



Stromata

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXXI - Nº 1
enero - junio 2025

ISSN: 3072-6883 (versión electrónica)

ISSN: 0049-2353 (versión impresa)



Un poco de historia de la revista STROMATA

Clemente de Alejandría pasó a la historia como el primer escritor de la Iglesia a quien preocuparon las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo. De esta manera vino a representar el interés por el problema de la filosofía cristiana, interés y fenómeno que se sigue repitiendo a lo largo de los siglos: el cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento de la fe. Llevado por éste, que podría llamarse su “presentimiento”, escribe sus célebres *Stromata* o *Miscelánea*, así llamadas porque los temas tratados en ella dejan al expositor gran libertad de elección.

A la luz de la idea de Clemente de Alejandría nace *Stromata*, la actual revista de investigación de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Católica de Córdoba que comenzó a publicarse en el año 1937 en la antigua sede de las Facultades en la localidad de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires. Hasta el año 1943 la edición de esta revista coexistió de forma independiente de otra publicación de las Facultades: los *Fascículos de la Biblioteca*, con la cual finalmente acabó por unirse en el año 1944 bajo el nombre de *Ciencia y Fe*; esta última denominación representaba para el momento la problemática pretendida por la intuición clementina: la síntesis de fe y cultura mediante la reflexión filosófica y teológica. Sin embargo, en el año 1965, al cumplirse los veinte años de publicación, la Revista retoma su nombre originario y el que mejor representaba sus propósitos con el cual perdura en nuestros días.

“Ciencia, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de nuestra fe viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (*Stromata*) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y fichero de revistas” *Stromata*, 1965, p. 2.

El contenido de la revista se divide en dos grandes secciones. La primera, que abarca aproximadamente el 70 % del volumen anual, es dedicado a trabajos originales de investigación generalmente en forma de artículos (60 %) y a comunicaciones en forma de notas y comentarios (10 %). Estas últimas incluyen trabajos en los que no se pretende originalidad (aporte de textos críticos, pruebas, documentos, etc.) o bien presentación de hipótesis, planos, etc., que dados los puntos de vista o síntesis que plantean, pueden ser considerados como un aporte para la investigación.

El 30 % restante de la revista está representada por la sección bibliográfica, la cual incluye: las noticias bibliográficas o presentación sintética de los últimos libros llegados a la redacción; las reseñas críticas y más detalladas del contenido; los boletines bibliográficos, presentación conjunta y crítica de las últimas publicaciones recibidas sobre el tema conectadas entre sí y con suministro de nuevas ideas y pistas posibles de investigación; por último el fichero de Revistas Latinoamericanas de Filosofía y Teología, trabajo que se publica una vez por año y para cuya confección se utilizan alrededor de 300 revistas latinoamericanas de filosofía y teología.

Stromata

Contenido

Artículos

La memoria penitencial como lugar ético teológico Aportes metodológicos para una teología moral con mentalidad histórica a raíz de la publicación de <i>La verdad los hará libres</i> (2023) Fabricio Forcat	7
---	---

¿Unidad de naturaleza o unidad de voluntad? Comentario de Hilario de Poitiers a la parábola de la vid verdadera (Super Psalmos 51) José Luis Narvaja S.J.	43
--	----

Religión, justicia y panamericanismo Análisis teo-literario de la propuesta cristiana de Gabriela Mistral Josué González Rivera	59
---	----

La controversia sobre la libertad entre Karl Barth y Erich Przywara: la herencia tomista sobre una cuestión filosófica Jovani Fernández	79
---	----

Reseña

Angulo Ordorika, Ianire. Riesgos y fidelidades: miradas teológicas para un mundo plural. 1a ed. (Biblioteca Herder Series). Barcelona: Herder, 2025. 424 pp. Miren Junkal Guevara Llaguno	101
--	-----

La memoria penitencial como lugar ético teológico Aportes metodológicos para una teología moral con mentalidad histórica a raíz de la publicación de *La verdad los hará libres* (2023)

*Penitential Memory as a Theological-Ethical Place
Methodological Contributions for a Moral Theology with a
Historical Mindset in the Wake of the Publication of The Truth Will
Make You Free (2023)*

*A memória penitencial como lugar ético-teológico
Contribuições metodológicas para uma teologia moral com
mentalidade histórica a partir da publicação de A verdade vos
libertará (2023)*

Fabrizio Forcat¹

Resumen

La trilogía *La verdad los hará libres*, pedida por la Conferencia Episcopal Argentina a la Facultad de Teología de la UCA se concentra en uno de los períodos más conflictivos de la historia argentina, un momento histórico que le valió muchísimas críticas a la Iglesia, en especial por la actuación de los obispos durante la noche oscura del terrorismo de estado de la última dictadura militar. El trabajo emprendido en esta obra quiso ofrecer una memoria penitente y comprometida con las consecuencias de la tragedia social experimentada, y especialmente con el recuerdo de las víctimas. Como fruto de mi participación en la obra, el presente artículo aborda la relevancia que puede alcanzar la memoria penitencial como «lugar teológico» en la elaboración de una teología moral con mentalidad histórica que contribuya a la necesidad de conversión permanente de los miembros de la Iglesia. Asumiendo en muchos momentos la propuesta metodológica del

¹ Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos. Profesor en ciencias de la religión (UNSTA), Licenciado y Doctor en teología (UCA). Enseña en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), en la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y en el Instituto de Formación Sacerdotal “Santo Cura de Ars” (Mercedes, Bs. As.) Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, y socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una Sociedad de teólogas y teólogos morales argentinos nacida el 20 de febrero de 2020. Perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura (2021-2024). La presente publicación en *Stromata* corresponde a la publicación completa de su trabajo final para la obtención del grado de Magister en Teología Moral. fabrizioforcat@uca.edu.ar ORCID: 0009-0004-5592-9762



DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.81.1.\(1\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.81.1.(1)). Recibido: 05/02/2025 - Aceptado: 21/04/2025

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología – Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0.

teólogo canadense Bernard Lonergan, el trabajo centra el análisis moral en los *valores* en juego y en el lugar de los *hábitos* en la actividad histórica de la conciencia moral.

Palabras claves: memoria penitencial, método teológico, conciencia moral, Bernard Lonergan

Abstract

The trilogy «The Truth Shall Set You Free», commissioned by the Argentine Episcopal Conference from the Faculty of Theology at the University (UCA), focuses on one of the most conflictive periods in Argentine history, a historic moment that drew much criticism from the Church, especially for the bishops' actions during the dark night of state terrorism during the last military dictatorship. The work undertaken in this work sought to offer a penitential memory committed to the consequences of the social tragedy experienced, and especially to the memory of the victims. As a result of my participation in the work, this article addresses the relevance that penitential memory can achieve as a “theological site” in the development of a historically minded moral theology that contributes to the need for ongoing conversion among members of the Church. Adopting at many points the methodological proposal of Canadian theologian Bernard Lonergan, the work focuses moral analysis on the values at stake and the place of habits in the historical activity of moral conscience.

Keywords: penitential memory, theological method, moral conscience, Bernard Lonergan.

Resumo

A trilogia “A Verdade Vos Libertará”, encomendada pela Conferência Episcopal Argentina à Faculdade de Teologia (UCA), centra-se num dos períodos mais conflituosos da história argentina, um momento histórico que atraiu muitas críticas da Igreja, especialmente pela atuação dos bispos durante a noite escura do terrorismo de Estado durante a última ditadura militar. O trabalho desenvolvido nesta obra procurou oferecer uma memória penitencial comprometida com as consequências da tragédia social vivida e, em especial, com a memória das vítimas. Como resultado da minha participação na obra, este artigo aborda a relevância que a memória penitencial pode alcançar como um “lugar teológico” no desenvolvimento de uma teologia moral com uma perspectiva histórica que contribua para a necessidade de conversão contínua entre os membros da Igreja. Adotando em muitos pontos a proposta metodológica do teólogo canadense Bernard Lonergan, a obra centra a sua análise moral nos valores em jogo e no lugar dos hábitos na atividade histórica da consciência moral.

Palavras-chave: memória penitencial, método teológico, consciência moral, Bernard Lonergan.

Introducción

«Hace falta aprender a cultivar una memoria penitencial, capaz de asumir el pasado para liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones».² Esta oración de la Encíclica *Fratelli Tutti* condensa el núcleo de sentido que este artículo se propone explorar. La memoria colectiva, y en especial la memoria de las víctimas, es portadora de un realismo sapiencial que debe atenderse de manera particular. Más aún, Francisco señala el territorio sagrado de la memoria como el *lugar* donde cultivar los frutos que dan alimento y luz a la conciencia humana.

Nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa. Necesitamos mantener “viva la llama de la conciencia colectiva, testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió” que “despierta y preserva de esta manera el recuerdo de las víctimas, para que la conciencia humana se fortalezca cada vez más contra todo deseo de dominación y destrucción”. (FT 249)

Garante y estímulo para que las actuales y nuevas generaciones puedan construir un futuro más justo y fraterno, el campo de la memoria debe ser cultivado y fecundado. ¿Puede la teología moral ayudar a cultivar una memoria penitencial? ¿Con que herramientas cuenta para ello? ¿Con quienes puede asociarse en la tarea? ¿Qué nuevos caminos está llamada a recorrer?

Esta metáfora inicial y sus preguntas cuentan en mi caso particular con un antecedente cercano. La misma expresión ‘memoria penitencial’ fue recordada muchas veces durante los cuatro años de trabajo en la elaboración de la trilogía *La verdad los hará libres*, pedida por la Conferencia Episcopal Argentina a la Facultad de Teología de la UCA donde tuve la oportunidad de participar junto a un nutrido grupo de investigadores de distintas disciplinas históricas y hermenéuticas.³ Esta obra se concentra en uno de los períodos más conflictivos de la historia argentina, un momento histórico que le valió muchísimas críticas a la Iglesia, en especial por la actuación de los obispos durante la noche

² Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti*. (Consulta 3-II-25, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, 226. En adelante FT.

³ Se trata de *La verdad los hará libres*, cuyos editores son Carlos M. Galli / Juan G. Durán / Luis O. Liberti svd / Federico Tavelli. En el tomo 1, junto a Hernán Giudice elaboramos los caps. correspondientes a la actuación sacerdotal. En el tomo 3, junto a Juan Bautista Duhau, Andres Motto y Matías Taricco elaboramos los caps. 18 y 19 sobre *La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de estado*. Cf. F. Forcat - H. Giudice, “Capítulo 7: Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada”, en: Carlos María Galli, y otros, *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)*, (Bs As.: Planeta, 2023), 421-465; F. Forcat - H. Giudice “Capítulo 8: El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos”, en: Carlos María Galli, y otros, *ibíd.* 466-515; F. Forcat - H. Giudice, “Capítulo 9: Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, en: Carlos María Galli, y otros, *ibíd.* 516-570; J. B. Duhau, y otros, “¿Un silencioso e invaluable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en: Carlos María Galli, y otros, *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia Católica en Argentina 1966-1983*, (Bs. As.: Planeta, 2023), 333-360; J. B. Duhau, y otros, “«En esta encrucijada, el silencio dice algo». Sesos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino”, en: *Ibid.*, 361-384. (En adelante LVLHL, t.1 o 3). En toda la obra participaron 42 autores. La lista completa y un breve CV puede verse en LVLHL, t.3, 525-541)

oscura del terrorismo de estado de la última dictadura militar. Si bien la teología moral posee sus mediaciones analíticas propias, su aplicación a la hermenéutica histórica resultó una tarea especialmente delicada que no hubiera sido posible sin un ejercicio constante y renovado de inter(trans)disciplinariedad con las ciencias históricas y sociales.⁴

En continuidad con el trabajo hermenéutico realizado en el tercer tomo –que ya inicia de algún modo el proceso de recepción de la investigación histórica de los dos primeros volúmenes–, esta publicación se centra en el valor teológico que la memoria histórica puede representar para la disciplina moral, particularmente en su expresión penitencial. Considero que la experiencia vivida e interpretada en investigaciones interdisciplinarias como la obra mencionada puede resultar especialmente enriquecedora para la renovación metodológica de la moral si ella asume el desafío conciliar de una mirada «*sub luce Evangelii et humanae experientiae*» (GS 46). Por el tenor de las categorías utilizadas para la hermenéutica valorativa de la experiencia humana, la explicitación del método y su epistemología crítica de base adquieren en el texto una relevancia primordial. Siguiendo de cerca algunos aportes de Bernard Lonergan utilizados en el análisis de la actuación del episcopado argentino, este trabajo final para la obtención del grado de Magister aspira con modestia –como el subtítulo lo indica– a ofrecer algunos aportes metodológicos para una teología moral con mentalidad histórica.⁵

Al concentrar la mirada especialmente en el método teológico y la interdisciplina, el artículo presenta un doble movimiento circular, al modo de una elipse en dos focos.⁶ Su inicio y su final confluyen en la pregunta abierta sobre el camino inter(trans)disciplinar que la teología moral precisa recorrer si quiere atender a la memoria penitencial como un lugar teológico. Las categorías morales utilizadas en el caso analizado y el ejercicio de valoración histórica llevado adelante en el trabajo antecedente confluyen en los aportes metodológicos que constituyen su objetivo principal.

Comienzo por destacar brevemente el contexto magisterial de la expresión *memoria penitencial* contenida en la primera parte del título del artículo (1). A continuación, presto atención a la memoria en los principales aportes recogidos en el ejercicio del trabajo realizado en el tomo hermenéutico de *La verdad los hará libres*, señalando algunos an-

⁴ Cf. Francisco, *Constitución Apostólica Veritatis Gaudium: sobre las universidades y las facultades eclesíásticas* [En línea] https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [Consulta 16/VII/2024] Proemio, n° 4. (en adelante VG).

⁵ Cf. R. Micallef, «The Method Informing Laudato Si' and its Critical Dialogue with the Empirical Sciences», *Foundations of integral ecology* (2022): 433-476 «Siguiendo la terminología de Bernard Lonergan, algunos autores describen la teología moral del Concilio –y la epistemología y la enseñanza moral que se deriva de ella– como «históricamente consciente» o «con mentalidad histórica», es decir, «consciente de la historicidad de la realidad humana». El paradigma anterior y opuesto (anterior al Vaticano II, neotomista, manualista, casuista) es calificado por Lonergan como «clasicista»; los problemas inherentes a este paradigma están presentes en los autores «clasicistas», pero probablemente la mentalidad moderna con la que se leía a tales autores antes del Concilio, reduciendo su pensamiento a un estático artefacto de museo, empeoró las cosas». (Traducción propia)

⁶ Reinterpreto aquí desde la experiencia académica en *La verdad los hará libres* la metáfora rescatada por C. Schickendantz, «Una Elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* (2013): 85-109.

tecedentes y sus principales conclusiones (2). A partir de allí, declino algunas categorías de la teología moral fundamentales desafiadas por la conciencia histórica y la perspectiva intercultural (3). En el Balance final, señalo el reconocimiento de la nueva relevancia cualitativa que las experiencias humanas y los acontecimientos históricos ofrecen al método en teología moral. Algunos apuntes tomados en el método/camino recorrido refuerzan la atención a la cuestión de la memoria penitencial como *lugar teológico* que la moral puede explorar en situaciones análogas, necesitadas de un discernimiento semejante o proporcional.

1. La exhortación a cultivar una memoria penitencial

«La Iglesia contiene en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación». (LG 8).

La contemporaneidad de la aparición de *Fratelli Tutti* (FT) con la preparación de *La verdad los hará libres* no pudo menos que ser leída como providencial. El lugar concedido a la historia humana en este documento dedicado a la fraternidad y a la amistad social resulta del todo trascendental. Como señala Ildefonso Camacho, la *historia secular* es «un buen lugar desde el cual leer FT, entrar en diálogo con el texto pontificio y dejarse interpelar por él».⁷ La conciencia histórica atraviesa toda la encíclica, aunque el énfasis en la dimensión penitencial que nos ocupa y el rescate de la memoria de las víctimas aparecen de manera particular en el capítulo séptimo.⁸ Con una fuerza específica resonaron en el estudio de la historia argentina reciente la expresión de FT 227: «verdad es contar a las familias desgarradas por el dolor lo que ha ocurrido con sus parientes desaparecidos».⁹ No es posible la paz sin justicia, sin memoria y sin verdad histórica.

La encíclica, que vio la luz en el contexto de la pandemia, cita el mensaje de la Paz de ese mismo año: «el proceso de paz es un compromiso constante en el tiempo. Es un trabajo paciente que busca la verdad y la justicia, que honra la memoria de las víctimas y que se abre, paso a paso, a una esperanza común, más fuerte que la venganza». (FT 226) Como señala Julio Martínez:

⁷ I. Camacho, “Leyendo Fratelli tutti desde Europa”, *Revista Iberoamericana de Teología*, 18 (2022): 81-103

⁸ Aquí la palabra aparece once veces. El capítulo VII lleva el título: *Caminos de reencuentro* [225-270] y tiene una sección subtitulada *El valor de la memoria* [246-254]

⁹ En la sección siguiente que titula “perdón sin olvido” después de insistir en que «la venganza no resuelve nada» (FT 251), el texto exalta el valor y la necesidad de la justicia y el respeto a las víctimas: «Tampoco estamos hablando de impunidad. Pero la justicia solo se busca adecuadamente por amor a la justicia misma, por respeto a las víctimas, para prevenir nuevos crímenes y en orden a preservar el bien común». (FT 252). Y formula un principio importante en el contexto de la historia argentina reciente «La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares. De todos modos, no se puede pretender que solo se recuerden los sufrimientos injustos de una sola de las partes». (FT 253)

El papa Bergoglio se ha dirigido varias veces en sus ocho años de pontificado a unas sociedades en proceso de integración política, en tiempos de grandes turbulencias, pidiéndoles que tengan muy presentes los valores comunitarios, la dignidad trascendente del ser humano, la cultura del encuentro y la multipolaridad/transversalidad en el abordaje de los problemas. Asimismo, les pide también que *no olviden la memoria integradora del pasado*, para afrontar el presente y abrir camino a un futuro de esperanza, con responsabilidad hacia el conjunto del mundo.¹⁰

Con referencias a la Shoah y a los bombardeos atómicos a Hiroshima y Nagasaki el Papa ofrece una secuencia de argumentos contrarios al olvido del sufrimiento y la tragedia. No deben ser olvidados porque constituyen un «símbolo de hasta dónde puede llegar la maldad del hombre cuando, alimentada por falsas ideologías, se olvida de la dignidad fundamental de la persona, que merece respeto absoluto independientemente del pueblo al que pertenezca o la religión que profese». (FT 247)

Especialmente significativos tanto en la investigación de *La verdad los hará libres*, como para vincular estos temas con la cuestión de los lugares teológicos de la moral, resultan los cuatro párrafos titulados *El valor de la memoria*. Rescato sólo la acentuada importancia que estos números otorgan a la dimensión penitencial que ella representa para la ética-teológica: Jamás se debe proponer el olvido, las heridas no pueden cerrarse por decreto, ni las injusticias cubrirse con un manto (FT 246) La memoria de lo acontecido es garante y estímulo para construir un futuro más justo y más fraterno, (FT 248) al mantener «viva la llama de la conciencia colectiva, testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió». Nunca se avanza sin memoria. (FT 249) Tampoco deben olvidarse aquellos que «en medio de un contexto envenenado y corrupto fueron capaces de recuperar la dignidad y con pequeños o grandes gestos optaron por la solidaridad, el perdón, la fraternidad. Es muy sano hacer memoria del bien» (ib.). Las víctimas del sufrimiento y los testigos de la compasión humana son reconocidas como portadores de una autoridad moral particular. Como señala Carlos Schickendantz «La creciente importancia concedida a la narración en teología, por ejemplo, es una visible manifestación de este proceso que atribuye una renovada autoridad a la experiencia biográfica».¹¹ La experiencia humana puesta bajo el foco de luz de una memoria penitente es el *locus* que atiende especialmente el punto siguiente.

¹⁰ J. L. Martínez, ««Fratelli tutti» interpela a Europa», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 96 (2021): 259-289 259. Subrayado nuestro.

¹¹ C. Schickendantz, «Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento”», en *La verdad los hará libres*, t. 3 (Buenos Aires: Planeta Argentina, 2023), 294–311, esp. 300.

2. La memoria de la actuación del Episcopado argentino como ejercicio penitencial

«Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y valentía que nos ayuda a reforzar nuestra fe, haciéndonos capaces y dispuestos para afrontar las tentaciones y dificultades de hoy». (TMA 33)

La verdad los hará libres señala en su *Introducción general* que «la invitación a purificar la memoria histórica, reconocer las culpas del pasado y manifestar en forma pública el arrepentimiento se basa en un motivo teológico referido a la naturaleza de la Iglesia. En ella, por la solidaridad que une a sus miembros a lo largo de la historia, los cristianos del presente somos portadores del peso de los errores y las culpas de quienes nos precedieron».¹² Desde hace años la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) viene reflexionando en sus asambleas y publicaciones sobre lo sucedido en Argentina en el período 1976-1983.¹³ Con motivo del trabajo pedido a la Facultad de Teología y a raíz de la publicación de los dos primeros volúmenes, la Comisión ejecutiva de la CEA prologa la obra afirmando de forma contundente en *primera persona* del plural:

Si bien las personas que hoy conformamos este cuerpo colegial no somos las mismas que entonces lo constituían, somos conscientes de que, en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuvo a la altura de las circunstancias. Nos damos cuenta de que no alcanza tampoco con un pedido de perdón general, es necesario conocer los errores, las *omisiones*, las *alternativas*, las *circunstancias* en las que transcurrieron las acciones para conocer el alcance de las responsabilidades respecto de las mismas. Sin la pretensión de juzgar a las personas, lo cual excede nuestra competencia, queremos conocer la *verdad histórica* y *pedir perdón* a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia, como pastores de nuestra Iglesia peregrina en Argentina.¹⁴

Como puede observarse, el interés por el campo de estudio específico de la historia (alternativas, circunstancias, verdad histórica) se cruza con el juicio valorativo propio de

¹² C. M. Galli, y otros (ed.), en *La verdad los hará libres*, (Buenos Aires: Planeta Argentina, 2023), t.2, 184.

¹³ Como muestran Albelda y Graneros en: R. Albelda - D. Graneros, "El Episcopado argentino y las autoridades nacionales durante la democracia. Posicionamientos frente al período 1976-1983", en adelante LVLHL, t.3. Balance y reflexiones abiertas. 234-237.

¹⁴ Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en: LVLHL, t.1, 22. Subrayado nuestro. Las víctimas de la violencia están presentes en la investigación ya desde la introducción general y en muchos de sus capítulos. Cf. Carlos Galli, y otros, "Introducción general «Una investigación necesaria, pendiente y novedosa sobre la Iglesia en la historia argentina contemporánea», en: LVLHL, t.1), 25-39, 27. Cf. I. Elordi, y otros, "Capítulo 24. El clamor por las víctimas. Detenidos-desaparecidos desde la correspondencia conservada en la Secretaría de Estado de la Santa Sede y la Conferencia Episcopal Argentina. Gestiones y resultados", en: Carlos María Galli, y otros, *La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983*, (Bs. As.: Planeta, 2023), 731-793. (En adelante LVLHL, t. 2).

la teología moral (omisiones, responsabilidades, pedir perdón). El desafío metodológico para la moral no es menor: ¿cómo declinar las preguntas sobre el juicio de valor evitando el anacronismo de proyectar criterios actuales? ¿qué criterios analíticos deben aplicarse para que el pedido de perdón no quede sólo en un discurso extemporáneo y meramente formal? ¿Cómo ejercitar de verdad esta dimensión penitencial de la memoria? ¿Pueden los pecados de ayer motivar la conversión de hoy? ¿Qué tipo de advertencias sistémicas puede hacer hoy la teología moral cultivando la memoria penitencial?

En orden a las cuestiones metodológicas que miran al pasado hay antecedentes de una hermenéutica valorativa de estas características. Señalo brevemente dos ejemplos significativos:

En el contexto del gran Jubileo del año 2000, el Documento de la Comisión Teológica Internacional “Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado”, señaló la necesidad de un correcto juicio histórico, que sea también en su raíz *una valoración teológica*, en la tarea de identificar las culpas del pasado de las que la comunidad eclesial debía enmendarse. Este juicio histórico es el que permitirá asumir el peso actual de las culpas de los bautizados de ayer, tras haber hecho un discernimiento atento, tanto desde el punto de vista histórico *como teológico-moral* y reconocer las formas de anti-testimonio y de escándalo.¹⁵

En un antecedente más cercano al objeto particular de estudio del tomo hermenéutico de la investigación de *La verdad los hará libres*, en el año 2020, el Episcopado de Alemania enfrentó la memoria histórica analizando la conducta de los obispos católicos durante la Segunda Guerra. Allí expresan que las generaciones presentes y futuras necesitan enfrentarse a la verdad histórica para aprender de ella. Destaca una perspectiva de respeto a todas las víctimas de ese momento histórico y el esfuerzo de *reconocer las razones* por las que los obispos actuaron de la forma en que lo hicieron, *extrayendo lecciones* de ello para las acciones del actual episcopado. El documento elaborado identifica fracasos culpables de obispos, así como señala voces discordantes y moralmente proféticas.¹⁶ Ante la realidad de la violencia criminal, *el silencio de los obispos* impidió ofrecer una respuesta a los problemas de conciencia de los soldados alemanes y el sufrimiento de sus víctimas.

A pesar de una postura interna distante hacia el nacionalsocialismo y, en ocasiones, incluso de una abierta oposición, la Iglesia católica en Alemania era parte de la sociedad de guerra y por ello los obispos comparten la culpa de la Guerra, dado que no expresaron un “no” inequívoco, sino que la mayoría de ellos apoyó la decisión de perseverar en el conflicto bélico. (...) Y sostiene con claridad que

¹⁵ Cf. Duhau, y otros “¿Un silencioso e invalorable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en: LVLHL, t. 3: 334. Cf. Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, Madrid, BAC/Documentos, 2000. Subrayado nuestro

¹⁶ Cf. Ibíd. 334s. Cf. Documento de la Conferencia Episcopal Alemana para el 75 aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial, 29 de abril de 2020: *Deutsche Bischöfe im Weltkrieg. Wort zum Ende des Zweiten Weltkriegs vor 75 Jahren / hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2020. 23 S. (Die deutschen Bischöfe; 107)*

los obispos alemanes no lograron encontrar una salida a una grave contraposición entre distintos factores: por un lado, las ideas del compromiso patriótico en la guerra y la legitimidad de la autoridad estatal; por el otro, las concepciones sobre la obediencia debida a las órdenes de la autoridad, que comportó graves delitos al acatarlas. Más bien, el episcopado continuó realizando esfuerzos por lograr un ilusorio cambio de la dirección política a la vez que insistían en la necesidad del cumplimiento virtuoso del deber.¹⁷

En tono penitencial, el documento asume que esta conducta de los obispos se explica en la confusión con el espíritu nacionalista de la época y en la asunción de concepciones sobre la relación entre el Estado y la Iglesia que se habían desarrollado en marcos históricos diferentes. Algunas analogías hermenéuticas pueden establecerse con el caso argentino.

En lo que hace al trabajo de investigación exhaustivo que *La verdad los hará libres* lleva adelante, se ofrece un balance muy crítico de la actuación episcopal en el período. En razón del objeto propio del artículo de ayudar a *cultivar una memoria penitencial* sólo me ciño al vínculo de los obispos con la dictadura militar, responsable de graves delitos de lesa humanidad.¹⁸ En torno a cuatro expresiones del mismo pedido de perdón del prefacio antes citado, rescato algunas categorías ético-teológicas significativas para la incorporación de la conciencia histórica en la teología moral –de cara al presente– que abordo en el punto final.¹⁹

2.1. «En muchas decisiones, acciones y omisiones»

Los obispos argentinos colegiadamente no expresaron un «no» inequívoco a la política estatal de violaciones de los derechos humanos. Esa decisión muchas veces ponderada en sus reuniones y asambleas constituye una omisión de graves consecuencias. Si bien la amplia mayoría de ellos no compartían el razonamiento ideológico que justificaba la violencia brutal y la desaparición de personas propuesto por las fuerzas represivas, sin embargo, convenían con las FF.AA. en estructuras de significación como la de «patria cristiana amenazada», la idea de «guerra justa» o la necesidad de luchar contra el marxismo que fortalecieron y adicionaron elementos discursivos comunes que los

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Al igual que en el tomo II de esta obra, al mencionar a “los obispos” o “los obispos argentinos” o “el episcopado” nos referiremos exclusivamente *al cuerpo colegiado de los obispos* en las diversas instancias que conformaron la CEA: la Asamblea Plenaria, la Comisión Permanente, la Comisión Ejecutiva, el Secretariado y la Presidencia de la CEA y la Comisión de Enlace que actuaba a su pedido. Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «Introducción general», en LVLHL, t. 2, 24.

¹⁹ Seguimos especialmente los caps. dedicados al análisis de la actuación episcopal en el tomo III de la obra, que recogen la abundante documentación del tomo II. Cf. Schickendantz, “Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento””, en LVLHL, t.3, 294-311; J. B. Duhau, y otros, “¿Un silencioso e invaluable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en LVLHL, t. 3, 333-360; Duhau, y otros “«En esta encrucijada, el silencio dice algo». Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino”, en LVLHL, t.3, 361-383.

ponían en profunda sintonía. Además, fruto de un *habitus* inveterado, los obispos se percibían a sí mismos dentro del mismo campo burocrático situados en continuidad/unidad con el gobierno de facto.²⁰ Este fallo en el discernimiento del cuerpo episcopal hizo que sus acciones y, principalmente sus omisiones, devinieran juzgadas por una parte significativa de la sociedad argentina como *amparo silencioso* al plan sistemático que se fue revelando. Se trató de un lamentable silencio público de aquellos pocos que en aquel tiempo sí tenían voz y capacidad de amplificarla en el ámbito nacional e internacional. De esta manera, «lo que habló privilegiadamente fue el silencio, que bien puede ser reconocido como *pecado de omisión*».²¹ Los ejecutores del terrorismo de estado encontraron en esta actitud de los obispos *un silencioso e invalorable apoyo* para lograr lo que se propusieron, según la expresión del Gral. Viola que dio título al capítulo 18 del tomo 3 de la obra.²² De allí que, en continuidad con un ejercicio de contrición iniciado dos décadas atrás,

justas y apropiadas para la salud del cuerpo episcopal nos resultan hoy aquellas palabras del obispo Novak: “pedimos perdón por nuestra insensibilidad, por nuestra cobardía, por nuestras omisiones, por nuestras complicidades”. Un reconocimiento así de humilde y sincero pueda quizá ayudar a la sociedad argentina en su conjunto a asumir las heridas que quedan aún abiertas por la comisión de los delitos de lesa humanidad.²³

2.2. «La CEA no estuvo a la altura de las circunstancias»

Siguiendo la expresión del obispo Virginio Bressanelli, la segunda categoría ético-teológica elegida para sintetizar la actuación episcopal es la de «*error de discernimiento*».²⁴ El rol destacado y autoimpuesto que los obispos ejercieron en el concierto político nacional, su interacción jerárquica con el presidente Videla y los demás protagonistas del Proceso de Reorganización Nacional, y la confianza en el catolicismo de las FF.AA. resultaron *ordenadores* constantes de su actuación. La defensa genérica de los derechos humanos a través de declaraciones y documentos oficiales acordados desde una estrategia de actuación unánime fue el resultado de un juicio de discernimiento fallido y defectuoso

²⁰ La centralidad de la noción de *habitus* la desarrollo en el punto siguiente.

²¹ Duhau, y otros “¿Un silencioso e invalorable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en LVLHL, t.3, 383.

²² Textual: «La victoria a que aspiran [las FF.AA.] no puede alcanzarse sin el apoyo de la Iglesia [...] Pero hay algo más: hasta ahora la actitud de la Iglesia hacia el Proceso, y más específicamente hacia la lucha, ha sido de comprensión y, más aún, para nosotros, ha significado *un silencioso e invalorable apoyo*». Cf. Luis Liberti, Federico Tavelli, «¿Qué tenemos que hacer, hablar o no hablar?» en LVLHL, t. 2, 182.

²³ Duhau, y otros “«En esta encrucijada, el silencio dice algo». Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino”, en: LVLHL, t. 3, 383, con referencias a Jorge Novak, *Comunicado sobre la Iglesia y la represión*, Obispado de Quilmes, abril de 1995.

²⁴ En base a la cual Carlos Schickendantz organiza sus reflexiones en el tomo III de la obra. También cf. «De la vivencia a la reflexión. Obispos que vivieron la época de la violencia como seminaristas o sacerdotes», en LVLHL, t.1, 787-831, 797.

que hizo –como los mismos obispos reconocen– que en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuviera «a la altura de las circunstancias».²⁵

Los obispos no consiguieron resolver las paradojas que les presentó el devenir histórico en sus múltiples factores: las ideas de orden y compromiso con el futuro de la Patria, la legitimidad de la autoridad estatal, las acciones delictivas y contrarias a la dignidad de las personas ejecutadas por quienes detentan el poder. La decisión de una actuación pública unánime y la estrategia de prudencia mayoritaria esquivan a la denuncia pública de las torturas, desapariciones y crímenes ocultos llevados a cabo por un gobierno militar que se autoproclamaba cristiano es el resultado de un discernimiento sesgado en la estrategia de prudencia que los obispos establecieron para su actuar común.²⁶ Los resultados gravemente defectuosos que se evidenciaron en materia moral fueron para las víctimas una forma de anti-testimonio y escándalo que es preciso reconocer y enmendar. Como señala Carlos Schickendantz,

el discernimiento demanda la mejor comprensión posible de los procesos históricos en desarrollo. Si se descifran mal las palabras humanas pronunciadas en un determinado contexto histórico-cultural, se compromete la interpretación teológica, es decir, la interpretación adecuada de la Palabra divina que en ellas se transparenta. Se facilita un “error de discernimiento”.²⁷

A nivel ético-teológico, una inadecuada comprensión de los “planes de Dios” favoreció una equivocada interpretación de los eventos históricos que se fueron revelando. El develamiento paulatino de esta política de administración de la mentira llevada adelante por el gobierno de la dictadura en el trato con los obispos no alteró significativamente los cursos de acción elegidos. Hablar o callar fue un dilema moral que atravesó todo el período. El episcopado como cuerpo eligió el camino de formular principios éticos generales en los documentos, insistir en su aplicación en gestiones y conversaciones privadas, y rememorar con insistencia ambas cosas.²⁸ Esta imposibilidad de romper con categorías pasadas y analizar las contradicciones que enfrentaban hizo que el episcopado continuara por el camino ilusorio de las «gestiones herméticas y comedidas para cambiar el rumbo

²⁵ Comisión Ejecutiva de la CEA, «Prefacio», en LVLHL, t.1, 22.

²⁶ Como rescata Schickendantz, “Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento””, en LVLHL, t.3, 306: “el secretario de Estado, el cardenal Villot, le solicitó a Laghi que transmitiese a los obispos la necesidad «de un manifiesto comportamiento colegial, enriquecido por la contribución de celo, de sabiduría y de prudencia que todos están en grado de aportar», y evitar «la voz “desentonada”, el “solo”, y la “vox canens extra chorum”», y añadía, «sacrificando muchas veces el legítimo criterio propio, en aras de esa preciosa “nota” de la Iglesia que es UNA»”. *Palabras del nuncio apostólico Pio Laghi a los obispos reunidos en Asamblea Plenaria*. Cf. *Acta de la 36 Asamblea Plenaria*, anexo 2ª sesión, pág. 1. ACEA, 26 Asamblea Plenaria, 21-25 de noviembre de 1977, citadas en Guadalupe Morad, «El episcopado argentino. Entre unidad, colegialidad y diversidad (1975-1984)», en LVLHL, t.1, 835.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en LVLHL, t.2, 208.

de una dirección política que las Fuerzas Armadas sostuvieron contumazmente»,²⁹ a base de mentiras y procedimientos clandestinos y terroristas.

2.3. «Es necesario conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias»

La encrucijada entre hablar o callar reveló un estado de perplejidad, acentuado a menudo por la misma preocupación de los obispos ante el propio desprestigio por su actuación complaciente y temerosa de calificar públicamente con mayor frecuencia y dureza a «militares cristianos», «situaciones claramente no cristianas».³⁰ La dinámica pendular entre el deber de denunciar y el temor de debilitar al gobierno se inclinó ampliamente en la segunda dirección, al menos hasta la intervención de Juan Pablo II en el ya tardío octubre de 1979.³¹ Ello no impidió a la investigación reconocer el talante auténtico y la voz documentada de algunos profetas morales contemporáneos de los hechos que señalaban un modo de proceder *alternativo*. Su voz en minoría refuerza incluso la autoridad del acercamiento crítico que la memoria penitencial puede ofrecer a la teología moral. En las mismas circunstancias hubo quienes ofrecieron y propugnaron *alternativas*. Resulta significativa por el tenor del contraste, la síntesis que Schickendantz rescata:

En su testimonio personal Casaretto escribe: “Creo que el Episcopado en su conjunto no tenía conciencia clara que estábamos ante métodos represivos totalmente inmorales y concebidos *como un sistema orgánico*. Fue un profundo error del Episcopado y en lugar de enfrentar abiertamente la represión hizo una opción por las gestiones” (...) Pero se advierte que ya en julio de 1977 Pío Laghi testimoniaba ante el general Videla: «la Nunciatura, en los últimos 9 meses, ha tenido que atender unos 2000 casos. El discernimiento de Jaime de Nevares en mayo de 1976 (sic) en carta a Emilio Mignone es relevante: parece que estamos frente a un sistema. La carta del 29 de mayo refleja una lucidez que contrasta con la ceguera apuntada por Casaretto. Escribía de Nevares: “Ya no son casos aislados, sino que parece evidenciarse una táctica estudiada de persecución, amedrentamiento, humillación, sin la preocupación de asegurarse siquiera de no haber cometido error...”. En otra carta del 7 de junio de 1976 su convicción es aún más clara: la preocupación “ya no se concentra en casos que consideraba de excepción, sino que aumenta al constatar que estos abusos, arbitrariedades, actitudes inhumanas forman parte de un plan, de un método, de una política”».³²

²⁹ Duhau, y otros “«En esta encrucijada, el silencio dice algo». Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino”, en: en LVLHL, t.3, 360.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. Durán, Liberti, Tavelli, «El Ángelus de los desaparecidos», en LVLHL, t.2, 420-423.

³² Schickendantz, “Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento””, en LVLHL, t.3, 309. Laghi en su informe cuando se va, enero de 1981, dice lo que afirmó de Nevares casi 5 años antes: «ya no es más un secreto: para combatir al terrorismo se creó una organización que consistía en un determinado número de unidades militares independientes, que tenían de hecho poder

Otros ejemplos análogos podrían multiplicarse en una lectura atenta del tomo segundo. Respecto a la tortura y las reiteradas violaciones a los DDHH, a pesar de la explícita y reiterada advertencia de los pocos obispos que actuaron proféticamente, la decisión de no realizar una denuncia pública, directa, contundente y enérgica es parte de este cultivo de la memoria penitente que la investigación evidencia como necesario.

2.4. «Pedir perdón a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia»

Al reconocer males hechos la memoria penitente invita y conduce al arrepentimiento y la reparación penitencial. El dolor de las víctimas, que fue clara y crudamente expresado en testimonios y pedidos de familiares de los desaparecidos y de quienes sufrieron la violencia institucional, ocupó un papel secundario en aras de un ideario de “pacificación” que devino tan falaz como engañoso. Aunque las autoridades de la CEA hicieron esfuerzos notables para atender la gran cantidad de solicitudes de información, el trabajo de investigación observa una actitud de rechazo a la escucha activa de las voces de las víctimas y los organismos que nucleaban a sus familiares.³³ En algunos casos, sus pedidos se responden con modos de excesiva formalidad que dejan traslucir conductas de protección institucional que impidieron una recepción activa y empática de las víctimas del terror. Esta lamentable dificultad para abrazar el sufrimiento de las víctimas de la violencia y sus familiares, las barreras alzadas para una sincera identificación con sus dolencias que permitiera conmovirse con sus necesidades, fue uno de los serios impedimentos de la mayoría de los obispos argentinos para obrar *a la altura de las circunstancias*.³⁴

Primer Balance

La interpretación ético-teológica de la actuación de los obispos durante el terrorismo de estado en Argentina realizada en la investigación mencionada ponderó algunas constantes en sus actitudes, expresiones y cursos de acción. Ellas reflejan una dinámica interna del episcopado que ha resultado de algún modo *sistémica* en el manejo del poder y en el modo de vincularse con los actores del gobierno militar responsables de graves violaciones de los DDHH. Un objeto de estudio histórico de estas características desafía a la teología moral a asumir una perspectiva profundamente realista. Del todo improcedente resultaría un juicio comparativo con lo que “hubiera podido ser”, por contra fáctico y contrario a un juicio de valor situado. Para una interpretación valorativa que respete la otredad del pasado no es la imaginación sino la *memoria* la que debe estar en el

absoluto de detención, tortura y ejecución de los arrestados. Hubo un compromiso recíproco de no interferir; no pocos de los desaparecidos eran ellos mismos hijos o amigos de militares, pero casi nunca se los salvó», en Liberti, Tavelli, «Varios obispos dicen “no”», en LVLHL, t.2, 483-520, 492. Cursiva del autor. La cita internas de las cartas de Mignone y la respuesta del obispo neuquino. Cf. <http://www.cels.org.ar/especiales/correspondenciamignone> (consulta 12-12-2024).

³³ Cf. Elordi, Liberti, Morad, Ripaldi, «El clamor por las víctimas», en LVLHL, t.2, 731ss.

³⁴ En el apartado final ofrezco algunos aportes que pueden ayudar a la ética teológica en la dimensión transdisciplinar de este ejercicio penitencial. Cf. Infra: 3. Una teología moral con mentalidad histórica, 9.

centro de la escena. En esta dirección de sumo realismo crítico, parece inscribirse la carta del Papa Francisco invitando a cultivar la sensibilidad histórica:

Y a la Iglesia, como a una madre, hay que amarla tal como es; si no, no la amamos en absoluto, o amamos sólo un fantasma de nuestra imaginación. La historia de la Iglesia nos ayuda a ver la Iglesia real, para poder amar a la que verdaderamente existe, y que ha aprendido y continúa aprendiendo de sus errores y de sus caídas. Esta Iglesia que, también en sus momentos más oscuros, se reconoce a sí misma y es capaz de comprender las manchas y las heridas del mundo en el que vive, y si tratará de curarlo y de hacerlo crecer, lo hará de la misma manera que intenta sanarse y crecer, aunque muchas veces no lo consiga.³⁵

El paulatino crecimiento autocrítico en la conciencia del cuerpo episcopal en los últimos años manifestado en el aliento a la investigación y el expreso reconocimiento de las propias deficiencias brindan la ocasión para repensar algunas claves de la teología moral fundamental desafiadas por el crecimiento de la conciencia histórica y la perspectiva intercultural. A modo de señales para un camino inter(trans)disciplinario que se vislumbra arduo y complejo, ofrezco a continuación sólo algunos aportes metodológicos para una teología moral con mentalidad histórica.

3. Una teología moral con mentalidad histórica

«¿Cómo una mente tomará conciencia de su propio bloqueo cuando dicho bloqueo brota de una huida común del entender y está apoyado por la textura íntegra de una civilización?»³⁶

¿Cómo la teología moral puede ayudar a «cultivar una memoria penitencial capaz de asumir el pasado»? (FT 226) ¿Puede contribuir a que los pecados de ayer motiven la conversión en el presente? ¿Cómo enriquecer sus propias herramientas conceptuales y metodológicas para una tarea inter(trans)disciplinaria? Desde estas preguntas iniciales ofrezco cuatro puntos, comenzando por los desafíos del método teológico ante la conciencia histórica (1) y ensayando a continuación una relectura de categorías morales que pueden ayudar al cultivo penitencial mencionado: los valores en una ética de la primera persona (2), la fuerza moral de los hábitos culturales (3), y la importancia de atender a la actividad histórica de la conciencia moral (4). En todos los casos el acento está puesto en algunas preguntas abiertas que ayuden a ponderar el lugar teológico de la memoria histórica que recapitulo en el balance final.

³⁵ Francisco, *Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia*, 21-XII-2024 (en línea) <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2024/documents/20241121-lettera-storia-chiesa.html>

³⁶ Bernard Lonergan, *Insight. Ensayo sobre la comprensión humana*, (Mexico – Salamanca: Sígueme, 1999), 8.

3.1. La provocación de tomar en serio la perspectiva del sujeto histórico

La teología es *una mediación* entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz.³⁷ La religión y la cultura confluyen en la historia y ofrecen su incidencia mutua a nivel del sentido y del valor. Desde la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, la teología moral se encuentra desafiada por revisar sus mediaciones teóricas a partir de la conciencia histórica, que Lonergan vincula de modo directo a la *noción empírica de cultura*: «conjunto de significaciones y valores que informan un estilo colectivo de vida».³⁸ El problema es que esta manera de concebir la cultura es relativamente reciente ya que procede de los estudios empíricos, y «en menos de cien años ha reemplazado a una *visión clásica* más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esa perspectiva más antigua, la cultura *no era empírica, sino normativa*; era lo opuesto a la barbarie».³⁹ Ello supone un cambio de paradigma para la teología moral que alcanza mentalidad histórica en la medida en que abandona el clasicismo –viejo caparazón del catolicismo–⁴⁰ y logra incorporar a sus análisis morales el hecho de que hay tantas culturas cuantos conjuntos diferentes de significaciones y valores impregnan un estilo colectivo de vida. El mundo mediado por la significación y motivado por el valor se conoce no sólo por la experiencia de un individuo, sino por la experiencia interna y externa de una comunidad cultural concreta, por los sentires que la aúnan, y el conjunto de bienes y valores a los que aspiran.⁴¹

En la época que trata *La verdad los hará libres*, la religión y la teología median una interpretación ética de la historia. Más aún, la crisis ideológica del catolicismo argentino deriva en un verdadero conflicto de interpretaciones ético-teológicas de la historia.⁴² Una moral que quiera enriquecer su perspectiva presente de los errores de discernimiento realizados en el pasado no puede hacerse sin conciencia histórica, sencillamente porque una praxis ética sin mediaciones culturales, sin valores de época, sin hábitos concretos influyendo en la actividad histórica de la conciencia moral no existe en este mundo, al menos en su dimensión colectiva y social. El diálogo con la historia y las ciencias sociales se revela entonces imprescindible para una ética teológica interesada en cultivar la memoria. Este ejercicio penitencial puede convertirse de este modo en un *locus* teológico desde el cual madura y se retroalimenta una moral con mentalidad histórica.

Una primera advertencia para un trabajo interdisciplinar de este tipo sobre la historia reciente es el de aprender a convivir y a dialogar –con paciencia si es necesario–

³⁷ Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 9.

³⁸ *Ibíd.* 292. Sobre el análisis etnológico y sociológico de cultura en GS, cf. F. Forcat, “La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello”, *Teología* 54 (2018): 125-147

³⁹ Lonergan, *Método en teología*, 292

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 316.

⁴¹ Cf. *Ibíd.* 233. 292.

⁴² Cf. Galli, y otros, en: LVLHL, t.3, Capítulo 2, 119s.

con discursos asociados a un pasado cercano tan marcado por emociones, convicciones y experiencias cuyo valor de verdad puede entrar en tensión con los razonamientos y argumentos de los estudios sistemáticos. La atención al método interdisciplinario de trabajo y el ejercicio de traducción de las herramientas conceptuales de la propia disciplina moral a la mentalidad histórica adquieren aquí una relevancia primordial. Como indican los historiadores convocados para el tomo hermenéutico de la obra,

«respetar la otredad del pasado y a la vez traducirlo de manera comprensible a los hombres y las mujeres del presente representa un ejercicio intelectual complejo, un sendero que siempre se transita en delicado e inestable equilibrio. El respeto de esa otredad implica tomar todos los recaudos necesarios para evitar el riesgo —siempre al acecho— del anacronismo. La labor del historiador puede ofrecer los conocimientos para que el teólogo realice su “valoración teológico-moral” sin proyectar hacia el pasado valores del presente».⁴³

A este nivel metodológico creo que también puede resultar valioso atender a la exhortación de Lonergan de «volverse hacia la historia evaluativa, y asignarles su puesto en la dialéctica a la presencia y la ausencia de la conversión intelectual, moral y religiosa».⁴⁴ Como en todo proceso hermenéutico, la decisión de cultivar la memoria penitencial pone en juego la subjetividad de quien interpreta y la verdad de aquello que es interpretado. Promover un encuentro con un grupo de protagonistas del pasado que pondere sus acciones y pasiones históricas y discierna en ellas el bien y el mal, no sólo involucra de lleno a aquellos actores, sino también a quienes asumen la exigencia sistemática de “cultivar su memoria”. La carga moral de la trama de acontecimientos evocados incomoda prontamente a quienes se proponen mantenerse asépticos o indiferentes. La historia se vive, se escribe y se interpreta siempre en dependencia del propio horizonte y de la auto comprensión que cada uno va desplegando en el proceso que realiza. Tomar en serio la perspectiva del *sujeto que obra* resulta una provocación para el *sujeto que interpreta, comprende y valora*. Cultivar la memoria en sede académica es consentir a tal provocación atendiendo especialmente a los presupuestos metodológicos que lo hacen posible.

En términos de la propuesta de Lonergan, la base para un trabajo sistemático de este tipo consiste en alcanzar una “diferenciación de la conciencia” capaz de reconocer los variados tipos de “sentido común” que se dan en el mundo mediado por la significación y motivado por el valor.⁴⁵ Antes de la aparición de la mentalidad histórica, se tenían las

⁴³ R. D. Stefano - J. A. Zanca, “Capítulo 3: Historiografía y teología. Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de La verdad los hará libres (tomos 1 y 2)”, en LVLHL, t3, 48-68, 52.

⁴⁴ Lonergan, *Método en teología*, 303.

⁴⁵ Cf. Ibíd. 294: «la significación no nos mediatiza un mundo único... Hay, sin embargo, un proceso fundamental que es practicado espontáneamente. Yo lo llamo sentido común. Es el proceso espontáneo de enseñanza y aprendizaje que progresa continuamente en los individuos de un grupo. (...) Así hay tantos tipos de sentido común cuantos diferentes lugares y tiempos. El elemento que se encuentra siempre en el sentido común no es su contenido, sino su procedimiento. En cada uno de los innumerables tipos de sentido común hay un proceso característico, autocorrectivo, de aprendizaje. La experiencia suscita la investigación y la intelección. La intelec-

alternativas de anacronismo y arcaísmo. El primero no respeta la otredad del pasado y el segundo lo clausura en su singularidad negando toda analogía que lo hace portador de un mensaje para el presente. Pero el contenido de una posible *analogia moralis* es una cuestión teológica, no metodológica. «Lo que el metodólogo puede hacer es señalar los diferentes contextos en que tales cuestiones se han originado».⁴⁶ Considerando que «el elemento que se encuentra siempre en el sentido común no es su contenido, sino su procedimiento»,⁴⁷ en cada uno de los innumerables tipos de sentido común hay un proceso característico –autocorrectivo– de aprendizaje basado en la experiencia común del grupo que lo ha gestado. Una teología moral con conciencia histórica y perspectiva intercultural tiene por vocación alcanzar aquel tipo de *erudición* que el teólogo canadiense comprende como «el conocimiento con que el sentido común capta el pensamiento, el discurso y la acción de otros sentidos comunes».⁴⁸ Esta erudición es un ejercicio atento y exigente que requiere intentar superar lo que Lonergan llama el *eclecticismo del sentido común*, centro inercial que tracciona de todo proceso de conocimiento:

Desde todos los excesos y aberraciones el hombre regresa al sentido común y, con excepción tal vez de una minoría de estudiantes y profesores, de críticos e historiadores, nunca vaga muy lejos de un grupo de suposiciones que ni se formulan ni se escudriñan. (...) El sentido común no sólo es una variable, sino que también está sujeto a un sesgo dramático, egoísta, grupal, y general. (...) el eclecticismo del sentido común es incapaz de criticar al sentido común.⁴⁹

Cuando suceden tragedias sociales como las que el Papa Francisco exhorta a «mantener “viva la llama de la conciencia colectiva, testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió”» (FT 249), la teología moral no quedará entonces conforme con un tratamiento abstracto de los dilemas éticos presentados, sino que procurará en todo tiempo y a pesar de sus diferencias «encontrar a las personas, apreciar los valores que representan, criticar sus defectos, y permitir que la propia vida sea puesta en cuestión, hasta en sus mismas raíces, por las palabras y los hechos de esas personas».⁵⁰ Aquí es donde la historia crítica precisa el aporte evaluativo y sapiencial de la ética teológica. ¿Se puede dejar sólo a las ciencias sociales la valoración ética de la acción y la pasión históricas de los hijos de la iglesia? Resulta provocadora una vez más la advertencia lonerganeana: «Si uno no alcanza una comprensión de las realidades religiosas en que cree, que esté a la altura de su propia época, estará sencillamente a merced de los psicólogos, de los so-

ción engendra la palabra y la acción, y tarde o temprano, la palabra y la acción manifiestan sus defectos, y dan lugar a una ulterior investigación y a una intelección más rica».

⁴⁶ *Ibid.* 303.

⁴⁷ *Ibid.* 294.

⁴⁸ Lonergan, *Método en teología*, 226.

⁴⁹ Aunque no puedo extenderme en ello, este uno de los objetivos centrales de su obra *Insight*. Cf. B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, (México - Salamanca: Universidad Iberoamericana – Sígueme, 1999), 493-498.

⁵⁰ Lonergan, *Método en teología*, 240.

ciólogos o de los filósofos; y ellos no dudarán en decirle a los creyentes cuál es realmente el contenido de su fe».⁵¹ Personalmente creo que sólo una metodología moral capaz de cultivar la memoria «despierta y preserva de esta manera el recuerdo de las víctimas, para que la conciencia humana se fortalezca cada vez más contra todo deseo de dominación y destrucción». (FT 249)

En línea con este *sentido fuerte* de un encuentro auténtico con el pasado –dispuesto a pasar por la dialéctica y la conversión–, creo que debe leerse el pedido de los obispos argentinos de un reconocimiento de cuanto ha sido deplorable, que invita al arrepentimiento de las culpas y a la reparación en justicia de los daños causados.⁵² Sin ceder a la tentación de buscar chivos expiatorios de un dolor social tan inmenso, ni pretensiones de reemplazar la contrición de nadie, considero que sólo identificando la trama de errores de discernimiento y pecados de omisión, la memoria penitencial puede revelar todo su potencial teológico y sapiencial. Y junto con ello, como un fruto actual de la memoria penitente, una lectura realista crítica de la historia puede contribuir al ejercicio lúcido de una teología moral que ayude a ser conscientes de las aberraciones ópticas del presente. Mensurado por proporción el ayer puede convertirse en luz para el hoy y semilla de liberación para el mañana «de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones» (ib.)⁵³ Como señaló el Papa Francisco en su carta sobre la importancia del estudio de la historia, un ejercicio de esta naturaleza puede contribuir a la «rectificación de aquel terrible planteamiento que nos hace comprender la realidad sólo a partir de la defensa triunfalista de la función o del papel que uno cumple».⁵⁴ Correrse de ese *locus* apologético y corporativo precisa una auto trascendencia cognoscitiva posible sólo desde una epistemología crítica y una disposición a la conversión intelectual y afectiva que permita al teólogo moral estar doblemente atento: a los concretos protagonistas de la historia y al propio cultivo de la memoria utilizando herramientas que se ajusten a la mentalidad histórica. Entre muchos

⁵¹ Cf. Ibid, 338

⁵² Cf. Conferencia Episcopal Argentina, Carta al pueblo de Dios de la 104ª Asamblea Plenaria, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz*, 9 de noviembre de 2012, n° 9.

⁵³ Aunque no pueda extenderme en ello, el aporte de Lonergan sobre el modo común de proceder que tienen los variados tipos de sentido común pueden ponerse en diálogo con la propuesta de una hermenéutica analógica tal como la propone Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, 13: «una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a construir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre es suficiente para el conocimiento universal (...). Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por los grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas». Cf. también: Mauricio Beuchot, «Exposición sucinta de una hermenéutica analógica», *Communio* 39/2 (2006): 244; Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento, hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005), 197-198. Agradezco estas precisiones al trabajo de tesis doctoral de Leandro Horacio Chitarroni, *Copacabana y Tito Yupanqui entre nosotros: los jeroglíficos en la crónica de Ramos Gavilán, propuesta pastoral y aporte metodológico*, (Tutor: Omar Albado) Buenos aires: UCA (8-V-2025)

⁵⁴ Francisco, *Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia*, (21-XII-2024), 21. Considero que el aporte inédito que Chitarroni realiza a la *teología pastoral* de la hermenéutica analógica e icónica de Beuchot se constituye en «verdadera columna vertebral» del proyecto y «camino desplegado» por el autor podría ensayarse también la ética-teológica, especialmente en lo que hace a la analogías históricas.

textos que merecen citarse enteros del jesuita canadiense, el siguiente pone el foco en el discernimiento que brota del exigente ejercicio de la dialéctica:

sólo mediante el movimiento hacia la autotranscendencia cognoscitiva y moral, por la cual supera sus propios conflictos, puede el teólogo esperar discernir la ambivalencia operante en los demás, y la medida en que han resuelto sus problemas. Sólo mediante dicho discernimiento puede esperar el teólogo apreciar todo lo que ha habido de inteligente, verdadero y bueno en el pasado, incluso en las vidas y en el pensamiento de sus antagonistas. Sólo mediante dicho discernimiento puede llegar a reconocer también todo lo que hubo de mala información, de incompreensión, de error y de mal, incluso en aquellos con quienes está ligado.⁵⁵

En el trabajo emprendido en *La verdad los hará libres*, ha sido fundamental atender al “sentido común” de los obispos, expresado en las reuniones generales o en las actuaciones institucionales cuya documentación ha sido publicada en el tomo segundo, a lo largo de sus 848 páginas.⁵⁶ Allí se manifiestan muchas *significaciones* y *valores* constitutivas del flujo consciente que han compuesto los elementos de control de una actuación colegiada, y algunas constantes en los discernimientos que han realizado. Incluso la atención a las vacilaciones, perplejidades y temores brindan elementos significativos para una hermenéutica valorativa que quiera alumbrar el presente. A una teología moral con mentalidad histórica le corresponde entonces escrutar los presupuestos de orden intelectual, moral y religioso, reprobando sus sesgos y deficiencias, y discernir finalmente el proceso de desarrollo y aberración que se fue desencadenando.⁵⁷ Entre los contemporáneos no faltaron tampoco *profetas morales*, que rompiendo la sobre identificación con el sentido común compartido, señalaron un modo de proceder *alternativo*. Atender a esta diferenciación de conciencia precisó centrar el análisis moral en los *valores* en juego, los *hábitos* desde los cuales ellos se percibían, y la necesidad de atender a la actividad histórica de la *conciencia moral* en los discernimientos colectivos. Son las tres categorías que menciono a continuación.

3.2. Los valores morales en una ética de la primera persona

La religión cristiana está ligada a unos valores humanos experimentados en común. La tradición moral católica los considera como *fin*es del obrar humano expresados

⁵⁵ Cf. Lonergan, *Método en teología*, 246.

⁵⁶ C. M. Galli, y otros, en LVLHL, t.2. Entre los datos desconocidos o revelaciones de esos años encontrados durante la investigación creo que se destaca el tomo segundo, tanto por la publicación de extractos muy significativos de las reuniones de la Conferencia Episcopal (tanto de las asambleas plenarias, como de las reuniones de la comisiones permanente y ejecutiva de la CEA como por los informes del Nuncio Apostólico, la correspondencia con el encargado de los asuntos públicos de la Iglesia en la Santa Sede, y los memorandos secretos que Mons. Galán elaboró tras cada reunión de la llamada Comisión de Enlace, que era un canal de diálogo oficioso entre obispos y militares, ofrecen elementos inéditos para una historia crítica de la época. Allí hay mucha información ofrecida para la comprensión de estos actores del período.

⁵⁷ Cf. Lonergan, *Método en teología*, 245.

en usos o *modos de actuar*.⁵⁸ La pregunta por los valores morales concretos que gestionan los afectos de un grupo concreto en el ejercicio de una función concreta es fundamental en una teología con mentalidad histórica. El valor es lo que *se tiende a alcanzar* en las cuestiones que se ponen a la deliberación cuando hay que tomar decisiones. Por eso los valores resultan *ordenadores* del discernimiento de los fines intermedios y los medios que pueden elegirse.⁵⁹

La opción de asumir las consecuencias metodológicas que tiene una ética de la *primera persona* desarrollada en la perspectiva del *sujeto que obra* tiene profundas consecuencias en la comprensión de los valores que entran en juego en los discernimientos colectivos. El teólogo moral debe desembarazarse de aquel otro enfoque más idealizante propio de la ética moderna que desde Hobbes y Suárez en adelante se ha configurado como una moral de la *tercera persona*, pensada y dirigida para la regulación de los actos desde el punto de vista de un observador neutral: el juez o el confesor.⁶⁰ La mentalidad histórica impide al moralista ponerse en ese lugar de *juez-observador-neutral*, que dicta sentencia, condena o absuelve. Siguiendo la propuesta de Lonergan, todo el empeño del realismo crítico debe estar en encontrar a las personas, considerar los valores que representan y poner la vida en cuestión hasta en sus mismas raíces.

En el caso analizado se trata de una primera persona del plural, un sujeto colectivo constituido por *el cuerpo colegiado de los obispos* en las diversas instancias que conformaron la CEA entre 1976 y 1983.⁶¹ El análisis moral tuvo que atender a ese *campo común* de discernimiento y actuación, de diálogo e interacción que no puede ser considerado como una mera yuxtaposición de acciones individuales. Priorizar esta actuación colec-

⁵⁸ Sigo el “punto de vista en movimiento” de Lonergan que actualiza la perspectiva tomista del bien moral. El canadiense considera el valor como una “noción transcendental” previa a toda denotación categorial histórica cultural y por tanto fuente del dinamismo de la intencionalidad consciente que impulsa al ser humano «del mero experimentar al entender, del mero entender a la verdad y realidad, del conocimiento de los hechos a la acción responsable. Este dinamismo, lejos de ser un producto del avance cultural, es la condición de su posibilidad; y cualquier ignorancia o error, cualquier negligencia o malicia que desfigure o bloquee dicho dinamismo, es oscurantismo en su forma más radical». *Ibíd.* 19. Como señalo en 3.4, el polimorfismo de la conciencia, los sesgos y bloqueos interfieren en la misma actividad de la conciencia que discierne los valores y causa aberración y decadencia.

⁵⁹ «Así, cuando pregunto si esto es verdaderamente bueno o sólo en apariencia, o si esto es o no valioso, no conozco todavía el valor, pero estoy tendiendo a alcanzarlo». *Ibíd.* 40. Dentro de la tradición tomista «el bien principal es el fin, ya que los medios son considerados como buenos en orden al fin». *Summa Theologiae*, II-II, q23, a7. «*Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem*». Este principio se repite ininidad de veces en boca de los obispos en el tomo segundo de la obra. En la terminología del tomo 2 de *La verdad los hará libres*, los valores condensan objetivos históricos del obrar y se expresan en *actitudes, expresiones y cursos de acción*. Cf. en LVLHL, t.2, 285. 595. 794

⁶⁰ Cf. G. Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud: ensayo de filosofía moral* (Barcelona: EUNSA, 1992), 107s.

⁶¹ Supra 5, nota 18. Recordemos que no es el objeto principal de esta investigación las actuaciones individuales de cada uno de los obispos en sus diócesis o el análisis de su actitud personal frente a la situación política argentina o al terrorismo de estado ni tampoco los cursos de acción o gestiones que cada uno de los más de sesenta obispos argentinos haya podido llevar adelante. En el caso estudiado se trató de discernir ¿qué bienes o fines han sido priorizados por los obispos?, ¿han sido bienes verdaderos o aparentes? y ¿cómo se ha discernido la prioridad de esos bienes en el flujo de la vida consciente que encontramos en los documentos estudiados?

tiva por sobre la individual resultó fundamental para el análisis de los valores morales que traccionaron los discernimientos realizados. Los actuales obispos piden perdón en primera persona del plural reconociendo la continuidad sistémica e institucional con sus antecesores en la sucesión apostólica. El ejercicio de una *interpretación que valora* debió ceñirse a lo que los documentos recogen sobre la actuación de los obispos en las condiciones históricas particulares, sin ceder a la temeridad de hacer un juicio aislado sobre la intención o motivación interior de cada actor individual. Ello resulta especialmente dificultoso por momentos y exige una verdadera ascética valorativa en el ejercicio del intérprete moral. De allí que el método de trabajo tomó a menudo el estilo de una *mostración*⁶² de los juicios de valor expresados por los obispos en las reuniones generales y en los cursos de acción elegidos. La misma mostración de aquellos valores que resultaron originarios y terminales en la actuación de este organismo moral particular revela la trama de pensamiento y vida cuyas principales conclusiones en orden a una memoria penitente referimos en el apartado anterior.⁶³

Una última aclaración: por tratarse de un trabajo que el moralista realiza en base a investigaciones recientes provenientes de otras ciencias —la historia y las ciencias sociales en este caso—, citar expresamente a sus socios interdisciplinarios resulta fundamental para que el lector crítico tenga acceso a las fuentes epistemológicamente adecuadas que le permitan verificar lo que afirma. La advertencia de René Micallef para los estudios de las ciencias empíricas vale también para los resultados de la historia crítica:

el excesivo temor a que algunos estudios científicos puedan ser cuestionados o falseados en el futuro, se revela aquí como contraproducente y perjudicial para la solidez de la argumentación y la metodología adoptadas, a la luz del discurso realizado anteriormente sobre la naturaleza del conocimiento moral y su diálogo con las ciencias empíricas.⁶⁴

En una teología práctica como la moral —sobre todo cuando aplica sus principios a hechos contingentes en condiciones particulares—, conviene también recordar la sana y humilde advertencia del método de Lonergan de que la mayor objetividad es simplemente aquella que procede de la auténtica subjetividad, es decir, de la genuina atención a las fuentes, su recta interpretación, y el arribo a juicios razonables y responsables.⁶⁵

⁶² Los autores la llamamos así porque no se pretende probar ni demostrar nada, sino simplemente tratar de mostrar, desde principios clásicos de la teología moral, cómo se expresa —juzgando y valorando— la conciencia episcopal en el período. Cf. Duhau, y otros “¿Un silencioso e invaluable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en: Galli, y otros en LVLHL, t.3, 337. Como los autores señalamos en el capítulo 18: «Ojalá esta mostración ayude también a nuestros lectores a ser protagonistas de la hermenéutica valorativa que estos capítulos se proponen». *Ibíd.* 337.

⁶³ Cf. Supra: 2. La memoria de la actuación del Episcopado argentino como ejercicio penitencial, 4.

⁶⁴ Cf. Micallef, «The Method Informing *Laudato Si'* and its Critical Dialogue with the Empirical Sciences» 2.3.

⁶⁵ Cf. Lonergan, *Método en teología*, 258. 284. El trabajo histórico tiene mayor necesidad de atender sus sesgos y a sus prejuicios «que el científico, porque el trabajo científico es objetivado de manera adecuada y controlado públicamente, pero los descubrimientos del historiador se acumulan de la misma manera en que se desarrolla el sentido común, y su único control adecuado y positivo es que otro historiador vuelva a examinar

Los nuevos frutos que la memoria penitencial espera cultivar brotarán entonces de una lectura atenta de la historia, capaz de ejercitar la dialéctica y suscitar la conversión en el presente. Sin duda, para ello resulta inalienable la perspectiva del lector abierto a la transformación provocada por una lectura que le posibilite madurar su identidad ética.⁶⁶ Ello se hace especialmente apremiante en las variadas formas de ejercicio del poder en la iglesia. En este sentido, asumir los errores en los valores elegidos en el pasado puede ayudar, como señala Francisco, a «liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones» (FT 226). Los resultados no serán inmediatos ni deslumbrantes, porque la conversión es por lo general un proceso lento de maduración que consiste en descubrir en sí mismo lo que significa ser inteligente, ser razonable, ser responsable y amar. La historia y la dialéctica contribuyen a alcanzar este fin ofreciendo el ejemplo de otros y brindando la ocasión para una reflexión y un autoexamen cuidadoso que puede conducir a una nueva intelección de sí mismo y del propio destino.⁶⁷ En la visión de Lonergan «la aprehensión de los valores y desvalores es tarea, no de la comprensión, sino de la respuesta intencional. Dicha respuesta será tanto más plena, y tanto más impregnada de discernimiento, cuanto mejor sea la persona, más refinada su sensibilidad y más delicados sus sentimientos».⁶⁸ Personalmente creo que el ministerio ético-teológico puede contribuir tanto al trabajo personal como a la atención crítica de las formas sistémicas donde los valores internalizados por los usos o modos habituales de actuar *orientan* a que se produzcan ciertas constantes en la actividad moral de los grupos humanos. Ello vincula de modo directo el tema del cultivo de la memoria con la categoría de *habitus* a la que la conciencia histórica le otorga una notable centralidad.

3.3. Los hábitos morales y culturales de la acción histórica

En tanto hecho social que se internaliza en las personas, la cultura empírica se constituye en un principio de su actividad humana. Ello impacta y transforma los presupuestos de una ética normativa que se formula a menudo en los parámetros universales de una psicología metafísica –pensada en términos de esencia del alma, potencias y actos– de una naturaleza humana considerada en abstracto. La mentalidad histórica atiende especialmente a los múltiples influjos que configuran los hábitos sin los cuales jamás las facultades humanas desarrollan una actividad concreta. Ya en la perspectiva tomasiana, los hábitos son considerados como el lugar inmanente a cada hombre de

los mismos elementos de prueba» ibíd. 224s: «un prejuicio es un bloqueo o una distorsión del desarrollo intelectual, y tales bloqueos o distorsiones se producen principalmente de cuatro maneras. Se da el prejuicio de una motivación inconsciente, sacada a luz por la psicología profunda. Están los prejuicios provenientes del egoísmo individual, y *los más poderosos y ciegos que son los del egoísmo colectivo*. Existe, en fin, un prejuicio general propio del sentido común; el sentido común es una especialización de la inteligencia en lo particular y lo concreto, pero ordinariamente se considera a sí mismo competente en todo».

⁶⁶ Cf. M. M. Lapalma, “El camino de la ética sexual teológica. Un estudio de la estructura de la Moral sexual en los Manuales de Marciano Vidal y Tony Mifsud”, *Pontificia Universitas Lateranensis - Academia Alfonsiana - Institutum Superius Theologiae Moralis*, (2023): 213.

⁶⁷ Cf. Lonergan, *Método en teología*, 246.

⁶⁸ Ibíd., 239.

todos los influjos que recibe –de sí mismo, de los otros, de los acontecimientos vividos u heredados, de Dios–.⁶⁹ Cómo afirma Lafont, «estas influencias no son en el fondo reales, sino cuando han provocado la eclosión de hábitos que dibujan con nuevos trazos una personalidad concreta».⁷⁰

La cultura pertenece a un tipo propio de disposiciones estables adquiridas, «pero de origen social, es decir de un individuo inmerso en un núcleo social histórico del cual toma el sistema de valores y el estilo de vida».⁷¹ Los hábitos culturales funcionan como una *segunda naturaleza* que inclina a cierta actividad proporcional a la influencia recibida e internalizada que condiciona y reviste la libre actividad de las personas. En tanto lugar de asimilación de influjos exteriores que visten la actividad humana, los hábitos contribuyen a modelar una impronta moral particular.

En esa línea, la antropología y la sociología de la cultura prestan gran atención a la relación entre los hechos sociales y sus significaciones simbólicas. El trabajo del tomo hermenéutico enriquece los aportes de Lonergan con el conocimiento sociohistórico que ofrece la *teoría del habitus* de Pierre Bourdieu.⁷² El autor francés considera que la acción social producida entre diversos actores no solo crea la realidad fáctica sino también la simbólica. De este modo, la interacción social produce realidades que no solo conllevan a un orden o estructura social sino también a la creación de significados, axiologías y sentidos simbólicos. Esta estructura de significados es fundamental en la generación de una cultura, pero para que ella funcione en una sociedad tiene que ser *incorporada* por los distintos grupos sociales que la conforman. A esta incorporación o interiorización de las culturas predominantes Bourdieu la llama *habitus*. Es un principio generador y unifi-

⁶⁹ La potencia y el hábito son principios intrínsecos de los actos humanos, pero los hábitos no son como las potencias, inmediatos a las naturalezas, sino que son mediatos –algo ha mediado para que estén allí–. Son inherentes e intrínsecos aunque su origen es diverso. El hábito es una disposición principalmente espiritual de la persona, que la orienta más o menos inmediatamente a cierta actividad. *Summa Theologiae* I-II q. 49, pról. El tratado de los hábitos en general se encuentra en *Summa Theologiae* I-II qq. 49-54. El tema del habitus en relación con la noción de cultura empírica Cf. F. Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017. La persona humana realiza «un camino moral, pero como es esencialmente social, lo tiene en *sociedad* o comunidad con otros y lo anda por el libre ejercicio de su *actividad*. La actividad se ejercita bajo el influjo de la *cultura* social». R. Tello, «La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.», en: *Pueblo y Cultura Popular* (Bs. As., Ágape - Fundación Saracho - Patria Grande: 2014), 253-314, 307.

⁷⁰ G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 1964), 227-232; 228. Cf. A. Léonard, *El fundamento de la moral* (Madrid: BAC, 1997), 34.

⁷¹ La persona humana realiza «un camino moral, pero como es esencialmente social, lo tiene en *sociedad* o comunidad con otros y lo anda por el libre ejercicio de su *actividad*. La actividad se ejercita bajo el influjo de la *cultura* social». Tello, «La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.», en: *Pueblo y Cultura Popular*, 307. Rafael Tello, «Anexo XI. Cultura», en Tello, *Pueblo y Cultura Popular*, 123-145, 124.

⁷² Según los estudiosos de Bourdieu, la categoría *habitus* está explícitamente tomada de la escolástica y, particularmente de Aristóteles y de Santo Tomás. Así lo afirma, por ejemplo, el trabajo de Omar Aguilar: «es el sentido tomista el que interesa a Bourdieu. En su propia interpretación de Santo Tomás, el *habitus* sería una disposición que inclina al sujeto en una cierta dirección»: O. Aguilar, «El habitus y la producción de disposiciones», *Mirada: Investigación en Ciencias Sociales* 9 (2017): 271-289, 274. Para una profundización en el uso de la categoría *habitus* en ambos autores: C. A. Cárdenas Serra, «El instrumental teórico de Pierre Bourdieu y la influencia tomista en su concepto de habitus», *Revista Iusta* 2 (2011): 15-41

cador que hace que personas de un contexto social homogéneo compartan estilos de vida parecidos. Supone la estructura social establecida, pero al mismo tiempo suscita pensamientos, percepciones y acciones en las personas.⁷³ Esto se hace no sólo pasando por el lenguaje y la conciencia, sino también a través de sugerencias que están inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes, situaciones o prácticas de la vida cotidiana como los modales, la forma de hablar y todo lo que conforma el *sentido común* cultural.⁷⁴ El *habitus* construye las culturas en la vida cotidiana, genera prácticas distintivas entre los grupos sociales, tanto en las formas de tratarse, de convivir, de valorarse y hasta de mentirse o de adularse mutuamente, y hace que los grupos sociales respondan a ciertas constantes en sus procedimientos y decisiones.⁷⁵

Estos *habitus* culturales son dinamizados por el “poder simbólico” que aspira a establecer un cierto orden en la vida social. Según Bourdieu, el sentido inmediato del mundo tiende a ser manejado por un pequeño grupo dominante o un grupo de especialistas a su servicio, de manera que mucho del poder simbólico sirve para justificar –normalizar– el dominio de unos agentes sobre otros, legitimando el orden establecido mediante el establecimiento de distinciones o jerarquías. El poder de lo simbólico solo tiene fuerza si es reconocido por los otros como legítimo o válido y eso implica “creer que eso es así”: «lo que genera el poder de las palabras y las palabras de orden, el poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quienes las pronuncian».⁷⁶ En una línea similar que puede resultar complementaria, Edgar Morin observa que «la organización sociocultural ocupa en cada espíritu un santuario donde impone sus imperativos, normas y prohibiciones, así como un mirador desde el que vigila sus actividades».⁷⁷

Un aporte metodológico para enriquecer la moral desde la mentalidad histórica resulta entonces de incorporar que toda interacción social no solo produce un orden, una

⁷³ El *habitus* «es mecanismo estructurante que opera desde adentro de los agentes, aunque no sea, hablando con propiedad, ni estrictamente individual ni por sí solo completamente determinante de las conductas. [Sería] el principio generador de estrategias que permiten a los agentes enfrentar situaciones muy diversas». Loïc Wacquant, «Introducción», en *Respuestas por una antropología reflexiva* (México: Grijalbo, 1995), 25.

⁷⁴ Para esta síntesis del pensamiento de Pierre Bourdieu sigo el trabajo aun inédito de Alejandro Ortiz: *1a. contexto socio-cultural*. (Documento interno para discusión). Grupo latinoamericano de Trabajo del proyecto Recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe (2021).

⁷⁵ Un ejemplo concreto de la hondura simbólica de este *habitus* que viste el trato entre obispos y militares puede verse en la carta del vicario castrense, Adolfo Tortolo, al presidente de la República, Jorge R. Videla, cf. Duhau, y otros “¿Un silencioso e invalorable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en: Galli, y otros en LVLHL, t.3, 356.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ E. Morin, *Las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización* (Madrid, Cátedra: 1992), 87. Aunque no puedo extenderme aquí, este tema podría profundizarse y enriquecerse mucho siguiendo los aportes del paradigma de la complejidad de Edgar Morin. Cf. E. Madrid Páez, “Hacia una teología moral de la crisis. Diálogo ético teológico con el pensamiento de Edgar Morin”, *Dissertatio ad Doctoratum in Theologia Morali consequendum* (2024): 545 Morin considera que el paradigma tiene «una función heurística clave en el estudio de los problemas del conocimiento, ya que considera el «nivel que controla todos los discursos bajo su dominio y obliga al discurso a obedecer». 280. El autor expresa que allí se encuentra a su vez, al «cœur de La Méthode». Cf. E. Morin, «Entretien avec Edgar Morin (2): Science et philosophie».

estructura o ciertas relaciones sociales jerárquicas, sino también una serie de experiencias vitales profundas en los diversos actores sociales que les permite construir mundos simbólicos con sus horizontes de sentido y poderes de significación. Ello no significa ceder a presupuestos historicistas ni deterministas. La mentalidad histórica invita a atender a la cultura empírica que funciona como un conjunto de hábitos adquiridos por la influencia social que dispone a realizar actos y usos acordes a los bienes –verdaderos o aparentes– de esa cultura. En los mismos usos, costumbres y hábitos internalizados por las personas arraigan los vicios y virtudes que son propios de la consideración moral. Así como el cultivo de bienes y valores humanos configura hábitos adquiridos buenos –virtudes–, de modo contrario los desvalores culturales internalizados se expresan en hábitos que vician profundamente el discernimiento del bien. El problema es que la moral “clasicista” tiende a pensar esta dimensión ética en el laboratorio teórico, desligada de la matriz de significaciones y valores que regulan la vida común en que ella se desarrolla. Tan irreductibles a las pulsiones inconscientes como a la objetividad de las obras, los aciertos y desaciertos, las acciones y omisiones *históricas* son simultáneamente hechos morales y culturales.⁷⁸ Estos *habitus* hacen que la cultura se establezca como un conjunto de usos y costumbres sociales “naturalizadas” por el sujeto particular que opera –asociación o persona–, aunque éstas continúan siendo libres y eventualmente puedan actuar correctamente en un caso particular fuera de, o contra, el influjo cultural. Ello explica el hecho de que en cada ciclo moralmente decadente de una cultura surjan “profetas morales” que levantan valores y dan testimonio de un orden nuevo que anhela gestarse. A ello el discernimiento moral debe estar siempre abierto, aunque sin perder el realismo histórico, pues una acción del sujeto contraria al hábito establecido por la cultura, no lo hace desaparecer de modo inmediato, ya que un acto aislado no destruye un hábito firmemente establecido. Las culturas están normalmente caracterizadas por un sistema de disposiciones dotadas de una fuerte inercia, que cambian más lentamente que las condiciones sociales que las han generado.⁷⁹

En una moral con mentalidad histórica, el ejercicio atento de la deliberación, la interrogación, la búsqueda y el discernimiento en las particulares condiciones históricas y culturales, deberían tener prioridad por sobre la demostración o aplicación mecánica de principios y normas para resolver los dilemas morales.⁸⁰ El ejercicio de la virtud de la prudencia guarda una relación directa con aquellos valores que se buscan como fin inmediato del obrar. Para ello «es necesario que el prudente conozca no solamente los

⁷⁸ Juan Pablo II en SRS 36 indica que en los análisis históricos puede hablarse legítimamente de verdaderas “estructuras de pecado”, que «se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres».

⁷⁹ Esto se traduce en el hecho de que, para pensar el mundo que nos rodea, tenemos a disposición categorías que son el producto del pasado. Y dado que los *habitus* son disposiciones relativamente estables suelen producir efectos distorsivos cuando se trata de leer la realidad que va aconteciendo. A ello Bourdieu lo llama *el síndrome de Don Quijote*. Cf. Pierre Bourdieu, «Campo político, campo delle scienze sociali, campo giornalistico», en *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando Editore, 2010, 88-89. La traducción es nuestra.

⁸⁰ Cf. J. L. Martínez Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad* (Madrid, BAC: 2019), 31.

principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción».⁸¹ Ello supone, en definitiva, aplicarse con mentalidad histórica a conocer la cultura empírica en que actúan los diversos sujetos.

Incorporar esta concepción del *habitus* en una ética teológica es importante ya que ellos establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento, puede parecerle legítimo a uno, tolerable a otro, y criminal a un tercero. Este «choque de *habitus*» fue muy frecuente en el período que la memoria penitencial se propone cultivar.⁸² En nuestro caso, los obispos del período estudiado se reconocieron y comunicaron en un universo de significados y horizontes de sentidos que expresan –y a menudo confirman– la *cultura* que los caracteriza. Tanto a nivel del sentido común cultural, como en las formulaciones normativas teóricas expresadas en la documentación recabada, es notoria la influencia que el *habitus* tiene sobre el discernimiento situado que los obispos llevaron adelante. Como una excepción realista a esa manera generalizada de *juzgar y discernir*, el talante auténtico y la voz documentada de algunos *profetas morales* contemporáneos de los hechos, refuerzan la autoridad del acercamiento crítico necesario para que la memoria penitencial se configure como un lugar teológico para la moral.⁸³

Por último, analizar un dinamismo histórico de formas de cooperación institucional y de relaciones interpersonales que se plasman en *valores-desvalores* que resultan originarios y terminales para una actuación concreta, revela que los grupos humanos y las culturas simbólicas que los aúnan se ven sometidos a ciclos de desarrollo y de decadencia. También aquí la ética teológica puede hacer un aporte al cultivar la memoria penitencial. Como Lonergan señala «la decadencia despedaza con ideologías conflictivas una cultura. Impone a los individuos presiones sociales, económicas y sociológicas que, a causa de la fragilidad humana, llegan a ser determinismos. Multiplica y amontona los abusos y absurdos que alimentan resentimiento, odio, ira, violencia».⁸⁴ El jesuita canadiense, sin abandonar el “punto de vista en movimiento” para pensar las culturas, en la lucha contra la decadencia señala el valor de la memoria penitencial:

Los hombres son pecadores. Si el progreso humano no ha de ser siempre falseado y destruido por la distracción, las inadvertencias, la irracionalidad y la irresponsabilidad de la decadencia, hay que recordar a los hombres su pecaminosidad. Los hombres tienen que reconocer su pecado real y enmendar sus caminos. Tienen

⁸¹ *Summa Theologiae*, II-II q. 47, a. 3. El nombre mismo de la virtud de la prudencia proviene de la actividad de discernir entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo mejor.

⁸² Duhau, y otros “¿Un silencioso e invaluable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado”, en: Galli, y otros en LVLHL, t.3, 360.

⁸³ El trabajo atiende especialmente algunos elementos históricos que contribuyeron a la conformación de estos hábitos valorativos en el cuerpo episcopal, a partir de la base de que las culturas son “estructuras de significados” no-estáticas, sino que continuamente se recrean y transforman, regenerando valores, símbolos y horizontes de sentido.

⁸⁴ Lonergan, *Método en teología*, 118.

que aprender con humildad que el desarrollo religioso es dialéctico, que la tarea del arrepentimiento y de la conversión dura toda la vida.⁸⁵

Revisitar con frecuencia este *locus* de la memoria penitencial pueda quizás ser un servicio que la moral con mentalidad histórica le ofrece a la Iglesia concreta para afrontar sus dificultades en el plano del testimonio y la misión. Siempre afectada por *habitus* y condicionamientos culturales, transitando ciclos de desarrollo y de decadencia, la acción y la pasión histórica de los cristianos podrá tener en la ética-teológica una ayuda para caminar continuamente «por la senda de la penitencia y la renovación». (LG 8)

3.4. Atender a la actividad histórica de la conciencia moral

El último apunte metodológico se centra en la importancia de atender a la actividad histórica de la conciencia moral. El concepto de conciencia es uno de los menos unitarios y más discutidos. Lejos de limitarse a la polivalencia de la noción, la confusión se relaciona con la dispersión de las interpretaciones, juicios y valoraciones que se ofrecen sobre esta apasionante dimensión interior de la condición humana. Por un lado, se asiste a la crisis de debilitamiento y amenaza de muerte de la conciencia por su reducción a un mero producto cultural e histórico. Por otro lado, se da una apelación constante a la fuerza de la conciencia individual en la vida práctica de las sociedades modernas. Jugando un poco con las palabras, Fumagalli entiende que «hoy la cuestión de la conciencia moral consiste en que la conciencia moral está en cuestión».⁸⁶ La polivalencia conceptual del término es atestiguada desde su uso en las distintas disciplinas respecto de la moral como también por los diversos significados que se le atribuyen dentro de la misma disciplina moral.

Para el objetivo de este punto final, y en sintonía con la concepción tomista, propongo pensar la conciencia como la *actividad* desplegada en la interioridad de la persona a partir del hábito de la *sindéresis* que la inclina a deliberar y juzgar acerca de la elección del bien. La primacía que Tomás otorga al *acto* en la definición de la conciencia —ella no es facultad, ni hábito— sienta las bases para atender a una dimensión muy importante para cultivar la memoria histórica. El nivel del juicio y de la decisión —designado por los

⁸⁵ *Ibíd.*, 118. «el desarrollo religioso es dialéctico. No es un forcejeo entre cualesquier contrarios, sino la oposición muy precisa entre autenticidad e inautenticidad, entre uno mismo como transcendente y uno mismo como transcendido. No es solamente como la oposición que existe entre proposiciones contrarias, sino una oposición en el interior de la realidad humana de los individuos y de los grupos. No ha de ser definida simplemente por una contracción *a priori* de categorías, sino que ha de ser descubierta también *a posteriori* por un estudio que discierna la historia. No está confinada a las oposiciones que hemos esbozado sino que a lo largo de las edades se extiende a través de la infinita variedad del desarrollo, de la decadencia y del resurgimiento institucional, cultural, personal y religioso». *Ibíd.* 113.

⁸⁶ A. Fumagalli, *L'eco dello spirito: teologia della coscienza morale* (Brescia: Queriniana, 2012), 14-25. (traducción de Alejandro Bertolini) El empleo multidisciplinar y la polisemia moral del término conciencia hacen que resulte especialmente complejo ofrecer una definición sobre la naturaleza de la conciencia moral. Como indica el moralista italiano, «la heterogeneidad cualitativa no se refiere solamente a la de la perspectiva distinta desde la cual se observa el fenómeno sino al mismo fenómeno. No solo es diverso el objeto formal sino también el objeto material». *Ibíd.* 14-25.

medievales con el término único *conscientia*—,⁸⁷ implica también el ejercicio de *testificar* la realidad acontecida, y de *acusar, excusar o remorder* la conciencia cuando ya se ha obrado. La posición tomasiana presupone como algo dado el fundamento ontológico de la anamnesis (*synderesis*) a la que describe como una íntima repugnancia al mal y una íntima atracción hacia el bien. Considerada con mentalidad histórica, la actividad de la conciencia aplica el conocimiento básico de la *sindéresis* a situaciones concretas en medio de múltiples influjos y condicionamientos. Pero ya resulta interesante la posición de Tomás que ofrece una definición dinámica de la conciencia y distingue tres funciones en su actividad: reconocer (*recognoscere*), dar testimonio (*testificari*) y juzgar (*iudicare*):

Se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro*. En este caso, se dice que *testifica*. 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita o liga*. 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa, acusa o remuerde*. Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la *aplicación del conocimiento a lo que hacemos*. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto.⁸⁸

El primer y tercer sentido hacen de la actividad de la conciencia el corazón de una teología moral llamada a cultivar la memoria histórica, sobre todo si se abandona la pretensión del observador neutral (el juez que juzga), y la fuente tomasiana es leída en la perspectiva de la primera persona (el sujeto que obra). Con razón *Fratelli Tutti* insiste en *testificar* a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió. (cf. FT 249) En este sentido, la paradoja constante en el interés de atender a la actuación histórica de la conciencia moral e intentar ofrecer una comprensión que resulte científica y objetiva, implica de nuevo la emergencia de la dinámica propia de la experiencia subjetiva de la conciencia. También aquí, la necesidad de diferenciar la conciencia en un ejercicio histórico de la dialéctica abierto a la conversión irrumpe en el camino de la iglesia ayer y hoy.⁸⁹ Señalo sólo dos claves que podrán ser complementadas en próximos trabajos.

⁸⁷ Esta tradición terminológica parece haber contribuido a la restricción moderna del concepto de conciencia. Tomás solo denomina «*conscientia*» a este segundo plano, pues «desde su punto de vista resulta coherente que la conciencia no sea ningún «*habitus*», es decir, una cualidad estable inherente al ser del hombre, sino un «*actus*», un evento que se lleva a cabo». J. Ratzinger, *El elogio de la conciencia: La Verdad interroga al corazón*, (España: Palabra, 2010), 31. Cap. 18 Duhau et al... 354.

⁸⁸ *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 13.

⁸⁹ Por dar sólo un ejemplo que mensurado por proporción puede alumbrar el presente rescato la disputa por el sentido de la prudencia y la ruptura ético-teológica creciente en el seno de la CEA. El proceso de diferenciación de la conciencia episcopal en el período revistió especial gravedad en torno al tema de la tortura y la desaparición de personas. Las actas de la 50ª reunión de la Comisión Permanente de la CEA, ante las recientes revelaciones de las autoridades gubernamentales sobre los métodos empleados en la lucha antisubversiva, rescatan las divergencias de perspectiva y muestran la persistencia del *habitus* mencionado: [Tortolo] señaló que «al

1. La propuesta epistemológica de Lonergan de un *realismo crítico* atento a la noción empírica de cultura (el mundo mediado por la significación y motivado por el valor) enriquece la noción ingenua de objetividad sin caer en la trampa subjetivista de la conciencia aislada. Atender a las mediaciones histórico-culturales que habitan la conciencia compromete al teólogo con la investigación histórica y el análisis cultural. La advertencia crítica al *polimorfismo* de la conciencia humana, la atención a la dialéctica histórica con sus formulaciones alternativas de posiciones que deben desarrollarse y contraposiciones que deben revertirse ofrecen una *base firme y abierta* a los desarrollos de una disciplina moral atenta al cultivo de la memoria.⁹⁰ Reconocer lo sucedido y en qué condiciones particulares, atender a los presupuestos de orden intelectual, moral y religioso que lo hicieron posible, reprobar sus sesgos y deficiencias, y discernir el proceso de aberración que se fue desencadenando es una apuesta por la objetividad moral: «es decir, de una objetividad que lejos de estar opuesta a la objetividad de los juicios de hecho verdaderos, los presupone y los completa añadiendo a la mera autotranscendencia cognoscitiva, la autotranscendencia moral».⁹¹

Lonergan declina el juicio propio de la conciencia moral en los diversos campos de una actividad cognoscitiva, volitiva y social. Los tres aspectos resultan de algún modo inseparables en una ética teológica con conciencia histórica, ya que en las condiciones

Estado le es lícito defenderse». A lo que el obispo de Nevares replicó: «entonces el fin justifica los medios; hay documentación suficiente para saber que se tortura». Y advirtió «que hay mucha gente en el Ejército que no está de acuerdo con estos procedimientos, y tal vez un respaldo nuestro los ayudaría». Al finalizar la discusión, Zazpe exhortó: «dada la dureza de los hechos, la reserva nuestra es excesiva, y tendríamos que *avanzar prudentemente*». Liberti, Tavelli, «Los secuestros de la Iglesia de Santa Cruz dejan al descubierto el accionar del gobierno argentino», en LVLHL, t.2, 222.

⁹⁰ La base es doble, por un lado, la explicación de la estructura del conocimiento humano, y por el otro, el polimorfismo de la conciencia que lo acecha. Cf. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* 31. 855. Por medio de un camino epistemológico riguroso para “comprender el comprender”, Lonergan nos ofrece una explicación de la actividad de la conciencia que puede ser muy provechosa en la ética-teológica. Aunque ya no puedo profundizar en ello, el desarrollo del “realismo crítico” de Lonergan se toma especialmente en serio el «polimorfismo de la conciencia humana». Con esta expresión toma nota que los actos conscientes no se dan aislados ni son puntuales, sino que pertenecen a un flujo, vienen en grupo y poseen una orientación dinámica, con sus propios deseos e intereses. La percepción cambia según el interés que domina el campo consciente. Los intereses están ligados a diferentes patrones: biológico, estético, dramático, artístico, religioso, intelectual y práctico. La actividad de la conciencia se transforma según el dominio de uno u otro patrón (que opera siempre en el sujeto que opera) Atender al punto de vista del sujeto que experimenta, entiende y juzga en una teología con mentalidad histórica es tomar nota de este polimorfismo de su conciencia según el patrón en el que se encuentre. Como señala Galán Vélez, «suele haber una injerencia o interferencia de las exigencias de un patrón en otro, lo cual ocasiona distintos problemas», sobre todo en el momento del juicio, en el desarrollo de las posiciones y en la aberración de las contraposiciones, debido al polimorfismo de la conciencia humana. F. V. Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos: la propuesta de Bernard Lonergan de una meta-metodología* (Universidad Iberoamericana, 2015), 114. Cf. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 780. «Para concebir el conocimiento, debemos comprender el patrón dinámico de la experiencia, la indagación, la reflexión, y tal comprensión no ha de obtenerse echando una mirada». *Ibid.* 492. Para el tema del sentido común y su sujeto Cf. *Ibid.* 223s. Una buena síntesis en L. H. Chimento, *Aportes para una pre-lectura de Insight de Bernard Lonergan* (Agape: Argentina, 2020).

⁹¹ Lonergan, *Método en teología* 226. «Las posiciones y contraposiciones no son solamente abstracciones contradictorias. Hay que entenderlas en forma concreta, como momentos opuestos de un proceso en marcha; hay que aprehenderlas en su carácter dialéctico propio». *Ibid.* 245.

particulares, las personas no realizan sólo juicios reflejos –analíticos y resolutivos–, sino que con mucha mayor frecuencia priorizan juicios procedentes de un conocimiento afectivo –por connaturalidad– donde las emociones o sentimientos y los hábitos adquieren un papel fundamental.⁹² En este sentido, en la perspectiva del sujeto que obra, que la conciencia reconozca o no reconozca algo –como bueno o como malo– depende también de la voluntad, que en la historia concreta sólo existe *vestida* de múltiples hábitos e influjos sociales y culturales. A partir de ellos las personas pueden obstruir el camino hacia el reconocimiento del bien, o al contrario ser ayudadas y conducidas hacia él. En el flujo de la historia, –como nota incluso Joseph Ratzinger–, ello depende «de una impronta moral dada de antemano, que o bien puede deformarse posteriormente o bien purificarse cada vez más».⁹³ Los ejemplos abundan en el entrecruce de la actuación militarista y episcopal, y también en las alternativas ofrecidas.⁹⁴

2. El cultivo de la memoria penitencial, lejos de concebir la conciencia como la instancia que dispensa de la verdad y que se transforma en justificación de una subjetividad que no admite ser cuestionada, abre la ética teológica a la sabiduría que brota de la experiencia histórica. Las tragedias sociales ameritan «mantener viva la llama de la conciencia colectiva testificando a las generaciones venideras el horror de lo que sucedió» (FT 249). Nada más alejado de «una comprensión subjetivista de la moral cuyo promotor más distinguido y consistente es el *ethos* liberal».⁹⁵ Una concepción de la conciencia como instancia que nos dispensa de la verdad y que se transforma en justificación de la subjetividad para no ser cuestionada poco se dedicará a aprender de la historia. Incluso un planteo de este tipo puede contribuir a contrarrestar el tan temido relativismo –para el cual la verdad no es sin más *la realidad histórica* sino la realidad conocida– «tanto en su forma de emotivismo como de decisionismo moral, o los distintos intentos de privatización de la conciencia».⁹⁶ Tanto a nivel del sentido común cultural, como en las for-

⁹² La formulación teórica tomasiana ha sido leída tradicionalmente con los presupuestos del clasicismo en analogía con el modelo de los razonamientos deductivos, de tipo silogístico constituido de tres proposiciones: a) la premisa mayor, b) la premisa menor y c) la conclusión deducida de los dos primeros puntos. En la interpretación silogística el juicio de la conciencia representa la conclusión, cuyo dictamen o sentencia deriva por deducción de la a) premisa mayor que es la *sindéresis* y la menor que es b) la razón.

⁹³ Cf. Joseph Ratzinger, *El elogio de la conciencia: La Verdad interroga al corazón* (Madrid: Palabra, 2010), 32.

⁹⁴ En ese territorio en disputa que fue la conciencia moral, la ideología de la Seguridad Nacional internalizada en la mentalidad militarista resultó una antagonista ampliamente victoriosa ante las repetidas y recordadas formulaciones de la ética católica declaradas por los obispos como principios generales y abstractos. De acuerdo con las fuentes teóricas y experimentales donde las FF.AA bebieron la capacitación para la “guerra sucia” los *medios* utilizados eran considerados esenciales para lograr la consecución sus fines. El recurso teórico frecuente a principios morales para un estado de *guerra interna* no hizo a menudo más que acentuar el *sesgo de confirmación* de esos sentimientos y juicios de valor. Las formulaciones teóricas de la ética militarista católica no hicieron mella alguna en el plan sistemático previamente establecido, más que a nivel particular de algunas conciencias conflictuadas. Cf. Durán, Liberti, Tavelli, «Lo que escuchen al oído, proclámenlo desde lo alto de las casas», en en LVLHL, t.2, 320.

⁹⁵ Martínez Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 315.

⁹⁶ Cf. *Ibid.* 315s. Como señala este autor, atender al juicio histórico de la conciencia moral «no significa entender la conciencia como fuente “creativa” de la moral ni identificar el juicio de conciencia con una mera “decisión” de la persona” según el sentido que tienen tales interpretaciones en la crítica que de ellos hace la

mulaciones normativas teóricas, es inmenso el influjo que la cultura sociohistórica tiene sobre la conciencia moral de las personas. Reconocerlo supone una perspectiva crítica a la representación naturalística clásica de la conciencia individual que «distorsiona el lugar y la dinámica del sujeto al presuponer su pre-constitución radical antes y por fuera de la experiencia vivida del *ethos*, de las normas sociales, y del ejercicio de la conciencia del individuo. Esta visión del sujeto definido *a priori* y al margen de su obrar, ha marcado la historia de la moral católica y sigue aún vigente».⁹⁷ Una teología moral con mentalidad histórica precisará entonces deconstruir «aquel viejo presupuesto “intelectualista”, que ignora la deuda objetiva que la conciencia moral tiene con las formas efectivas de la experiencia práctica».⁹⁸

Creo, finalmente, que en este último sentido lo que está en juego es el rigor metodológico que la moral precisa en su ejercicio inter(trans)disciplinario. Ello no es una preocupación exclusiva de la teología sino *una exigencia de los tiempos actuales*. En efecto, frente al desenvolvimiento científico y al liderazgo de las ciencias empíricas en el presente, asistimos

a la sustitución de los sistemas conceptuales totalizadores y rigurosamente coherentes, con predominio de la lógica por un interés decisivo por los procesos de investigación, intelección, verificación, valoración y operacionalización de los que resultan nuevos descubrimientos hacia la promoción del ser humano en un mundo cada vez más humanizado. En una palabra, la sustitución del *sistema definitivo* por el *método*.⁹⁹

Balance final

«El Concilio, a la luz del Evangelio y de la experiencia humana, llama ahora la atención de todos sobre algunos problemas actuales más urgentes que afectan profundamente al género humano» (GS 46)

encíclica VS (n.54-56). Pero tampoco significa reducir la conciencia a mero reflejo de la norma objetiva, por cuanto —como san Alfonso de Liguori enseñó— el orden objetivo es norma sólo “en cuanto es captado” por la conciencia». Cf. *Ibíd.* 316.

⁹⁷ Madrid Páez, “Hacia una teología moral de la crisis. Diálogo ético teológico con el pensamiento de Edgar Morin”, 358s. Cf. G. Angelini, *Teologia morale fondamentale: tradizione, scrittura e teoria* (Milano: Glossa, 1999), 11.

⁹⁸ Cf. Angelini, *Teologia morale fondamentale: tradizione, scrittura e teoria* 234 (Trad. Esteban Madrid Páez) Morin, por ejemplo, considera que el imperativo ético nace de una *fuerza interior* al individuo (experiencia de conminación de un deber), que está conectada, al mismo tiempo, con una *fuerza exterior*: la cultura, con sus creencias y normas comunitarias. También proviene de una *fuerza anterior*, surgida de la organización viviente, transmitida genéticamente. El individuo humano, en su misma autonomía, es totalmente biológico y totalmente cultural. Es como el punto de un holograma «que contiene el todo (de la especie, de la sociedad) al mismo tiempo que es irreductiblemente singular». 318.

⁹⁹ R. De Roux G., “Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre”, *Theologica Xaveriana* 47 (1997): 381-414, 5.

Apenas seis meses de ocurrido el golpe de estado, en octubre de 1976, en la Asamblea Plenaria de la CEA, Mons. Jorge Novak interpeló a sus hermanos obispos a realizar una denuncia pública, contundente y enérgica ante la ya abundante información que tenían sobre la tortura.¹⁰⁰ La dialéctica interna de este cuerpo social hizo que los discernimientos y cursos de acción elegidos tomaran otro camino. En el caso particular del episcopado del período del terrorismo de estado, fueron pocos los que pudieron captar el sesgo que tuvieron como grupo respecto a lo que estaba pasando, pero las concretas distorsiones finales resultaron expuestas a la vista de muchos. La experiencia histórica reunida, interpretada y valorada en *La verdad los hará libres* representa un lugar ético-teológico importante para afrontar las dificultades de la Iglesia Argentina en el plano del testimonio y la misión. No haber estado a la altura de las circunstancias y haber errado en el discernimiento de la situación, es algo que el tiempo y la lucha de los organismos de derechos humanos ha hecho crecer en la misma crítica interna del episcopado. La perspectiva ético-teológica asumida optó por *mostrar* a los obispos como sujetos históricos y culturales concretos, con sus sesgos y sus miserias, con sus aciertos y sus pecados, señalando aspectos que pueden resultar vergonzosos y dolorosos. Una teología moral con mentalidad histórica que ayude a comprender más acabadamente los errores y omisiones del pasado puede contribuir a un ejercicio lúcido de la conciencia ante las aberraciones ópticas del presente. Ello se hace especialmente apremiante en las variadas formas de ejercicio del poder en la iglesia.¹⁰¹

Pedir perdón es necesario, pero no basta. Hace falta que esta dimensión penitencial de la memoria haga un camino sapiencial buscando la raíz del anti-testimonio y escándalo que se ha provocado. Para ello la moral deber estar hoy especialmente atenta a «las formas de destrucción de la memoria, que se ve amenazada tanto por una subjetividad que olvida el propio fundamento, como por las presiones de un conformismo cultural y social».¹⁰² Como un fruto actual de la memoria penitente, una lectura realista crítica de la historia motiva a ponderar analogías con las siempre nuevas situaciones políticas y culturales del presente. La memoria penitencial como *lugar teológico* compromete a la moral a brindar su servicio profético en situaciones análogas, necesitadas de un

¹⁰⁰ «Estos días en nuestra Asamblea no hemos dado suficiente margen a lo que nosotros, como Conferencia Episcopal, tenemos que hacer frente a ciertos hechos que están torturando la conciencia de la gente. El Cardenal de San Pablo, en la reunión que tuvimos en Brasil, nos decía que habían logrado frenar las torturas que se estaban haciendo y que eso se había logrado gracias a la acción mancomunada de los Obispos, que era la única forma de hacer algo en Brasil. Nosotros sabemos que se está torturando y, como cristianos, tenemos que saber que si se tortura a un enemigo, *nosotros somos la voz de Cristo que tiene que condenar esto*». Novak: Liberti, Tavelli, «La vigilancia del Estado en la pastoral de la Iglesia», en en LVLHL, t.2, 146.

¹⁰¹ Reconocer y analizar las raíces sistémicas, desde una actitud crítica y esperanzada, puede contribuir también a identificar esos hábitos y usos que la cultura clerical tiende a visitar en la actualidad. Un ejemplo de ello —*mutatis mutandis*—, puede vislumbrarse en la delicada cuestión de los abusos sexuales, de poder y de conciencia. En este sentido, el Papa Francisco insiste en que debemos prestar especial atención a esa “psicología de elite” que puede traslaparse en la manera de abordar las cuestiones. Cf. Francisco, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 31-V-2018, 1. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html. Acceso 16 de junio de 2024.

¹⁰² Martínez Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad*, 369.

discernimiento semejante o proporcional. Se trata de asumir entonces –según enuncia el título de Carlos Schickendantz– la praxis histórica como lugar teológico: «interpretar correctamente el propio tiempo es una tarea profética confiada a la responsabilidad de cada generación».¹⁰³ La historia ya no puede considerarse solamente como destinataria de la acción de la iglesia. Ella es «instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico».¹⁰⁴

Finalmente, el acento principal de estos *aportes* estuvo puesto en la cuestión del método. Atender a la teología como una mediación entre el significado y función de la religión en una determinada matriz cultural, motivó a comenzar una relectura de algunas categorías de la moral fundamental. Mucho más puede hacerse al respecto. Una ética-teológica con mentalidad histórica requiere todos los medios puestos a disposición por las más variadas formas científicas y hermenéuticas, tradiciones y saberes populares, y el diálogo con todo tipo de vías de acceso a la realidad que permita una comprensión mejor y más completa de la profundidad, diversidad y riqueza de la experiencia humana tan multidimensional y compleja. Ello requiere un cultivo atento, inteligente y responsable de la autenticidad humana, que como indica Lonergan «es algo siempre precario que hay que estar realizando continuamente, y que en gran parte consiste en descubrir aún más omisiones, en reconocer aún ulteriores deficiencias que hay que entender, en corregir aún más errores, en arrepentirse más y más profundamente de los pecados ocultos».¹⁰⁵ Cultivar la memoria penitencial podrá ser entonces un auténtico acicate para aquella autotrascendencia que hace capaz al teólogo de conocer cuidadosamente a los otros y juzgarlos imparcialmente: «así también, a la inversa, es mediante el conocimiento y la apreciación de los otros como llegamos a conocernos a nosotros mismos, y a completar y a refinar nuestra percepción de los valores».¹⁰⁶

¹⁰³ Schickendantz, “Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento””, en: LVLHL, t.3, 311.

¹⁰⁴ Schickendantz, “Una Elipse con dos focos...”, 104. Antes del Concilio, la confrontación con la sociedad era cuestión, principalmente, de la doctrina social católica, caracterizada ésta por un enfoque metafísico-ontológico y un procedimiento deductivo. Por el contrario, se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad». En el siglo XVI, Melchor Cano definió la historia como un *locus theologicus alienus*, poseedora de una autoridad para el lenguaje sobre Dios. Pero en el siglo XX, la historia y en ella la experiencia, fueron tomando un valor importante para la Teología católica. La Constitución *Gaudium et Spes* es el documento que mejor expresa la nueva valoración de la conciencia de la historia. Schickendantz, “Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento””, en: Galli y otros, en LVLHL, t.3, 308. Schickendantz insiste que la importancia de asumir «los lugares teológicos en tanto red epistemológica (...) Como puede apreciarse, en lo que a criterios de discernimiento se refiere, la historia de la Iglesia es una rica cantera que aconseja no quedar cautivo, desmedidamente, de uno en particular, por relevante que parezca» Cf. Lapalma, «El camino de la ética sexual teológica. Un estudio de la estructura de la Moral sexual en los Manuales de Marciano Vidal y Tony Mifsud», 230. Cf. C. Schickendantz, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico”, *Teología* 51 (2014): 157-183 *Gaudium et Spes*, n. 46.

¹⁰⁵ Lonergan, *Método en teología*, 246.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 246.

Bibliografía

- ABBÀ GIUSEPPE. *Felicidad, vida buena y virtud: ensayo de filosofía moral*. Barcelona: EIUNSA, 1992.
- AGUILAR OMAR. «El habitus y la producción de disposiciones», *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales* 9 (2017) 271-289.
- ALBELDA RICARDO - GRANEROS DANIEL. «El Episcopado argentino y las autoridades nacionales durante la democracia. Posicionamientos frente al período 1976-1983 », en: Galli C., y otros, *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983*. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- ANGELINI GIUSEPPE. *Teologia morale fondamentale: tradizione, scrittura e teoria*. Milano: Glossa, 1999.
- CAMACHO ILDEFONSO. «Leyendo Fratelli tutti desde Europa». *Revista Iberoamericana de Teología* 18 (2022): 81-103.
- CÁRDENAS SERRA CARLOS ALBERTO. «El instrumental teórico de Pierre Bourdieu y la influencia tomista en su concepto de habitus». *Revista Iusta* 2 (2011): 15-41.
- CHIMENTO LEONARDO H. *Aportes para una pre-lectura de Insight de Bernard Lonergan*. Agape, 2020.
- Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*. Madrid: BAC/Documentos, 2000.
- DE ROUX G. R. «Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre». *Theologica Xaveriana* 47 (1997): 381-414.
- DUHAU JUAN BAUTISTA, y otros, ««En esta encrucijada, el silencio dice algo». Sesgos, advertencias y profecías en el discernimiento de los cursos de acción del episcopado argentino», en: GALLI C. M. D., J. G.; LIBERTI, L.; TAVELLI, F. *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia Católica en Argentina 1966-1983*. Bs. As.: Planeta, 2023, 361-384.
- DUHAU JUAN BAUTISTA. «¿Un silencioso e invaluable apoyo? La actuación del episcopado argentino frente al terrorismo de Estado», en: Galli C. M., y otros, *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia Católica en Argentina 1966-1983*. Bs. As.: Planeta, 2023, 333-360.
- ELORDI IRENE, y otros, «Capítulo 24. El clamor por las víctimas. Detenidos-desaparecidos desde la correspondencia conservada en la Secretaría de Estado de la Santa Sede y la Conferencia Episcopal Argentina. Gestiones y resultados», en: Galli C. M., y otros, *La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983*. Bs. As.: Planeta, 2023, 731-793.
- FORCAT FABRICIO. *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- FORCAT FABRICIO. «La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello». *Teología* 54 (2018): 125-147.

- FORCAT FABRICIO - GIUDICE HERNÁN. «Capítulo 8: El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos», en: GALLI C. M. y otros. *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)*. Bs. As.: Planeta, 2023, 466-515.
- FORCAT FABRICIO - GIUDICE HERNÁN. «Capítulo 9: Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», en: GALLI C. M. y otros. *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)*. Bs. As.: Planeta, 2023, 516-570.
- FORCAT FABRICIO - GIUDICE HERNÁN. «Capítulo 7: Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada», en: GALLI C. M. y otros. *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)*. Bs. As. Planeta. 2023, 421-465.
- FUMAGALLI ARISTIDE. *L'eco dello spirito: teologia della coscienza morale*. Brescia: Queriniana, 2012.
- GALÁN VÉLEZ FRANCISCO VICENTE. *Una metafísica para tiempos posmetafísicos: la propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*. Universidad Iberoamericana, 2015.
- GALLI CARLOS, y otros, «Introducción general «Una investigación necesaria, pendiente y novedosa sobre la Iglesia en la historia argentina contemporánea»», en: Carlos Galli J. G. D., Luis Liberti, Federico Tavelli *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en Argentina 1966-1983*. Buenos Aires: Planeta, 2023, 25-39.
- GALLI CARLOS MARÍA, y otros (ed.), *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)* Bs. As.: Planeta, 2023.
- GALLI CARLOS MARÍA, y otros (ed.). *La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983. El terror, el drama y las culpas*. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- GALLI CARLOS MARÍA, y otros (ed.). *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983*. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- LAFONT GHISLAIN. *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 1964.
- LAPALMA MARCELA MABEL. *El camino de la ética sexual teológica. Un estudio de la estructura de la Moral sexual en los Manuales de Marciano Vidal y Tony Mifsud*. Roma: 2023.
- LÉONARD ANDRÉ. *El fundamento de la moral*. Madrid: BAC, 1997.
- LONERGAN BERNARD. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Mexico – Salamanca: Universidad Iberoamericana - Sígueme, 1999.
- LONERGAN BERNARD. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- MADRID PÁEZ ESTEBAN. *Hacia una teología moral de la crisis. Diálogo ético teológico con el pensamiento de Edgar Morin*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis - Academia Alfonsiana - Institutum Superius Theologiae Moralis, 2024, 545.

- MARTÍNEZ JULIO L. ««Fratelli tutti» interpela a Europa», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96 (2021): 259-289.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ JULIO LUIS. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
- MICALLEF RENÉ. «The Method Informing Laudato Si' and its Critical Dialogue with the Empirical Sciences», *Foundations of integral ecology* (2022): 433-476.
- MORIN EDGAR. *Las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Madrid: Cátedra, 1992.
- RATZINGER JOSEPH. *El elogio de la conciencia: La Verdad interroga al corazón*. España: Palabra, 2010.
- SCHICKENDANTZ CARLOS. «Una Elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes». *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* (2013): 85-109.
- SCHICKENDANTZ CARLOS. «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Complejidades sobre un lugar teológico», *Teología* 51 (2014): 157-183.
- SCHICKENDANTZ CARLOS. «Capítulo 16: La praxis histórica como lugar teológico. Criterios y condiciones de un “error de discernimiento”», en: CARLOS MARÍA GALLI J. G. D., LUIS LIBERTI, FEDERICO TAVELLI. *La Verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia Católica en Argentina 1966-1983*, Bs. As.: Planeta, 2023, 294-311.
- STEFANO ROBERTO DI - ZANCA JOSÉ A. «Capítulo 3: Historiografía y teología. Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de La verdad los hará libres (tomos 1 y 2)», en: GALLI C. M., y otros, *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia Católica en Argentina 1966-1983* Bs. As.: Planeta, 2023, 48-68.
- TELLO RAFAEL. «La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.», en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As.: Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2014, 253-314.

¿Unidad de naturaleza o unidad de voluntad?

Comentario de Hilario de Poitiers a la parábola de la vid verdadera (*Super Psalmos 51*)

Unity of nature or unity of will?

Commentary by Hilary of Poitiers on the parable of the true vine (Super Psalmos 51)

Unidade de natureza ou unidade de vontade?

Comentário de Hilário de Poitiers à parábola da videira verdadeira (Super Psalmos 51)

José Luis Narvaja S.J.¹

Resumen

El artículo examina un aspecto de la disputa teológica del siglo IV en torno al Concilio de Nicea, centrándose en el concepto de unidad divina y eclesial a través de las perspectivas de dos figuras clave: Eunomio e Hilario de Poitiers. Eunomio (neoarriano) defendía sólo una unidad de voluntad entre Padre e Hijo utilizando un enfoque filosófico. En contraste, Hilario de Poitiers, defensor del credo niceno, argumenta a favor de una unidad de naturaleza tanto en la Trinidad como en la Iglesia, basada en la encarnación y los sacramentos, concluyendo que la unidad divina es tanto de naturaleza como de voluntad, mientras que la unidad de la Iglesia es natural por la asunción de la carne de Cristo y de concordia por el servicio caritativo.

Palabras clave: Concilio de Nicea, Eunomio (neoarriano), Hilario de Poitiers (niceno), Trinidad, unidad eclesial, sacramentos.

Abstract

The article examines one aspect of the fourth-century theological dispute concerning the Council of Nicaea, focusing on the concept of divine and ecclesial unity

¹ José Luis Narvaja es Sacerdote jesuita. Doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el Institutum Patristicum "Augustinianum" de Roma. Licenciado en Filosofía (título canónico y civil) y licenciado en Teología por la Universidad del Salvador, área San Miguel, Argentina. Ejerce la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina. Desde el año 2017, es profesor invitado en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma, Italia. Dirige el Instituto Thomas Falkner S. J. de la UCC. jlnarvaja@gmail.com - ORCID: 0009-0002-8235-3450



through the perspectives of two key figures: Eunomius and Hilary of Poitiers. Eunomius (neo-Arian) defended only a unity of will between Father and Son using a philosophical approach. In contrast, Hilary of Poitiers, defender of the Nicene Creed, argues for a unity of nature in both the Trinity and the Church, based on the Incarnation and the sacraments, concluding that divine unity is both of nature and of will, while the unity of the Church is natural through the assumption of Christ's flesh and a unity of harmony through charitable service.

Keywords: Council of Nicaea, Eunomius (Neo-Arian), Hilary of Poitiers (Nicene), Trinity, ecclesial unity, sacraments.

Resumo

O artigo examina um aspecto da disputa teológica do século IV em torno do Concílio de Nicéia, centrando-se no conceito de unidade divina e eclesial através das perspectivas de duas figuras-chave: Eunómio e Hilário de Poitiers. Eunómio (neo-arriano) defendia apenas uma unidade de vontade entre o Pai e o Filho, utilizando uma abordagem filosófica. Em contraste, Hilário de Poitiers, defensor do credo niceno, argumenta a favor de uma unidade de natureza tanto na Trindade como na Igreja, baseada na encarnação e nos sacramentos, concluindo que a unidade divina é tanto de natureza como de vontade, enquanto a unidade da Igreja é natural pela assunção da carne de Cristo e pela concordância pelo serviço caritativo.

Palavras-chave: Concílio de Nicéia, Eunómio (neo-arriano), Hilário de Poitiers (niceno), Trindade, unidade eclesial, sacramentos.

El problema de la unidad en la disputa en torno a Nicea

El proceso de recepción y la disputa en torno a la fórmula de fe emanada por el concilio de Nicea tuvo como antagonistas cuatro grupos eclesiales: un primer grupo defendía el credo niceno (*homousianos*); otro, en cambio consideraba que la formulación “consustancial” se acercaba sospechosamente al Sabelianismo, y proponía la expresión *homoiousios*, es decir que el Hijo era “de una substancia semejante a la del Padre” (*homoiou-sianos*); un tercero propugnaba una fórmula de fe genérica, sirviéndose de la expresión “semejante al Padre según las escrituras”, lo que permitiría a cada grupo comprenderla según sus propios presupuestos teológicos (*homeos*); y por último, la segunda generación del arrianismo que sostenía la diversidad sustancial entre el Padre y el Hijo (*anomeos*)².

En cada uno de estos grupos encontramos que de alguna manera aparece el problema de la unidad, con distintas características y en distintos niveles. Los *homousianos* proponían la unidad de naturaleza de Padre e Hijo; los *anomeos* o neoarrianos, en cambio, negaban la unidad de naturaleza y afirmaban una unidad de voluntad entre natu-

² Cf. Cavallini (2025: 145).

ralezas distintas. Los *homoiusianos*, temiendo poner el acento en la unidad de manera que se terminara por negar la diversidad de personas, como había sucedido con Sabelio, distinguían, de hecho, dos sustancias “semejantes” pero distintas. Por último, los *homeos* preferían una fórmula de fe que fuera garantía de unidad eclesial en lugar de una fórmula de unidad teológica, apoyando en la práctica los intereses políticos del emperador³.

En las siguientes páginas fijaremos nuestra atención en el problema de la unidad como aparece en autores de los grupos extremos: Eunomio, el mayor exponente del grupo neoarriano, e Hilario, defensor del *homousios* niceno⁴. Presentaremos primero la interpretación neoarriana del problema de la unidad de las personas divinas y luego la respuesta de Hilario.

Eunomio de Cízico: la unidad de dos sustancias distintas

En el grupo neoarriano encontramos dos nombres principales: Aecio⁵, el maestro, y Eunomio, su discípulo y, a la vez, el mayor teólogo del grupo⁶. Si leemos las obras de Eunomio que han llegado hasta nosotros, vemos que no ha abandonado el “tecnicismo” lógico de su maestro, pero notamos también que en su reflexión ha incorporado la sagrada escritura, ausente en la teología de Aecio⁷. Esto resulta lógico en un proceso controversial en el que cada grupo debe justificar su doctrina ante las acusaciones de los adversarios quienes se sirven de la escritura como criterio último de juicio.

Para describir en pocas palabras las características de la teología de Eunomio, podemos decir que se trata de un arrianismo que se ha desarrollado en base a una teología de matriz platónica, construida con categorías aristotélicas sirviéndose de una inexorable filosofía del lenguaje tal como se había desarrollado entre los comentaristas aristotélicos del Cratilo platónico⁸.

En el contexto de la teología arriana, la intención de Eunomio es señalar una distancia ontológica entre la naturaleza del Hijo y la del Padre, atribuyéndoles voluntades

³ Cf. Alba (2011: 79-82).

⁴ He estudiado la relación entre la teología de Hilario y la de Eunomio en dos artículos; véase la bibliografía Narvaja (2008) y Narvaja (2017).

⁵ De Aecio nos ha llegado un pequeño tratado —el *Syntagmation*— compuesto de una serie de 36 silogismos con los que pretendía demostrar la imposibilidad lógica de la consubstancialidad de la fórmula Nicena. Sobre esta obra de Aecio, véase en la bibliografía Narvaja (2005).

⁶ De Eunomio se conservan completas tres pequeñas obras —la *Apología* (360), el *Credo de Cízico* (360 o 361) y la *Exposición de fe* (383)—. También nos ha llegado una gran cantidad de fragmentos —principalmente de la *Apología de la Apología* (379?)—; se trata de citas y referencias de quienes han refutado su doctrina (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Epifanio de Salamina, Severiano de Gábalá, Cirilo de Alejandría, entre otros). La edición de las obras de Eunomio fue publicada por Vaggione, cf. en la bibliografía Eunomio *Opera*; la traducción castellana de las obras y de los fragmentos es mía, cf. en la bibliografía Narvaja (2004).

⁷ Sobre el uso de la escritura en la teología de Eunomio, véase Narvaja (2003-2).

⁸ Cf. Narvaja (2003-2: 17-21).

distintas y, por tanto, distintas naturalezas⁹. La tesis de Eunomio afirmaba que la voluntad del Hijo es distinta e incluso contraria a la voluntad del Padre. Según el testimonio de Anastasio Sinaíta, Eunomio, interpretando el texto de Juan 6,3: “No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre”, advierte que

La palabra que descendió de lo alto dejó de lado su propia voluntad, pues no se ajustaba a la voluntad increada del Padre, y esto se debe a que tanto su palabra como su voluntad han sido creadas¹⁰.

Desde un punto de vista ontológico, Eunomio no admitía la generación del “engendrado” (el Hijo) a partir de la sustancia del “no-engendrado” (el Padre, según la teología ortodoxa), sino a partir de la voluntad de Dios. De esta manera, el nombre “Padre” corresponde a la voluntad del increado y no a su sustancia. Y como consecuencia final de esta interpretación, se sigue que la unidad entre el no-engendrado y el engendrado no es natural, sino que debe considerarse como una unidad de concordia y afecto.

Si este razonamiento ha demostrado que la voluntad de Dios es una actividad, que esta actividad no es su sustancia, sino que el Unigénito se sometió a la voluntad del Padre, entonces no es con respecto a la sustancia sino con respecto a la actividad –lo que también es la voluntad– que el Hijo preserva necesariamente la semejanza. [...] Usamos la palabra “imagen” no como comparación entre engendrado y no-engendrado –lo cual es incongruente e imposible para cualquiera–, sino como comparación entre el Hijo unigénito y primogénito y el Padre; mientras que la designación “Hijo” expresa la sustancia, “Padre” expresa la actividad del que lo engendró¹¹.

Sin pretenderlo, Eunomio presupone la existencia de una hipóstasis –la voluntad– intermedia entre la substancia del no-engendrado y la substancia del engendrado. A partir de esta hipóstasis habría tenido origen la substancia del Hijo¹². Según esta doctrina, el Hijo no habría sido engendrado “por la voluntad” y a partir de la sustancia del no-engendrado, sino a partir de la sustancia de su voluntad¹³.

⁹ Eunomio se opone a la terminología Padre/Hijo propuesta por el Concilio de Nicea. Se refiere a las personas divinas con los nombres no-engendrado/engendrado, a los que considera “nombres esenciales” y con los que contraponen las sustancias de las dos personas. Cf. Eunomio *Apología*, 18, Narvaja (2004: 131).

¹⁰ Anastasius Sinaíta *Relaciones*, c. 1181 B-C, Narvaja (2004: 182).

¹¹ Eunomio *Apología*, 24, (2004: 134).

¹² Para profundizar en el tema de la generación del Hijo a partir de la voluntad del Padre, véanse los testimonios de Gregorius Nyssenus *Contra Eunomium*, III 2, 28, II, 61 y de Cyrillus Alexandrinus *Thesaurus*, c. 97 B e 100 A.

¹³ La refutación de Gregorio de Nisa considera otros aspectos de este punto de la teología eunomiana que difieren en parte del testimonio de Anastasio Sinaíta, citado anteriormente. Cf. Gregorius Nyssenus *Contra Eunomium*, III X, 31-43, II, 301-306.

La respuesta de Hilario de Poitiers: unidad de naturaleza en los sacramentos

Dos pasajes nos interesan principalmente en la obra de Hilario: la primera sección del libro VIII del *De Trinitate* y el comentario al Salmo 51 en el *Tractatus super Psalmos*.

En el libro VIII del *De Trinitate*: “ipse in nobis per carnem”

Hilario articula su respuesta en tres pasos claros: presenta el problema; luego la interpretación heterodoxa de los textos bíblicos utilizados por los arrianos; y la interpretación ortodoxa de esos mismos textos.

Presentación del problema: El punto de partida de la disputa es la unidad del Padre y del Hijo testimoniada con una serie de pasajes de la escritura (Jn 10,30: “Yo y el Padre somos una sola cosa”; Jn 14,7: “Si me conocéis, conocéis también a mi Padre”; Jn 14,9: “El que me ve, ve también al Padre”; Jn 14,10: “El Padre que permanece en mí, él mismo lleva a cabo sus obras”; Jn 14,11: “Creedme porque el Padre está en mí y yo en el Padre”)¹⁴.

A pesar de estos testimonios escriturísticos, queda pendiente una reflexión acerca de la unidad misma: ¿se trata de una unidad de naturaleza (el *homousios* de Nicea) o de una concordia de voluntades (es decir, una unidad que tenga su origen en la voluntad y no en la sustancia)?

La interpretación arriana: A continuación, Hilario expone la reflexión arriana:

Los herejes no pueden negar estas palabras, ya que han sido dichas y entendidas con tanta claridad; pero, sin embargo, con la mentira demente de su impiedad las corrompen para poderlas negar. Tratan de referir las palabras: “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10,30), a la coincidencia del deseo, de manera que se trataría de una unidad de voluntad y no de naturaleza, es decir, que serían una sola cosa no por lo que son, sino por querer lo mismo. Utilizan para defenderse aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles: “La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón” (Hch 4,32), es decir, la diversidad de almas y corazones se juntan en un corazón y un alma por la coincidencia en el mismo querer¹⁵.

Los términos de comparación que aparecen en la interpretación arriana son la unidad de la Trinidad y la unidad de la Iglesia. Se sirven de una analogía que toma la unidad de la Iglesia como analogado principal, a partir del cual comprender la unidad de la Trinidad. Para los arrianos, por tanto, se trata de una analogía ascendente: desde la

¹⁴ Hilarius *De Trinitate* VIII 4. En todos los casos citamos la traducción de Luis Ladaria, cf. bibliografía.

¹⁵ “Haec igitur quia heretici negare non possunt, quippe cum sint tam absolute dicta adque intellecta, tamen sultissimo impietatis suae mendacio neganda corrumpunt. Id enim quod: *Ego et Pater unum sumus*, temptant ad unanimitatis referre consensum, ut voluntatis in his unitas sit, non naturae, id est ut non per id quod sunt, sed per id quod idem volunt, unum sint. Et illud quod est in Actibus Apostolorum huic defensionis suae aptant: *Multitudinis autem credentium erat anima et cor unum*, ut animarum et cordium diuersitas in cor unum adque animam per conuenientiam eiusdem voluntatis unitas sit.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 5).

unidad de la criatura tratan de explicar la unidad de Dios. Escuchemos las palabras de Hilario:

Puesto que los hombres no pueden fundirse en Dios o unirse los unos a los otros en una sola masa indiferenciada, su unidad ha de ser de voluntad cuando todos hacen lo que es agradable a Dios y se juntan entre sí por los afectos coincidentes de sus almas, y así les hace uno no la naturaleza, sino la voluntad¹⁶.

De aquí pasa a hablar de la unidad de la Trinidad, tal como la entendían los arrianos y la desarrollaban con su concepción de la unidad de la Iglesia:

Los herejes se esfuerzan por engañar para que por las palabras: “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10,30) no se crea que existe en ellos una unidad de naturaleza y la común esencia divina, sino que son una sola cosa por el amor mutuo y la concordia de las voluntades; el modelo de una tal unidad, como ya antes hemos mostrado, lo sacan de las mismas palabras del Señor: “Para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos estén en nosotros” (Jn 17,21)¹⁷.

La unidad de los fieles en la Iglesia es para los arrianos una unidad de concordia, como acabamos de ver. Dejemos señalado que no aparece ningún elemento en la reflexión de Eunomio que permita hablar una unidad de naturaleza¹⁸.

A partir de esta unidad eclesial interpretan luego, analógicamente, la unidad de la Trinidad.

La interpretación ortodoxa: Hilario no se detiene en el problema del uso de la analogía. Más bien analiza el concepto de unidad eclesial y sostiene que los arrianos ni siquiera entienden correctamente el significado de la unidad de la Iglesia¹⁹.

Para demostrarlo, ofrece una comprensión más profunda de esta unidad eclesial en dos niveles: la unidad en la concordia de la Iglesia es fruto de una unidad más profunda, esto es, la unidad natural en el sacramento de la regeneración y de la eucaristía²⁰.

Pero, si [los fieles] han renacido para la naturaleza de una sola vida y una sola eternidad [en el bautismo], y por esto su alma y su corazón es uno solo, queda

¹⁶ “[...] ut quia homines refundi in Deum non possunt uel ipsi inuicem in unum adque indiscretum acruum coire, id quod unum sunt ex unitate sit uoluntatis, cum et omnes Deo placita agunt et ipsi non dissidentiibus inter se animorum motibus coeant, adque ita unum eos esse non natura efficiat, sed uoluntas.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 5).

¹⁷ “Laborantes enim heretici fallere per id quod dictum est: *Ego et Pater unum sumus*, ne naturae in his unitas et indifferens diuinitatis substantia crederetur, sed ex dilectione mutua et ex uoluntatem concordia unum essent, exemplum unitatis istius, ut superius demonstrauius, etiam ex dictis Domini protulerunt: *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi sint in nobis*.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 10).

¹⁸ El único elemento que unifica los distintos niveles ontológicos es el lenguaje: cf. Narvaja (2003-1: 45. 59).

¹⁹ Cf. Charlier (1965: 460-462).

²⁰ Cf. Charlier (1965: 455-456).

excluida en ellos la unidad basada en el consenso, porque son una sola cosa en la regeneración, que viene de una misma naturaleza. [...] El hecho de que sean uno en tan gran diversidad de pueblos, de condición y de sexo, ¿es por un acuerdo de voluntades o por la unidad del sacramento, puesto que el bautismo es uno para todos ellos y todos se han revestido del único Cristo? ¿Qué hará aquí la concordia de ánimos cuando son uno precisamente porque se han revestido de un solo Cristo por la naturaleza de un solo bautismo?²¹.

Para Hilario, la unidad del cuerpo eclesial debe entenderse como el cuerpo de Cristo de manera real y concreta, no como un concepto piadoso o una mera realidad futura. A la realidad del bautismo se añade luego la realidad de la Eucaristía²².

Y ahora pregunto a aquellos que afirman la unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo: ¿acaso Cristo está hoy en nosotros por la realidad de su naturaleza o por el acuerdo de voluntades? Pues si verdaderamente “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14) y nosotros recibimos verdaderamente la Palabra hecha carne como alimento del Señor, ¿cómo no se ha de pensar que permanece en nosotros según su naturaleza aquel que, nacido como hombre, asumió la naturaleza de nuestra carne, ya inseparable de Él, y mezcló la naturaleza de su carne a la de su eternidad en el sacramento en el que se nos comunica su carne? Y así, todos somos una sola cosa, porque Cristo está en el Padre, y Cristo está en nosotros. Por tanto, todo aquel que niegue que el Padre está en Cristo por su naturaleza, niegue primero que él está en Cristo o Cristo en él de modo natural, pues el Padre que está en Cristo y Cristo que está en nosotros nos hacen ser una sola cosa en ellos. Por tanto, si verdaderamente Cristo asumió la carne de nuestro cuerpo, y verdaderamente aquel hombre que nació de María es Cristo, y nosotros verdaderamente recibimos en el sacramento la carne de su cuerpo y seremos por ello una sola cosa, dado que el Padre está en él y él en nosotros, ¿cómo se afirma la unidad por la voluntad, si por el sacramento es la misma naturaleza la que se hace vínculo de la unidad perfecta?²³.

²¹ “Si uero regenerati in unius uitae adque aeternitatis naturam sunt, regenerati in unius uitae adque aeternitatis naturam sunt, per quod anima eorum et cor unum est, cessat in his adsensus unitas, qui unum sunt in eiusdem regeneratione naturae. [...] Quod unum sunt in tanta gentium condicionum sexuum diuersitate, numquid ex adsensu uoluntatis est, aut ex sacramenti unitate: quia his et baptismum unum sit et unum Christum induiti omnes sunt? Quid ergo hic animorum concordia faciet, cum per id unum sint, quod uno Christo per naturam unius baptismi induantur?” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 7-8).

²² Cf. Charlier (1965: 463).

²³ “Eos nunc, qui inter Patrem et Filium uoluntatis ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae ueritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam uoluntatis? Si enim uere *uerbum caro factum est*, et uere nos uerbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandum est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit, et naturam carnis sua ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter uel se in Christo uel Christum sibi inesse: quia in Christo Pater et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si uere igitur carnem corporis nostri Christus adsumpsit, et uere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia pater in eo est et ille in nobis, quomodo uoluntatis unitas adseritur, cum naturalis per sacramentum proprietates perfectae sacramentum sit unitatis?” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 13).

La unidad del Padre y del Hijo incluye la carne asumida por el Hijo (el cuerpo personal de Cristo ascendido a los cielos y sentado a la diestra del Padre) y el cuerpo de Cristo (en el cuerpo de la Iglesia, realidad fundada en el bautismo y a la vez dinámica en la eucaristía). Hilario considera esta unidad en el misterio eterno y en el proceso de la *dispensatio*: es decir la unidad eterna del Padre y del Hijo y la unidad de toda carne con el Hijo mediante una doble asunción: el Hijo asumió nuestra carne en la encarnación y nosotros asumimos su carne en el sacramento de la Eucaristía²⁴.

Si no hemos aprendido de Cristo cuanto decimos sobre su verdadera presencia en nosotros por su naturaleza, lo diremos de manera insensata e impía. Él mismo dice: “Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él” (Jn 6,56-57). No hay lugar para dudar de la realidad de la carne y de la sangre. Pues, según la declaración del propio Señor y según nuestra fe, la carne lo es verdaderamente y la sangre también. Y cuando comemos la una y bebemos la otra producen en nosotros este efecto, que estemos en Cristo, y Cristo en nosotros. ¿O acaso no es esto verdad? [...] Él está, pues, en nosotros por su carne y nosotros estamos en él, mientras que con él lo que nosotros somos está en Dios²⁵.

Hilario entiende la unidad de tal modo que incluye la realidad de los creyentes en el cuerpo de Cristo. De ahí que la unidad basada en la economía incluya naturalmente al cuerpo de Cristo, es decir a la Iglesia, en una síntesis de todo el misterio, que concluirá en la escatología, cuando todo el cuerpo de Cristo (en su cabeza y en sus miembros) sea glorificado y Dios “sea todo en todos” (1Cor 15,28).

En la escatología se cerrará el círculo en la unidad perfecta: así como cuando el Padre engendró al Hijo le dio todo su ser, de modo que el Padre es todo en el Hijo; así también, aunque inverso, será el movimiento al final de los tiempos. Cuando el Hijo haya reunido a todo su cuerpo en su Reino y haya sometido a los poderes adversos y a la muerte, entregará ese Reino, la Iglesia, su cuerpo, al Padre, “para que Él sea todo en todos” (1 Cor 15,24-28)²⁶.

Lo que será una realidad plena y consumada en la escatología no es menos real en el tiempo, sacramentalmente, por la realidad de la doble asunción²⁷.

²⁴ Cf. Orazio (1983: 418-419) donde el estudioso explica el dinamismo de la *assumptio carnis*, en un doble movimiento de descenso (la *kenosis*) y ascenso (la *glorificatio carnis*).

²⁵ “De naturali enim in nobis Christi ueritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte adque inpie dicemus. Ipse enim ait: *Caro mea uere est esca et sanguis meus uere est potus. Qui edet carnem meam et bibet sanguinem meum, in me manet et ego in eum*. De ueritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra uere caro est et uere sanguis est. Et haec accepta adque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc ueritas non est? [...] Est ergo ipse in nobis per carnem et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus in Deum est.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 14).

²⁶ Cf. Narvaja (2006: 97-98).

²⁷ Cf. Ladaria (1985: 446-450).

B. En el *Tratado sobre los salmos*: “... uera uitis genus”

La interpretación de la parábola de la vid verdadera proporciona otros aspectos de este proceso de asunción de la carne y de la unidad cada vez mayor.

Encontramos esta interpretación en el *Tractatus super Psalmos*, precisamente en el comentario del Salmo 51,5, que dice: “Has amado toda palabra perniciosa, lengua engañosa. Por eso, Dios te destruirá para siempre, te abatirá y te arrancará de tu morada, te desarraigará de la tierra de los vivos”²⁸.

El destino de esta “lengua engañosa” y mentirosa se expresa mediante tres verbos en tiempo futuro. El primer verbo expresa simplemente destrucción (*destruet*); el tercero habla de alejamiento (*emigret te et radicem tuam*); el segundo verbo, sin embargo, participa de ambos significados (*euellat*). El Señor castigará la lengua engañosa: la destruirá, la arruinará desgarrándola y la alejará.

Sin embargo, los verbos recogidos por Hilario en su comentario no expresan destrucción, sino sólo el aspecto de alejamiento y alienación (*euulsi, reuelletur, emigretur*). Dice:

Y han sido expulsados de [...] aquel santo y venerable cuerpo del Dios nacido de la Virgen, templo en el que habitará el que haya creído, en cuanto partícipe de la carne del Señor. Por su parte, todo infiel será expulsado del parentesco con este cuerpo en el que no ha creído, es decir, de la tienda divina, y emigrará, indigno de habitar en esta tienda espiritual²⁹.

Es la enajenación de un bien poseído, porque, como ya hemos visto, quedó fundada una comunidad de naturaleza cuando por el Verbo asumió la carne. Se trata de un acto puramente divino. Para la salvación del hombre, en cambio, no basta el acto divino, se requiere una respuesta creyente por parte del hombre³⁰. Esto significa que esta comunidad natural debe ir acompañada de la comunión en la fe y en las obras. Los incrédulos y los que no dan fruto pierden esta comunión, son “desarraigados” y “deben emigrar” de la tienda espiritual en la que estaban y a la que tenían derecho en virtud de un don gratuito.

En este momento, para explicarlo, Hilario recuerda la parábola de la vid verdadera (Jn 15,1-6).

Asumió en sí la naturaleza de toda carne y, convertido a través de ella en la vid verdadera, contiene la raíz de todo sarmiento. Por tanto, si algún sarmiento es

²⁸ Cf. el texto del salmo en Hilarius *Super Psalmos*, 51,12: “Dilexisti omnia uerba praecipitationis, linguam dolosam: propterea deus destruet te in finem, euellat te et emigret te de tabernaculo et radicem tuam de terra uiuentium”. Cf. Charlier (1965: 469).

²⁹ “Euulsi autem sunt [...] ex illo de quo dictum est: eleuabo Dauid tabernaculum, quod cecidit: sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine dei corpus et templum, in quo qui crediderit, tamquam consors dominicae carnis habitabit. Omnis autem infidelis a cognatione hac non crediti corporis, id est dei tabernaculo reuelletur et emigrabitur, spiritalis huius tabernaculi indignus habitaculo [...]” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 16) En todos los casos citamos la traducción de Agustín López Kindler, cf. bibliografía.

³⁰ Cf. Orazio (1986: 155).

incrédulo o infecundo, él mismo se expone a ser arrancado de raíz y, aunque por naturaleza permanezca unido, sin embargo, es arrancado por culpa de su infidelidad o esterilidad³¹.

La infidelidad no destruye la comunidad de la naturaleza fundada por la encarnación. Más bien destruye la comunión que mantiene viva esa naturaleza.

[...] en realidad [esta posibilidad] está abierta para todos, porque participan del cuerpo y del Reino de Dios, ya que “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14): es decir, asumió la naturaleza común a todo el género humano, pero porque cada uno, según lo haya merecido, se prestará a ser expulsado de la tienda y desarraigado de la tierra de los vivos, a pesar de que nunca se le haya prohibido estar en ellas, porque por la asunción de la naturaleza humana había sido admitido como habitante³².

Infidelis et infructuosus

Hilario subraya que la aceptación por el Hijo de nuestra naturaleza es irreversible. Asumió la carne de toda la humanidad y todo hombre tiene derecho a ser habitante de la tierra de los vivos. Ya sea fiel o infiel, fecundo o infecundo, conservará esta comunidad con el Señor³³.

Sin embargo, en esta carne nuestra deben cumplirse los misterios que se realizaron en la carne del Verbo hasta la glorificación³⁴. Para ello no basta la comunidad, sino que se necesita el dinamismo de la acción del Espíritu Santo, que transformará nuestro “cuerpo terreno (*corpus humilitatis*) en un cuerpo de gloria semejante al suyo”, según la promesa (Flp 3,21)³⁵.

La comunión eucarística alimenta la carne (tomada) de la tierra con carne gloriosa, para que se transforme de “cuerpo de muerte”³⁶ en tierra de vivos³⁷. Una vez más hay que señalar que no se trata de un proceso mecánico. Los infieles y los infructuosos (“si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est”) se verán privados de esta transformación.

³¹ “[...] naturam in se uniuersae carnis adsumpsit, per quam effectus uera uitae genus in se uniuersae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet; per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem reuellitur.” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 16).

³² “[...] uniuersis enim patet, ut consortes sint corporis dei atque regni; quia uerbum caro factum est et inhabitauit in nobis, naturam scilicet in se totius humani generis adsumens, sed unusquisque pro merito se et euellendum de tabernaculo et eradicandum de terra uiuentium praebet, non prohibitus unquam inesse, quia per naturae adsumptionem incola sit receptus.” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 17).

³³ Cf. Hilarius *Super Psalmos*, 55, 7.

³⁴ Cf. Mersch (1951: 423-425).

³⁵ Ladaria (1977: 205-212).

³⁶ Cf. Fierro (1964: 63-69).

³⁷ Cf. Fierro (1964: 47).

Pero ¿en qué consiste esta infidelidad y esterilidad? Son términos de singular importancia para Hilario, porque resumen toda la respuesta del hombre al plan de Dios. Los encontramos en el *Commentarius in Matthaeum*. En el pasaje sobre el juicio final, dice Hilario:

Evoca el tiempo del juicio y su venida, en la que separará a los creyentes de los incrédulos y distinguirá a los que llevan fruto de los que no lo llevan, a los cabritos de los corderos³⁸.

Hilario continúa explicando que la fe en el Verbo encarnado consiste en la aceptación de su encarnación con sus consecuencias, es decir, la unidad natural con todos los hombres y la aceptación de su carne en toda carne.

Hilario ya lo había dicho:

[...] Cristo [...] asumió el cuerpo de todos nosotros y, en la condición del cuerpo que ha asumido, se ha hecho el prójimo de cada uno de nosotros³⁹.

Explica ahora qué significa en la vida concreta del hombre que Cristo sea “el prójimo”:

Indica que en los más pequeños de los suyos, es decir, en los que lo sirven en la espera de la humildad, es alimentado en los que tienen hambre, se le da de beber en los que tienen sed, acogido en los que son peregrinos, cubierto en los desnudos, visitado en los enfermos, consolado en los atribulados. En tal manera se funde con los cuerpos y las almas de todos los creyentes, que el empeño en estos deberes de humanidad merece la gracia. Pero si se niegan le causan una ofensa⁴⁰.

El Verbo tomó carne y “se fundió con el cuerpo y el alma de todos los creyentes”. El fruto de esta fe es el “servicio” de la carne del Verbo. Para Hilario, no hay distinción: el servicio de la carne sufriente es el servicio de Cristo en su cuerpo. Las obras de caridad son un deber de atención, cuidado y servicio al único cuerpo que es a la vez Cristo, la Iglesia y toda carne. Como siempre, Hilario comprende este misterio de la manera más real posible, y en esto coincide con la enseñanza de Pablo en la carta a los Efesios: “Nadie desprecia su propio cuerpo” (Ef 5,28-30).

³⁸ “De iudicii enim tempore aduentuque commemorat, quo fideles ab infidelibus separabit atque ab infructuosis fructuosa discernet, haedos uidelicet ab agnis” (Hilarius *In Matthaeum*, 28, 1). La traducción es de Luis Ladaria, cf. bibliografía.

³⁹ “Proximum tamquam se amare praeceptus est: hic Christum, qui omnium nostrum corpus adsumpsit et unicuique nostrum adsumpti corporis condicione fit proximus.” (Hilarius *In Matthaeum*, 19, 5).

⁴⁰ “[...] indicans se in minimis suis, id est his qui sibi cum humilitatis suae expectatione famulentur et esurientibus ali et sitientibus potari et peregrinantibus confoueri et nudis contegi et infirmis uisitari et solliciti consolari. Ita enim in uniuersorum fidelium corporibus mentibusque transfunditur, ut haec humanitatis officia aut gratiam impensa mereantur aut offensam negata commoueant.” (Hilarius *In Matthaeum*, 28, 1).

El cumplimiento de este servicio merece la gracia (*gratiam*) de la transformación, acompañando al Señor que ha asumido la “*forma servi*” en la glorificación de su carne y en el tránsito a la definitiva “*forma Dei*”⁴¹.

Por el contrario, el rechazo de este servicio es en sí mismo un impedimento (*offensam*) para esta transformación. La elección de las palabras es interesante. La carne asumida por el Verbo era un impedimento (*offensionem*) para la unidad perfecta con el Padre, porque había algo nuevo en el Hijo de Dios que no era Dios⁴². La actitud de rechazo de la carne de Cristo también ofende e impide la perfecta comunión y unidad del hombre en Cristo y, por medio de Cristo, en el Padre, para que el Padre sea “todo en todos”.

Hilario nos presentó un concepto de Iglesia que abarca toda la economía y se basa en la unidad. La unidad entre el Padre y el Hijo es más que un modelo o un analogado, es un punto de partida que se desarrolla a lo largo del tiempo, en la dispensación del misterio eterno, para que toda carne, primero la carne personal de Cristo y luego la de todo su cuerpo, se una a Dios en la gloria.

La realidad de este misterio no es sólo escatológica, sino que se da ya en el tiempo. Hilario encuentra una confirmación profética en el pasaje bíblico de la creación de la mujer:

Así pues, tras el sueño de su pasión, el Adán celeste, como ve que la Iglesia resucita, 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 están en Cristo resucitarán” (1Tes 4,16) a la manera de Cristo, en el que ya se ha consumado la resurrección de toda carne, porque Él mismo nació en nuestra carne por la fuerza de Dios, en la que fue engendrado por el Padre antes de los siglos⁴³.

Es el misterio del esposo y la esposa –Cristo y la Iglesia– que forman una sola carne, consortes en el dolor y consortes en la gloria.

Esta es la última palabra de Hilario sobre la unidad: “Una sola carne”. También aquí el horizonte es la escritura, precisamente Pablo (Ef 5,32).

Conclusión

Hemos recorrido brevemente la enseñanza de dos autores del siglo IV en torno a la unidad de las personas divinas y a la unidad de la iglesia.

⁴¹ Galtier (1960: 114-116) e Orazio (1986: 38-41).

⁴² Cf. Hilarius *De Trinitate*, IX 38.

⁴³ “Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelesti Adam resurgente ecclesia suum os, suam carnem non iam ex limo creatam neque ex inspiratione uegetatam, sed ad crescentem ossi et in corpus ex corpore spiritu aduolante perfectam. Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent, in quo iam uniuersae carnis consummate est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum dei, in que ante saecula genitus a patre est, uirtute nascente.” (Hilarius *De mysteriis* I 5) La traducción es de Juan José Ayán Calvo, cf. bibliografía.

Hemos constatado inmediatamente que en el proceso de la recepción de Nicea y la disputa en torno a su credo, hay una mayor profundización de la escritura.

Más allá del contenido de esta disputa, los autores nos han permitido ver dos formas de hacer teología: Eunomio parte de un presupuesto filosófico, Hilario de una reflexión a partir de la escritura misma.

El resultado de la reflexión arriana se detiene en el momento que demostró lo que pretendía. A Hilario, en cambio, la reflexión lo lleva hasta las últimas consecuencias.

Para él no se trata de un *aut aut*. La unidad de las personas divinas aparece tanto en la naturaleza como en la voluntad. La unidad de la Iglesia también es doble: es natural porque recibimos el cuerpo de Cristo y, a su vez, él ha asumido el nuestro; es unidad de concordia, porque Cristo está en la carne y pide ser cuidado en la carne.

Para terminar, quisiera señalar un aspecto que queda abierto para el estudio. En el siglo XIII encontraremos que la Iglesia se enfrenta a un problema semejante. A raíz del mismo texto de la escritura: “Que sean uno como nosotros sean uno” (Jn 17,21) el concilio IV de Letrán (1215) debió responder a la interpretación de Gioacchino da Fiore⁴⁴. La respuesta del concilio, sin embargo, se asemeja más a la reflexión de Eunomio que a la de Hilario⁴⁵. A partir de la definición de la analogía, quedará distinguida la unidad de naturaleza propia de la Trinidad frente a la unidad de concordia propia de la Iglesia⁴⁶.

Bibliografía

Fuentes

- ANASTASIUS SINAITA. *Relationes impurarum impiarumque Aarii sententiarum*. PG 89. Paris: J.-P. Migne, 1865, 1179-90.
- CYRILLUS ALEXANDRINUS. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. PG 75. Paris: J.-P. Migne, 1863, 9-656.
- GREGORIUS NYSSENUS. *Contra Eunomium libri*, I-II,. Editado por Werner Jaeger. Leiden: Brill, 1960.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. *Commentarius in evangelium Matthaei*, SChr 254, 258. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Doignon. Paris, 1978-1979. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Traducción, introducción y notas por Luis F. Ladaria, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 694), 2010.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate*, CChr. 62-62A. Editado por P. Smulders. Turnhout: Brepols 1979-1980. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *La Trini-*

⁴⁴ Acerca del problema sobre la correspondencia entre la teología condenada por el concilio y la teología de Gioacchino puede verse el detallado artículo de Di Napoli (1979: 621-661).

⁴⁵ Denzinger/Hünemann *Enchiridion*, 803, 456-458.

⁴⁶ Cf. Denzinger/Hünemann *Enchiridion*, 806, 458.

dad. Edición preparada por Luis Ladaria. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles (BAC 481), 1986.

HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus super Psalmos*, CSEL 22. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle. Viena: F. Tempsky, 1891. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Tratado sobre los Salmos*, I-III. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2019-2020.

HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus mysteriorum*. Reconovit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit Alfredus Feder, CSEL 65. Wien, 1916. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Tratado de los misterios*. Traducción del latín, introducción y notas de Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.

VAGGIONE, R. P. (ed. y trad.). *Eunomius. The extant Works*. Oxford: “at the Clarendon Press”, 1987.

Estudios

ALBA, Almudena. *Teología política y polémica antiarriana: la influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011.

CAVALLINI, Andrea. *Nicea 325: l'enigma del Primo Concilio ecumenico*. Milano: San Paolo Edizione, 2025.

CHARLIER, Albert. “L’Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41 (1965): 451-477.

DENZINGER, Heinrich J. y HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2018.

DI NAPOLI, Giovanni. “Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 71 (1979): 621-685.

FIERRO, Alfredo. *Sobre la gloria en san Hilario: una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica “Doxa”*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1964.

GALTIER, Paul. “La forma Dei et la forma servi selon saint Hilaire de Poitiers». *Recherches des science religieuse* 48 (1960): 110-118.

LADARIA, Luis. “*Dispensatio* en S. Hilario de Poitiers». *Gregorianum* 66 (1985): 429-455.

LADARIA, Luis. *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MERSCH, Émile. *Le corps mystique du Christ*, I-II. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1951.

NARVAJA, José Luis. *Teología y Piedad en la Obra de Eunomio de Cízico*. Roma: Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, 2003-1.

- NARVAJA, José Luis. “Tradición y Escritura en la teología de Eunomio de Cízico”. *Stromata* 59 (2003-2): 161-197.
- NARVAJA, José Luis. “Aecio de Antioquía y su actuación en el debate trinitario del s. IV. El *Syntagmation* traducido, comentado y prologado”. *Stromata* 61 (2005): 205-230.
- NARVAJA, José Luis. “Algunas notas sobre la doctrina antropológica de Hilario de Poitiers: conocimiento natural y conocimiento de la fe”. *Cadernos Patrísticos* 6 (2008): 183-205.
- NARVAJA, José Luis. “El cuerpo de miseria transformado en un cuerpo glorioso semejante al de Cristo. Acerca de la Eucaristía en Hilario de Poitiers”. *Cadernos Patrísticos* 1 (2006): 71-100.
- NARVAJA, José Luis. “La obra teológica de Eunomio de Cízico. Traducción e introducciones”. *Stromata* 60 (2004): 121-190. Publicado posteriormente en el volumen Eunomio de Cízico. *Ora teológica*. Introducción, traducción y notas de José Luis Narvaja. Buenos Aires: ediciones del Instituto Thomas Falkner sj, 2015.
- NARVAJA, José Luis. “Presencia de Eunomio de Cízico en los tres primeros libros del *De Trinitate* de Hilario de Poitiers”. *Teología y Vida* 58 (2017): 489-501.
- ORAZZO, Antonio. “Ilario di Poitiers e la universa caro assumta dal Verbo nel *Tractatus super Psalmos*”. *Augustinianum* 23 (1983): 399-419.
- ORAZZO, Antonio. *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell’uomo nel *Tractatus super Psalmos*. Napoli: Edizioni Dehoniane Napoli, 1986.



Religión, justicia y panamericanismo

Análisis teo-literario de la propuesta cristiana de Gabriela Mistral

Religion, Justice, and Pan-Americanism

Theo-literary analysis of the christian proposal of Gabriela Mistral

Religião, Justiça e Pan-americanismo

Análise teo-literária da proposta cristã de Gabriela Mistral

Josué González Rivera¹

Resumen

Este artículo analiza la comprensión de Gabriela Mistral sobre la religiosidad como factor de cohesión social, a partir de sus artículos *Unión Cristiana de América*, *Cristianismo con sentido Social* y *El catolicismo en los Estados Unidos*, escritos tras su primer viaje a los Estados Unidos en 1924. A través de un enfoque teológico-literario, se destaca cómo Mistral integra elementos éticos, religiosos y culturales en su reflexión sobre el progreso social panamericano. Destaca la crítica de Mistral a la desconexión entre la Iglesia y el pueblo, especialmente en contextos de cambio social, y su llamamiento a una renovación espiritual para restablecer esta relación. Se expone que la prosa política en esta etapa de la vida de la pensadora chilena constituye una fuente significativa para el diálogo contemporáneo entre teología y literatura en un asunto específico como la ética y la justicia social. El artículo concluye valorando la actualidad de las intuiciones mistralianas para repensar el papel de la ética religiosa en las sociedades multiculturales.

Palabras clave: cristianismo, ética, Gabriela Mistral, justicia social, religiosidad.

Abstract

This paper analyzes the understanding of religiosity as a factor of social cohesion proposed by Gabriela Mistral, based on her articles “Christian Union of America”, “Christianity with a Social Sense” and “Catholicism in the United States”, written after her first trip to the United States in 1924. Through a theological-literary approach, it hi-

¹ Josué González Rivera, fraile dominico de la Provincia de Santiago de México, licenciado en filosofía por el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino y estudiante de Magister (*Licentia canonica*) en Teología Fundamental. josuegonzalez@uc.cl Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0002-4677-2992



DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2025.81.1.3> Recibido: 21/05/2025 - Aceptado: 10/06/2025

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0.

ghlights how Mistral integrates ethical, religious, and cultural elements in her reflection on Pan-American social progress. It emphasizes Mistral's critique of the disconnection between the Church and the people, especially in contexts of social change, and her call for a spiritual renewal to reestablish this relationship. It is argued that the political prose at this stage of the Chilean thinker's life constitutes a significant source for contemporary dialogue between theology and literature on a specific issue such as ethics and social justice. The paper concludes by assessing the relevance of Mistral's intuitions for rethinking the role of religious ethics in multicultural societies.

Key words: Christianity, ethics, Gabriela Mistral, religiosity, social justice.

Resumo

Este artigo analisa a compreensão de Gabriela Mistral sobre a religiosidade como um fator de coesão social, com base em seus artigos “União Cristã da América”, “Cristianismo com Sentido Social” e “Catolicismo nos Estados Unidos”, escritos após sua primeira viagem aos Estados Unidos em 1924. Por meio de uma abordagem teológico-literária, ela destaca como Mistral integra elementos éticos, religiosos e culturais em sua reflexão sobre o progresso social pan-americano. Destaca a crítica de Mistral à desconexão entre a Igreja e o povo, especialmente em contextos de mudança social, e seu apelo por uma renovação espiritual para restabelecer esse relacionamento. Argumenta-se que a prosa política nesse estágio da vida do pensador chileno constitui uma fonte significativa para o diálogo contemporâneo entre a teologia e a literatura sobre a questão específica da ética e da justiça social. O artigo conclui avaliando a relevância das intuições de Mistral para repensar o papel da ética religiosa em sociedades multiculturais.

Palavras-chave: cristianismo, ética, Gabriela Mistral, justiça social, religiosidade.

Introducción

La literatura no solo refleja la sensibilidad de una época, sino que puede constituirse en una mediación eficaz para discernir los signos de los tiempos. En esta línea, la prosa de Gabriela Mistral constituye una fuente privilegiada para analizar la interacción entre religiosidad, justicia social y cultura en América Latina. Al concluir su primera estadía en México, en abril de 1924, se advierte una transformación significativa en la vida de Mistral: deja de ser una maestra al servicio de Chile o México para convertirse en una intelectual transnacional.² Aunque su destino final era Europa, realizó una escala en los Estados Unidos, acompañada por Palma Guillén,³ donde participó como invitada

² Cf. Claudia Cabello Hutt, *Artesana de sí misma: Gabriela Mistral, una intelectual en cuerpo y palabra* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2018), 33.

³ Palma Guillén Sánchez fue una académica y diplomática mexicana, doctora en Filosofía y Letras, estrechamente vinculada a Gabriela Mistral, con quien compartió una década en Europa: Cf. Carla Ulloa Inostroza,

principal en diversos eventos. Esta visita evidenció el papel creciente de la poeta chilena como figura de enlace entre el mundo anglosajón y el hispanoamericano. En ese mismo año, un editorial del periódico neoyorquino *La Nueva Democracia* afirmaría que “Gabriela Mistral, por su amor a la verdad y a la justicia, era la persona idónea para acortar las distancias existentes entre el Norte y el Sur de América”.⁴

El objetivo de este trabajo es analizar y comprender las ideas que conformaban su visión sobre la justicia social en relación con una ética religiosa, así como su aplicación en el contexto panamericano, a partir de las experiencias de Gabriela Mistral después de su primer viaje a Estados Unidos. Se examina cómo dicho viaje enriqueció la perspectiva de la autora sobre las realidades socioculturales de su tiempo, promoviendo una moral religiosa abierta e incluyente, orientada a la cohesión social y al progreso material, sin implicar subordinación política o económica.

Tras esta experiencia destacan tres artículos en los que se manifiesta “su apogeo de religiosidad con sentido social”:⁵ *Unión Cristiana de América*, *Cristianismo con sentido social* y *El catolicismo en los Estados Unidos*, publicados en *La Nueva Democracia* y otros medios latinoamericanos. Estos textos, fruto de su primer viaje al país norteamericano, comparten el interés por una justicia social articulada con la dimensión religiosa. Su lectura permite explorar una faceta menos conocida, pero fundamental, de su obra. Fue, precisamente, a través de su prosa política que Mistral obtuvo gran parte de su reconocimiento y prestigio, tanto en Iberoamérica como en el ámbito internacional.⁶

El análisis de estos tres artículos, donde se ha señalado que “junto con sus características estéticas propias e innegables que la constituyen como arte literario, es, al mismo tiempo, una defensa de las personas en su transversalidad social y cultural”,⁷ permite identificar y organizar las principales ideas de Mistral en torno al papel potencial de la religiosidad en el desarrollo social. Se trata de un análisis simultáneamente literario y teológico, que parte del supuesto de que ambas disciplinas pueden dialogar para explicitar el sentido profundo de los textos. En este caso, la principal beneficiaria es la teología, que encuentra en la literatura una mediación privilegiada “cuando se trata de comprender la realidad y discernir los signos de los tiempos buscando las señales de la presencia/ausencia de Dios en la historia”.⁸

Gabriela Mistral en México: la construcción de una intelectual (1922-1924) (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Chile, 2022), 158.

⁴ Christian Rubio, “Los artículos de Gabriela Mistral en *La Nueva Democracia*, de Nueva York”, en Gabriela Mistral y los Estados Unidos, ed. Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando Rodríguez Sardiñas (Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011), 80-81.

⁵ Luis Vargas Saavedra, “Introducción” en Gabriela Mistral, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, ed. Luis Vargas Saavedra (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1978), 12.

⁶ Cf. Gabriel Arturo Farías Rojas y Miriam Elizabeth Cid Uribe, «La importancia de la prosa de Gabriela Mistral», *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 7, n.o 2 (18 de mayo de 2023): 7719.

⁷ *Ibid.*, 7722.

⁸ Ángela Pérez-Jijena, “Aportes de la prosa de Gabriela Mistral para una teología de los signos de los tiempos”, *Teología y Vida* 65, n.o 1 (5 de mayo de 2024): 100.

Incluso en aquellos escritos que no abordan explícitamente cuestiones religiosas, es posible identificar en Mistral motivos teológicos que expresan su particular comprensión del mundo.⁹ Su prosa de contenido social resulta especialmente valiosa para el discernimiento de los signos de los tiempos, pues revela su vocación formativa, su compromiso humanista y su espíritu combativo. Estos textos no solo ofrecen una crítica lúcida de la realidad social, política y cultural, sino que formulan propuestas y aspiraciones para América Latina, haciendo valer la fuerza transformadora de la experiencia cristiana en el continente.¹⁰ El destino del cristianismo en América depende de su capacidad para encarnarse en la vida concreta de los pueblos, especialmente de los pobres, mediante una acción educativa, social y cultural auténticamente liberadora.

En el legado de Mistral, centrado en esta primera interacción con los Estados Unidos, convergen con notable armonía la reflexión religiosa, el compromiso ético-social y una expresión literaria de alta calidad estética. La autora construye, desde su experiencia vital y vocación pedagógica, una teología no académica, pero profundamente evangélica, encarnada y profética.

1. De lo local a lo continental: la emergencia de una voz panamericana

La relación de Gabriela Mistral con los Estados Unidos se inició a través de la correspondencia sostenida con diversas personas en dicho país.¹¹ Aquellos destinatarios valoraron profundamente el ingenio de la maestra chilena, al punto que, en 1922, el Instituto de las Españas en Nueva York publicó la primera edición del poemario *Desolación*, convirtiéndose así en la primera obra impresa de Mistral. Estos hechos marcan el inicio de un vínculo que se afianzaría a lo largo de su vida, en un contexto de transformación y expansión tanto personal como profesional.¹²

Ese mismo año se publicó *El grito*, un artículo en el que Mistral aborda la relación entre los países del continente americano, “un tópico que estuvo siempre presente y que fue su gran forma de intervención en el debate intelectual público del siglo XX”.¹³ Mientras se extendía en la región una actitud de sospecha y resentimiento hacia Estados

⁹ Cf. *Ibid.*, 99.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 100.

¹¹ Un estudio sobre las correspondencias de Mistral con mujeres de Estados Unidos, en concreto con Anna Melissa Graves y Alice Stone Blackwell, durante el tiempo que en que se internacionalizó su carrera, puede verse en el siguiente artículo. Cf. Claudia Cabello Hutt, “Tejiendo un sueño americano: el poder de las redes de Gabriela Mistral con Estados Unidos en los años 1920 y 19301”, en *Redes, alianzas y afinidades. Mujeres y escritura en América Latina. Homenaje a Montserrat Ordóñez (1941-2001)*, ed. Carolina Alzate y Darcie Doll (Bogotá/Santiago de Chile: Ediciones Universidad de los Andes/Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2014), 85-103.

¹² Cf. *Ibid.*, 119; Jonathan Cohen, “Toward a Common Destiny on the American Continent. The Pan-Americanism of Gabriela Mistral”, en Gabriela Mistral. *The audacious traveler*, ed. Marjorie Agosin (Athens: Ohio University Press, 2003), 2.

¹³ Ulloa Inostroza, *Gabriela Mistral en México*, 104.

Unidos, motivada por sus intereses e intervenciones comerciales y políticas,¹⁴ Mistral adopta en dicho texto una postura moderada, alejada de toda animadversión.¹⁵ Así lo expresa con claridad al afirmar: “¿Odio al yankee? ¡No!”.¹⁶ Aunque el artículo denuncia las amenazas y desventajas que enfrentan los países iberoamericanos ante el poderío del norte, también enfatiza las responsabilidades internas y formula un llamado a la unidad como vía para superar dichas carencias:

Nos está venciendo [Estados Unidos], nos está arrollando por culpa nuestra, por nuestra languidez tórrida, por nuestro fatalismo indio. Nos está disgregando por obra de alguna de sus virtudes y de todos nuestros vicios raciales. ¿Por qué le odiaríamos? Que odiamos lo que en nosotros no hace vulnerables a su clavo de acero y de oro: a su voluntad y a su opulencia. [...] Nosotros ensoberbecimos a ese norte con nuestra inercia; nosotros estamos creando, con nuestra pereza, su opulencia; nosotros lo estamos haciendo aparecer, con nuestros odios mezquinos, sereno y hasta justo. Discutimos inacabablemente, mientras él hace, ejecuta; nos despedazamos, mientras él se oprime, como una carne joven, se hace duro y formidable, suelda de vínculos sus estados de mar a mar; hablamos, alegamos, mientras él siembra, funde, asierra, labra, multiplica, forja.¹⁷

Con un tono marcadamente autocrítico, el pasaje anterior presenta a la sociedad estadounidense como ese otro “que vence y arrolla”, dotado de cualidades que otorgan cohesión y dinamismo a su cultura. Una de ellas es “la fe” con la que el pueblo norteamericano se forma, la cual, según Mistral, debería conducirlo al reconocimiento de su responsabilidad social hacia los pueblos del sur.¹⁸ Por su parte, “la América española” debe reconocer sus limitaciones y superar aquellas pasividades que la toman menos proactiva. Mistral dirige un llamado explícito a maestros, periodistas, artistas e industriales, instándolos a orientar sus esfuerzos hacia el desarrollo de los países hispanoamericanos. Desde su autoridad pedagógica, promueve una cooperación sólida que contribuya al fortalecimiento de América Latina, tanto en el ámbito moral como en el cultural.¹⁹

¹⁴ Para un análisis detallado de la resistencia latinoamericana al intervencionismo estadounidense durante las Conferencias Panamericanas de 1923 y 1928, véase: Rodríguez Campesino, Aida. “Antiimperialismo y panamericanismo: la Quinta Conferencia Panamericana (1923) y la Sexta Conferencia Panamericana (1928)”. *Guerra Colonial*, n.º 13 (2023), 25-37. El artículo examina críticamente las tensiones entre el panamericanismo hegemónico promovido por Estados Unidos y las respuestas antiimperialistas de América Latina, destacando propuestas como la Doctrina Brum y los intentos de democratizar la Unión Panamericana.

¹⁵ Cf. Luis de Arrigoitia, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral* (Río Piedras, Puerto Rico: Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 1989), 125-26.

¹⁶ Gabriela Mistral, “El Grito” en *Obra reunida*. Tomo 6: Prosa, ed. Gustavo Barrera Calderón et al. (Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020), 358.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. Luis Vargas Saavedra, “Gabriela Mistral and the United States of America”, en Gabriela Mistral. *The audacious traveler*, ed. Marjorie Agosín (Athens: Ohio University Press, 2003), 261.

¹⁹ Cf. Esther Sánchez-Grey Alba, “Un análisis de la prosa mistraliana, desde la perspectiva crítica de Eugenio Florit”, en Gabriela Mistral y los Estados Unidos, ed. Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando

Aunque breve, *El grito* permite advertir cómo Mistral comienza a delinear una reflexión panamericana que incorpora también a los Estados Unidos, al tiempo que expresa su conciencia del “dolor que da el norte”²⁰, expresión con la que alude a la tensión entre la admiración por el progreso del país norteamericano y el sufrimiento que este impone, directa o indirectamente, a las naciones del sur.²¹ Este texto puede considerarse su “carta de presentación” en tales temáticas, lo que explica el reconocimiento y la atención que sus opiniones comenzaron a suscitar en los círculos intelectuales.²² Por ello, no resulta sorprendente que las reflexiones y propuestas más extensas desarrolladas en los tres artículos redactados tras su viaje a Estados Unidos profundicen en problemáticas que ya se perfilaban durante su labor en Chile y que se intensificaron con su experiencia mexicana. De este modo, se configura un pensamiento crítico y propositivo en torno a la relación entre América Latina y Estados Unidos, desde una perspectiva ética, cultural y pedagógica que marcará buena parte del pensamiento mistraliano en clave continental.

El americanismo de la autora se vio enriquecido por su experiencia en México, donde profundizó su compromiso con las causas indígenas²³ y estableció vínculos con diversas figuras que ampliaron sus redes intelectuales transnacionales.²⁴ Cuando se reavivaron las agitaciones revolucionarias contra el presidente mexicano Álvaro Obregón, Mistral dio por concluida su labor en la Secretaría de Educación Pública, dirigida por José Vasconcelos. No obstante, el Estado mexicano procuró mantener su vínculo con la maestra chilena, patrocinándole un viaje a Europa.²⁵ En su tránsito hacia el viejo continente, hizo escala en Estados Unidos, donde participó en un par de eventos organizados en su honor.

Al llegar a dicho país, Gabriela Mistral se encontró con una sociedad en pleno auge económico e industrial tras la Primera Guerra Mundial. Se trataba de una nación en proceso de consolidación como potencia mundial, cuyas dinámicas sociales, culturales y políticas observó con atención la autora chilena. Su experiencia en Estados Unidos fue reveladora y multifacética, proporcionándole una visión matizada de una realidad nacional marcada por profundos contrastes. En los artículos publicados tras este viaje, la poeta da cuenta del notable desarrollo de las infraestructuras e instituciones estadounidenses, al tiempo que procura despertar una conciencia crítica y profética en la Iglesia y en los líderes sociales, animando a superar tanto el desprecio ilustrado por la religión como la pasividad clerical ante la injusticia. Propone, en esta línea, una alianza espiritual y moral

Rodríguez Sardiñas (Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011), 174.

²⁰ Mistral, *El Grito*, 538.

²¹ Cf. Cabello Hutt, *Artesana de sí misma*, 129-30.

²² Cf. Ulloa Inostroza, *Gabriela Mistral en México*, 187-89.

²³ Cf. Lorena Figueroa, Keiko Silva, y Patricia Vargas, *Tierra, indio, mujer: pensamiento social de Gabriela Mistral* (Santiago de Chile: LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 2000), 12.

²⁴ Cf. Cabello Hutt, *Artesana de sí misma*, 120-22.

²⁵ Cf. Leonardo Rossardi, “Los rostros de Gabriela”, en *Gabriela Mistral y los Estados Unidos*, ed. Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando Rodríguez Sardiñas (Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011), 22.

entre los países del continente, que trascienda los intereses económicos y políticos para cimentar una auténtica fraternidad panamericana inspirada en el Evangelio.

2. Religión y cohesión social: el cristianismo con sentido público

El 13 de mayo de 1924, Gabriela Mistral pronunció en Washington el discurso *La Unión Cristiana de las Américas*,²⁶ y tres días después fue homenajeada por el Instituto de las Españas en la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York. En ese discurso promovió una comprensión mutua y respetuosa entre pueblos culturalmente diversos, subrayando que la fidelidad a las propias raíces no debe entenderse como oposición, sino como contribución enriquecedora a una fraternidad continental. El texto desarrolla una meditación sobre las diferencias culturales entre el mundo latino y el anglosajón. Su estructura es dialógica y contrastiva: Mistral compara el ritmo vital, la religiosidad, la acción social y la espiritualidad de ambos mundos. Cada contraste es presentado no como confrontación, sino como posibilidad de enriquecimiento mutuo y de complementariedad en el marco de una unidad mayor. La progresión del discurso transita desde lo íntimo y personal hacia una proyección continental, permitiendo que la experiencia subjetiva se eleve a paradigma de lo universal. Esto confiere fuerza emocional y legitimidad moral a su propuesta de unidad espiritual.

Mistral expresa su reconocimiento hacia el país que descubrió y manifiesta asombro por las obras y logros alcanzados en aquellas ciudades.²⁷ Dice: “Admiraba, además, el espíritu práctico que propulsaba el progreso de esta nación”.²⁸ Este dinamismo era particularmente visible en la vida urbana, donde rascacielos, fábricas y una clase media en expansión simbolizaban el impulso de la modernidad. Tal “amanecer” era el que ella anhelaba contemplar en los países del resto del continente. No obstante, esta admiración no excluye una mirada crítica: la modernidad y el desarrollo material que observó suscitaron en ella una reflexión sobre sus implicaciones éticas y humanas, especialmente en lo relativo a la equidad y al sentido del bien común.

Uno de los aspectos más relevantes de su encuentro con el pragmatismo norteamericano fue la manera en que la religión se integraba en lo social, sin quedar relegada a una función meramente ornamental o privada. Mientras la urbanización y el avance tecnológico transformaban la vida cotidiana, movimientos como el *Social Gospel* (Evangelio social radical) y una ética cristiana de carácter inductivo, esto es, basada en la observación de la realidad y en su praxis social, influían decisivamente en la configuración de una organización social de inspiración liberal.²⁹ Todo ello ocurría en un contexto cultural

²⁶ Cf. Mistral, Prosa religiosa, 54.

²⁷ Cf. Gabriela Mistral, “Unión Cristiana de las Américas” en Obra reunida. Tomo 7: Prosa, ed. Gustavo Barrera Calderón et al. (Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020), 50.

²⁸ Rubio, Los artículos de Gabriela Mistral, 68.

²⁹ A pesar de la prosperidad, la década de 1920 también estuvo marcada por tensiones sociales y políticas en los EE. UU. El evangelio social, un movimiento que buscaba aplicar principios cristianos a la reforma social,

que, a diferencia del de muchas repúblicas latinoamericanas, carecía del sello anticlerical e irreligioso que caracterizó el periodo posterior a las independencias. Señala Mistral:

A mi paso por este gran país, una muchedumbre de impresiones ha entrado en mi espíritu confusamente. La más noble es esta: el sentido religioso de una buena parte del pueblo norteamericano y sobre todo la fe que mira al aspecto social, que no es solo norma para la vida del individuo, sino que busca serlo por la vida colectiva.³⁰

Mistral percibió la notable presencia de diversas denominaciones cristianas, que desempeñaban un papel activo tanto en la esfera pública como en la vida privada. Observó cómo las Iglesias Protestantes, al igual que la Católica, estaban profundamente integradas en la comunidad, ofreciendo servicios sociales y actuando como centros de apoyo moral y espiritual. De ahí su elogio al reconocimiento de “la religión como parte integrante de la educación y como elemento propicio para la solidez de un pueblo”.³¹ Este contraste la llevó a cuestionar el divorcio entre religión y cuestión social en América Latina.

En el texto *Cristianismo con sentido social*, Mistral llama a una reforma profunda del cristianismo que lo vuelva coherente con las necesidades del pueblo. En consecuencia, valoró especialmente esta dimensión de la religión como espacio de colaboración y apoyo mutuo entre individuos, promotora de cohesión social. Este rol integrador resultaría, en su pensamiento, fundamental para articular un proyecto de unión americana, con la esperanza de que los intereses económicos y políticos de los Estados Unidos hacia el resto del continente pudieran inspirarse también en una ética de responsabilidad moral compartida.³²

Ambos textos se inscriben en el género ensayístico, dentro de una vertiente humanista, social y religiosa. No obstante, el primero, al haber sido pronunciado en un acto oficial, adopta la forma de oratoria solemne, con un tono ceremonial. El segundo se aproxima más al ensayo argumentativo, con elementos autobiográficos y filosófico-religiosos. La prosa de Mistral en estos escritos es marcadamente literaria, por momentos poética, lo que los convierte en auténticas piezas de pensamiento estético. Su estilo se distingue por una elevada retórica, un tono grave y apasionado, y un uso lírico del lenguaje.

se radicalizó en este período. Activistas como Harry F. Ward jugaron un papel crucial en la promoción de la justicia social y económica. La ética social cristiana, basada en la metodología inductiva de Francis Greenwood Peabody, se enfoca en abordar problemas sociales modernos a través de la observación, generalización y correlación. Harry F. Ward simplificó esta metodología con su enfoque inductivo en la ética social, abogó por un cambio social profundo, influenciado por su compromiso con una visión colectivista del Reino de Dios. Cf. Aaron Stauffer, “Echoes of a Method: Inductive Christian Social Ethics, Social Practices, and the Radical Social Gospel”, *CrossCurrents* 73, n.o 2 (junio de 2023): 173-88; Doug Rossinow, “The Radicalization of the Social Gospel: Harry F. Ward and the Search for a New Social Order, 1898–1936”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 15, n.o 1 (2005): 63-106.

³⁰ Mistral, *Obra reunida*, 50.

³¹ Mistral, “*Cristianismo con Sentido Social*” en *Obra reunida*. Tomo 7:Prosa, ed. Gustavo Barrera Calderón et al. (Santiago de Chile:Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020), 53.

³² Cf. Cabello Hutt, *Artesana de sí misma*, 131.

El empleo de la primera persona añade autenticidad y compromiso personal. El discurso se despliega entre la argumentación racional y la intuición emocional, con pasajes de intensa carga simbólica. Esta forma literaria no es un simple ornamento, sino que potencia la profundidad doctrinal de su mensaje ético y espiritual.

En estos textos, se comprueba que Estados Unidos fue, para Mistral, a la vez fuente de inspiración y objeto de crítica reflexiva. Admiró su progreso material y su espíritu innovador, pero también fue consciente de sus desigualdades estructurales y tensiones sociales. Supo rescatar, sin embargo, lo que denominó “la doctrina cristiana hecha civismo”,³³ expresión con la que alude a la traducción práctica de la fe en obras orientadas al bien común. Al dirigirse a la Unión Panamericana y al público estadounidense, adoptó una estrategia diplomática, optando por un discurso menos confrontativo y centrado en los temas humanitarios. Esta táctica no solo facilitó la aceptación y difusión de sus ideas, sino que también permitió presentarlas de un modo más accesible y menos intimidante para sus interlocutores, favoreciendo así la recepción de un mensaje profundamente ético y profético.³⁴

3. Diversidad cultural y cristianismo total: hacia una espiritualidad no excluyente

A diferencia del panamericanismo impulsado por Estados Unidos, que generaba sospechas debido a su intervencionismo y a la imposición de condiciones desiguales entre países,³⁵ Gabriela Mistral defendía unas relaciones internacionales fundamentadas en la igualdad y el respeto a la diversidad cultural. Su estancia en Estados Unidos le brindó una perspectiva renovada para reflexionar sobre la importancia de estos valores y su posible aplicación, tanto en América Latina como en otras naciones. La diversidad cultural y la búsqueda de igualdad fueron temas recurrentes en sus escritos y discursos, y esa experiencia estadounidense amplió su comprensión y compromiso con tales ideales.

Desde las primeras líneas de su discurso, Mistral reveló una concepción del cristianismo como lazo trascendente entre los pueblos. Frente a los vínculos materiales o políticos, para ella “no son vínculos verdaderos sino los elevados, es decir, los del alma”.³⁶ Distingue entre la expresión mística de la fe y su manifestación concreta. Reconoce que figuras como Santa Teresa o San Agustín representan la cúspide de la experiencia reli-

³³ Mistral, Unión Cristiana de las Américas, 52.

³⁴ Cf. Cabello Hutt, Artesana de sí misma, 133.

³⁵ La unidad panamericana se vio amenazada por las intervenciones recientes de Estados Unidos en el Caribe y Centroamérica, incluyendo la toma ilegal de la Zona del Canal de Panamá (1903), la intervención en Cuba (1906-1909), la ruptura de relaciones y la intervención armada en Nicaragua (1909), y la continua intervención en la República Dominicana desde 1916. Este comportamiento intervencionista generó una fuerte oposición al panamericanismo entre los intelectuales de América Latina. Un ejemplo destacado es texto de septiembre de 1920 redactado para Nuestra América, donde Mistral criticó a Estados Unidos por amenazar la independencia de la República Dominicana y llamó a la unión y defensa de la república latina contra los “codiciosos yanquis”. Cf. Cohen, Toward a Common Destiny, 4.

³⁶ Mistral, Unión Cristiana de las Américas, 47.

giosa, aunque advierte que tales cumbres no son accesibles para todos. Este principio espiritual establece el marco desde el cual concibe la unidad panamericana: no basada en una hegemonía, sino en la diversidad reconciliada.

La poeta chilena percibió a Estados Unidos como un crisol de culturas, una nación donde múltiples etnias, religiones y tradiciones coexistían. En América Latina, vislumbraba un potencial semejante. Al integrar ambos contextos, advertía que: “Hay en ella la conciencia de pertenecer a un mismo y único continente, tristemente unido por una necesidad compartida de libertad, dignidad y derechos para todos”.³⁷ Así, el cristianismo se presenta como un lenguaje común entre pueblos diversos, donde la diferencia no implica inferioridad. En este sentido, podría hablarse incluso de una eclesiología ampliada, en la cual la variedad de dones fortalece al cuerpo entero (cf. 1 Cor 12), y el cuerpo místico de Cristo se manifiesta en la comunión de culturas con ritmos, virtudes y formas distintas de vivir la fe.

Mistral celebró la diversidad cultural y étnica, destacando las diferencias entre los pueblos latinoamericanos y anglosajones como fuente de enriquecimiento y no de discordia.³⁸ Reconocía en la fidelidad a las propias raíces culturales una fuerza positiva, promoviendo la idea de que la pluralidad de expresiones culturales enriquece la experiencia humana y fortalece la convivencia social. Su aprecio por la diversidad valora cómo cada cultura encarna y expresa la verdad divina de manera única. “Estiman algunos que el único modo de concordancia entre los pueblos sería la unificación de las costumbres, de las formas de vida económica, de los criterios sobre la verdad. Otros sentimos que cada grupo puede progresar, llegando hasta el suave ápice de las perfecciones, dentro de su modalidad”.³⁹ Para la poeta chilena, la fidelidad a las raíces culturales era un valor profundo y una fuente de fortaleza. Su aprecio por la diversidad cultural no era superficial, sino que se enraizaba en una comprensión profunda de cómo cada cultura aporta singularmente al mosaico de la humanidad.

Rechazaba la noción de homogeneización cultural como vía para alcanzar la armonía global. En cambio, abogaba por un modelo de progreso en el que cada cultura pudiera desarrollarse plenamente dentro de su propia modalidad, alcanzando su “ápice de las perfecciones”. Mistral entendía que la unificación forzada de costumbres y modos de vida no solo era impracticable, sino también indeseable. Frente a sospechas de proyectos de subordinación y dominación, proponía un enfoque distinto, basado en el respeto mutuo y la cooperación, sin renunciar a la identidad cultural ni a la soberanía. En su discurso sugería que la diversidad cultural es un recurso para fortalecer las relaciones, siempre que medien el mutuo conocimiento y el respeto, y no un motivo inevitable de conflicto. Por ello postulaba una “diversidad sin inferioridad”, en la que los contrastes no debieran verse como causas de enfrentamiento.⁴⁰

³⁷ Pérez-Jijena, *Aportes de la prosa de Gabriela Mistral*, 101.

³⁸ Cf. Mistral, *Unión Cristiana de las Américas*, 47.

³⁹ *Ibid.*, 48.

⁴⁰ Cf. Cohen, *Toward a Common Destiny*, 5; Enrique Valdés Gajardo, *La prosa de Gabriela Mistral. Época y estilo*,

Pese a su énfasis en el progreso social, Mistral no abandonaba sus valores espirituales, integrando en su visión lo empírico con lo religioso. El contenido religioso de estos textos de Gabriela Mistral revela una espiritualidad encarnada, un cristianismo lúcido, sensible y activo, profundamente enraizado en la tradición evangélica, y con una notable sintonía con intuiciones teológicas y desarrollos posteriores del magisterio social. Su teología, aunque no sistemática, es profundamente ortodoxa en su esencia, y radicalmente profética en su exigencia de fidelidad a los pobres, a la justicia y a la comunión entre los pueblos. Esta perspectiva le permitía evitar caer en utopías o visiones idealizadas e irreales en el mundo.⁴¹ Su mensaje no estaba dirigido a líderes políticos, sino a la opinión pública y a quienes podían transmitirlo.⁴² Como se ha señalado, ella no era reaccionaria ni promotora del odio, sino que, según algunos, esperaba que ese contacto directo moviera a los estadounidenses a un autoexamen, superando el desconocimiento, los prejuicios raciales y las diferencias.⁴³

Mistral concebía el cristianismo como una fuerza unificadora, un común denominador capaz de trascender barreras culturales e ideológicas para promover una convivencia auténtica fundada en el respeto mutuo y la solidaridad, si así se deseara. Las relaciones económicas e intelectuales podrían asimismo fortalecerse desde una relación “espiritual”. La igualdad, desde esta perspectiva cristiana, no solo era un objetivo social, sino una exigencia moral. De este modo surgía el “cristianismo total”, que implicaba un compromiso con la dignidad humana y la fraternidad, principios que debían reflejarse en políticas y prácticas sociales, promoviendo cambios culturales y legislativos que superaran toda forma de marginación e injusticia.

La poeta chilena sostenía que la religión puede ofrecer una contribución significativa para construir una sociedad centrada en el bienestar y la dignidad de cada persona. Ante la pregunta sobre la relevancia de la religión en el debate público, esta se gana un lugar “si representa una contribución en el desafío de pensar una sociedad a escala humana, en la que exista un lugar para cada individuo y que favorezca el despliegue de lo mejor de cada uno/a”.⁴⁴ Es decir, dicha participación es valiosa si ayuda a edificar una comunidad inclusiva donde cada individuo encuentre su lugar y pueda desarrollarse plenamente.

A pesar de las aparentes diferencias, para Mistral debía reconocerse el valor intrínseco de toda persona, independientemente de su religión, etnia o género, pues existe una igualdad esencial que ella descubrió en sus experiencias. Al contemplar a un mixteco mexicano en su labor creadora, afirmó haber reconocido esa igualdad que trasciende toda separación: “Distinta su casa de la mía, su oración de la mía, su criterio cívico. ¡No importa! [...] Yo supe allí, con certidumbre total, que no he de perder más, que éramos iguales no por la misericordia del mandato cristiano ni por la tan falsa igualdad ciuda-

1.a ed. (Concepción, Chile: Ediciones Literatura Americana Reunida, 2007), 108-9.

⁴¹ Cf. Vargas Saavedra, Gabriela Mistral and the United States of America, 268.

⁴² Cf. Cabello Hutt, Artesana de sí misma, 131.

⁴³ Cf. Arrigoitia, Pensamiento y forma en la prosa, 125-26.

⁴⁴ Pérez-Jijena, Aportes de la prosa de Gabriela Mistral, 86.

dana, sino por esencia, es decir, absolutamente”.⁴⁵ Se percibe una visión de Dios que trasciende las confesiones: valora tanto el cristianismo protestante como el católico, e incluso reconoce la dimensión espiritual en otras culturas, lo que sugiere una espiritualidad inclusiva y contemplativa del misterio divino. Mistral defiende una antropología profundamente dignificante: todos los seres humanos poseen igual valor, no por concesión legal ni por imposición moral, sino por esencia.

Las relaciones fundadas en la igualdad y la diversidad constituían un eje fundamental en la visión de Gabriela Mistral sobre la interacción entre sociedades y naciones. El concepto de “cristianismo total” servía como marco ético y espiritual que podría guiar pensamiento y acción, promoviendo una visión de justicia y fraternidad que se reconocía como esencial. No obstante, mantuvo una crítica sutil respecto a las fallas en la promesa de igualdad ciudadana, denunciando discriminaciones y exclusiones persistentes.

4. Crítica al secularismo y defensa de la función pública de la religión

El contexto histórico-teológico de los textos de Gabriela Mistral revela su función como puente entre la tradición y la renovación, así como entre el catolicismo contemplativo y la acción social transformadora. Su voz se alza en un momento de crisis para redefinir, con lucidez poética y pasión profética, el rostro de una Iglesia llamada a ser madre del pueblo y no aliada del poder. En este sentido, su pensamiento representa un aporte singular y adelantado a los grandes debates teológicos del siglo XX. Su visión del mundo no se limita a un optimismo ingenuo ni a una idealización, sino que incorpora una comprensión crítica y realista de las dificultades y problemáticas existentes.⁴⁶ Esta claridad se manifiesta especialmente en su constatación del abandono de la religiosidad en diversos contextos globales. En múltiples líderes y movimientos sociales se pierde de vista el valor cultural y moral que la religión ha aportado históricamente, fenómeno que Mistral atribuye también a la incapacidad de las iglesias para responder adecuadamente a las necesidades y aspiraciones de las masas populares, quienes demandaban justicia social y mejores condiciones de vida. Según ella, esta situación implica profundas consecuencias para la cohesión social, la moral pública y la identidad cultural de las naciones, pues afecta no solo la vida espiritual de las personas, sino también su convivencia y el tejido social.

Con sensibilidad espiritual, la poeta señala que parte de esta ruptura se debe al materialismo y la impiedad presentes en ciertos movimientos políticos de su época. En su declarada “labor contra el materialismo”,⁴⁷ afirma que algunos líderes supieron aprovechar el descontento social para promover sus proyectos, aunque considera que ello deja un vacío que no siempre puede ser colmado por otras instituciones. Como ejemplo destaca la revolución bolchevique, sobre la cual afirma:

⁴⁵ Mistral, Unión Cristiana de las Américas, 49.

⁴⁶ Cf. Jaime Quezada, “Prólogo” en Gabriela Mistral: Escritos políticos, ed. Jaime Quezada, 2.a ed. (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1995), 24.

⁴⁷ Arrigoitia, Pensamiento y forma en la prosa, 137.

Sabido es que el pueblo ruso era hasta hace poco, uno de los más creyentes de la tierra. Sus jefes, al realizar el cambio de las instituciones, no debieron descuajar en él groseramente el sentido religioso de la vida, sino hacer en él una especie de depuración espiritual [...] Pero esos jefes, en el aspecto político, han hecho dar a su raza el salto mortal sobre el abismo, cambiando el zarismo brutal por la dictadura bolchevique, brutal también.⁴⁸

En este caso, los líderes revolucionarios no lograron una transición equilibrada ni en el ámbito espiritual ni en el político, lo que implicó para el pueblo la pérdida de valores que podrían haberlo guiado. Por ello, Mistral postula la necesidad de una “depuración espiritual” que preserve la dimensión religiosa, en lugar de un rechazo absoluto de la religión. Esta reflexión sobre Rusia introduce una crítica más amplia de Mistral a la separación entre lo espiritual y lo social, que ella atribuye a una comprensión errónea que equipara lo religioso con la superstición. Basada en la herencia del romanticismo francés, esta visión desprecia el papel formativo y social de la religión, tanto en la educación y conformación ética del individuo como en su capacidad para influir positivamente en la estructura y cohesión social cuando se emplea adecuadamente. En sus palabras:

no ha advertido (el jacobino) que la religión es uno de los aspectos de la cultura y que ha contribuido a la purificación del alma popular. Así, él rechaza lo religioso como factor de educación individual y lo rechaza de igual modo como factor social; confunde, el muy burdo, religión con superstición.⁴⁹

El punto de vista que no distingue entre los aspectos profundos y culturales de la religión y las creencias irracionales o supersticiosas es simplista. “El laicismo integral que promulgaba dicho movimiento fue a lo que Gabriela Mistral se opuso firmemente”.⁵⁰ Así, Mistral rechazó el laicismo integral promovido por el jacobinismo, un movimiento que buscaba la exclusión absoluta de la religión de la esfera pública, evidenciando también una crítica a las deficiencias en la comprensión y práctica de la fe, incluso entre algunos católicos.

En el último de los textos revisados, Mistral realiza un análisis comparativo entre el catolicismo en América Latina y su desarrollo en Estados Unidos, especialmente en relación con la separación Iglesia–Estado, la educación y la acción social. Allí destaca el comentario de un sacerdote que la acompañó en su viaje y que, profundizando en lo anterior, señala que la religión no debe entenderse solo como un consuelo emocional, sino también como un campo de conocimiento profundo y racionalmente defendible.⁵¹ Además, observa cómo Francia, cuna de estas ideas radicales, inició una

⁴⁸ Mistral, *Cristianismo con Sentido Social*, 53.

⁴⁹ *Ibid.*, 54.

⁵⁰ Rubio, *Los artículos de Gabriela Mistral en La Nueva Democracia*, 66.

⁵¹ Cf. Gabriela Mistral, “El Catolicismo en los Estados Unidos” en *Obra reunida. Tomo7:Prosa*, ed. Gustavo Barrera Calderón et al. (Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020), 62.

“aproximación cordial” con el Vaticano, evidenciando un cambio en la relación entre Estado e Iglesia.⁵²

Desde esta perspectiva, Gabriela Mistral concebía la religión más allá de sus instituciones visibles, reconociendo su naturaleza integral y multifacética como un medio valioso para contribuir a la cultura, la moralidad y la cohesión social. “La visión religiosa de Gabriela no se limitaba a un simple credo o creencia espiritual solipsista”,⁵³ sino que entendía la religión como un componente fundamental de la identidad y herencia cultural de un pueblo. Aunque el catolicismo seguía siendo parte integral de la vida de muchas personas, también detectaba signos de creciente desconexión con la dimensión religiosa.

Gabriela Mistral expresa una visión teológica humanista, encarnada y profética, en la que Dios es amor y justicia; el ser humano es sagrado en su diversidad y vulnerabilidad; la historia es el ámbito donde se juega la salvación concreta; y la Iglesia es una madre que debe volver a su pueblo con obras, no solo con palabras. Su reflexión religiosa no se apoya en tratados teológicos, sino en la vida vivida, el dolor compartido y la esperanza tejida desde abajo. Por ello, su palabra sigue siendo una interpelación ética y espiritual profundamente vigente.

Apoyándose en su concepción de un cristianismo total, Mistral abogaba por una revalorización de la religión como fuerza positiva y marco ético indispensable para el desarrollo de sociedades modernas, justas e inclusivas. En este sentido, aunque Iglesia y Estado pueden estar separados en sus ámbitos propios, ello no implica una exclusión mutua, sino una colaboración respetuosa orientada al bien común. Mistral enfatizaba que la justicia social y el sentido religioso deben entrelazarse para lograr un cambio profundo y significativo, destacando que la dignidad humana solo puede realizarse plenamente cuando ambos se integran sobre una base ética y moral sólida. Para ello, proponía la renovación de las instituciones eclesásticas, orientándolas a ser más receptivas y conectadas con las necesidades y aspiraciones de las personas modernas.

5. La Iglesia ante el desafío de la justicia: renovación pastoral y compromiso con los pobres

El catolicismo en Hispanoamérica enfrentó una serie de desafíos y transformaciones significativas, reflejo de los profundos cambios sociopolíticos y culturales de su época. Durante los años veinte, la región atravesaba un periodo marcado por agitación y transformación: revoluciones y reformas sociales alteraban las estructuras tradicionales de poder y cuestionaban instituciones establecidas, incluida la Iglesia Católica. A estos procesos se sumaban la modernización, la urbanización y la creciente influencia de movimientos que modificaban el panorama social y cultural.

Gabriela Mistral, con su aguda sensibilidad y profunda reflexión, abordó estos temas en sus escritos, ofreciendo un análisis minucioso sobre la situación del catolicismo

⁵² Cf. *Ibid.*, 61; Arrigoitia, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*, 135.

⁵³ Rubio, *Los artículos de Gabriela Mistral en La Nueva Democracia*, 66.

en dicho contexto. Entre sus aportes más esclarecedores se encuentra la crítica a la desconexión entre el cristianismo y la justicia social en América Latina. Mistral afirma que “nuestro cristianismo, al revés del anglosajón, se divorció de la cuestión social”.⁵⁴ Con una mirada autocrítica, lamenta que la Iglesia Católica no haya permanecido fiel a sus raíces entre los humildes, denunciando el abandono de los sectores populares, que fueron ocupados por ideologías hostiles a la fe.

La Iglesia Católica, que históricamente fue una fuerza dominante en la vida pública y privada, se encontraba en una posición compleja. Mistral reconocía que el catolicismo seguía siendo un componente esencial en la cotidianidad de muchas personas en Hispanoamérica, aunque no dejó de criticar ciertas actitudes y prácticas dentro de la misma institución. Un aspecto relevante que subraya la poeta chilena es la desconexión existente entre la jerarquía eclesiástica y las necesidades reales de las comunidades. Percibía que, en numerosos casos, la Iglesia privilegiaba la conservación de su poder y autoridad por sobre la atención a los problemas sociales y económicos que aquejaban a sus fieles. Criticaba su falta de compromiso con la justicia social y la escasa provisión de apoyo y guía a trabajadores y campesinos, lo que facilitó que otros ideólogos ocuparan ese vacío.

Esta ausencia de acción eclesial contribuyó a que muchas personas recurrieran a ideologías políticas en busca de lo que la religión no les ofrecía. Así lo constató tras su paso por México, donde afirmó: “A este descuido inconcebible del indio se deben muchos males actuales y futuros. La Iglesia se ha mostrado allí inferior a sus misioneros iniciales, cuya espléndida labor se ha borrado como las nieblas; mejor sería decir, como el rocío”.⁵⁵ Si bien la labor inicial de los primeros misioneros fue valiosa, aunque formara parte del proceso colonizador, en aquellos aspectos sobresalientes se reconocía la defensa de ciertos derechos y la asistencia a las comunidades. Sin embargo, tales logros no perduraron debido a la falta de seguimiento y cuidado eclesial en épocas posteriores. Por ello, Mistral apelaba a la renuncia, entendida como “la esencia misma de nuestra doctrina”.⁵⁶ Esta propuesta se puede relacionar con el concepto teológico de la *kénosis*, que implica el vaciamiento voluntario de privilegios o la renuncia a determinadas condiciones en el seguimiento de Cristo (cf. Flp 2,7). Advertía un epicureísmo en varios católicos, manifestado en una actitud placentera y acomodada, opuesta al sacrificio y compromiso exigidos por la fe cristiana. Esta actitud contribuía a la desvinculación con las exigencias sociales y éticas del Evangelio. Podría verse parte de la tradición profética del cristianismo, donde el clamor por la justicia no es un añadido político, sino un elemento esencial del mensaje evangélico. Mistral llamaba a vivir el cristianismo como una conducta para la vida y no como un mero adorno cultural. Con desilusión observaba cómo, en muchos casos, la Iglesia fallaba en ser una voz profética y en brindar apoyo y orientación a los trabajadores y marginados. Sostenía que esta actitud elitista alejaba a la comunidad religiosa y contribuía al creciente divorcio entre el pueblo y la religión. Por ello, abogaba por una

⁵⁴ Mistral, *Cristianismo con Sentido Social*, 54.

⁵⁵ Mistral, *El Catolicismo en los Estados Unidos*, 60.

⁵⁶ Mistral, *Cristianismo con Sentido Social*, 56.

comprensión más abierta del catolicismo, que valorara y respetara las diversas expresiones de fe y devoción. Por estas reflexiones, incluso se llega a decir que “todo su artículo prelude la ‘Mater et Magistra’ del Papa Juan XXIII”,⁵⁷ en la que se enfatiza la función social de la fe cristiana.⁵⁸ La Iglesia, en su visión, debe ser madre del pueblo, no aliada de los poderosos; debe ser maestra, no funcionaria del Estado; debe ser sembradora de justicia, no conservadora de privilegios.

Al mismo tiempo de la crítica, muestra esperanza en una renovación, valorando el trabajo del clero estadounidense, el poder educativo de la Iglesia libre, y el testimonio heroico de los católicos en contextos adversos. Reconoce el papel del laicado (especialmente los educadores y mujeres) como actores fundamentales de la misión eclesial. Pues, considerando que la educación y la cultura eran pilares fundamentales en el pensamiento de Mistral, enfatizaba la importancia de la educación y el papel de los educadores para fomentar una conciencia de justicia social, ámbito en el que la Iglesia debía participar activamente. Algunos interpretan que esta defensa no implicaba un apoyo acrítico a la Iglesia como institución, sino una valoración del cristianismo como fuente crucial de formación moral y espiritual para los jóvenes.⁵⁹ En sus propias palabras:

La fe de Cristo fue entre la plebe romana, y sigue siéndolo para el pueblo hoy, una doctrina de igualdad entre los humanos, es decir, una norma de vida colectiva, una política (ennoblezcamos alguna vez la palabra manchada). Tal aspecto de la religión, el que más importaba a las masas, no se hizo verdad entre nuestros países.⁶⁰

Este llamado posee una dimensión religiosa, además de política: o el cristianismo se encarna en justicia, o se reduce a mera estética. El dilema es contundente: “aceptamos solo como una lectura bella [...] o como una conducta para la vida”.⁶¹ Aunque la fe cristiana tiene el potencial de transformar la vida social y política a partir de principios de igualdad y justicia, ese potencial no se ha realizado plenamente. Por ello, reclama una fe que descienda, que se haga carne entre los pobres y no se limite a la contemplación o la beneficencia. Su propuesta es revolucionaria en su radicalidad evangélica, entendida como la adhesión profunda y auténtica a los valores del Evangelio: exige a los cristianos un sacrificio de intereses materiales como prueba legítima de fidelidad. Esto implicaría un compromiso genuino con las causas de justicia social y un esfuerzo por demostrar que los valores cristianos pueden contribuir al bienestar material y espiritual de las masas. La experiencia de países como Bélgica y Alemania, donde la Iglesia desempeñaba un papel

⁵⁷ Cf. Vargas, “Prólogo” en *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, 12.

⁵⁸ Para ver el origen de la Doctrina Social de la Iglesia, comenzado por la *Rerum Novarum* de León XVIII, y su recepción en Chile, de donde Mistral pudo tener un acercamiento a la cuestión social que comenzaba a gestarse desde su país de origen, véase: Walter Hanisch. “Encíclica *Rerum Novarum* y cuarenta años de influencia en Chile, 1892-1932”. *Anuario de historia de la Iglesia en Chile* 9 (1991): 67-103.

⁵⁹ Cf. Valdés Gajardo, *La prosa de Gabriela Mistral*, 40-41.

⁶⁰ Mistral, *Cristianismo con Sentido Social*, 55.

⁶¹ *Ibid.*, 57.

activo en la mejora de las condiciones de vida de obreros y campesinos, se presentaba como ejemplo a seguir.

Con estas ideas, Gabriela Mistral señalaba a la fe cristiana como fuente de inspiración y guía ética indispensable para que las sociedades hispanoamericanas enfrentaran los desafíos de la modernización y el cambio. Propone una revalorización de la religión como fuerza positiva tanto en la esfera pública como privada, capaz de ofrecer un marco ético y moral invaluable para las sociedades contemporáneas que tienen “hambre y sed de justicia” (cf. Mt 5,6). Mistral no promovía una acción social desprovista de espiritualidad, sino una espiritualidad que se encarna en estructuras sociales justas. Al respecto, afirmaba que “el catolicismo tiene que hacer la reconquista de lo que, por desidia o egoísmo, ha enajenado”,⁶² exigiendo una conversión pastoral y ética de los creyentes.

Su visión optimista sobre el futuro de la religiosidad enfatizaba la necesidad de una renovación espiritual y moral, un compromiso más profundo con la justicia social y un diálogo intercultural capaz de fortalecer la cohesión social y la identidad cultural de los pueblos americanos. La Iglesia debía asumir estos cambios, pues la sociedad realizará sus revoluciones y transformaciones sin esperarlas; asimismo, quienes hacen teología deberían sentirse interpelados por esta llamada, pues: “si lo que está en juego es un ordenamiento social justo, del que depende la posibilidad (o no) de acceder a una vida digna, entonces hablamos de asuntos que directamente le competen a la religión (y a la teología)”.⁶³

Gabriela Mistral logra una de las síntesis más ricas de la literatura hispanoamericana: la belleza del lenguaje se convierte en transparencia del misterio cristiano. No hay separación entre lo que dice y cómo lo dice: la teología está entrelazada con la poesía, la denuncia social con la liturgia interior, la esperanza cristiana con el ritmo de las palabras. Su prosa no “adornaba” ideas religiosas; era, en sí misma, acto de fe. Así, cada recurso expresivo (símbolo, metáfora, ritmo, imagen) se convierte en una reflexión literaria que comunica el Evangelio desde lo cotidiano. La forma literaria se transforma en instrumento de revelación y la palabra se vuelve acción espiritual en el mundo.

Conclusiones

Mistral encontró en su interacción con Estados Unidos una fuente de inspiración y reflexión que enriqueció su perspectiva sobre las realidades socioculturales de su tiempo. La poeta chilena estableció una relación significativa con Estados Unidos, comenzando con correspondencias y publicaciones que le permitieron desarrollar vínculos intelectuales antes de su visita. Su viaje en 1924 le ofreció una visión directa del dinamismo y progreso económico del país, lo que la llevó a reflexionar críticamente sobre las desigualdades sociales y la importancia del papel unificador de la religión. Observó cómo el pragmatismo y el progreso material de Estados Unidos contrastaban con la realidad de América Latina, y utilizó estas observaciones para abogar por una integración a partir de la espiritualidad cristiana para la cohesión social y el progreso material de su propia región.

⁶² Ibid., 56.

⁶³ Pérez-Jijena, Aportes de la prosa de Gabriela Mistral, 109.

Desde una perspectiva literaria, los textos de Gabriela Mistral se ubican entre el ensayo lírico y la oratoria moral. Su riqueza retórica, caracterizada por el uso de metáforas, contrastes, ritmo cadencioso, símbolos y paralelismos, no solo embellece la forma, sino que profundiza en los contenidos espirituales y los transmite con hondura emocional. El estilo combina un tono contemplativo con una voz profética, mientras que la estructura discursiva favorece un desarrollo progresivo que va desde lo testimonial hacia lo crítico y propositivo. Mistral convierte la palabra escrita en un acto de acción ética y espiritual.

Desde el punto de vista teológico, su pensamiento se articula en torno a cuatro ejes fundamentales: un Dios justo y cercano; un ser humano portador de una dignidad esencial; una Iglesia llamada a la conversión social; y una historia de salvación que se realiza en lo concreto y comunitario. Denuncia el divorcio entre cristianismo y justicia social en América Latina, y propone una renovación eclesial centrada en la fidelidad a los pobres como núcleo de la vida cristiana. Su pensamiento dialoga críticamente con el liberalismo secular, valora el dinamismo del protestantismo y anticipa intuiciones tanto de la teología de la liberación como del magisterio conciliar posterior.

En cuanto a su relevancia teológica, su obra representa una contribución original y valiente que, sin pretender una sistematización doctrinal, propone una relectura del Evangelio desde la realidad latinoamericana. Su espiritualidad posee un notable potencial formativo, tanto para la reflexión eclesial como para la praxis pastoral. En relación con su claridad expresiva, Mistral logra un equilibrio admirable entre lirismo y lucidez: su lenguaje, rico en imágenes y emoción, no dificulta la comprensión, sino que la enriquece. Cada figura retórica se halla al servicio de una idea moral o espiritual. El lector no solo comprende el mensaje, sino que es también conmovido e interpelado. Por último, en lo que concierne a su valor formativo y espiritual, sus textos ofrecen una visión del cristianismo como experiencia de transformación interior y social, centrada en el amor, la justicia y la comunión. Invitan a una fe viva, crítica y coherente, capaz de dialogar con la modernidad sin renunciar a su identidad evangélica. En suma, Mistral nos entrega una palabra que no solo enseña, sino que también forma y transforma: un testimonio de fe encarnada en la historia.

La integración de la ética religiosa en el análisis de la justicia social y la diversidad cultural puede abrir nuevas vías de reflexión y acción. Asimismo, resulta pertinente explorar la relación de estas ideas con la Doctrina Social de la Iglesia, que se encontraba en proceso de desarrollo durante ese período. Futuras investigaciones podrían profundizar en la aplicación concreta de estas propuestas en contextos específicos, así como examinar más detenidamente la influencia de Mistral en el pensamiento latinoamericanista a través de los artículos que publicó durante el resto de su vida, después de su experiencia europea, del reconocimiento otorgado por el Premio Nobel de Literatura y de su radicación definitiva en los Estados Unidos. Cabe destacar, por ejemplo, que “su posición crítica ante los pretendidos civilizadores y ante la superioridad de lo europeo se acentúa después de su primer viaje a Europa (1924), pero hasta entonces se le reconoce un lugar y una función positiva a los europeos en la formación nacional”⁶⁴.

⁶⁴ Cabello Hutt, Artesana de sí misma, 90.

Sin que sea posible afirmar que la postura aquí analizada se mantuvo invariable durante toda su vida, resulta necesario examinar su pensamiento posterior sobre esta temática para identificar posibles transformaciones o ampliaciones. No obstante, el presente trabajo delimita su posicionamiento en un momento intermedio de su trayectoria vital. El legado de Gabriela Mistral, enriquecido por su interacción con Estados Unidos, continúa siendo una fuente de inspiración para abordar crítica y constructivamente los desafíos sociales y culturales, promoviendo un enfoque integral que articula ética, justicia y diversidad.

Bibliografía

- ARRIGOITIA, Luis de. *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*. Río Piedras, Puerto Rico: Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 1989.
- CABELLO HUTT, Claudia. *Artesana de sí misma: Gabriela Mistral, una intelectual en cuerpo y palabra*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2018.
- CABELLO HUTT, Claudia. “Tejiendo un sueño americano: el poder de las redes de Gabriela Mistral con Estados Unidos en los años 1920 y 19301”. En *Redes, alianzas y afinidades. Mujeres y escritura en América Latina. Homenaje a Montserrat Ordóñez (1941-2001)*, editado por Carolina Alzate y Darcie Doll, 85-103. Bogotá/Santiago de Chile: Ediciones Universidad de los Andes/Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2014.
- COHEN, Jonathan. “Toward a Common Destiny on the American Continent. The Pan-Americanism of Gabriela Mistral”. En *Gabriela Mistral. The audacious traveler*, editado por Marjorie Agosín, 1-17. Athens: Ohio University Press, 2003.
- FARÍAS ROJAS, Gabriel Arturo y Miriam Elizabeth Cid Uribe. “La importancia de la prosa de Gabriela Mistral”. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 7, n.º 2 (18 de mayo de 2023): 7713-23. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i2.5909
- FIGUEROA, Lorena, Keiko Silva y Patricia Vargas. *Tierra, indio, mujer: pensamiento social de Gabriela Mistral*. Santiago de Chile: LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 2000.
- HANISCH, Walter. “Encíclica Rerum Novarum y cuarenta años de influencia en Chile, 1892-1932”. *Anuario de historia de la Iglesia en Chile* 9 (1991): 67-103.
- MISTRAL, Gabriela. *Gabriela Mistral: Escritos políticos*. Editado por Jaime Quezada. 2.^a ed. Colección Tierra firme. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- MISTRAL, Gabriela. *Obra reunida. Tomo 6: Prosa*. Editado por Gustavo Barrera Calderón, Carlos Decap, Jaime Quezada, y Magda Sepúlveda. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020.
- MISTRAL, Gabriela. *Obra reunida. Tomo 7: Prosa*. Editado por Gustavo Barrera Calderón, Carlos Decap, Jaime Quezada, y Magda Sepúlveda. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, 2020.
- MISTRAL, Gabriela. *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*. Editado por Luis Vargas Saavedra. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1978.

- PÉREZ-JIJENA, Ángela. “Aportes de la prosa de Gabriela Mistral para una teología de los signos de los tiempos”. *Teología y Vida* 65, n.º 1 (5 de mayo de 2024): 85-109. <https://doi.org/10.7764/TyV.651.E4>
- RODRÍGUEZ CAMPESINO, Aida. “Antiimperialismo y panamericanismo: la Quinta Conferencia Panamericana (1923) y la Sexta Conferencia Panamericana (1928)”. *Gueerra Colonial*, n.º 13 (2023), 25-37
- ROSSARDI, Leonardo. “Los rostros de Gabriela”. En *Gabriela Mistral y los Estados Unidos*, editado por Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando Rodríguez Sardiñas, 17-30. Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011. <https://www.anle.us/publicaciones/biblioteca-digital/gabriela-mistral-y-los-estados-unidos/>
- ROSSINOW, Doug. “The Radicalization of the Social Gospel: Harry F. Ward and the Search for a New Social Order, 1898–1936”. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 15, n.º 1 (2005): 63-106. <https://doi.org/10.1525/rac.2005.15.1.63>
- RUBIO, Christian. “Los artículos de Gabriela Mistral en La Nueva Democracia, de Nueva York”. En *Gabriela Mistral y los Estados Unidos*, editado por Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando Rodríguez Sardiñas, 65-82. Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011. <https://www.anle.us/publicaciones/biblioteca-digital/gabriela-mistral-y-los-estados-unidos/>
- SÁNCHEZ-GREY ALBA, Esther. “Un análisis de la prosa mistraliana, desde la perspectiva crítica de Eugenio Florit”. En *Gabriela Mistral y los Estados Unidos*, editado por Gerardo Piña-Rosales, Jorge Ignacio Covarrubias, y Orlando Rodríguez Sardiñas, 167-68. Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española, 2011. <https://www.anle.us/publicaciones/biblioteca-digital/gabriela-mistral-y-los-estados-unidos/>
- STAUFFER, Aaron. “Echoes of a Method: Inductive Christian Social Ethics, Social Practices, and the Radical Social Gospel”. *CrossCurrents* 73, n.º 2 (junio de 2023): 173-88. <https://doi.org/10.1353/cro.2023.a904522>
- ULLOA INOSTROZA, Carla. *Gabriela Mistral en México: la construcción de una intelectual (1922-1924)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Chile, 2022.
- VALDÉS GAJARDO, Enrique. *La prosa de Gabriela Mistral. Época y estilo*. Concepción, Chile: Ediciones Literatura Americana Reunida, 2007.
- VARGAS SAAVEDRA, Luis. “Gabriela Mistral and the United States of America”. En *Gabriela Mistral. The audacious traveler*, editado por Marjorie Agosín, 260-69. Athens: Ohio University Press, 2003.

La controversia sobre la libertad entre Karl Barth y Erich Przywara: la herencia tomista sobre una cuestión filosófica
The controversy over freedom between Karl Barth and Erich Przywara: the Thomistic legacy on a philosophical question
A controvérsia sobre a liberdade entre Karl Barth e Erich Przywara: a herança tomista sobre uma questão filosófica

Jovani Fernández¹

Resumen

El filósofo y teólogo Erich Przywara S^j propone una relectura del Aquinate sobre la libertad humana y su relación con Dios, en confrontación con la teología dialéctica. El objetivo de este trabajo es exponer la serie de argumentos filosóficos que el jesuita expresó en algunos de sus textos capitales como *Analogia Entis* (1932), *Filosofía de la religión de la Teología Católica* (1927), o el importante artículo «Gott in uns und über uns» (1929) donde se contiene la revaloración de la causalidad y la participación bajo expresiones lingüísticas novedosas para su tiempo, por ejemplo, *eficacia propia creatural y potencia obedencial*.

Palabras clave: analogía, teología dialéctica, causalidad, eficacia propia creatural, libertad, potencia obedencial.

Abstract

The philosopher and theologian Erich Przywara S^j proposes a rereading of Aquinas on human freedom and its relationship with God, in confrontation with dialectical theology. The objective of this work is to expose the series of philosophical arguments that the Jesuit expressed in some of his capital texts such as *Analogia Entis* (1932), *Philosophy of religion of Catholic Theology* (1927), or the important article «Gott in uns und über uns» (1929) which contains the revaluation of causality and participation under new linguistic expressions for its time, for example, creaturely self-efficacy and obedience power.

¹ Jovani Fernández Puentes es profesor de tiempo completo en la Universidad Anáhuac México, profesor invitado en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Sus líneas de investigación son: Antropología Personalista, Ontología Personalista, Filosofía de la Religión, Humanismo Cristiano. jovani.fernandez@anahuac.mx
 ORCID: 0000-0002-5772-4232



DOI: Recibido: 01/04/2025 - Aceptado: 10/06/2025

Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0.

Keywords: analogy, dialectical theology, causality, creaturely self-efficacy, freedom, obediential potentiality.

Resumo

O filósofo e teólogo Erich Przywara SJ propõe uma releitura de Tomás de Aquino sobre a liberdade humana e sua relação com Deus, em confronto com a teologia dialética. O objetivo deste trabalho é expor a série de argumentos filosóficos que o jesuíta expressou em alguns de seus textos capitais, como *Analogia Entis* (1932), *Filosofia da Religião da Teologia Católica* (1927), ou o importante artigo «Gott in uns und über uns» (1929), onde se encontra a revalorização da causalidade e da participação sob expressões linguísticas inovadoras para sua época, por exemplo, *eficácia própria da criatura e potência obediencial*.

Palavras-chave: analogia, teologia dialética, causalidade, eficácia própria da criatura, liberdade, potência obediencial.

Introducción

A propósito de los 400 años de la fundación de la Reforma en 1917, Przywara se dedicó a estudiar profundamente las formas germanas del protestantismo. Esto lo llevó a confrontarse académicamente con teólogos protestantes, particularmente con su amigo, Karl Barth², quien fomentó, en su teología dialéctica, una concepción de la absoluta *transcendencia* de Dios respecto del mundo; consideró, en efecto, que el tránsito del ateísmo a la religión se justifica en virtud de una *analogía de la fe*. Esta postura se explica como una revelación sobrenatural de tipo existencial plenamente autosuficiente, a saber, como opuesta a la analogía retomada por Przywara, que fue cultivada por la tradición filosófica del catolicismo³.

Es por este motivo que el jesuita Erich Przywara busca retomar la doctrina de la analogía del ente y la causalidad de Tomás de Aquino, ya que el jesuita encuentra en el Aquinate uno de los autores propiamente católicos;

la *analogia entis* propia del concepto católico de Dios implica una “tensión misteriosa” entre lo semejante y lo disemejante, correspondiente a la tensión entre el Dios en nosotros y Dios sobre nosotros, en el concepto protestante de Dios la “semejanza” se suprime por completo⁴.

² Sobre este tema, revisar a Carlos Ortiz de Landázuri, “Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después”, *Diálogo filosófico* 33/97 (2017); Paolo Volonté, “Introduzione. L’analogia ontológica come principio dinamico”, en Erich Przywara, *Analogia entis*, (Milano: Vita e Pensiero, 1995); Kenneth R. Oakes, “Three Themes in Przywara’s Early Theology”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* LXXIV/2 (2010): 283-310.

³ Cf. Ortiz de Landázuri, “Przywara...”, 91-92.

⁴ Erich Przywara, “Gott in uns und über uns”, en *Ringten der Gegenwart*, vol. II, (Augsburg: Benno Filser-Verlag, 1929), 554.

Para Przywara será claro que la postura propiamente católica, en relación con el discurso sobre Dios y la libertad de la persona, se estructura a partir de la fórmula *Dios en nosotros* y *Dios sobre nosotros* (*Dios en-sobre nosotros*), y encuentra que la postura de Tomás de Aquino es viable y sólida frente a los postulados sobre la libertad personal y la fe propuesta por la teología dialéctica,

Dios más allá de nosotros y, por tanto, Él solo la identidad de la vida fluyente y la eternidad inmutable; pero *Dios en nosotros*, en las profundidades últimas del dualismo creado del ser y el devenir y su ser dirigido el uno hacia el otro, la polaridad, la unidad en oposición y tensión del devenir y el ser⁵.

Se trata de una propuesta que, según Przywara, logra suponer las tensiones propias de lo real: la *tensión misteriosa* entre lo semejante y lo disímil, entre lo immanente y trascendente, entre el tiempo y la eternidad. Además, la propuesta de Erich Przywara a partir de Tomás de Aquino consiste en superar las polarizaciones de la teología dialéctica a partir de un método que incluye, en un vaivén rítmico, a las mismas; se trata de avanzar frente a la concepción de ritmo proporcionalmente matemático o del equilibrio armónico y dar cabida a la diferencia siempre mayor a partir de una *reductio in mysterium*.

Resulta pertinente aquí describir qué y cómo comprende Erich Przywara la analogía del ente en su propuesta titulada *Metafísica creatural*. Para esto es necesario detenerse brevemente en la conclusión del §6 de la obra *Analogía entis* (1932). Ahí Przywara explica la analogía en términos de sus dos modelos tradicionalmente tomistas: analogía de atribución y analogía de proporcionalidad⁶. Entiende a la primera como un ordenamiento a uno; a la segunda la comprende como una relación de alteridad recíproca. Según Przywara, la analogía de atribución enfatiza un grado de similitud de Dios como fundamento de todo (el Fundamento), en la medida de que la creatura humana puede señalar hacia un fundamento como causa de sus perfecciones⁷. La analogía de proporcionalidad enfatiza la diferencia porque habla de dos proporciones radicalmente diferentes: por un lado, la creatura como *unidad en tensión* de esencia y existencia; por el otro, Dios como *identidad* de esencia y existencia⁸.

En otras palabras, el método de Przywara consiste en la analogía atendiendo sus dos momentos constitutivos; uno equivalente a la similitud expresado en la atribución, y otro equivalente a la mayor disimilitud expresado en la proporción y, así, concluyendo en una *reductio in mysterium*. Esta consiste en que el énfasis del ritmo semejanza-diferencia recae en la diferencia, porque se observa que el Fundamento de lo real aparece dentro de la realidad como la disimilitud cada vez mayor, cuyo dato no es plenamente conceptualizable. Y así, al dar la debida prioridad a la proporcionalidad, no es como si la similitud de la atribución sea simplemente equilibrada por la disimilitud de modo que el mismo

⁵ Erich Przywara, "Gottgeheimnis", en *Schriften*, vol. II, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962), 226.

⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1. Referencias subsecuentes: *S. Th.*

⁷ Cf. *S. Th.* I, q. 39, a. 6.

⁸ Cf. *S. Th.* I, q. 80, a. 1.

grado de perfección está en Dios como en la creatura; al contrario, dar prioridad a la proporcionalidad en aceptar la disimilitud de Dios como fundamento de lo real.

Según John Betz, Przywara considera, más bien, que la similitud es conducida positivamente más allá de sí mismo hacia la disimilitud, es decir, a aquella “oscuridad nocturna productora de aquella ceguera que solo conduce a lo teológico (el no ver del creer). Pero [...], es noche envolvente y en su interior, oscuridad súper luminosa (ὑπέρφωτος γνόφος) del Areopagita”⁹.

Dicha *reductio in mysterium* es utilizada por Przywara para analizar algunos fenómenos que se dan en la creatura humana, por ejemplo, la causalidad, la libertad, la distinción entre *essentia* y *existentia*, la verdad, los afectos y el problema de la individualidad. Se trata de una serie de análisis sobre fenómenos que se dan en la persona humana, y que Przywara tratará a partir de dicha *reductio*. A continuación, me concentraré en la causalidad y su relación la libertad creatural.

1. Elementos de la controversia: La Reforma y Przywara

1.1 El protestantismo y la anulación de las “causas segundas”

En relación con la teología dialéctica, Przywara observó que los teólogos protestantes afirmaban en sus postulados que Dios no actúa como causa primera en y en las creaturas como causas segundas, sino que Dios actúa inmediatamente y sin ellas¹⁰. En otras palabras, lue está en cuestión aquí, desde la perspectiva católica de Przywara, es la *Allein*¹¹ de la doctrina luterana *alleinwirksamkeit* (absoluta eficacia de Dios). Las consecuencias antropológicas sobre esta perspectiva son descritas por Przywara en un texto titulado “*Gott in uns und über uns*”¹² (1929) con las siguientes palabras:

Se devalúa un lado de [la fórmula] “Dios en nosotros y sobre nosotros”, a saber, “Dios en nosotros”. El resultado es un concepto completamente diferente de Dios: Dios, entendido [solo] como “Dios sobre nosotros”, se convierte, por así decirlo, en la esencia de la creatura: la creatura se reduce a una aparición sin esencia del “Dios sobre nosotros”, que es el único real y eficaz. La trascendencia y la inmanencia ya no están unidas en una tensión de opuestos, sino que se han vuelto idénticas. En la medida en que el Dios oculto e incomprensible, el *Deus absconditus*, [...] no es sólo “todo en todos”, sino “todo por sí mismo”, Dios se

⁹ Erich Przywara, *Analogía Entis*, trad. por Aníbal Edwards (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 89; “Aunque las creaturas tienen dentro de sí una cierta semejanza con Dios, no obstante, existe la mayor diferencia”. Cf. *De Veritate*. q.1, a.10.

¹⁰ Cf. Kenneth R. Oakes, “Three Themes in Przywara’s Early Theology”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, LXXIV/2 (2010): 283-310.

¹¹ Las tres “solas” del protestantismo: sola escritura, sola fe, sola gracia.

¹² Cf. Przywara, “Gott in uns...”

convierte en la esencia de la creatura, y toda la agencia de la creatura, en la medida en que es “esencial”, es sólo Su agencia¹³.

Przywara observa que la perspectiva de la teología dialéctica acentúa la diferencia entre Dios y la persona humana, a saber, el “Dios sobre nosotros” intentando disolver la semejanza, es decir el “Dios en nosotros”. Mientras que la perspectiva de Przywara en relación con la semejanza es comprendida a partir de Tomás de Aquino. Por ejemplo, en la *Suma Teológica* I, q. 4, a. 3 se asegura que “Así todas las cosas, en cuanto seres, son semejantes a Dios como principio primero y universal de todo ser”¹⁴.

Además, según la teología dialéctica de Barth, el ser humano debe evitar toda esperanza de recurrir a la ayuda de la razón para alcanzar una cierta comprensión del misterio de Dios. Esto encuentra su fundamento en la inclinación de Barth por sostener la absoluta diferencia entre Dios y el ser humano. De lo anterior se sigue, como señala Volonté, traductor de Przywara al italiano, que el teólogo luterano sustituye la razón por una revelación sobrenatural, sin necesidad de contar con la ayuda de una justificación natural¹⁵.

Se puede observar una serie de artículos de la revista *Stimmen der Zeit* entre 1923 y 1925, donde Przywara presentó, desde una perspectiva claramente católica, su evaluación de la teología dialéctica a la cual llamó la escuela *Barth-Gogarten-Thurneysen*¹⁶. En estos artículos dejó saber que estos teólogos estaban en desacuerdo con el catolicismo en la medida en que estaban comprometidos en la doctrina luterana sobre la *absoluta eficacia de Dios* (*Alleinwirksamkeit*), y negaban la validez de la analogía del ente y la doctrina de las causas segunda. En efecto, Przywara señaló que el problema de la teología dialéctica era afirmar que lo perteneciente a lo divino es diametralmente opuesto a lo humano, ya que la concepción de Dios en el protestantismo descarta lo semejante. Entonces, la teología dialéctica termina negando la realidad de la inmanencia analógica de Dios en la creación y afirmando la imposibilidad de las causas segundas¹⁷.

Siguiendo la lógica de Tomás de Aquino, Przywara asegura que, en virtud de que cada creatura subsiste en una proporción dinámica de actualidad y potencialidad¹⁸, cada persona disfruta no solo de una existencia, sino también de una eficacia propia que es

¹³ *Ibid*, 549.

¹⁴ “Así como todas las cosas participan de la bondad de Dios no numéricamente iguales [bondad], sino por semejanza, así participan, por semejanza, del *esse* de Dios”. *De potentia*, q.7, a.5. Para las fuentes del Aquinate fueron utilizadas las traducciones disponibles en <https://tomasdeaquino.org/#2>. En la bibliografía detallo cuáles son las ediciones arrojadas en la página de internet mencionada.

¹⁵ Cf. Paolo Volonté, “Introduzione. L’analogia ontológica come principio dinamico”, en E. Przywara, *Analogia entis*, XVI-XVIII (Milano: Vita e Pensiero, 1995).

¹⁶ Hace referencia a los tres teólogos protestantes que formaban la llamada teología dialéctica; Karl Barth, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen.

¹⁷ Cf. J. Betz, “Translator’s Introduction” en E. Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. por J. Betz - D. Hart, (Michigan: W. Eerdmans, 2014), 17.

¹⁸ *S. Th.* I-II, q. 1, a. 2.

proporcional a la divina. Esta proporcionalidad significa, como asegura Aaron Pidel en *Church of the Ever Greater God. The Ecclesiology of Erich Przywara* (2020), que la relación entre la eficacia divina y la humana es, en última instancia, no contrapuesta, sino *hospitalaria* para un cosmos constituido de causas secundarias que se expresa como libertad de las creaturas. Przywara afirma que

Debido a que toda la creación está totalmente fuera de Dios, originalmente, por lo tanto, no hay dilema entre el acto divino y el acto de la creatura, como entre dos entidades igualmente autorizadas e independientes que se enfrentan entre sí, pero toda verdadera independencia en la creatura es de Dios hacia acá, de modo que el dilema aparente es el misterio de Dios el Creador mismo¹⁹.

En resumen, tanto la eficacia divina como la eficacia de las creaturas se muestran de diversas maneras a lo largo de la tradición cristiana, pero el jesuita considera que el punto más alto es la doctrina “tomista” de la *eficacia creatural*, llamada doctrina de las causas segundas. Przywara, siguiendo al Aquinate, considera que la trascendencia de Dios no es un infinito negativo que aniquila los esfuerzos de las creaturas finitas, sino que es una distancia positiva. El Aquinate observa que la omnipotencia divina y la eficacia de las creaturas no se oponen, sino que las creaturas operan por derecho propio.

Así pues, se podría decir que la gran obra del jesuita, titulada *Analogia Entis I* (1932), versa en sostener la cita del Aquinate que dice: “Por la eminencia de su bondad, la primera causa da a otras cosas no sólo su existencia sino también el poder de ser causas mismas”²⁰. Aquí Przywara se esmera en presentar la doctrina de las causas secundarias bajo del esquema predicativo del Aquinate: vía positiva, vía negativa, *via eminentiae*²¹. De acuerdo con Przywara, la vía positiva corresponde a la eficacia causal de la creatura; esto se ve como participación del ámbito de lo divino y como “relación positiva” con Dios. La vía negativa corresponde a la “alteridad negativa” entre creatura y Creador, en virtud de la cual el poder de la creatura aparece como nada al lado de Dios. Y la *via eminentiae* corresponde a la coincidencia de los momentos positivos y negativos, donde lo peculiar de la creatura es destacar positivamente su autonomía y eficacia como propiamente distinta a la de Dios.

Ahora bien, como causa secundaria, la creatura representa una síntesis tanto de la semejanza positiva como de la alteridad y diferencia negativa de Dios. En otras palabras, la *analogia entis* encuentra su expresión más conmovedora en el principio de causalidad secundaria, y, a su vez, la causalidad secundaria encuentra su expresión más conmovedora en el principio de libertad personal. Dicha libertad tiene diversos aspectos porque el ritmo del acto divino deja intacta la alteridad de la creatura hasta tal punto que la creatura

¹⁹ E. Przywara, “Polarity”, 140 en A. Pidel, *Church of the Ever-Greater God. The Ecclesiology of Erich Przywara* (Indiana: University of Notre Dame Press; 2020 [Kobo]).

²⁰ *De veritate*, q.11, a.1.

²¹ Cf. S. Th. I, q.13, a. 5-6. Aquí sigo el esquema presentado en A. Pidel, *Church of the Ever-Greater God. The Ecclesiology of Erich Przywara*.

parece “casi asumir los rasgos de Dios: apareciendo como fundamento original en sí mismo y como providencia para que otros contradigan a Dios”²².

En suma, la doctrina de las *Causas segundas* de Tomás de Aquino contiene el problema filosófico fundamental acerca de la relación entre la semejanza y la diferencia; entre lo inmanente y lo trascendente²³. Por ello Przywara explicitará que en la causalidad se muestra la relación del binomio Creador-creatura, donde existe una desemejanza que salva la *trascendencia* de Dios y posibilita la existencia de la creatura; mientras que la semejanza hace posible que esta actúe como co-causa de lo real, elemento *inmanente* de la relación Creador-creatura. Con lo anterior se puede concluir que Dios es *trascendente* a la creación en tanto causa primera, pero *inmanente* en tanto núcleo íntimo que sostiene lo creatural²⁴.

En otras palabras, en el artículo *Thomas von Aquin als Problematiker* (1925) Przywara rechaza, a partir de Tomás, el *Dios solo* de la teología dialéctica, y empuja todas las soluciones parciales de su argumentación hacia una *reductio in mysterium*²⁵ que consiste en que Dios es todo en todo, y sin embargo no es un todo que excluye lo creatural. Se trata, pues, de privilegiar la diferencia entre Creador y creatura, cuyo efecto inmediato es justificar la posibilidad de la libertad y creatividad real de la persona humana, es decir, se busca sostener su eficacia propia. La libertad no es explicada a partir de una ecuación que disuelve a la persona o la exalta sobre los márgenes de Dios, sino que dicha libertad creatural se expresa a partir, y por medio, del misterioso poder absoluto del Creador.

En otras palabras, en la medida en que la teología dialéctica pone todo el énfasis en la trascendencia divina, esto, para Przywara, termina negando la inmanencia analógica de Dios en la creación y en la persona humana. En consecuencia, no logra registrar el “entre” que el catolicismo afirma de la relación de inmanencia y trascendencia.

Otra polémica entre Przywara y el protestantismo estuvo representada por el luteranismo liberal agnóstico de Harnack y Bultmann; se trató de una disputa con menor alcance. Según Przywara, esta postura representaría una salida en falso de la deseada renovación del luteranismo frente a los retos del nihilismo ateo. En efecto, en la situación de desesperación del ser humano que se ve abocado a un agnosticismo en sí mismo impersonal y anónimo, debido a la imposibilidad de superar la distancia existente respecto del ser de los entes, concebido en la forma de divinidad o fundamento. Hasta el punto de

²² Przywara, *Analogia Entis*, 193.

²³ El problema de la relación entre inmanencia y trascendencia fue ilustrado con las preguntas ¿Dios está en nosotros, o Dios está *sobre* nosotros? O bien, ¿Dios está en nosotros y sobre (*in-über*) nosotros? En el apartado titulado “Principio fundante de la teología católica” de la obra *Filosofía de la religión de la teología católica* (1926), Przywara realiza un recorrido de la noción de analogía a través de la historia, dividiendo el catálogo de filósofos cristianos-platónicos y cristianos-aristotélicos. En relación con los segundos, Przywara indica que Tomás de Aquino encuentra en la noción de *analogia entis* la teoría de la causalidad, así como la teoría de las causas segundas. Respecto a las causas segundas, Przywara sostiene que acentúan la eficacia de lo creatural y, a su vez, destaca la plena soberanía de Dios sobre la creación. Cf. E. Przywara, *Filosofía de la religión de la Teología Católica*, trad. por A. Edwards (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014), 152.

²⁴ Cf. J. Shöchtting, *Metafísica* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2014), 254.

²⁵ Cf. E. Przywara, “Thomas von Aquin als Problematiker. Ein Versuch”, *Stimmen der Zeit* LV (1925): 189-190.

que en estas circunstancias solo cabe recurrir al principio protestante de la *sola fidei*, dado que la fe sin necesidad de obras es la única que propiamente salva. Como consecuencia se afirmará la imposibilidad de la teología natural.

Así pues, los partidarios de la analogía del ente en la tradición católica defendieron el doble uso por parte de la razón y la fe, al modo propuesto por Tomás de Aquino. Por ello no se establece incompatibilidad absoluta entre el doble sentido filosófico y teológico. Como consecuencia, se reconoce la posibilidad de un doble procedimiento: el movimiento inmanente y trascendente, que mutuamente articulado entre sí, busca acceder al fundamento de lo real. Se presentan, entonces, dos caminos: la vía dialéctico-existencial de la fe o la vía analógico-causal de la razón. En efecto, las diferencias entre la teología luterana y la propuesta católica no son tanto eclesiológicas o soteriológicas, sino más bien metafísicas, derivadas fundamentalmente de la diferente concepción de la relación entre Dios y el mundo.

Como consecuencia, y en opinión de Przywara, en la medida en que, en nombre de la revelación divina, la teología dialéctica y el luteranismo liberal agnóstico anulan la naturaleza, la razón y la eficacia creadora del ser humano haciéndolas estrictamente pasivas con respecto a lo divino, estarán afirmando el fenómeno del panteísmo o del teopanismo. Veamos qué significa esto.

1.2 Los efectos de la Reforma: una concepción de Dios

Una de las problemáticas que ocupa al pensamiento de Przywara son las concepciones acerca de la relación entre Dios y el ser humano. Según el jesuita, tanto al ateísmo como al protestantismo les subyace una metafísica que genera los fenómenos del teopanismo y el panteísmo; básicamente se trata de dos ideas concretas sobre Dios, sin embargo, son el reverso dialéctico de una y otra.

Cuando Przywara utiliza por primera vez el término *analogia entis*, a principios de la década de 1920, es simplemente una forma de decir que el mundo del devenir, el de las cosas finitas y mutables, no se basa en sí mismo, sino que deriva y depende de un Absoluto²⁶. Para Przywara afirmar la posibilidad de la *analogia entis* es esencialmente asegurar dos cosas: por un lado, que lo finito se fundamenta en el infinito y deriva su ser del ser absoluto; por otro, ese ser finito no puede equipararse con su fundamento, sino que permanece esencialmente distinto de él e infinitamente trascendido por él. Así, para Przywara, en vista de esta similitud y diferencia, se puede hablar de una relación esencialmente analógica y dinámica entre lo finito y lo infinito, entre lo inmanente y lo trascendente, entre la causa y su efecto.

Sin embargo, la naturaleza de la relación entre Dios y la creación necesita una mayor especificación. Por esto es pertinente la pregunta sobre qué entendemos exactamente por *ser finito*. Al extraer las implicaciones de la llamada “distinción real” entre esencia y existencia de Tomás de Aquino, Przywara habla del ser finito como una tensión

²⁶ Cfr. J. Betz, “Translator’s Introduction” en *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, 46.

entre esencia y existencia²⁷. Porque ser una creatura, para Przywara significa una “unidad-en-tensión” de esencia y existencia, es decir, mutabilidad inherente y movimiento de la creatura como un ser que está estrictamente “en devenir”. En el lenguaje de Przywara, la esencia de la creatura es siempre “en y más allá de” la existencia como aquello que, por un lado, informa a la creatura existente, haciéndola lo que es, pero al mismo tiempo trasciende la existencia en el hecho de ser algo ya dado como algo, pero todavía por alcanzar.

Así pues, Przywara, en el ensayo de 1925 titulado “*Thomas von Aquin als Problematiker*”²⁸, afirma que Dios y la creatura se corresponden en el ser, pero justo donde se corresponden están separados uno de otro de modo abismal. Y así, el ser de Dios es esencialmente un ser puro, identidad de esencia y existencia, y el ser de la creatura se comprende esencialmente como composición tensional entre esencia y existencia.

Sin embargo, según Przywara, en la modernidad, y a raíz de la Reforma, estas tensiones de lo real se niegan y dan paso a la dialéctica destructiva del ateísmo; los movimientos propios de esta dialéctica serán el panteísmo y el teopanismo.

Esta dialéctica rompe con la tensión entre la omni-causalidad [Allwirksamkeit] de Dios y la causalidad secundaria de lo creatural, que la *analogía entis* pretende preservar. La Reforma, la modernidad y el ateísmo, por otro lado, fluctúan entre un teopanismo del “solo Dios”, donde Dios es o hace esencialmente todo y la creatura es o no hace esencialmente nada, y en un panteísmo por el cual el mundo es, en esencia, todo, y Dios esencialmente, nada. En el caso concreto del panteísmo, el mundo carece de densidad, siendo una mera manifestación o emanación de lo divino²⁹. En el caso del teopanismo, se da el reverso dialéctico del primero, que está representado por el secularismo occidental moderno producido por la Reforma. Dicho de otro modo, en ninguno de estos casos se puede hablar de una relación real entre Dios y el mundo.

Ahora bien, la tensión relacional de la *analogía entis* entre lo infinito y lo finito, Ser y devenir, se colapsa en una u otra forma de identidad: en el caso del panteísmo, Dios, en efecto, es o hace todo, y la creación, en efecto, es o hace nada, haciendo del ser humano y la libertad una ilusión.

Mientras tanto, en el teopanismo y el secularismo moderno, el mundo es todo lo que realmente hay y Dios no es nada³⁰. En opinión de Przywara, frente a los extremos de la teología reformada luterana y el ateísmo secular moderno se requiere una metafísica propiamente inspirada en la *analogía entis* de Tomás de Aquino. Porque es precisamente en la *analogía entis* donde se conserva la tensión relacional entre Dios y la creación, la gracia y la naturaleza, es decir, la fórmula Dios *en-sobre* la creación. De este modo, la analogía del ente hace justicia a la inmanencia divina en un mundo real de causas secundarias, por tanto a la libertad humana, y así como a la trascendencia soberana de Dios. En resumen, como Przywara lo expresa de manera decisiva:

²⁷ *Ibid*, 47.

²⁸ Cfr. Przywara, “Thomas von Aquin...”

²⁹ Cfr. Betz, “Translator’s Introduction”, 50.

³⁰ *Ibid*, 52.

En lugar de la enfermedad congénita del moderno ‘solo Dios [es] todo’, la totalidad nativa del ‘Dios tomista [es] todo en todo’: en lugar de ‘Dios sobre nosotros’ o ‘en nosotros’ (ya sea un mundo que es absorbido por Dios o un Dios que se disuelve en el mundo) el grande, vital y liberador “Dios sobre nosotros y en nosotros³¹.”

2. La recuperación de la doctrina de la causalidad en la Metafísica creatural

2.1 El Es real dador de fundamento y el es creatural.

Después de describir y explicar cómo aparece la problemática de la causalidad y la analogía en Przywara, es decir, cómo la recuperación de Tomás de Aquino se ubica en el desafío de atender los excesos del protestantismo, ahora, en este apartado se pretende explicar la relación de los conceptos causalidad y participación con la finalidad de esclarecer qué comprende el jesuita por libertad.

Primeramente, para Przywara es de suma importancia pensar la distinción entre Fundamento y fundado. En este sentido, el patrimonio metafísico tomista afirma que el ente es limitado en cuanto realidad, ya que es una forma de existir que no se identifica con el *esse*, sino que el modo de ser particular del ente es *habens esse*. La existencia del ente es, para el Aquinate, el punto de partida de la especulación metafísica, por esto la inteligencia debe remontarse en un proceso de ascenso ontológico por medio de la abstracción, hasta llegar a descubrir el fundamento sobre el cual existen las cosas: el *esse*. Así pues, Tomás de Aquino asegura que el principio de la realidad del ente no es su esencia sino el *actus essendi*, ya que el acto es la nota más íntima del ente que tiene por facultad poner en acto la esencia. Por ello en el ente se descubren dos notas distintivas: la *essentia* y el *esse*³².

Consecuentemente, la composición que vive el ente descubre la tensión que se da en la realidad: una tensión que se mueve entre la potencialidad y la actualidad.

El Aquinate afirma en *S. Th.*, I q. 75, a. 5³³ que el ente se actualiza en la esencia según la posibilidad de ser del receptor, impulsado por un movimiento dinámico de potencialidad en la medida que participa del ser, según su propia gradación. El ente, en cuanto realidad compuesta, es contingente, es decir, no se auto-funda en sí mismo. Esto porque el *esse* es, a la vez, recibido por el ente a modo de recipiente, según el principio escolástico *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. La contingencia es el principio de finitud del ente y el modo como el ente, por participación, vive la realidad, a saber, la realidad carga consigo la no plenitud³⁴.

³¹ E. Przywara, *Ringens der Gegenwart*, 961 en J. Betz, “Translator’s Introduction” en *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, 53.

³² Cfr. *Quodlibet.*, II, q. 2, a. 3.

³³ Cfr. *S. Th.*, I q. 75, a. 5:

³⁴ Cfr. R. Francisco, L. Rivero, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura*

Con lo anterior se afirman dos asuntos: primero, la explicitación de la composición del ente pone de manifiesto la distinción entre la naturaleza analógica de la realidad contingente, por un lado, y la naturaleza trascendente de la existencia, por otro. La naturaleza trascendente se caracteriza por su coincidencia entre ser y esencia y, por este motivo, lo llama Przywara *Fundamento*, mientras que la naturaleza finita es compuesta y constituida en grados de ser y, por esta razón, es analógica. Esta última naturaleza posee cierto grado de perfección, mediante el cual es posible deducir la naturaleza trascendente por medio de deducción analógica.

En consecuencia, la analogía explica el movimiento que constituye la realidad en cuanto movimiento descendente, para que el ente, en su potencialidad de ser, se oriente al *Principio y Fundamento* por medio de un movimiento ascendente. Concretamente, el ente en su composición estructurante y constitutiva posee una cierta unidad cuyo el origen se encuentra en el *esse*. Así, la tensión existente en los entes a causa de su composición impulsa a un movimiento de consolidación de la identidad de cada ente a ser sí-mismo, algo que, por lo común, se llama entidad. Esta entidad es una determinación o modo particular de ser unitariamente constituido. De modo que la unidad de un ente no surge de esta entidad, sino del acto más intimísimo³⁵, es decir, el *esse*.

Se afirma, entonces, que la unidad está en el *esse*. Esto significa que las relaciones entre el *Fundamento* y lo fundado son intrínsecas, y que la unidad del ente es interna y no accidental. En este orden, Przywara afirma, siguiendo al Aquinate, que la unidad metafísica de lo real se constituye por un movimiento analógico de multiplicidad y diferencia que salva la distancia ontológica entre lo fundado y el *Fundamento*³⁶. Con lo anterior se expresa la diferencia entre el ser por esencia, llamado por Przywara *Fundamento*, y el ser por participación, llamado lo *fundado*. Esta diferencia refiere, por un lado, a la unidad como principio de estructuración de la realidad en grados y, por otro, a la relación de ordenación de las cosas hacia aquello que, siendo primero en el orden, dona por causalidad eficiente el ser y posibilita la constitución de toda identidad particular en una entidad, diferenciándola así de las otras³⁷.

Entonces, se puede decir que el *esse* es el efecto primario de lo creado y no los entes particulares. Como consecuencia, el *esse* constituye y estructura la realidad y, por tanto, el *Fundamento* no es la realidad en cuanto tal, sino su principio. Con esto se evita cualquier identificación univoca entre lo fundado y su *Fundamento*³⁸.

Ahora bien, en el acto de constituir y estructurar, el *esse* establece la semejanza mayor por parte del *Fundamento*, pero también la semejanza con él. Así la analogía per-

de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria (Roma: Editrice Università Gregoriana, 2002), 203.

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I q. 11, a. 1.

³⁶ Cfr. E., Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogia entis* en *Analogia Entis I*. Trad. A. Edwards, (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 191.

³⁷ Cfr. R. Francisco, L. Rivero, *El misterio de la diferencia...*, 206.

³⁸ El problema del teopanismo y panteísmo

tenece, siguiendo el lenguaje de Tomás, al acto creador mismo constituyendo y estructurando a la realidad misma en el orden del ser y, por esto, se puede hablar de analogía en el acto de comunicación creadora del *Fundamento*, implicando una *similitudo* antes que mera univocidad³⁹. Y así, con referencia a todo aquello que es causado, es necesario considerar su fundamento, de modo que la gradación de lo real se dice en relación con el principio⁴⁰ como fuente de todo orden posible, y al *Fundamento* hacia el cual todo está ordenado, ya que toda analogía requiere de un orden gradado jerárquicamente que se rige por movimientos analógicos en el ámbito del *esse*.

Recogiendo lo dicho hasta aquí, y siguiendo el esquema metafísico propuesto por Erich Przywara, se pretende poner de manifiesto la dinámica propia de la realidad desde el método del jesuita propuesto en el § 6 de la *Analogía Entis I* (1932), con la finalidad de explicar la relación entre participación y causalidad. En este orden se pueden encontrar tres movimientos constitutivos de lo real que se pueden titular del siguiente modo: 1) *analogía inmanente*, 2) *analogía trascendente*, y 3) *analogía inmanente-trascendente*. A la vez, estos movimientos contienen dos tendencias internas, la primera se llama “*retorno*” y la segunda se titula “*hacia*”⁴¹. De modo que también será necesario tener en cuenta las tendencias internas de la analogía inmanente y trascendente.

La analogía inmanente (1) también se llama *analogía intra-creatural*; consiste en poner de manifiesto la dinámica descendente del *Fundamento* como causa que participa ser y que, a la vez, funda la posibilidad del movimiento ascendente; en palabras de Przywara “para la analogía en lo inmanente creatural (formulamos en cifra: analogía intra-creatural), es característica decisiva (según vimos), que por necesidad interna remite más allá de sí, a la *analogía trascendente*”.

En el movimiento de la *analogía intra-creatural*, el ente se descubre perfecto según su grado de participación⁴². En este movimiento se busca poner delante que la gradación de perfección se dice siempre en relación con lo perfectísimo, el más y el menos en relación con lo máximo, lo relativo en relación con lo absoluto, para expresar así el todo ontológicamente jerarquizado. Przywara afirma que se trata de un movimiento de necesaria dependencia receptiva de parte de lo fundado, o también llamado por Przywara *lo creatural*, ya que la relación consiste en que la creatura está referida a su *Fundamento*⁴³.

Según Przywara, la tendencia interna de la analogía *intra-creatural* de *retorno* indica la contingencia del *es* de la creatura; este *retorno* es lugar de aparición de la *analogía trascendente*, ya que la creatura solo puede retrotraerse hacia su origen. Y la tendencia

³⁹ Cfr. *De Potentia*, q.2, a.1.

⁴⁰ Cfr. E. Przywara, *Deus Semper Maior*, trad. por A. Edwards (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014), 64-66.

⁴¹ Cfr. E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogía entis* en *Analogía Entis I*, 187-188.

⁴² Cfr. *S. Th.*, I, q. 44 a. 1.

⁴³ E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogía entis* en *Analogía Entis I*, 188.

interna “*hacia*” de la *analogía intra-creatural* expresa el devenir del *es* creatural que remite siempre más-allá-de-sí a un ulterior grado de perfección.

Esta primera relación de movimientos *hacia* y *retorno* entre la *analogía inmanente* y la *analogía trascendente* expresa la importancia de la tensión propia de los movimientos y, en última instancia, de la tensión que articula la realidad, ya que, sin esta tensión, la *analogía inmanente* sería encerrarse en el *es* creatural, es decir, en la pura posibilidad. A saber, cerrarse en la pura posibilidad de lo creatural quiere decir el intento de fundarse en sí, o lo que es lo mismo, el intento de concebir lo real bajo las coordenadas de lo solo inmanente y, así, perder de vista la *analogía trascendente*, lo que es igual a encerrarse en la nada; según Przywara, la propuesta heideggeriana ejemplifica la absolutización de lo inmanente.

Sobre este asunto, Rafael Luciani considera que la dinámica descendente es una estructura ontológica de la realidad constituida por gradaciones que parten del *Principio* y *Fundamento*. Este tipo de analogía salva la eminencia del *Ipsum esse subsistens* como principio respecto a los entes⁴⁴, es decir, Przywara afirma que no existe univocidad en el orden del ser, como tampoco en el orden del decir, solo la analogía salva la eminencia⁴⁵. Se trata de un principio que exalta la perfección del ente y, a la vez, manifiesta su limitación en relación con su Creador. La participación implica, consecuentemente, una limitación del acto propio del ente en razón de la potencia, llamada por Przywara *posibilidad pura*, o también *carencia en el ser*.

El segundo movimiento se caracteriza por una dinámica ascendente; Przywara lo llama *analogía trascendente* (2) o *analogía entre Dios y la creatura*. Aquí se afirma que es necesario recurrir a la causalidad para explicar la dinámica interna de lo real⁴⁶. La causalidad implica, fundamentalmente, dependencia total del ente respecto del ser. La causa, en este sentido, es el *Fundamento* como *Esse per essetiam*, mientras que el efecto es el *ens per participationem*. Se puede observar que el efecto propio de la causalidad es el *esse* y no la esencia. Porque el *esse* es principio de todo lo real, lo que constituye la realidad de todo efecto en cuanto tal.

Entonces, la causalidad destaca el origen y orden jerárquico de la realidad, por lo cual se muestra una relación ascendente hacia la Causa última⁴⁷. En palabras de Przywara, este movimiento consiste en que el *Fundamento* como “*Es*” no requiere del “*es*” de la creatura, puesto que la relación de lo fundado consiste en estar referido al *Fundamento* y no al revés.

Se trata de un movimiento que radica, sobre todo, en la soberanía del *Fundamento*⁴⁸. Es decir, Przywara acentúa que este movimiento indica la dinámica propia del

⁴⁴ Cfr. R. Francisco, L. Rivero, *El misterio de la diferencia...*, 185

⁴⁵ Cfr. E., Przywara, § 4 Metafísica filosófica y teológica en *Analogia Entis I*, 143.

⁴⁶ Cfr. S. Th. I, q. 105, a. 5.

⁴⁷ Cfr. E. Przywara, § 3 Metafísica *a priori* y *a posteriori* en *Analogia Entis I*, 112.

⁴⁸ Cfr. S. Th. I, q. 19, a.4: “Por la relación efecto-causa. Pues los efectos proceden de la causa agente tal como preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los

Fundamento, que consiste en crear desde un Es infinito. De este modo, la Causa última se puede definir como “Es real dador de fundamento, meta y sentido”⁴⁹. Además, Przywara llama a la causalidad última en *Analogía Entis I* “dador libre independiente” y al efecto lo llama “posibilidad deveniente real”.

Ahora bien, la *analogía trascendente* también se realiza junto a la tendencia interna de *retorno* y *hacia* entre la *analogía trascendente* e *inmanente* que consisten en que el “es” creatural es al ES, es decir, lo *trascendente* es la auténtica medida de la inmanencia propia de los entes porque es su fin. Sin la tensión propia del movimiento ascendente, afirma Przywara, el *es creatural* deviene en nada al infinito. Esta caída en la nada consiste en que la explicación del ente se retrotrae indefinidamente porque no se reconoce principio fundante.

El tercer movimiento analógico, llamado *inmanente-trascendente*, permite entender los otros dos anteriores con mayor claridad, pues se funda en lo más propio de la analogía del ser⁵⁰, de manera que se constituye la realidad en un movimiento rítmico de ascenso y descenso⁵¹. La Causalidad eficiente creadora constituye y estructura la realidad en su doble movimiento: descendente de comunicación libre del ser y ascendente de participación, teniendo como consecuencia la posibilidad de relaciones de semejanza entre la causa y el efecto.

En otras palabras, Przywara sustenta una relación positiva de ambas analogías, dado que la semejanza entre ambas radica en el común ir *hacia* y *retorno*. Se sigue que el tercer movimiento es lugar de la relación recíproca, o también llamada *relación sintonizada*, puesto que, asegura Przywara, que la relación entre ambas es manifiestamente analogía decisiva en todo⁵². Concretamente este tercer movimiento pone de manifiesto la constitución fundante de lo real; por un lado, lo ínfimo de la *analogía intracreatural*, a saber, la pura posibilidad, y por otro, lo máximo de la analogía trascendente, es decir, el *Esse del Principio y Fundamento*.

Así pues, considera Rafael Luciani que la constitución de lo real se trata de un doble movimiento que confirma la tensión analógica propia de la realidad, y cada movimiento por separado puede ser llamado polaridad⁵³. Un primer movimiento pone en evidencia la comunicación o acto libre creador que funda toda semejanza de las creaturas

efectos preexisten en ella, porque todo agente hace lo semejante a él. Por lo tanto, los efectos preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en él de modo inteligible. Y de modo inteligible proceden de Él. En consecuencia, también proceden por voluntad, ya que a la voluntad le corresponde la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe. Así, pues, la voluntad de Dios es causa de las cosas”.

⁴⁹ E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogía entis* en *Analogía Entis I*, 188.

⁵⁰ Cfr. S. Th. I, q. 104, a. 1.

⁵¹ Cfr. E. Przywara, § 7 Amplitud problemática de la *analogía entis* en *Analogía Entis I*, 239.

⁵² Cfr. E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogía entis* en *Analogía Entis I*, 190.

⁵³ Cfr. R. Francisco, L. Rivero, *El misterio de la diferencia...*, 219.

con su Creador, pero a la vez se trata también de un movimiento de las creaturas a Dios, como ordenadas a Él, en cuanto participan del ser que les ha sido comunicado. De modo que se evidencia la diferencia entre creatura y Creador pero, como veremos, no se trata de desemejanza del Creador de inhabilita a la creatura.

2.2 La eficacia propia creatural. De la posibilidad pura a la posibilidad activa

En el §3 titulado “Metafísica *a priori* y *a posteriori*” de la obra *Analogia Entis I* (1932), Erich Przywara afirma que la metafísica se ocupa también por la problemática del mundo concreto a partir de dos movimientos que corresponden a lo introspectivo y prospectivo de la metafísica misma. En el primero se encuentra una metafísica *a priori*, que apunta al *quid* de la causa al efecto, por esto es una *metafísica eidética*; se trata de una postura que piensa lo creatural como una preexistencia ideativa del efecto. En el segundo, en cambio, se encuentra la metafísica *a posteriori*, que se concentra solo en datos sensibles, tratando de ingresar a la esfera del *quid* de lo creatural únicamente por medio de fundamentos empíricos.

También se asegura que una metafísica *a priori* se ocupa de los *eide* del ser real, pero no se ocupa de relaciones constitutivas de lo real, sino de esencias dadas para estructurar lo creatural, mientras que la metafísica *a posteriori* se ocupa de exponer que el mundo es el resultado solo de la relación de datos materiales. Entonces se puede observar que dichas propuestas, tomadas por separado, son límites extremos sobre el conocimiento de lo creatural, a saber, lo material y lo espiritual. De modo que estos extremos deben entenderse en reciprocidad para tener una visión amplia de la pregunta sobre lo creado.

Así, una metafísica adecuada del mundo pone énfasis en lo *a priori* y en lo *a posteriori*, de manera que surja una morfología del mundo concreto, de esta manera se pone de manifiesto que el principio metódico para una imagen del mundo se expresa en la unidad de ambas caras de la metafísica⁵⁴.

Ahora bien, la esfera del mundo como ámbito real es lugar del principio de no-contradicción, según la tradición aristotélico-tomista, de la cual bebe Erich Przywara. En el apartado anterior se revisaron la *analogía intracreatural* y la *analogía trascendente*; de esta confrontación se dedujo que la realidad es potencialidad pura, en tanto que posibilidad realizable. En ese sentido solo será posibilidad realizable en virtud de una potencialidad realizada, es decir, dicha posibilidad será actualizable en virtud de algo ya real, pues el principio de no-contradicción pone énfasis en el relieve ontológico del acto sobre la potencia⁵⁵.

En otras palabras, la potencialidad pura no es posibilidad realizable desde sí, sino potencialidad a partir de la libertad de su Fundamento. Przywara pone el énfasis en una

⁵⁴ Cfr. E. Przywara, § 3 Metafísica *a priori* y *a posteriori* en *Analogia Entis I*, 112.

⁵⁵ Llamado por Przywara como “principio radical máximo” Cf. Przywara, *Analogia Entis I*, 280; Cf. P. Molteni, *Al di là degli estremi*, (Milán: Edizioni ares, 1996), 48.

medida o *ratio*, según la cual es el Principio que fundamenta el ámbito esencial de las posibles creaturas. De esta manera no se da un mundo ideal donde existen las esencias increadas, sino que existe primero una potencialidad formal o acto perfectísimo, a saber, una esencia creadora. Así que el mundo no se da por vía de desprenderse un singular a partir de una idea universal, sino que se da primeramente la libertad de un Fundamento creador llamado Causa Primera.

En relación con su efecto, a saber, lo fundado o lo creatural, cuya potencialidad se presenta en sí misma en una gradación: por una parte, está toda la región conformada por aquellas creaturas que tienen en su naturaleza la posibilidad de no-ser; son aquellas en cuya entidad siempre se manifestará como potencialidad pura, Przywara se refiere a toda la naturaleza viva sin inteligencia. Por otra parte, se encuentra la región humana, que se refiere a aquellas creaturas que tienen por naturaleza necesidad de ser por haber sido sustraídas de la pura posibilidad, y pasa a poseer, en su naturaleza, una posibilidad activa en virtud de su razón y voluntad. Este modo de ser creatura remite a la profundidad del acto de ser personal, de modo que la potencialidad tiene también un rostro activo.

Así, el concepto posibilidad pura se refiere, en exclusivo, al dinamismo interno que posee lo propiamente natural, es decir, a ese conjunto de reglas y estructuras implícitas que permiten perfeccionar un organismo sin la intervención de una eficacia propia. En otras palabras, para Przywara el ámbito de lo meramente natural se caracteriza por ser posibilidad pura sin libertad, mientras que el ser humano es posibilidad pura y posibilidad activa, y por esto contiene *eficacia propia creatural*.

2.3 Potencia obediencial: orientación con dirección a un fin

En el anterior apartado se adelantó que la potencialidad activa remite a la profundidad del acto de ser personal. Esta hondura indica, sobre todo, un tipo de potencialidad propia de lo humano que reúne la facultad intelectual y volitiva en la finalidad propia de estas, llamada por Przywara *potencia obediencial*⁵⁶. Dice Przywara que se trata de una potencialidad que está por encima de lo puramente natural. Consiste en un apetito propio a esta creatura humana, es decir, una tendencia interna y consciente que apunta a una proximidad con el *Fundamento*⁵⁷.

La *potencia obediencial* es la explicitación de que la potencialidad humana puede entrar en una red de relaciones con el *Fundamento*. En términos de fin y medio, lo sobrenatural es el fin y lo natural es el medio. En términos objetivos, lo objetivo de la *potencia obediencial* es que la creatura humana alcanza su meta en la perfección de la facultad espiritual adecuada a su existencia en el mundo.

⁵⁶ Sobre este concepto revisar a R. Fisichella, "Potencia obediencial", en R. Latourelle, - R. Fisichella, *Diccionario de Teología Fundamental (DTF)* (Madrid: Paulinas, 1992); K. Rahner, "Potencia obediencial", en *Sacramentum Mundi (SM)* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1969); *Id.*, "Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia", en *Escritos de teología* (Madrid: Taurus, 1962), 325-347 y L. Ladaria, *Antropología teológica* (Roma-Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas y Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1983), 141-170.

⁵⁷ Cfr. E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogia entis* en *Analogia Entis I*, 199.

Se entiende que sobre-naturaleza no es contra-naturaleza; no se trata de una inmovilización de lo natural, sino de evidenciar una habilidad del ser humano que se manifiesta como potencia receptiva que, como bien natural, pertenece también a la naturaleza espiritual y, así, el “*es*” creatural humano es verdadera potencia activa como pináculo de su potencialidad pasiva. Entonces, el ser humano es, mediante la *potencia obedencial*, un ser de operación activa⁵⁸.

La coronación de las causas segundas de Tomás de Aquino es, según Przywara, la potencia obedencial, ya que es la confirmación de que el “*es*” creatural de la persona tiene propia eficacia. Además, la teoría de las *causas segundas* también contiene el problema fundamental acerca de la relación entre lo trascendente y lo inmanente. El experto en metafísica Julio Shöchting explica, en relación con el binomio Creador-creatura, que existe una desemejanza que salva la *trascendencia* de Dios y posibilita la existencia de la creatura, mientras que la semejanza hace posible que la creatura actúe como co-causa de lo real, elemento *inmanente* de la relación Creador-creatura. Con lo anterior se puede concluir que Dios es *trascendente* a la creación en tanto causa primera, pero *inmanente* en tanto núcleo íntimo que sostiene a la creatura⁵⁹.

Además, Przywara destaca que este impulso natural tiene un correlato también subjetivo que es estudiado, por ejemplo, por la Fenomenología. Este acento subjetivo se puede mostrar bajo dos momentos en el contenido de la fórmula del Concilio lateranense IV: “entre Dios y las creaturas hay una semejanza tal que siempre está superada por una mayor desemejanza”⁶⁰. En el primer momento *hay una semejanza tal*, el movimiento en el ser humano es de abajo hacia arriba. En este movimiento el *Es* divino o fundamento originario aparece desde el “*es creatural*” que se manifiesta a la persona como anhelo ascendente⁶¹.

En el segundo momento, llamado *una mayor desemejanza*, el movimiento es de arriba hacia abajo. En este movimiento el ser humano descubre la distancia entre el *Fundamento* y lo *fundado*. En la persona esto se manifiesta como *arrobamiento deslumbrante*, lo que en la postura escolástica se llamó visión beatífica⁶².

Przywara analiza las posturas de Platón y Aristóteles concernientes al anhelo. Según la descripción de Przywara, Platón representa un *idealismo heroico* y Aristóteles incorpora un *realismo trágico*. Las dos posturas son, según Przywara, tendencias absolutas donde se trasluce un anhelo desesperado por lo divino y, por ende, un vértigo acentuado de diversas maneras; por ejemplo una ebria unidad con Dios en el pensamiento de Platón y empecinada lejanía y distancia de Dios en Aristóteles⁶³.

⁵⁸ Cfr. E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogia entis* en *Analogia Entis I*, 201.

⁵⁹ Cfr. J. Shöchting, *Metafísica*, 254.

⁶⁰ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona: Herder, 1965) n. 806.

⁶¹ Cfr. E. Przywara, § 6 Fundamentación de la analogía en el principio de contradicción, como *analogia entis* en *Analogia Entis I*, 210-211.

⁶² *Ibid*, 211.

⁶³ Cfr. E. Przywara, § 7 Amplitud problemática de la *analogia entis* en *Analogia Entis I*, 238.

Por consecuencia, Przywara difiere de estas posturas en cuanto que el aporte de la *metafísica creatural* se clarifica en el aspecto de la relación recíproca de los elementos contrarios. De esta manera el anhelo desesperado se transforma, a través de lo recíproco de los contrastes, en *quieta sobriedad*⁶⁴. Y entonces se puede observar que la intención del jesuita es presentar el estado anímico de la *quieta sobriedad* como una versión anímica de la analogía tomista frente a las propuestas de Platón y Aristóteles.

Consiguientemente, Przywara enfatiza que el culmen de esta relación es el arrobamiento. Esta visión es acto perfectísimo del intelecto y la voluntad en tanto sentido final de la vida humana, que consiste en el retorno al origen. Para alcanzar lo anterior se exigen de la creatura aptitud y habilidad, pero también anhelo de elevación más allá de lo natural, porque en las facultades espirituales hay deseo natural nunca resuelto⁶⁵. También se evidencia que este anhelo es correlato anímico de la potencia obedencial, es decir, la finalidad de las facultades espirituales se muestra a través de esta tendencia anímica de deseo de verdad y bondad últimos.

Siguiendo a Andrzej Persidok en “Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara”⁶⁶ se puede afirmar que tanto en *Analogia Entis I* (1932) como en *Filosofía de la religión de la teología católica* (1927) Przywara asume el esquema *exitus-reditus* de Tomás de Aquino, que expresa una concepción de la creatura que se comprende como un ser que, en cada instante, debe su acto al Creador⁶⁷.

Además, se ponen en evidencia dos momentos de la *potencia obedencial*: por un lado, como capacidad negativa que significa apertura pasiva ante todo lo que Dios elige hacer con lo creatural; por otro, como capacidad positiva que refiere a la autotranscendencia del ser creatural, donde se señala que la relación de la creatura con el Creador no es solo apertura puramente pasiva de indeterminación, sino de verdadera *orientación*:

En la *potencialidad formal* está incluida la *potencia obedencial* sobrenatural, en tanto la analogía intracreatural se trasciende más allá de sí, a la analogía entre Dios y creatura. Justo la *potencia negativa* que remite con “máximo vigor a la hondura del Es... tiene también un rostro positivo: la... potencia obedencial”. Este desarrollo culmina en la genial doctrina tomásica de *causas segundas*⁶⁸.

Con el carácter doble de la *potencia obedencial* se muestra el elemento existencial más incisivo de la creatura humana, su potencialidad negativa es, a la vez, la más audaz de las potencialidades, porque mediante esta emprende un camino “hacia” la misma naturaleza de Dios, donde la palabra “hacia” significa “sobre” o “lo trascendente” y, en

⁶⁴ *Ibid*, 248-249.

⁶⁵ *Ibid*, 266-267.

⁶⁶ A. Persidok, “Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara”, *Scripta Theologica* 51, n.º 2 (2019): 331-365.

⁶⁷ *Ibid*, 344.

⁶⁸ Przywara, *Analogia Entis I*, 42.

última instancia, *exitus*. Así mismo, la creatura humana, siendo incapaz de mantenerse en el ser por sí misma, descubre su capacidad de orientarse hacia Dios, quien es su fin último, y por esto pueda alcanzar el *reditus*. En suma, la potencia obedencial expresa la interdependencia ontológica, religiosa y existencial entre la debilidad o límite y la grandeza misma del ser humano.

Conclusión

Recogiendo lo dicho hasta aquí se puede afirmar que, para Erich Przywara, la creatura ha sido puesta en la existencia a fin de llevar, como tal, en su naturaleza la aptitud, habilidad, inclinación natural y deseo por lo trascendente, pero no a modo de necesidad absolutizante; esto se clarifica en la *eficacia propia creatural* o causas segundas, donde Dios es *Fundamento* originario de todo ser, pero el humano es otro fundamento respecto de Dios con agencia propia. Esto consiste en que la relación creatura-Creador no carga en sí el peso de la necesidad absoluta, sino el acto originario más auténtico de elección, a saber, la opción de ser con el Otro.

Así pues, la relación de reciprocidad entre creatura y Creador repercute hacia lo trascendente; en lo objetivo, Dios es la imagen originaria a la que el ser humano aspira como su Principio; en lo subjetivo, el conocimiento interno sobre lo eterno en el ser humano comienza por aproximarse a una imagen de lo trascendente, que ulteriormente se transforma en la unidad de lo múltiple contenido en el mundo, es decir, en la generación de una cosmovisión adecuada a su ser mismo.

De este modo la creatura humana asume una existencia que se constituye en un oscilar de anhelo inquietante, en el deseo de una búsqueda que lo lleva más allá de nosotros mismos. El anhelo del ser humano lo invita a un continuo buscar que consiste en algo que la persona posee a modo de tendencia⁶⁹. Por tanto, el anhelo es el estado anímico que despierta el deseo de alcanzar la perfección de la facultad intelectual y volitiva que Przywara llama arrobamiento, siguiendo el camino de Tomás sobre la *visio beatifica*: unión de la esencia divina con la voluntad y el intelecto humano⁷⁰.

Bibliografía

- AQUINO, S. Tomás de. *Summa Theologiae*. <https://hjjg.com.ar/sumat/>
- AQUINO, S. Tomás de. *De potentia, Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession. Taurini - Romae: Marietti, 1965.
- AQUINO, S. Tomás de. *De veritate, Quaestiones disputatae de veritate*. Ed. Leonina, t. 22/1.2, qq. 1-7. Romae ad Sanctae Sabinae, 1970.

⁶⁹ Cf. Francisco, Rivero, *El misterio de la diferencia...*, 221.

⁷⁰ Cfr. S. Th. I, q. 12, a. 4: Conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al entendimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible.

- AQUINO, S. Tomás de. *Quodlibet, Quaestiones de quolibet*. Ed. Leonina, t. 25/2. Roma - París: Commissio Leonina/ Éditions du Cerf, 1996.
- BETZ, John. “Translator’s Introduction”. En E. Przywara, *Analógia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Traducidos por Betz, J., Hart, D., Eerdmans, W., Michigan, 2014.
- DENZINGER, H. y SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion Symbolorum*. Barcelona: Herder, 1965.
- FISICHELLA, Rino. “Potencia obediencial”. En R. Latourelle y R. Fisichella, *Diccionario de Teología Fundamental (DTF)*. Madrid: Paulinas, 1992.
- LADARIA, L. *Antropología teológica*. Roma-Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas y Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1983.
- MOLTENI, P. *Al di là degli estremi*. Milán: Edizioni Ares, 1996.
- OAKES, K. “Three Themes in Przywara’s Early Theology”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* LXXIV, 2 (2010).
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C. “Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después”. *Diálogo filosófico* 33, 97 (2017).
- PERSIDOK, A. “Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara”. *Scripta Theologica* 51, n.º 2 (2019): 331–365.
- PIDEL, A. *Church of the Ever-Greater God. The Ecclesiology of Erich Przywara*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2020.
- PRZYWARA, E. “Thomas von Aquin als Problematiker. Ein Versuch”. *Stimmen der Zeit*, LV (1925).
- PRZYWARA, E. “Gott in uns und über uns”. En *Ringens der Gegenwart*, vol. II. Augsburg: Benno Filser-Verlag, 1929.
- PRZYWARA, E. *Analógia Entis*. Traducido por A. Edwards. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- PRZYWARA, E. *Deus Semper Maior*. Traducido por A. Edwards. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- PRZYWARA, E. *Filosofía de la religión de la Teología Católica*. Traducido por A. Edwards A. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- PRZYWARA, E. “Polarity”. En A. Pidel, A. *Church of the Ever-Greater God. The Ecclesiology of Erich Przywara*, 140. Indiana: University of Notre Dame Press, 2020 [Kobo].
- PRZYWARA, E. *Ringens der Gegenwart*, (1961), citado en J. Betz, J. “Translator’s Introduction”, en *Analógia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, 53.
- RAHNER, K. “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”. En *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1962, 325-347.
- RAHNER, K. “Potencia obediencial”. En *Sacramentum Mundi (SM)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1969.

RIVERO, Rafael Luciani. *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*. Roma: Editrice Università Gregoriana, 2002.

SHÖCHTING, J. *Metafísica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2014.

VOLONTÉ, P. “Introduzione. L’analogia ontológica come principio dinamico”. En E. Przywara, *Analogia entis*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.



Angulo Ordorika, Ianire. *Riesgos y fidelidades: miradas teológicas para un mundo plural*. 1a ed. (Biblioteca Herder Series). Barcelona: Herder, 2025. 424 pp.

Miren Junkal Guevara Llaguno¹

Las editoras de este volumen explican el itinerario de su producción en el marco de las palabras de Francisco en *Veritatis Gaudium*, la constitución apostólica sobre universidades y facultades eclesíásticas. El documento, publicado 40 años después de *Sapientia christiana* de Juan Pablo II, advierte de “la viva necesidad de dar un nuevo impulso a la investigación científica llevada a cabo en nuestras Universidades y Facultades eclesíásticas” (VG 5). Y es que, habida cuenta del programa pastoral de una Iglesia «en salida», y del cambio epocal en el que nos encontramos, el Papa Francisco apuntaba: “se requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún —me atrevo a decir— hacia «una valiente revolución cultural»” (VG 3).

Teniendo todo esto presente, un grupo de profesores y profesoras vinculados -de un modo u otro-, al Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, han participado en este volumen compartiendo el momento, los temas y las inquietudes en el que la investigación de cada uno está comprometida. Así, no encontramos trabajos en torno a un tema común, sino una suerte de “cata” de la contribución de cada miembro del Departamento a esa llamada a consolidar ese cambio radical de paradigma apuntado por Francisco.

El título, “Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural”, apunta dos de los grandes valores de esta obra. La primera, la tensión mantenida entre el riesgo intelectual que el abordaje de cualquier cambio de paradigma entraña, y la fidelidad a la tradición; la segunda, el sano respeto a la pluralidad de abordajes, pluralidad necesaria en una Iglesia de rostro universal. Así queda expresado en una de las contribuciones que hace notar cómo el alcance universal del mensaje de Jesús genera diferentes formas de acceder a él (p. 129).

Las editoras han agrupado las contribuciones en tres grandes partes.

La primera, “la actualidad de los orígenes” rastrea los signos de pluralidad en la Biblia, el “alma de la teología” (DV 24), y ofrece contribuciones en torno a cuestiones como la pluralidad de interpretaciones de la figura de Esdras en el judaísmo antiguo (Guevara); la llamada a la inclusión del diferente impresa en las historias de Rut y Ajior (Angulo); la

¹ Licenciada en Derecho y Doctora en Teología, es catedrática del Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, docente de Pentateuco y Libros Históricos. Sus dos áreas de investigación principales son: Biblia y cultura; y trasfondo histórico de los relatos del Antiguo Testamento. ORCID: 0000-0003-1097-1858



DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.81\(01\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.81(01)) Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina. Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0.

respuesta de Jesús a un mundo en crisis (Román); la respuesta creativa de la comunidad en la 1 Juan a su condición marginal (Rojas); y el análisis de la doble respuesta (repliegue monológico y disposición dialógica) con la que el cristianismo primitivo salió al paso, tanto de quienes adulteraban los núcleos fundamentales de su identidad, como de quienes intentaban un fidelidad creativa (D'Andrea).

La segunda parte, más breve, agrupa “voces para el diálogo”, y recoge contribuciones desde la fenomenología (Porcel); la reflexión comparativa entre el concepto católico de inculturación y la hegemonía cultura de Gramsci (Sarnacki); y el testimonio personal y la reflexión de C. de Chergé, mártir del monasterio cisterciense del Atlas (Saldaña).

La última parte, “teología al servicio del encuentro”, se compone de seis trabajos. El primero, se adentra en las necesarias relecturas teológicas de Gn 1 y 2 en un contexto de nuevas sensibilidades antropológicas, cosmológicas... (Gómez); el segundo expone las cuestiones de soteriología en el islam primitivo (Flaquer), notando cómo “la antropología coránica oscila entre la idea de un ser humano que tiene la recompensa del jardín al alcance de su mano y la suspicacia frente a esa misma libertad en tanto que podría hacer sombra al poder absoluto de Dios” (p. 310); una contribución del profesor Salazar plantea la crucial cuestión del temor en la vida teologal, que concluye con una bella exhortación del autor, ya que “la generosidad y el perdón brotan con mayor naturalidad cuando caen los mecanismos de defensa basados en la mutua amenaza” (p. 335); la cuarta contribución (Vilas) conecta perfectamente con esta puesto que plantea, precisamente, y desde una perspectiva de teología pastoral “perdón, reconciliación y absolución. Caminos para responder al mundo de hoy”, una llamada a tomar en cuenta que “el sufrimiento que desgarrar la vida tendrá que ser sustituido por el sufrimiento del proceso que la cura” (p. 363); el quinto trabajo (Sánchez), “el Papa Francisco: la evangelización desde el kerigma”, recupera el valor de este nuclear anuncio para hacer posible su actualización en este tiempo de Iglesia “en salida”. Cierra el volumen la contribución del profesor Molina –“Rasgos de la sinodalidad en el s. XXI-, tomando otro aporte capital de la agenda eclesial de Francisco, la sinodalidad, y planteando uno de sus desafíos fundamentales: la unidad. Así, se pregunta el autor: “¿Qué significa que la Iglesia sea una? ¿Qué aspectos hay que salvaguardar para que dicha unidad sea algo más que una idea sin incidencias reales en la vida de la Iglesia (p. 403)?

El lector encontrará en este volumen un ejercicio de fidelidad a la tradición de la Institución jesuita en la que desempeñan su trabajo académico, que se ha distinguido en sus 85 años de historia por prestar atención al mundo circundante con el deseo de dialogar desde la tradición cristiana, y que ha experimentado la dimensión pascual que el pensamiento plural lleva consigo. Además, por su amplio abanico de miradas, encontrará inspiración, seguro, para iluminar cualquier servicio ministerial en la Iglesia.