acción correspondiente.

Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad.²⁷

La memoria del pasado (en el tiempo) es visión del pasado (en la eternidad) y la espera del futuro (en el tiempo) es visión del futuro (en la eternidad).

En la Escritura, tres palabras griegas expresan los matices del concepto de tiempo. La palabra αἰών expresa la duración del tiempo; en plural significa la eternidad de Dios, de manera que la 'eternidad' no se comprende como la negación del tiempo, sino del límite, y como la suma de los siglos²⁸; χρόνος, en cambio, es tiempo entendido como sucesión.²⁹ Pero la palabra con la que la Escritura expresa la relación entre tiempo y eternidad es καιρός, que señala el momento de la intervención divina en la historia y aparece como un momento único,³⁰ favorable y de gracia que no debe descuidarse ni dejarse pasar.³¹ Esta concepción del tiempo expresa dos aspectos que se encuentran en cada 'ahora': la iniciativa de Dios en su intervención en la historia y a la vez una actitud receptiva del hombre respecto a esa gracia y a dejarla actuar en la propia vida. Pero a la vez la necesidad de no dejar escapar el momento ofrecido, que sólo aparece, cada vez, como un 'ahora' único.

2.2. Espacio e infinito - el infinito en el espacio

Pero para un completo acercamiento a la paradoja con la que se encuentra la teología, es preciso considerar también su segunda vertiente en la relación entre espacio e infinito, de por sí menos evidente que la relación tiempo-eternidad.

²⁷ AUGUSTINUS *Confessiones*, XI 14 17, p. 479. Véase también AUGUSTINUS *Confessiones*, XI 11 13, p. 475-476.

²⁸ "Y reinará sobre la casa de Jacob para siempre (εις τοὺς αἰῶνας), y su reino no tendrá fin (οὐκ ἔσται τέλος)" (Lc 1,33).

²⁹ "Después de mucho tiempo (πολὺν χρόνον) vino el señor de aquellos siervos [...]" (Mt 25,19).

³⁰ "Pero ahora es el tiempo propicio (ἰδοὺ νῦν καιρός), ahora es el día de la salvación (ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας)" (2Cor 6,2).

³¹ "Así que entonces, hagamos bien a todos según tengamos oportunidad (ὡς καιρόν), y especialmente a los de la familia de la fe" (Gal 6,10), "[...] aprovechando bien el tiempo (καιρόν), porque los días son malos" (Ef 5,16), "Anden sabiamente para con los de afuera, aprovechando bien el tiempo (καιρόν)" (Col 4,5).

También aquí comenzaremos nuestra reflexión con la ayuda de los Padres. Basilio de Cesarea desarrolla –en el contexto de las disputas trinitarias del s. IV– una afirmación tomada de la tradición filosófica que puede servirnos como punto de partida. La tradición filosófica afirmaba que el número pertenece a la naturaleza material.³² Esto significa inmediatamente –en filosofía como en teología– que lo que no es material no está sometido a la ley del número; y desde aquí puede llegar Basilio –aplicando esta observación filosófica a la doctrina trinitaria– a la unidad numérica del Dios trino. Veamos cómo lo presenta Basilio:³³

A quienes nos echan en cara este triteísmo hay que decirles que confesamos un único Dios, no por el número, sino por la naturaleza. Pues todo lo que es llamado numéricamente "uno" no es uno por esencia, ni simplemente por su naturaleza. En cambio, Dios es confesado por todos como simple y no compuesto. Por tanto Dios no es uno numéricamente. Esto es lo que digo: afirmamos que el mundo es uno numéricamente, pero no que es uno por naturaleza, ni que es una realidad simple. [...] Por tanto, si todo lo que es uno numéricamente no es uno por naturaleza y lo que es uno por naturaleza y simple no es uno numéricamente, y si decimos que Dios es uno por su naturaleza ¿cómo pueden forzarnos a aceptar un plural numérico desde el momento en que nosotros excluimos absolutamente el número de la naturaleza bienaventurada e inteligente? En efecto el número corresponde a la cantidad y la cantidad está ligada a la naturaleza corporal; el número, entonces, se refiere a la naturaleza corporal.³⁴

Basilio se sirve de este principio para defender la doctrina trinitaria. Dios es uno, simple e indivisible. Esto significa que no tiene partes, es unidad de las tres personas y de los atributos.

Pero nos interesa prestar atención también a lo que el principio afirma acerca del mundo material en su diferenciación con el espiritual, en especial con la natura divina y con el mundo espiritual creado.

Al mundo material pertenecen seres unitarios, pero esta unidad –ya sea individual o de género– no es de naturaleza, sino numérica, es decir medible, porque el mundo material es compuesto, es decir tiene multiplicidad de individuos y partes.

Esto es lo que digo: afirmamos que el mundo es uno numéricamente, pero no que es uno por naturaleza, ni que es una realidad simple. Pues lo dividimos en los elementos que lo componen: aire, agua, fuego y tierra. A su

³² "Todo lo que es múltiple es material." ARISTOTELES *Metaphysica*, XII 8, 1074a 33-34, II p. 573; y a la vez "Todo número significa una cantidad [...]" ARISTOTELES *Metaphysica*, XIV 2, 1089b 34, II p. 673.

³³ ARNOU (1934: 245-253) recoge la misma doctrina en otros Padres.

³⁴ BASILIUS *Epistolae*, VIII 2 17-23, 29-34, p. 88.

vez, el hombre es llamado “uno” en cuanto al número: en efecto, a menudo decimos “el hombre es uno”. Pero este hombre no es un ser simple, sino que está compuesto de cuerpo y alma. Igualmente, también decimos que un ángel es uno numéricamente, pero no uno por naturaleza, ni simple: consideramos la hipóstasis del ángel como una esencia dotada de santificación.³⁵

La realidad material no es simple y por tanto es susceptible de división y de número, es decir, de medida. Se sirve Basilio del verbo τέμνω que significa ‘cortar’ y que también encontramos en la raíz de ‘tiempo’. Lo material y temporal aparecen asociados por la idea de ‘división’ que es ajena al inmaterial infinito y eterno.

Pero esto resulta menos evidente en el espacio que en el tiempo. Pues si bien el tiempo con su fluir es inaferrable, el espacio es, en cambio, fijo, controlable y medible. De aquí que el imaginario del infinito se forme de la misma manera que la palabra que lo designa: ‘in-finito’, es decir ‘algo que no tiene fin’. Por tanto, la idea de infinito incluye la suma de todos los espacios. Sin embargo, de la misma manera que la noción de eterno surge de la negación del tiempo, la idea del infinito no debe construirse sumando todos los espacios, sino más bien negando las notas de lo espacial. De esta manera, obtendremos un infinito que es no-espacio y la formulación lógica se asemejará a la que hemos señalado en la relación tiempo-eternidad.

-a (el infinito) ≠ a (finito).

Así como la palabra ‘tiempo’ en su misma raíz (τέμνω³⁶) designa una división en la coordenada cronológica, también hay una división en la coordenada espacial. Por tanto, de la misma manera que la división del tiempo en pasado, presente y futuro es una división en el alma, se ha intentado establecer una división del espacio a partir de una actitud valorativa desde el alma, intento que no logra trascender, sin embargo, el espacio finito. El resultado de esta valoración es una división entre sagrado y profano que considera que Dios está en un lugar –el templo (de la misma raíz τέμνω, entendido como recorte del espacio)– y lo restante es espacio-sin Dios.³⁷

Esta visión excluye el finito del infinito. Por tanto, lo no-sagrado conforma un límite de lo infinito. Pero esto es impensable. No existe un lugar sagrado frente a un lugar no-sagrado, habitado por lo que no es Dios. Si el

³⁵ BASILIUS *Epistolae*. VIII 2 22-29, p. 88.

³⁶ Cf. PRZYWARA (1962: 510-511).

³⁷ VALENZIANO (1995: 58-61) puntualiza el significado de los conceptos de ‘sacro’ y ‘profano’. Niega que haya una contradicción entre ambos términos y restablece una relación positiva entre ellos, en la cual lo ‘profano’ es, según su etimología, un ‘pro’, es decir algo que está delante pero no oponiéndose, sino ‘en favor de’ y ‘conduciendo hacia’ el ‘fanum’, esto es el santuario. Para la etimología véase GEORGES (1880: II, 1747).

mal no es una entidad, sino fruto de la libre elección (Gn 3,1-6) y nada es malo por naturaleza, pues “Dios vio que era bueno” (Gn 1,10. 12. 18. 21. 25) y “muy bueno” (Gn 1,31), toda la creación goza del mismo status delante de Dios (Mc 7,14-23).

Por eso se da un proceso de superación del concepto de ‘templo’ entendido como espacio sagrado donde vive Dios enfrentado a un lugar donde Dios no vive ni puede vivir. Podemos reconocer distintos momentos en este proceso.

Es, en primer lugar, un intercambio de significante en el concepto de ‘elección’, como se da ya en el antiguo Testamento:

El Señor no ha elegido al pueblo por el lugar, sino al lugar por el pueblo (2Mac 5,19).

‘Sagrado’ es entonces, en primer lugar, lo que entiende Dionisio Areopagita como valor trascendente. Lo ‘sagrado’ mundano se define en su relación con este Sagrado trascendental y trascendente.³⁸ Pasa de ser un concepto material objetivo a un concepto relativo: “elegido por”.

De aquí se da, luego, el paso desde una concepción del templo como único lugar sagrado (opuesto a lo no-sagrado) a una concepción de que la creación entera, como obra de Dios, es pura (Hch 10,13-15). Y en el conjunto de la creación, el hombre ocupa un lugar privilegiado, pues es el auténtico “templo de Dios”:

No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? (1Cor 3,16).

Es el hombre auténticamente templo, formado por las manos de Dios, esas manos que según la tradición son el Hijo y el Espíritu, con las cuales toma –‘recorta’– polvo de la tierra para darle forma (Gn 2,7 y Job 10,8).³⁹

Un paso más en la determinación del espacio en el que se encuentran Dios y el hombre, lo expresa agudamente el Señor en la parábola del samaritano (Lc 10,29-39). Ante la pregunta sobre quién es el prójimo, aparece la contradicción de quienes se deben al templo (fariseo y letrado) y quien se ocupa del ‘otro’, el prójimo; pero el ‘absolutamente Otro’ no puede estar en contradicción con el ‘otro’.

Y más profundamente lo encontramos en el capítulo 25 del evangelio de Mateo (Mt 25,31-46). En él, el lugar del encuentro con Dios también es el ‘otro’, “hermano pequeño” (τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων) quien se convierte, además, en piedra de toque de la salvación.

³⁸ Véase DIONISIUS AREOPAGITA *De divinis nominibus*. IV 4, p. 298.

³⁹ Cf. IRENAEUS *Adversus haereses*. IV 20 1, p. 626.

Una última determinación acerca del espacio de encuentro entre Dios y el hombre lo definen las palabras de Juan:

Dios es espíritu y los que lo adoran deben adorarlo en Espíritu y en verdad (Jn 4,24).

Así como en el hombre hay un reflejo de eterno, también hay un reflejo de infinito. Es una eternidad creada y un infinito creado.

Pues en las dos vertientes de la paradoja de espacio y tiempo, el encuentro del hombre con Dios y la vida en el Espíritu tienen su lugar en el alma del hombre “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26), esto es, en la superación de las determinaciones del espacio y del tiempo, en un no-tiempo y un no-espacio, posibles en la inmaterialidad del alma. Esto coincide con la consideración platónica de que el discurso, oral o escrito que sea, consiste en el encuentro y comunicación de dos almas.⁴⁰

Pero la Escritura nos permite también una reflexión acerca del ‘número’. La historia del censo de David (2Sam 24,1-10) y la historia de Gedeón (Jdc 7,2) nos dejan ver que la tentación del cálculo y el aprecio por la cantidad son expresión de la confianza en las propias fuerzas, lo que significa una desconfianza en el cuidado de Dios, quien ve a su pueblo como la unidad de su “esposa” (Os 2,19) y “novia” (Apc 21,2) en el pacto nupcial de la alianza. Esto aparece iluminado por la nueva alianza de la muerte del Esposo para que “todos sean uno” (Jn 17,21) y finalmente para que “Dios sea todo en todos” (1Cor 15,28), que no significa una disolución del individuo al estilo del pensamiento gnóstico, sino que es la asunción de cada uno en una unidad mayor, siempre nupcial, como lo afirma Pablo (Col 1,26) y lo explica Hilario:

En el sueño de Adán y en la creación de Eva hay que considerar además el sacramento del misterio oculto en Cristo y en la Iglesia, pues en él se contiene un motivo de fe y una razón de la resurrección de los cuerpos. [...] Según el apóstol, este es el sacramento escondido en Dios desde siglos: que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y copartícipes de su promesa en Cristo, el cual, según el mismo apóstol, tiene poder para hacer nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso. Así pues, tras el sueño de la pasión, el Adán celeste, viendo la Iglesia resucitada, reconoce su hueso, su carne, que ya no es creada del barro, ni es vivificada por el soplo, sino que crece sobre el hueso y a partir de un cuerpo se perfecciona en cuerpo por el vuelo del espíritu. En efecto, los que

⁴⁰ Cf. PRZYWARA (1962: 511-512). Lo expresa bellamente san Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*: “[...] más conveniente y mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza [...] de manera que el que da los ejercicios [...] dexen inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.” IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 15, p. 224-225.

están en Cristo resucitarán a la manera de Cristo, en el que ya se ha consumado la resurrección de toda carne por la fuerza de Dios, en la que fue engendrado por el Padre antes de los siglos. Puesto que el judío y el griego, el bárbaro y el escita, el esclavo y el hombre libre, el varón y la mujer, son todos una sola cosa en Cristo, puesto que se ha reconocido que la carne procede de la carne, puesto que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y puesto que el misterio que se encerraba en Adán y Eva, preanunciaba a Cristo y a la Iglesia, resulta que ya en Adán y Eva, en el inicio del mundo, se cumplió lo que Cristo prepara a la Iglesia en la consumación de los tiempos.⁴¹

La alianza nupcial en la muerte ha formado un solo cuerpo del que Cristo es la cabeza (Col 1,18) y cada hombre es un miembro irremplazable (1Cor 12,27-31).

Nuestra reflexión ha echado luz acerca de la paradoja de tiempo y espacio en el ámbito de la vida en el Espíritu. Sin embargo, en el campo de la reflexión teológica, no podrán resolverse las paradojas por el camino racional, será necesario encontrar otros caminos, que comprendan el ‘aquí y ahora’ del encuentro con Dios como un encuentro en un no-lugar y un no-tiempo, un tiempo χρόνος que se convierte en καιρός en el que es posible que “Dios lo sea todo en todos” (1Cor 15,28).

2.3. Superación de la paradoja

En nuestra reflexión acerca del tiempo y del espacio debemos considerar, por último, dos formas de superación de la paradoja: una es formal (se refiere al pensamiento), la otra material (se refiere a la ‘res’ sacramental).

El principio formal del pensamiento en la analogía como lo comprende Przywara, mantiene dinámicamente la tensión entre opuestos de por sí irreductibles. La analogía no excluye ninguno de los extremos ni afirma un punto estático entre ellos, sino que es expresión formal del ritmo del encuentro en la trascendencia e immanencia.⁴²

Una síntesis de estas paradojas se da en el plano sacramental en la eucaristía como *sacramentum unitatis*⁴³ del misterio del *corpus mysticum* de Cristo como lo entienden los Padres.⁴⁴

⁴¹ HILARIUS PICTAVIENSIS *De mysteriis*, I 5, p. 82-84.

⁴² Erich Przywara dedica todo su *Analogía entis* al estudio de la analogía en el problema de la metafísica por pensar el concreto viviente. Puede verse el último capítulo, “Analogía entis als Prinzip” en PRZYWARA (1962: 203-210). Véase también MOLTENI (1996: 77) y ALBARELLO (2009: 155), quienes explican el desarrollo del pensamiento de Przywara que desemboca en la analogía.

⁴³ Cf. AUGUSTINUS *Sermones*, 272, p. 766-769.

⁴⁴ Los Padres de la Iglesia utilizan los términos ‘corpus mysticum’ y ‘corpus reale’ de manera inversa al que se ha impuesto en la teología y el uso de la Iglesia a partir de las *Stromata* 71 (2015) 299-330

Pues, por un lado, en la eucaristía se da la unidad de todos los momentos de la economía: en ella se ofrecen los dones de la creación y así se devuelve a Dios lo que de él se ha recibido;⁴⁵ se asumen y retoman los sacrificios y oblaciones del Antiguo Testamento dándoles plenitud;⁴⁶ la acción de la potencia del Espíritu sobre pan y vino actualizan el evento de la encarnación, la pasión y resurrección de esa carne;⁴⁷ y, por último, es presencia escatológica, pues también nos pone delante al Señor que ha de volver, de manera que prepara en el hombre la resurrección de la carne.

Resume así el plan de Dios tal como era en la creación y como tendrá pleno cumplimiento en el *eschaton* y que se realiza dinámicamente en los distintos momentos de la economía: Dios asume lo nuestro, lo que hemos recibido de él gratuitamente, los dones naturales, para darnos, también por gracia, de lo suyo, es decir la vida sobrenatural.⁴⁸ Es, por tanto, expresión perfecta de lo que Pablo denomina “καταλλαγή” (reconciliación), es decir el intercambio en total alteridad entre el Dios santo y bienaventurado y el hombre pecador e infeliz. Es intercambio como lo expresa la liturgia cuando exclama: “O admirabile commercium”.⁴⁹

Pero también es sacramento de unidad espacial, pues en el signo sacramental se identifican tanto el dispensador del signo (Cristo) cuanto el receptor del signo (la comunidad) y el significado (el cuerpo de Cristo). Lo expresa claramente Agustín:

Recibid, pues, y comed el cuerpo de Cristo, transformados ya vosotros mismos en miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo; recibid y bebed el sangre de Cristo. Para no desintegraros, comed el vínculo que os une; no os estiméis en poco, bebed vuestro precio. A la manera como se transforma en vosotros cualquier cosa que coméis o bebéis, transformaos también vosotros en el cuerpo de Cristo viviendo en actitud obediente y piadosa.⁵⁰

De esta manera en el sacramento de la eucaristía queda constituido el cuerpo de Cristo en su significado más profundo como cuerpo de Dios en su

controversias en torno a la eucaristía de la Edad Media. De esta manera ‘corpus mysticum’ es expresión de la eucaristía, en la que está escondido el cuerpo del Señor, mientras que ‘corpus reale’ es la Iglesia, en la que realmente se encuentra la carne del hombre y de todo hombre asumida por el Verbo en la encarnación. Cf. LUBAC (1949: 23-66).

⁴⁵ Cf. IRENAEUS *Adversus Haereses*, IV 17 5, p. 590.

⁴⁶ Cf. IRENAEUS *Adversus Haereses*, IV 17 5, p. 592.

⁴⁷ Cf. IRENAEUS *Adversus Haereses*, III 18 3, p. 346-352 y AUGUSTINUS *Sermones*, 272, p. 766-769.

⁴⁸ Cf. IRENAEUS *Adversus Haereses*, V 2 3, p. 34-38.

⁴⁹ Cf. PRZYWARA (1964: 121-165). Es para Przywara expresión centralísima de la economía divina. Para una puntualización y análisis de la centralidad de este concepto, puede verse MANDREOLI (2014: 218-219); MANDREOLI (2015: 197-200).

⁵⁰ AUGUSTINUS *Sermones*, 228 B 3, p. 293-294.

tensión espacial (“cabeza y miembros” según Col 1,18) y temporal (desde la creación hasta el *eschaton*), aboliendo en su carne la enemistad” (distancia moral) y aunando “en un cuerpo a los dos”, es decir a “los que estaban lejos y los que estaban cerca” (distancia afectiva) (Ef 2,15-17).

Las dos formas que hemos mostrado de superación de la paradoja son, en realidad, dones recibidos “de lo alto” (Sgo 1,17): la *forma mentis* de la analogía puede ser considerado don natural (de la estructura antropológica del hombre), mientras que la eucaristía es don sobrenatural.

Sin embargo, intentaremos a continuación individualizar en la historia modelos existenciales (desde abajo) de superación del conflicto racional que involucren la memoria y tengan, por tanto, forma de relato.

A partir de las dos formas “de lo alto” se iluminan dos elementos de las formas ‘desde abajo’. La analogía como *forma mentis* reclama una ‘contemplación’ superadora, mientras que la eucaristía como sacramento de unidad, reclama una superación en la ‘caridad’.

Recogiendo los frutos que hemos encontrado en nuestra reflexión, consideraremos ahora el siguiente elemento sobre el que Platón nos ha llamado la atención: la forma en que la memoria –y por tanto el relato– sirve de lazo unitivo a lo largo del tiempo.

3. Conformación de la memoria

‘Memoria’ es la capacidad –*potentia* en el lenguaje clásico– del alma para hacer presente lo que ya no existe, pues ella conserva los hechos que considera significativos y condena al olvido a aquellos que o bien no son significativos o bien son dolorosos y destructivos. Es evidente, por tanto, que la memoria va estrechamente ligada al sentido, que funciona como desencadenante de su ejercicio, convirtiendo un pasado significativo (que por ser pasado, ya no existe) en memoria, es decir en presencia.

Y la forma de esa memoria es el relato.⁵¹ Puede ser un relato interno del yo, un relato oral, un relato escrito; puede ser memoria individual o memoria colectiva.

Pero en cuanto el hecho haya dejado huellas en la conciencia individual o colectiva, ese hecho existe como memoria.

⁵¹ Preferimos el término ‘relato’ al de ‘narración’, pues la ‘narración’ es la sucesión de hechos puesta por escrito, mientras que el ‘relato’ (*relatum*) dice ‘referencia’ (*refero*) y, a la vez que nos retrotrae a un pasado recordado, nos significa. Esa referencia a la que nos retrotrae el ‘relato’ no es algo abstracto, sino que tiene un sentido (que nos significa), ya que no existiríamos sin ella, y sólo existimos gracias a esta historia. Sin ella seríamos otro, nuestro yo sería otro yo. Es lo que hemos visto cifrado en la respuesta de Telémaco a Atenea, cf. la primera parte de este estudio en p. 122.

3.1. *Relato de ficción y relato histórico*

La crítica moderna ha estudiado la forma propia de la memoria histórica y la de la memoria de ficción. Veamos brevemente cómo señalan lo específico de cada una de estas formas antes de hablar de la memoria en nuestro campo teológico.

El relato de ficción recibe en la forma de un personaje único la experiencia de muchos o de todos los hombres. Cuantos más hombres se hallen acogidos en la experiencia del personaje de ficción, tanto más universal será ese relato.⁵² Cada hombre se siente 'padre' del relato, para decirlo con las palabras de Platón, y el relato se convierte en metáfora de muchos hombres. Recordar (es decir, recorrer el relato) es recordarse a sí mismo.⁵³ El relato ressignifica lo que ya se ha prefigurado en el plano del obrar humano.⁵⁴

El relato histórico, en cambio, se propone una recepción del pasado de un individuo,⁵⁵ ya sea personal o colectivo, refiriendo los hechos descubiertos a través de las huellas o indicios (como son los documentos, los archivos y las bibliotecas⁵⁶) que han llegado hasta nosotros. A partir de estas huellas, el relato histórico propone, en un segundo momento, sus explicaciones o su reconstrucción del sentido.⁵⁷

Recoge, por tanto, las huellas de un pasado que ya no existe; pero convivir con el pasado significa que "no se puede vivir sin" ese pasado que confluye en mi 'aquí y ahora' y conforma el sentido de mi yo actual.⁵⁸

Es así que la historia como ciencia consiste en la colección de las huellas o indicios acompañados de sus explicaciones,⁵⁹ pero a la vez ella misma se convierte en huella, pues necesita constantemente de nuevas explicaciones, al menos acerca del por qué en un determinado contexto se construyó una explicación determinada, es decir se comprendió de tal o cual manera, o acerca del por qué se descartó una explicación anterior. La recepción histórica se va haciendo así un cúmulo de sentido, pues el caudal del pasado (recordado en el relato) se va haciendo cada vez de nuevo sentido en el 'ahora' y el 'aquí'. Toda la historia confluye en un sentido en el yo actual del que la recibe.

Y de esta manera resulta que el historiador se encuentra en una posición externa con respecto a su objeto –en función de la distancia temporal que lo aleja de él–, pero al mismo tiempo está en una situación de interioridad –porque

⁵² Cf. RICOEUR (1987: I, 99).

⁵³ Cf. DOSSE (2009: 78).

⁵⁴ Cf. RICOEUR (1987: I, 158).

⁵⁵ Cf. RICOEUR (1987: I, 98).

⁵⁶ Cf. DOSSE (2009: 40-41).

⁵⁷ Cf. DOSSE (2009: 114).

⁵⁸ Cf. GUARDINI (1963: 51-52).

⁵⁹ De Certeau pone el acento en la multiplicidad de relatos cuyas explicaciones producen una erosión. Cf. DOSSE (2009: 12).

está implicado a raíz de su intención de conocimiento⁶⁰, en una forma intramundana de las paradojas que hemos señalado en la teología.

3.2. *Conformación de la memoria teológica*

Contamos, entonces, con estos modelos ofrecidos por la historia y el relato de ficción. Pero tenemos que partir de nuestro objeto teológico y reconstruir los modelos de la forma de la memoria.

Si bien la racionalidad se detiene cautamente en el límite de la vía negativa, la vida del hombre con Dios no se limita a la racionalidad. El hombre experimenta la 'eminencia' y el 'exceso'⁶¹ y encuentra existencialmente formas que como una 'confesión' superan los límites de la paradoja del tiempo y del espacio.⁶²

Teniendo en cuenta lo que hemos observado en las formas de superación de estas paradojas "desde lo alto", nuestra reflexión va a avanzar por el camino de la visión, que es el acto de la superación del tiempo, como acto propio del presente y de la eternidad; y recorrerá, al mismo tiempo, el camino de la caridad, que es el acto de la superación del espacio, como acto propio de la relación entre finito e infinito.⁶³

La triple división de la teología, nos va a permitir ahora hablar de una triple perspectiva de la visión y de la caridad, de una triple forma de la memoria teológica, y por ende, de una triple forma de recepción.

Como nos han acompañado Platón, Agustín y Basilio en los puntos anteriores, recurriré a Hildegarda de Bingen para ilustrar las formas de la escritura, pues ella habla de tres libros que corresponden perfectamente a estas tres formas de memoria y de recepción: se trata del libro de la revelación, el libro de la naturaleza, el libro de la vida.⁶⁴ Al mismo tiempo Ignacio de Loyola nos permitirá ilustrar la forma del amor que corresponde a estas formas de 'visión' que el P. Nadal resumió en la expresión "contemplación en la acción".⁶⁵

3.2.1. Primera forma de la memoria teológica: la liturgia

La primera forma de la teología es visión en el sentido del Apocalipsis: "Me giré para mirar la voz (βλέπειν τήν φωνήν)" (Apc 1,12).

⁶⁰ Cf. DOSSE (2009: 17).

⁶¹ Cf. PRZYWARA (1953: 29-32).

⁶² Cf. GESCHÉ (1990: 196).

⁶³ Puede ser particularmente ilustrativa de la unidad entre visión y amor en la memoria como camino de conocimiento, la doctrina de la contemplación de Ricardo de San Víctor. Véase NAKAMURA (2013: 62-65).

⁶⁴ Cf. NARVAJA (2013a: 146-148), NARVAJA (2014a: 26-28) y NARVAJA (2015: 434-438).

⁶⁵ NADAL *In examen annotationes*, [81], p. 162.

Se debe entender este “mirar la voz”, en primer lugar, según la razón que expresa Agustín:

La vida se manifestó en la carne para que lo que sólo podía verse con el corazón, también fuera visible a los ojos y así sanase los corazones. Sólo con el corazón se ve el Verbo. La carne se ve con los ojos del cuerpo. Podíamos ver la carne pero no al Verbo. El Verbo se hizo carne para sanar nuestra capacidad de ver al Verbo.⁶⁶

Y también como lo explica Tomás:

Se objeta: Según el Filósofo la voz es invisible y de ninguna manera visible. Respondo: Según Haimón, Juan no oyó, sino que vio, porque para él es lo mismo oír que ver, es decir, entender en la substancia; y también el contrario.⁶⁷

Es la visibilidad de la Palabra en su más profunda unión con la carne después del evento pascual, cuyo aparecer (ἐφάνη, Mc 16,9) es precisamente un dejarse ver (ἐφανερώθη, Mc 16,12).

Pero lo es mucho más profundamente a la manera de los discípulos de Emaús, a quienes en un contexto marcadamente eucarístico y litúrgico⁶⁸ se les hace ver la Palabra (αὐτῶν διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν, Lc 24,31) y comprender las escrituras (ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς, Lc 24,32).

De esta manera, el ‘aquí’ y ‘ahora’ de la vida litúrgica señalan un ritmo del encuentro entre la creatura y el Creador.

Y este encuentro está caracterizado también en el pasaje de Emaús. Pues en un solo y único momento el Señor se deja reconocer y desaparece (καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν, Lc 24,31), pues no se deja aferrar (μὴ μου ἄπτου, Jn 20,17), aunque deja sus huellas en el corazón (οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν, Lc 24,32).

Esto es como lo explica san Agustín:

Busquémosle para hallarlo, busquémosle una vez hallado. Para que se lo busque para hallarlo, está oculto; para que se lo busque una vez hallado, es inmenso. Por eso se dice en otra parte: Buscad siempre su faz. En efecto, en la medida en que quien lo busca lo capta, él lo sacia, y a quien lo ha

⁶⁶ AUGUSTINUS *In Ho*, I 1, p. 194.

⁶⁷ THOMAS AQUINATIS *II In Apc*, I, p. 519a.

⁶⁸ También el texto de Apc 1,12 se inserta en la estructura fundamentalmente litúrgica de todo el libro. Cf. VALENZIANO (1999: 81-83).

hallado lo hace más capaz, para que de nuevo busque ser llenado cuando comencare a captar más.⁶⁹

La acción litúrgica determina un tipo de recepción de la palabra de Dios, pero de forma ritual, de manera que la reiteración de las fórmulas y la lectura de los textos estructuran la memoria.⁷⁰ Esta forma de recepción tiene un ritmo marcado por la

‘lectio’ - ‘ruminatio’ - ‘memoria’ - ‘reminiscentia’

La palabra de Dios escuchada en la liturgia (*lectio*) alimenta la vida de la Iglesia. Según el modelo de los monjes, todos los fieles son invitados a rumiar (*ruminatio*) durante las horas de trabajo esta palabra, para que suavemente vaya haciéndose carne (Is 55,10-11). De esta manera queda grabada en su memoria como palabra hecha carne en él y surge cuando se desencadena el mecanismo de la reminiscencia.⁷¹

Esta palabra que surge en el momento en que se la precisa, es palabra de Dios, pero es, a la vez, palabra del hombre, pues se le ha hecho propia por la *ruminatio*.⁷²

A la manera como lo explica Hildegarda:

Cuando los hermanos se dedican a las lecturas y a las meditaciones, deben entregar a la memoria aquellas cosas necesarias que encuentren en la Escritura, de manera que cuando llegue el momento oportuno y cuando aparezca la necesidad, puedan recitarlas sin tenerlas materialmente escritas, como las susodichas lecturas deben ser recitadas de corazón y de memoria, es decir sin libro [...].⁷³

Es la forma en que se cumple lo que pretendía Platón: el discurso se escribe no con letras muertas sobre el papel, sino en el alma, con palabras vivas. Es también lo que hemos llamado nosotros la adopción de un discurso, de manera que ya no es un discurso huérfano, sino que está apadrinado por quien lo ha grabado en su alma y es capaz de dar razón de él (cf. 1Pt 3,15).

Pero es siempre la acción litúrgica en la que se encuentra un plano de superación de la paradoja. La meditación de la palabra escuchada es un corolario en el tiempo de ese encuentro con el eterno que tiene lugar en el no-espacio del alma. Y dentro de este corolario, deberíamos elencar todas las

⁶⁹ AUGUSTINUS *In Io*, LXIII 1, II 3-8, p. 485-488.

⁷⁰ Cf. DOSSE (2009: 70).

⁷¹ Ivan Illich recoge testimonios de los Padres y de los Maestros medievales acerca de esta forma de conformación de la memoria ILLICH (1994: 52).

⁷² Cf. LECLERCQ (1957: 73-75); NARVAJA (2013a: 147).

⁷³ HILDEGARDIS *De regula Benedicti*, 113-119, p. 74.

formas de relación con la Palabra y recepción de esa Palabra, como son el estudio de la Escritura y las múltiples formas de interpretación, exitosas o no.

Es el libro de la revelación que desarrolla Hildegarda a partir del *Quicumque*, el credo de san Atanasio recitado diariamente en la liturgia del monasterio y que conforma el contenido de su propia fe.⁷⁴

Es lo que san Ignacio señala en el primer punto de la Contemplación para alcanzar amor de los *Ejercicios espirituales*:

El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos [...].⁷⁵

No se trata de un ejercicio frío o de un cálculo, sino que está en el marco de la segunda nota previa de la contemplación:

La 2a [nota], el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene y puede, y así, por el contrario, el amado al amante [...].⁷⁶

Se trata de grabar en la memoria las experiencias del 'καιρός', es decir de los momentos 'únicos' de la intervención de Dios en la propia vida. Este ejercicio de la memoria conforma un 'relato' que puede despertarse con la reminiscencia en el momento necesario, es decir en el momento en que se deba actuar, como previene la primera nota:

La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.⁷⁷

3.2.2. Segunda forma de la memoria teológica: el mito

La segunda forma de la memoria teológica expresa una mirada del hombre sobre el acontecer histórico y se caracteriza por el despliegue de un razonamiento humano acerca de Dios y de su intervención en el tiempo.⁷⁸ Pero la teología lo hace de manera distinta a como lo hace la historia. Su esfuerzo se traduce más bien en una visión mítica, que contempla y cifra lo que el hombre ha construido en su búsqueda de lo eterno.

A diferencia del relato histórico, el mito puede prometerse paradojas. Porque es mito y al mismo tiempo hecho irreversible, la mirada del mito

⁷⁴ Cf. HILDEGARDIS *Testamentum propheticum*, p. 112-124.

⁷⁵ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 234, p. 273.

⁷⁶ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 231, p. 272.

⁷⁷ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 230, p. 272.

⁷⁸ La reflexión moderna de origen latinoamericano hace fuertemente hincapié en la contraposición de dos actitudes que se han dado en este campo: una actitud de-mitificante, de signo crítico y analítico asentado en la razón y una actitud re-mitificante constituyente de sentido. Cf. MATURO (1986: 10).

sobre la historia señala en forma de relato el momento a partir del cual no se puede volver atrás.⁷⁹ Y en esto está la atracción del relato mítico: en su capacidad de evocar las imágenes primordiales que a su vez convocan la zona arquetípica de nuestra mente.⁸⁰

El mito como esfuerzo por encontrar el sentido que subyace al acontecer histórico corresponde a una visión platónica, que no se opone, sino que se anuda históricamente con una visión aristotélica en la que adquieren valor los hechos irreversibles. Lo fáctico está abierto al sentido más hondo, más allá del éxito o del fracaso.⁸¹

Este relato mítico permite un acceso a la intemporalidad y, a la vez, enriquece la revaloración del contexto histórico y permite al sujeto una inserción real y responsable.⁸²

Decir que es verdaderamente mito, no significa negar el hecho histórico. Significa reconocer que lo que sucede en la historia empalidece ante aquello que "le sucede a la historia".⁸³

El mito ofrece una mirada que supera la paradoja en un esfuerzo de trascendencia. Porque, mientras la ciencia histórica termina siendo esclava de la palabra que quiere agotar el hecho, el mito, en cambio, lee el silencio y se atreve a lo inefable porque es señor del silencio.⁸⁴

Es la forma en que se cumple lo que pretendía Platón, en cuanto que la contemplación del mundo de las ideas ilumina el sentido del mundo sensible. Y a la vez la contemplación del mundo sensible es camino de ascenso a las Ideas. Todo esto como esfuerzo de la mente humana, pero en un proceso dialéctico para el conocimiento de la verdad.

Es la forma del conocimiento al que se refiere Hildegarda cuando habla del libro de la naturaleza que es revelación de Dios, pero no sólo como creador, sino también como redentor.

[...] los profetas lo habían precedido, a la manera como algunos planetas están por encima del sol [...]. Dios constituyó esta creatura (el sol) para el servicio del hombre, y también por ella prefiguró a su Hijo, a quien predijeron los profetas y cuya humanidad tocaron con la ayuda de la profecía, como los planetas sustentan al sol sirviéndolo.⁸⁵

⁷⁹ Cf. NARVAJA (2013b: 128).

⁸⁰ Cf. MATURO (1986: 18).

⁸¹ Cf. NARVAJA (2013b: 127-128).

⁸² Cf. MATURO (1986: 15).

⁸³ Cf. NARVAJA (2013b: 129).

⁸⁴ Cf. NARVAJA (2013b: 129-130).

⁸⁵ HILDEGARDIS *Testamentum propheticum*, p. 111.8-9. 13-16.

Es la forma que san Ignacio señala en los puntos segundo a cuarto de la Contemplación para alcanzar amor de sus *Ejercicios espirituales*:

El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas [...] asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad [...]. El tercero, considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis [...]. El cuarto mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba [...].⁸⁶

Pues en la contemplación se reconoce la acción de Dios no sólo en la vida individual sino en todo el creado. Y sin embargo toda la historia y toda la creación adquieren un sentido en cada hombre. Contemplar esta acción de Dios es fuente de agradecimiento que despierta una respuesta amorosa.

3.2.3. Tercera forma de la memoria teológica: el ícono

Platón había ya emparejado, cobijándolas bajo la misma crítica, a la escritura y la pintura.

El inconveniente de la escritura es semejante al de la pintura. Las producciones de la pintura parecen vivas, pero interrógalas y verás que guardan un grave silencio.⁸⁷

Pero por otra parte, hemos encontrado ya una consideración positiva del “oír” y el “mirar” en torno al texto del Apc 1,12. Esta perspectiva se ha desarrollado en la tradición que nos dejará una formulación neta en el concilio de Nicea II (787):

El misterio escondido desde los siglos y generaciones en la mente de Dios creador del universo, quien da la fe no sólo a través de la palabra (pues la fe viene del oído, dice el apóstol), sino que confirma esa fe por medio de la visión en la mente de quienes ven y con potencia la proclaman, porque Dios se manifestó en la carne y fue creído en el mundo [...]. Para que no caiga en el olvido lo que desde la predicación evangélica ha sido escrito de la vida que en la carne ha vivido sobre la tierra entre los hombres, deben ser grabadas en las obras de arte de los pueblos: para que se predique y se adore el culto de su gloria y su misericordia para con nosotros.⁸⁸

Un mismo artificio sirve para superar la crítica, tanto en el plano de la escritura, como en el plano de la imagen: esto es, el ícono.

⁸⁶ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 235-237, p. 273.

⁸⁷ PLATO *Phaedrus*, 275d 4-6.

⁸⁸ MANSI *Collectio*, XIII, p. 116.

Porque, entre la objetividad (al menos buscada y siempre perfectible) del relato histórico y la subjetividad (mimética y apofántica⁸⁹) del relato de ficción, aparece el ícono de un personaje histórico.

Elijo el término ícono, pictórico o literario, porque es propio del ícono conformar un cuadro complejo de temas religiosos, convenciones estéticas y mecanismos psicológicos.

Esto es así porque en el ícono confluyen tres miradas: la mirada de Dios, la mirada de quien lo contempla y la mirada del ícono mismo.⁹⁰

Es mirada de Dios, pues el ícono aparece como una idea de Dios antes de todos los tiempos (Jr 1,4) y que atraviesa todos los tiempos (Mt 28,20). Esta mirada de Dios expresa la precedencia de lo inefable a lo efable y, de esta manera es la que lo determina todo, transformando el tiempo y el espacio. Es mirada eterna que gravita sobre todo lo histórico.⁹¹ Y es mirada llena de sentido, pues en el ícono lo desarticulado y fragmentario del acontecer histórico (al menos de la memoria del acontecer histórico), adquiere la unidad de sentido que le viene de Dios. Es mirada que trasciende lo histórico, ya sea en un nivel de conciencia racional o de conciencia mítica, porque lo que pareciera ser ficción, resulta ser real y el dato racional histórico termina siendo un mero accidente. Es mirada que ilumina la figura del santo, “transformándola” (Flp 3,21), de manera que aparece una fisiología sacra en una anatomía estereotipada, agigantada, transparente y atravesada por esa luz, donde las figuras parecieran ser planas, carentes de peso y de sombras, convertidas en el prototipo de la humanidad celeste (Apc 21,23). Es, por tanto, mirada que revela el verdadero destino de lo espacio-temporal: todo el creado se prepara, aquí y ahora, a encontrarse con una mirada que está más allá del juicio y la misericordia.⁹²

Es, en segundo lugar, mirada del que contempla el ícono, de quien percibe, por los artificios estéticos, esa trascendencia ante el tiempo y el espacio, presentada en un nivel de conciencia más profundo que podríamos llamar trans-racional. Es una mirada que lo libera del exilio del pensamiento, que –por ser histórico– lo arrastra hacia el pasado. En cambio, lo fortalece en el presente, con el poder del ahora –ahora de la eternidad– porque la felicidad se da en el presente espacio-temporal, puesto que lo epifánico se da aquí, aunque no se agota aquí, porque lo trasciende totalmente. Y esto es así porque es Dios mismo quien adviene en el aquí y ahora permanentes en la acción ritual. Y así, lo importante es lo que irrumpe, Dios que irrumpe. Y desde

⁸⁹ La “consonancia disonante”, que Aristóteles pone bajo el concepto de verosímil, es el resultado común de la obra y del público. Lo convincente nace de su intersección. Cf. RICOEUR (1987: I, 109-110).

⁹⁰ Cf. NARVAJA (2014b: 116).

⁹¹ Cf. NARVAJA (2014b: 116).

⁹² Cf. NARVAJA (2014b: 117).

la perspectiva humana, la ritualidad no es repetición del momento, sino preparación para esa irrupción de lo inefable que siempre es nueva y hace nuevo cada uno de esos momentos.

Pero hay una tercera mirada, que es la mirada que el ícono dirige a quien lo contempla.

Es una mirada que desencadena un doble mecanismo psicológico, pues por un lado lo está involucrando, pero lo hace desde esa aureola de eternidad y desde esa actitud hierática, y por eso es una invitación que exige de parte de quien lo contempla una actitud espiritual correspondiente. Es una mirada que lo llama a retirarse para crear un vacío, es una invitación a hacer lugar a la plenitud, a la culminación que necesita tanto del espacio que lo humano le hace en el tiempo cuanto de la acción divina desde la eternidad.

En último término, la mirada sobre el ícono permite adentrarse en una geografía conocida porque leída, pero al mismo tiempo expone otra geografía donde el que lee el ícono también es leído. Esta nueva lectura –dinámica– frente a un misterio inefable que atrae y que no puede ser racionalizado, despierta el deseo de imitación, para salir de una geografía pobre en sentido y entrar en otra geografía donde la atmósfera está dada por la luz de la mirada de Dios y donde cada uno también pueda convertirse –finalmente aunque todavía no definitivamente– en geografía icónica.⁹³

Es lo que Platón pretendía subrayar con la afirmación del encuentro de dos almas en un diálogo con la intención de descubrir la verdad eterna de las cosas.

Es el libro de la vida del que habla Hildegarda que se convierte en alabanza del Creador a la vez que revelación de su obrar en la creatura.

Los fieles deben oír y comprender esta escritura: ¡qué gloriosa es la divinidad, que creando y obrando por medio de su creatura se da a conocer a sí misma!⁹⁴

Es lo que san Ignacio propone en la tercera adición de la primera semana de los *Ejercicios espirituales*:

[...] un paso o dos antes del lugar donde tengo que contemplar o meditar, me pondré de pie [...], alzando el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc. y hacer una reverencia o humillación.⁹⁵

Contemplación que no termina en sí misma, sino que lleva a “hacer reverencia” que para san Ignacio significa el principio y fundamento de la existencia del hombre.⁹⁶

⁹³ Cf. NARVAJA (2014b: 118).

⁹⁴ HILDEGARDIS *Testamentum propheticum*, p. 126.16-18.

⁹⁵ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 75, p. 243.

⁹⁶ IGNACIO DE LOYOLA *EE*, 23, p. 228-229.

4. Conclusión

Estas tres formas de la memoria son recepción de la Palabra y son superación de la paradoja porque mantienen existencialmente la tensión a la manera de la analogía y a la manera de la dinámica del “*admirabile commercium*” siempre presente en la forma eucarística.

Ambos caminos de superación confluyen en una última afirmación acerca de la posibilidad del encuentro, con las palabras de Pablo:

[...] para que buscaran a Dios, si de alguna manera, palpando le hallen, aunque no está lejos de ninguno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos [...] (Hch 17,27-28).

La conciencia de esta situación existencial exige un ejercicio de interiorización para encontrar allí al “*intimior intimo meo*”⁹⁷ que a la vez es el Dios siempre y cada vez más grande.⁹⁸

Los tres elementos que hemos considerado: el objeto de la recepción, la memoria y el sentido conforman el mundo del escritor que se encuentra con un lector que también está contextualizado, es decir determinado por su mundo.

Dedicaremos a considerar las características de este encuentro –pero desde el punto de vista del receptor– en la siguiente parte de nuestro estudio.

Bibliografía

1. Fuentes

ARISTOTELES *Metaphysica*

ARISTOTELES: *Metaphysica*, a cura di Giovanni Reale, 3 vol., Milano 1990.

AUGUSTINUS *Confessiones*

AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Confesiones*, ed. ÁNGEL C. VEGA (BAC), Madrid 1974.

AUGUSTINUS *Enarrationes*

AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Enarraciones sobre los Salmos*, ed. BALBINO MARTÍN PÉREZ, 4 vol., (BAC) Madrid 1964-1967.

AUGUSTINUS *In Ilo*

AUGUSTINUS HIPONENSIS: *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, ed. BALBINO MARTÍN PÉREZ (BAC 187), Madrid 1959.

AUGUSTINUS *In Io*

AUGUSTINUS HIPONENSIS: *In Iohannis Euangelium tractatus CXXIV*, ed. RADBODUS WILLIAMS (CChr.SL 36), Turnhout 1954, 1-688.

⁹⁷ Cf. AUGUSTINUS *Enarrationes*, 118 XXII 6, IV p. 141.

⁹⁸ Cf. AUGUSTINUS *Enarrationes*, 62 16. II p. 585-586.

AUGUSTINUS *Sermones*

AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Sermones* (4^o. 184-272B), traducción y notas de Pío DE LUIS (BAC), Madrid 1983.

BASILIIUS *Epistolae*

BASILIIUS CAESARIENSIS: *Epistolae*, ed. MARCELA FORLIN PATRUCCO: Basilio di Cesarea, *Lettere*, Torino 1983.

DIONISIUS AREOPAGITA *De divinis nominibus*

DIONISIUS AREOPAGITA: *Nomi Divini*, en Dionigi Areopagita: *Tutte le opere*, Milano 1983, 251-397.

HILARIUS PICTAVIENSIS *De mysteriis*

HILARIUS PICTAVIENSIS: *Tractatus de mysteriis*, ed. JEAN-PAUL BRISSON (SC 19bis), Paris 1967.

HILDEGARDIS *De regula Benedicti*

HILDEGARDIS BINGENSIS: *De regula sancti Benedicti*, ed. HUGH FEISS, en Hildegardis: *Opera minora* (CChr. CM 226), 67-97.

HILDEGARDIS *Testamentum propheticum*

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Testamentum propheticum*. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex, präsentiert und ediert von José Luis Narvaja SJ, Münster 2014.

IGNACIO DE LOYOLA *EE*

IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios Espirituales*, en Ignacio de Loyola: *Obras Completas*, transcripción, introducción y notas de IGNACIO IPARRAGUIRE, CÁNDIDO DE DALMASES y MANUEL RUIZ JURADO (BAC), Madrid 1991, 220-305.

IRENAEUS *Adversus haereses*

IRENAEUS LUGDUNENSIS: *Adversus haereses*, édition critique par ADELIN ROUSSEAU / LOUIS DOUTRELEAU: *Contre les hérésies* (SC 100, 153, 211), Paris 1974-1982.

MANSI *Collectio*

GIOVANNI DOMENICO MANSI: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 31 vol., Florencia/Venecia 1758-1798.

NADAL *In examen annotationes*

HIERONYMUS NADAL: *In examen annotationes (1557)*, en *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (Mon. Nadal., V), Roma 1962, 131-205.

ORIGENES *In Io*

ORIGENES: *Commentarius in Iohanem*, ed. CÉCILE BLANC: *Commentaire sur Saint Jean* (SC 120, 157, 222, 290, 385), Paris 1966-1992.

PLATO *Phaedrus*

PLATO: *Phaedrus*, ed. JOHANNES BURNET: *Platonis opera*, II, Oxford 1957, 227-279.

THOMAS AQUINATIS *II In Apc*

THOMAS AQUINATIS: *Expositio II in Apocalypsin*, en *Opuscula dubia*, II, Parma 1869, 512-712.

THOMAS AQUINATIS *In De Trinitate*

THOMAS AQUINATIS: *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, übersetzt und eingeleitet von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter: Thomas von Aquin, *Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 3/1-II), Freiburg 2006-2007.

2. Estudios

ALBARELLO (2009)

DUILIO ALBARELLO: "L'abisso originario dell'analogia. La proporzione eccedente dell'umano e del divino in E. Przywara", en Pierangelo Sequeri/ Sergio Ubbiali (a cura di): *Nominare Dio invano?* Orizzonti per la teologia filosofica, Milano 2009.

ARNOU (1934)

RENÉ ARNOU: "Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée", en *Gregorianum* 15 (1934), 242-254.

BEDMAR ESTRADA (2004)

LUIS PEDRO BEDMAR ESTRADA: "Aproximación a la teoría de la recepción y su interrelación con la obra musical", en *Musicalia* 2 (2004), 15-35.

BERNDT (2013)

RAINER BERNDT: "*Tuet dies zu meinem Gedächtnis*. Die Eucharistie als Grundlage christlicher *memoria* in Kirche und Theologie des Mittelalters", en Berndt (ed.): *Wider das Vergessen und für das Seelenheil*. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, Münster 2013, 21-39.

CERTEAU (1993)

MICHEL DE CERTEAU: *La construcción de la historia*, México 1993.

CHARLTON (1997)

MICHAEL CHARLTON (ed.): *Rezeptionsforschung*. Theorien und Untersuchungen zum Umgang mit Massenmedien, Opladen 1997.

DOSSE (2009)

FRANÇOIS DOSSE: *Paul Ricoeur y Michel de Certeau*. La historia. Entre el decir y el hacer, Buenos Aires 2009.

FLECK (1980)

LUDWIK FLECK: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 312), Frankfurt am Main 1980.

- GADAMER (1990)
HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.
- GEORGES (1880)
KARL ERNST GEORGES: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel*, I-II, Leipzig 1880.
- GESCHÉ (1990)
ADOLPHE GESCHÉ: "Du dogme, comme exégèse", en *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), 163-198.
- GUARDINI (1963)
ROMANO GUARDINI: *Dominio de Dios y libertad del hombre*. Pequeña suma teológica, Madrid 1963.
- GUARDINI (1998)
ROMANO GUARDINI: *Der Gegensatz*. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1998.
- ILLICH (1994)
IVAN ILLICH: *Nella vigna del testo*. Per una etologia della lettura, Milano 1994.
- ISER (1984)
WOLFGANG ISER: *Der Akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung (Uni-Taschenbücher 636), München 1984.
- ISLER SOTO (2008)
CARLOS ISLER SOTO: "El tiempo en las Confesiones de san Agustín", en *Revista de Humanidades* 17/18 (2008), 187-199.
- JAUSS (1994)
HANS ROBERT JAUSS: *Wege des Verstehens*, München 1994.
- LECLERCQ (1957)
JEAN LECLERCQ: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, Paris 1957.
- LUBAC (1949)
HENRI DE LUBAC: *Corpus mysticum*. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge: étude historique, Paris 1949.
- MANDREOLI (2014)
FABRIZIO MANDREOLI: "L'idea d'Europa di Erich Przywara: una riflessione critica per l'ora attuale", en *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 18 (2014), 187-221.
- MANDREOLI (2015)

- FABRIZIO MANDREOLI: "Osservazioni su aspetti della teologia di Lutero e sul popolo d'Israele nel pensiero di Erich Przywara: strumenti utili per l'oggi ecclesiale?", en *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 19 (2015), 183-204.
- MATURO (1986)
GRACIELA MATURO: "La voz y las huellas", en Graciela Maturo (ed.): *Literatura y hermenéutica*. Estudios sobre la creación y la crítica literaria desde una perspectiva latinoamericana (Colección Estudios latinoamericanos 32), Buenos Aires 1986, p. 9-51.
- MOLTENI (1996)
PAOLO MOLTENI: *Al di là degli estremi*. Introduzione al pensiero di Erich Przywara, Milano 1996.
- NAKAMURA (2013)
HIDEKI NAKAMURA: "Memoria in der Kontemplationslehre Richards von Sankt Viktor", en BERNDT (ed.): *Wider das Vergessen und für das Seelenheil*. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, Münster 2013, 53-65.
- NARVAJA (2013a)
JOSÉ LUIS NARVAJA: "El testamento espiritual de Hildegarda de Bingen. La Epístola a la congregación de sus hijas", en *Stromata* 69 (2013), 139-167.
- NARVAJA (2013b)
JOSÉ LUIS NARVAJA: "Postfazione a modo d'epilogo", en Erich Przywara: *L'idea d'Europa*. La 'crisi' di ogni politica 'cristiana', introduzione, traduzione e note a cura de FABRIZIO MANDRIOLI e JOSÉ LUIS NARVAJA, Trapani 2013, 127-130.
- NARVAJA (2014a)
JOSÉ LUIS NARVAJA: "Einleitung", en HILDEGARDIS: *Testamentum propheticum*, 15-98.
- NARVAJA (2014b)
JOSÉ LUIS NARVAJA: "El icono de san Espiridón, obispo", en CAVALLERO y otros: *Vida de Espiridón*, Buenos Aires 2014, p. 116-120.
- NARVAJA (2015)
JOSÉ LUIS NARVAJA: "La imagen del sol, la luna y las estrellas en el Comentario al Credo atanasiano. La recepción de los Padres de la Iglesia en la obra de Hildegard de Bingen", en *Unversehrt Und Unverletzt*. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, herausgegeben von R. Berndt SJ in Verbindung mit M. Zátanyi OSB, Münster 2015, p. 433-443.
- PRZYWARA (1953)
ERICH PRZYWARA: *Was ist Gott*. Eine Summula, Nürnberg 1953.
- PRZYWARA (1956)
Stromata 71 (2015) 299-330

ERICH PRZYWARA: *Ignatianisch*. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola, Frankfurt 1956.

PRZYWARA (1962)

ERICH PRZYWARA: *Analogia Entis*. Ur-Struktur und All-Rhythmus (*Schriften*, III), Einsiedeln 1962.

PRZYWARA (1964)

ERICH PRZYWARA: *Logos, Abendland, Reich, commercium*, Düsseldorf 1964.

RICOEUR (1987)

PAUL RICOEUR: *Tiempo y narración*, I-III, Madrid 1987.

VALENZIANO (1995)

CRISPINO VALENZIANO: *Architetti di chiese*, Palermo 1995.

VALENZIANO (1999)

CRISPINO VALENZIANO: *Scritti di Estetica e di Poetica*. Sull'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale, Bologna 1999.

Artículo recibido en junio de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en agosto de 2015.

Boletín bibliográfico

Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

por Eloísa Ortiz de Elguea y Paula Carman

El presente boletín se organiza en las siguientes secciones: Biblia y Patristica; Historia y Ciencias Sociales; Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género y Espiritualidad. Las autoras pertenecen al proyecto de investigación del Programa de Estudios Teologanda: Dra. Virginia R. Azcuy, profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Dra. Diana Viñoles, investigadora en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y quienes obtuvieron sus títulos de postgrado en la Facultad de Teología de San Miguel: Lic. María Silvina Astigueta, Lic. Eloísa Ortiz de Elguea y Lic. Nancy Raimondo.

Biblia y Patristica

Adriana VALERIO, *Le ribelli di Dio. Donne e Bibbia tra mito e storia*, Milano, Campi del sapere / Feltrinelli, 2014, 171 pp. La teóloga e historiadora italiana, hace más de 20 años se ocupa en la investigación y reconstrucción de la presencia de las mujeres en la historia del cristianismo. Desde esta perspectiva con una amplia documentación la obra recorre un largo camino bíblico, exegético e histórico de las mujeres de la Biblia. A partir de la lectura de género: Miriam, Esther, Judith, María, y tantas otras, se convierten en presencias y voces "alternativas" y ponen de manifiesto la fragilidad del pensamiento y del poder masculino. La hermenéutica de género bíblica ayuda a develar la "parcialidad" de cada lectura, revela el contexto patriarcal en la que la Biblia fue escrita y expone el monopolio masculino de la interpretación. El libro puede ser utilizado para llevar a cabo reuniones con la comunidad y reflexionar en torno a textos bíblicos; para propiciar interpretaciones más actuales y apropiadas para la vida cotidiana y para la construcción de un futuro en el que las mujeres sean parte y protagonistas del Evangelio como buena nueva para una vida en abundancia.

Kari Elisabeth BØRRESEN; Emanuela PRINZIVALLI (eds.), *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos. Siglos I-VI*, Estella/Navarra, Verbo Divino 2014, 320 pp. La colección "La Biblia y las mujeres" inaugura, con esta obra, la sección dedicada a "Los Padres de la Iglesia". Su estudio se extiende desde los orígenes cristianos hasta comienzos del siglo VII y comprende obras y autores de lengua griega, latina y siríaca. Investiga la mirada de los autores cristianos antiguos hacia las mujeres y lo femenino a través del prisma de la Biblia. La exégesis de las Escrituras se utiliza para crear la plataforma doctrinal de los modelos de género que se hicieron normativos prácticamente hasta el día de hoy. Con un total de diez artículos los y las colaboradores/as recorren un itinerario