



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 11, N. 21, 2023

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com,ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Comunidad Luterana - Uruguay)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Josep-Ignasi Saranyana (Ac. de Cs. Barcelona - España)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

**El profeta Jonás:
entre el *Aieka* (“¿dónde estás?”) y el *Hineni* (“aquí estoy”)**

Jaime Elías Bortz

En esta presentación vamos a hablar del libro del profeta Jonás. Forma parte de la sección de profetas menores, *trei asar* (“doce” en arameo), llamada así porque son doce textos cortos de corte profético. No menos importantes que los escritos de los grandes profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel) pero sí menos extensos. Este texto me ha llamado la atención de diferentes formas en diferentes momentos de mi vida y por diferentes razones.

Algún comentario sobre mi perspectiva de análisis. Mi percepción de las figuras bíblicas no tiene que ver con lo teológico sino con lo humano. En ese sentido estoy siguiendo a Erich Fromm en textos como *Y seréis como dioses* que rescatan un enfoque antropológico del texto bíblico. También lo ha hecho Jaime Barylko en obras como *Historias de amor y abandono*, donde glosó textos bíblicos desde una perspectiva humana. Lo que me importa de estos materiales es la interrogación que se le puede hacer al personaje y lo que le pasa a ese personaje. Al texto le pasa lo mismo que a cualquier obra clásica de calidad: tiene agencia. Tiene agencia porque devuelve algo al observador. Cuando uno observa a la Gioconda, al David, al Moisés, esas obras generan preguntas, y la respuesta a esas preguntas depende lo que le está pasando a uno. La obra de arte impacta de manera diferente en cada uno. Genera preguntas, demanda respuestas. La obra de arte es la misma: el que no es el mismo es uno. Este es mi marco teórico previo.

El texto de Jonás habla de un individuo llamado Ioná ben Amitai, Jonás hijo de Amitai. Ioná en hebreo significa “paloma”. Amitai es un nombre que tiene la raíz trilateral *alef-mem- taf*, las mismas que componen la palabra *emet*, “verdad”. Jonás es, entonces, la paloma hija de la verdad. Jonás recibe un mandato divino. Dio-s le dice que se levante, se vaya a Nínive –una ciudad

malvada, según el texto— y que profetice en ella. Es decir, que lleve la palabra divina, que los haga reparar en sus proceder malévolos y los haga arrepentirse. Es un hombre del común que recibe un mandato, un llamado divino. Levántate, sal de donde estás, dirígete a Nínive, llámalos a la reflexión, que se arrepientan de sus transgresiones. Jonás vive en Eretz Israel; para ir a Nínive debería dirigirse por tierra hacia el este. Sin embargo, Jonás se levanta, pero no para ir a Nínive sino para escaparse de delante (¿de delante o del rostro?, podría traducirse de ambas formas) de Dio-s y dirigirse a la ciudad de Tarshish. Se dirige, entonces, hacia el oeste. Escapa de la presencia de Dio-s y de su mandato.

Para hacerlo descende hacia el puerto de Iafó. Nótese el verbo: “desciende” hacia Iafó. En Iafó encuentra un barco, paga el pasaje y descende al barco. Nótese nuevamente el verbo: “desciende”. Segundo descenso. Su meta era ir hacia Tarshish y escaparse de Dio-s. Éste manda un viento huracanado que hace tambalear el barco. Los marineros invocan al Dio-s en el que cree cada uno, arrojan por la borda el lastre que sobra en el barco, pero Jonás no los ayuda. ¿Qué hace Jonás? Desciende (por tercera vez) hacia la bodega. Luego se acuesta (cuarto descenso) y se duerme (quinto descenso). El capitán del barco lo ve y le pregunta qué hace durmiendo. Le pide que se levante, que clame a su Dio-s como el resto de la gente estaba haciendo, para que el Dio-s de Jonás se compadezca y no sucumban.

Los marineros ven que para estabilizar el barco no les alcanza con lo que tiran, por lo que echan suertes para saber por culpa de quién estaban a punto de morir, y Jonás aparece como culpable. Entonces le preguntan si sabe qué está pasando, por qué estaría pasando, quién era él, a qué se dedicaba, de qué tierra y de qué pueblo provenía. Jonás se reconoce como hebreo y cuenta en qué Dio-s cree. Los marineros le preguntan por sus acciones y Jonás les dice que está escapando de Dio-s. Luego de lo cual lo tiran del barco para que el mar se aplaque. Jonás casi se ahoga.

Sin embargo, Dio-s envía un gran pez que lo engulle. Jonás ingresa a la oscuridad y humedad del cuerpo del pez. Pide perdón y, al hacerlo, el pez lo vomita en tierra firme. Jonás reza, pide perdón, dialoga, asume el mandato, se

dirige a Nínive, profetiza allí y consigue que los habitantes de la ciudad se arrepientan de sus malas acciones y se transformen en gente buena.

Hasta aquí el relato resumido. La pregunta es: ¿cuál es el interés de este relato en el siglo XXI? ¿Cómo podemos analizarlo para que nos diga algo que sea significativo para nuestra vida? Vamos a intentar un somero análisis del texto desde varias perspectivas para poder responder a estas preguntas.

Un plano de análisis es la representación espacial. Se le pide levantarse. Ponerse de pie. Lo hace erguirse, ser humano a través de la bipedestación. Le da un primer mandato. Ese mandato no es sobre el pueblo hebreo. Los primeros profetas bíblicos tenían una agenda más nacional. Moisés, Samuel, Natán, le hablan a los hebreos exclusivamente. Su interés es más restricto en términos de sujetos de la profecía y la temática también lo es. A medida que leemos textos bíblicos veterotestamentarios más tardíos notamos el giro hacia la mirada universal de la redención. Cuando Isaías habla de paz, se trata de una paz universal sobre el mundo entero. Los tiempos mesiánicos donde el lobo yacerá con el cordero son para todos, no sólo para los hebreos. El objeto de interés profético para Jonás está fuera de los límites de su círculo étnico o religioso propio: es universal.

Jonás pasará de estar sentado a la bipedestación pero luego irá descendiendo. *Vaiered*, dice el texto. “Descendió”. Desciende hacia Iafó, desciende cuando se sube al barco, desciende cuando se acomoda en la bodega, desciende cuando se acuesta, desciende cuando se duerme. En la tradición hebrea el sueño se asemeja a la muerte por la desconexión de los sentidos. Desciende en su categoría humana. Jonás ha desairado al Dio-s que le mandó erguirse, ser humano y cumplir con su mandato. En cambio, el mandato ha sido desafiado y Jonás ha obra haciendo lo opuesto – y en la dirección opuesta – de lo que se esperaba de él.

Otro plano de análisis es la escenografía de esta huida. Está llena de oscuridad, agua y búsqueda de protección externa. En el barco, en la bodega, hay oscuridad, agua y la protección que le da la estructura de la nave. Jonás cree que nada le pasará. Arrojado al agua, la oscuridad retorna. Tragado por

un pez, vuelve a estar en una cavidad rodeado por oscuridad y agua. Todo esto se parece metafóricamente a un bebé en el vientre de su madre, rodeado de oscuridad, de paredes que lo envuelven (¿lo protegen?) y de agua. Recién cuando asume y dice quién es él, y sabe qué es lo que tiene que hacer, el pez lo vomita en tierra firme. Es un renacimiento. Vuelve a nacer, ahora con una misión. Fue el autor rumano Mircea Eliade (*Lo sagrado y lo profano, El mito del eterno retorno*) quien contó a la muerte simbólica como un regreso a la tierra, al agua y a la oscuridad. El símbolo aparece en diversas culturas: el bautismo cristiano, el *mikvé* judío, las abluciones musulmanas, la inmersión en el Ganges. Un pasado para finalizar, una inmersión en agua, una muerte simbólica, un renacer más puro.

Otro plano de análisis está vinculado con el concepto de mandatos y cómo las personas reaccionamos frente a los mandatos. Los seres humanos estamos llenos de mandatos: lo que debemos hacer, lo que se espera de nosotros, lo que nos puede suceder si los desafiamos, los sistemas de castigo, los castigos ejemplificadores para que los demás no los desafíen; mandato reales, mandatos tácitos, mandatos que creemos haber recibido aunque no lo hayamos hecho; mandatos transgeneracionales –a veces el nieto cumple lo que dejaron de cumplir los hijos– y las fallas de las familias cuando alguien desafía el mandato; lo que nuestros padres queríamos que fuéramos, lo que un padre espera y el otro no, los roles asignados por las familias –en roles, en tareas, en presencia, en soporte económico, en cuidado de padres mayores. Mandatos que habilitan injusticias familiares, laborales, extorsiones y enfermedades. En lo profundo del análisis de muchas enfermedades lo que aparece es el desafío del enfermo a los mandatos familiares. A veces no somos conscientes de esos mandatos.

Otro plano de análisis es la literatura ejemplar con la cual nos hemos formado de niños. “Serás lo que debas ser y sino no serás nada”, aprendimos que era una de las máximas del General San Martín. Pero, ¿qué es “lo que uno debe ser”? ¿Quién establece “lo que uno debe ser”? ¿Son los otros? ¿Es uno mismo el que cree que debe hacer? ¿Es así de una manera invariable y por toda la vida o ese “deber ser” va mutando?

Y si no soy lo que **debo**, entonces ¿no soy nada? Y supongamos que no pude cumplir, o no supe cumplir, o no quise cumplir. Entonces, ¿no soy nada? ¿Podemos sostener esa máxima como máxima de vida? Fallar aquí conlleva el riesgo de un fracaso vital, terminal, inexorable, irredimible. ¿Es real este fracaso? ¿Podría uno reorganizar o reencausar su propia vida? Y, ¿de dónde parte ese mandato? ¿De uno mismo o de los demás? ¿Es un mandato heterónomo o autónomo?

Más aún. ¿Qué cosas habilita ese mandato? ¿Será que todo me está permitido simplemente porque yo creo, o me hicieron creer, que estoy destinado al cumplimiento de cierto mandato?

El libro de Jonás se lee durante la liturgia de la tarde de *Iom Kipur*, el Día del Perdón, el día más sagrado del calendario judío. Se lee completo y, además, se considera un honor ser convocado a su lectura en público. Este texto está, digámoslo así, jerarquizado por dicha selección. En *Iom Kipur* uno también se interroga sobre los mandatos. ¿Dónde está uno? ¿Qué rol tiene uno en las cosas que suceden? Aquí llegamos a las dos palabras hebreas que integran el título de esta presentación, *Aieka* e *Hineni*. Cuando Adán se esconde de la presencia divina en el jardín del Edén, Dio-s le pregunta: ¿*Aieka*? En hebreo, ¿dónde estás? Es obvio que si Dio-s es omnisapiente no precisa preguntar dónde está una persona: lo sabe simplemente porque lo sabe todo. Así que la pregunta no es para Dio-s. Es para Adán. Es para que Adán se pregunte a sí mismo. ¿Dónde estás? ¿Dónde está cada uno de nosotros cuando pasan cosas en nuestras vidas, en nuestras familias, en nuestro país?

La otra palabra aparece en el episodio de la atadura –mal llamada “sacrificio”– de Isaac, cuando Abraham responde *Hineni*, “aquí estoy”, “heme aquí”. No es una pregunta, es una afirmación. El *Aieka* y el *Hineni* son pares antitéticos de posturas frente a la vida, frente a los mandatos. El ser humano perdido, que no sabe dónde está; y el ser humano que, con todas sus imperfecciones, acepta el mandato, se hace cargo de su rol y lleva adelante su responsabilidad.

Nuestra vida es un juego permanente entre ambos conceptos. Todos hemos pasado por situaciones complicadas en la vida. A veces graves, a veces incluso gravísimas. La pregunta a hacerse es: ¿qué tengo que hacer yo con esto? ¿Cuál es mi rol en esta situación? Es en este sentido en que Jonás nos interpela, nos azuza para que no nos evadamos, nos recuerda que tenemos objetivos y propósitos para el mundo – nuestro mundo, el grande y el pequeño, el público y el privado - y que no nos podemos hacer los distraídos.

Recibido: 01/06/2023

Aceptado: 30/06/2023

**El profeta Jonás:
entre el *Aieka* (“¿dónde estás?”) y el *Hineni* (“aquí estoy”)**

Jaime Elías Bortz

Resumen

En esta presentación vamos a hablar del libro del profeta Jonás. Forma parte de la sección de profetas menores, *trei asar* (“doce” en arameo), llamada así porque son doce textos cortos de corte profético. No menos importantes que los escritos de los grandes profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel) pero sí menos extensos. Este texto me ha llamado la atención de diferentes formas en diferentes momentos de mi vida y por diferentes razones.

Palabras clave: profetismo - misión divina - obediencia - descensos espirituales - Jonás.

**The prophet Jonah:
between the *Aieka* (“where are you?”) and the *Hineni* (“here I am”)**

Jaime Elías Bortz

Abstract

In this presentation we are going to talk about the book of the prophet Jonah. It is part of the section of minor prophets, *trei asar* ("twelve" in Aramaic), so called because they are twelve short prophetic texts. No less important than the writings of the great prophets (Isaiah, Jeremiah, Ezekiel) but less extensive. This text has caught my attention in different ways at different times in my life and for different reasons.

Keywords: prophecy - divine mission - obedience - spiritual descents – Jonah.

La Virgen María en la tradición de la Iglesia Ortodoxa

Clara Cortazar

Cuando se me pidió hacer una breve aproximación al misterio y la persona de María –Myriam– según la tradición ortodoxa, dije enseguida que sí, por amor a María y ISER. Pero una vez que acepté, sentí que me encontraba en un grave dilema, pues María es, para los ortodoxos, como un **secreto** familiar, sólo compartido entre los íntimos. Sabemos por experiencia histórica de varios siglos hasta qué punto este “secreto” fue motivo de polémica y de descrédito aun entre cristianos.

El Hermano Roger Schutz, de la Iglesia Reformada francesa, fundador de la Comunidad monástica ecuménica de Taizé, nos dice:

“... La Virgen María se convirtió en sujeto de oposición, hasta de segregación entre los bautizados. En su voluntad de preservarse de lo que sentían como excesivo – calificado a veces de idólatra– en la actitud de católicos [y yo agrego: ortodoxos] hacia la Madre de Cristo, los protestantes elevaron –justamente– una protesta con respecto a ella. Católicos [y yo agrego: ortodoxos], molestos a su vez por lo que en la reacción protestante les parecía exagerado –y hasta sacrílego– multiplicaron las manifestaciones hacia la Virgen María... Se entraba así en una reacción en cadena, donde la actitud de unos exacerbaba la sensibilidad de los otros”¹.

El Hermano Roger habla sólo de cristianos... La dificultad se amplía quizás hacia otras tradiciones religiosas. Pero no puedo ni quiero entrar en sutilezas teológicas ni en reflejos históricos, sino mostrar sólo sucintamente,

¹ Roger Schutz, *Martin Luther. Le Magnificat*. Mulhouse, Salvator, 1967, p.12

de manera simple y desacomplejada, la experiencia cotidiana de un cristiano ortodoxo. Y sé que Uds comprenderán y respetarán esa experiencia.

María, la madre de Jesús es, en la Iglesia ortodoxa, como la joya preciosa de un relicario cuyo valor sólo reconocen los que están inmersos en un mundo de gestos, de símbolos, de belleza litúrgica y de piedad filial. Ese relicario contiene toda la ternura de Dios y de los hombres, no sólo el Amor salvador, con una A mayúscula, sino también el amor con a minúscula, el del cuidado cotidiano, el de la confianza y la caricia, el de la risa y la sonrisa, el del asombro ante la belleza de lo pequeño.

La miramos en múltiples iconos, más o menos sorprendentes para nuestros contemporáneos. Esos iconos no la representan casi nunca sola, sino con su Niño: *el bendito fruto de su vientre* es Quien le otorga su majestad real, su maternidad extendida a todo el cosmos, su indecible ternura.

Hay varios “tipos” de iconos de María en la tradición tanto bizantina como occidental. Uno de los más conocidos es, precisamente, el de la *Virgen de la ternura, Eleusa*,



Vladimir, Rusia, s. XV

así llamado porque el Niño abraza y besa a su Madre, mientras ella nos mira...

Para los ortodoxos, el Niño representa la Presencia divina, y María, la humanidad. No se trata solamente de la ternura entre Madre e Hijo, sino también de la ternura entre Dios y su Creación: el maravillado “*Ki tov*”, “¿Qué bueno es!”, de cada uno de los Seis Días del Génesis.

Muy difundido a lo largo de los siglos muestra posturas a veces extravagantes de un Niño juguetón,



Skopje, Serbia, s. XV

con toda la plasticidad corporal del bebé, o a veces, simplemente, con un diálogo extraordinario de las manos de Madre e Hijo.



Bulgaria, s. XVII

Otro “tipo” de icono mariano, menos emocional si se quiere, es el de la Virgen Hodigitria, es decir, *la que muestra el camino*. El Camino es su Hijo, sentado en el regazo de su madre como en un trono.



Ohjrid, s. XV

Ella lo sostiene con la mano izquierda, y con la derecha, lo señala: Él es, efectivamente, el Camino para llegar a la Verdad y la Vida. Este tipo de icono es el de la Portailissa, *la que cuida la Puerta*, del Monte Athos,



Portailissa, s. XX

que tuvo una historia extraordinaria en Occidente en la segunda parte del s. XX, porque empezó a destilar óleo perfumado. Yo lo vi con mis propios ojos y lo percibí con mi olfato cuando vino a Buenos Aires en los años '90, a la Iglesia Rusa del Parque Lezama: era un dulce arroyo de óleo muy fluido que brotaba en varios pequeños manantiales situados en puntos diversos del icono.

(No quiero abundar en la historia posterior, muy trágica). Aquí un icono griego, del s. XVI.



Museo Kanellopoulos, Atenas, s.XVI

No puedo dejar de nombrar otros tipos de iconos marianos: el de la Virgen del Signo, el Signo del Emmanuel de Isaías (7, 14), en un icono antiguo y uno contemporáneo;



Rusia, s. XVI



Icono contemporáneo (Leonid Uspensky, s. XX)

el de la Virgen del Perpetuo Socorro según el nombre que se le dio en Occidente



Creta, s. XV

(Virgen de la Pasión en Oriente, pues el Niño mira, asustado, los signos anunciadores de su Pasión.

Y, sobre todo, el que tuvo más éxito en Occidente, el de la Virgen en majestad, Reina del universo y Trono del Altísimo. Es quizás el tipo más antiguo: Ya en las Catacumbas de Roma, en el siglo IV,



Catacumbas de Comodilla, Roma

lo vemos aparecer también en este ejemplar que está en el Monasterio Santa Catalina del Monte Sinaí, del siglo VI, uno de los que sobrevivieron a la furia iconoclasta.



Todavía es un icono pintado a la encáustica², técnica que luego se abandonó a favor del temple. A este tipo pertenecen casi todas las esculturas medievales de María, siempre coronada igual que su Niño, sosteniendo a veces una esfera que es símbolo del mundo.



A este tipo pertenecen algunas imágenes tan populares como la de Montserrat, patrona de Cataluña.

² Técnica en la que los pigmentos se mezclan con cera y no con yema de huevo.



Este tesoro secreto de la Iglesia no sólo merece representaciones visuales, sino también literarias y musicales. Le cantamos elogios en Himnos admirables, tanto orientales como occidentales, y –a veces– larguísimos, como el *Himno Acathista*, joya del genio bizantino, probablemente del s. VIII:

“Alégrate, Luz de alegría
Alégrate, extinción de la maldición
Alégrate, resurrección de Adán caído
Alégrate, redención de las lágrimas de Eva
Alégrate, altura inaccesible a la razón humana
Alégrate, profundidad insondable aun a los ojos de los ángeles
Alégrate, trono del Rey
Alégrate, portadora del Quien lo lleva todo
Alégrate, estrella que anuncia al Sol
Alégrate, seno de la divina Encarnación

Alégrate, renovadora de la Creación
Alégrate, Madre del Creador
Alégrate, Esposa indesposada....”

Más universal, la pequeña estrofa que se canta tanto en griego como en latín, copto o armenio, y que constituye el himno mariano más antiguo que se conoce, probablemente del siglo III, anterior al primer Concilio de Nicea. Fue encontrado en este papiro, en Egipto,



y en él ya aparece el apelativo más utilizado por los ortodoxos: Madre de Dios. *Sub tuum praesidium* en latín, Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν, καταφεύγομεν, Θεοτόκε, en griego.

“Bajo el abrigo de tu misericordia nos refugiamos, Santa Madre de Dios. No desprecies nuestras plegarias, pero líbranos de todo peligro, oh única casta y bendita”.

Y sobre todo, más universal aún, el saludo del ángel y de Isabel, tal como lo recordamos al final de cada uno de los Oficios de Vísperas o de Completas, en nuestra pequeña comunidad ortodoxa.



León, España

Ella es la Humanidad ofrecida a Dios –y en ese sentido nos representa: no sólo es *humilde esclava*, como ella lo dice en su *Magnificat*, sino colaboradora. Ella es la Mujer vestida de sol del Apocalipsis 12, Mujer-Eva-Israel-Iglesia-María, en una síntesis simbólica magistral, luminosa y fecunda.

Pero sin olvidar los arquetipos, podemos mirar por un instante a Myriam en toda su densidad histórica.

En primer lugar, María es **hija de Israel**, heredera de este largo linaje de mujeres ilustres de la Biblia. María sólo fue posible en el pueblo que Dios se eligió, pueblo real y sacerdotal, como dicen, de un extremo al otro de la Biblia, el Éxodo, San Pedro y el Apocalipsis de Juan (1 Ped 2, 9; Ex 19, 5-6; Ap 5, 10). Sólo Israel pudo producir una persona con tal posibilidad de entrega y de amor a su Dios, con tal posibilidad de respuesta. Porque, desde hacía siglos, Israel *escuchaba*, Shema Israel. La Palabra había calado hondo en el hueco del oído que Dios mismo había cavado. No *quieres ni sacrificio ni ofrenda, pero me has cavado oídos* (Sal 40, 7) ... María era una niña que tenía el oído muy fino, aguzado por generaciones que aprendieron a escuchar, y – como sabemos- el oído es recepción pura. *Hágase en mí según tu Palabra* no fue sólo la **respuesta** de María al ángel que se le presentó con esa **propuesta** inaudita, sino – seguramente – su plegaria cotidiana, la de una buena israelita entregada al proceso de transformación que la Palabra, portata por el Espíritu, realiza en cada ser humano capaz de captar sus vibraciones.

“Sólo el Espíritu Santo puede revelarnos a Dios. La santísima Virgen parte de una experiencia vivida. Fue instruida y formada por el Espíritu Santo mismo pues sólo Él, puede hacernos conocer a Dios directamente y revelarnos el sentido profundo de su Palabra...”

Estas palabras son de Lutero, al inicio de su breve y magnífico comentario del *Magnificat*.

Cuando María, en el asombro y la expectativa que el anuncio del ángel le produjo, se dirige hacia su prima Isabel, objeto de otro milagro de infancia y

de novedad como es la concepción de Juan en su seno viejo y estéril, la Palabra surge al fin de ella, de las raíces de ese silencio que germinaba en sus entrañas. Y todos sabemos que su *Magnificat* es una caja de resonancia de versículos bíblicos. Eso quiere decir que María, una niña de quince años, conocía tan bien la Biblia, que las palabras bíblicas brotaban naturalmente de sus labios cuando quería alabar al Señor. Buena enseñanza para nosotros, que siempre queremos expresar nuestra plegaria en nuestro propio lenguaje, decir lo que sentimos en ese momento con nuestras propias palabras. No está mal, pero mejor aun es que la Biblia se haya convertido en nuestro lenguaje, que la hayamos asimilado.

Todos reconocen el eco muy cercano del Cántico de Ana, la madre de Samuel (1 S 2, 1-8), que como Isabel había sido estéril milagrosamente convertida en madre:

“Mi corazón se alegra en el Señor, en el Señor mi cuerno se ensalza.
Mi boca se ensancha frente a mis enemigos, me regocijo en mi salvación....
No multipliquéis palabras orgullosas, no salga la arrogancia de vuestra boca.
Los arqueros poderosos son derrotados y los débiles se ciñen de fuerza.
Los saciados se contratan por pan y los hambrientos son colmados.
La estéril da a luz siete veces, la que abunda en hijos languidece”.

La misma exultación, el mismo anuncio de la salvación, la misma constatación de que la fuerza de Dios es inversamente proporcional a la de los poderosos de este mundo, y que un misterioso trastrocamiento se produce en el designio divino. La acción de Dios está descrita de la misma manera, manera que puede resumirse con la frase del Evangelio que suena tres veces como un estribillo en Mateo y en Lucas: *El que se exalta será humillado, el que se humilla será ensalzado* (Mt 23, 12; Lc 14, 11. 18, 14). Jesús Se humilló hasta la muerte en Cruz, y por eso Dios lo exaltó (Flp 2, 8-9)- como dice San Pablo. Ésa es la extraña manera de actuar de Dios, que estas dos mujeres

habían comprendido perfectamente. ¿Acaso Dios no había elegido al más pequeño de los pueblos, el de Israel? (Dt 7, 7)

Sabemos que, en época de María, las esperanzas mesiánicas y escatológicas eran muy fuertes. Las palabras del ángel al anunciar a Jesús – “Dios salva”- a ese hijo que vendría, esas palabras fueron totalmente comprensibles para la niña: “Será grande y será llamado Hijo del Altísimo, el Señor Dios Le dará el trono de David su padre. Reinará sobre la casa de Jacob en los siglos y su Reino no tendrá fin” (Lc 1, 31-33). María no necesitó que se le explicara de quién se trataba, sólo quiso saber detalles sobre el “cómo”. Efectivamente, desde Ezequiel hasta Daniel, los profetas habían anunciado ese Reino del Fin, el Reino que Jesús llamará *Reino de los Cielos* (al menos en Mateo), y María conocía las profecías. Tuvo plena capacidad para aceptar o no aceptar ese destino, para colaborar con el designio de Dios con plena conciencia y con decisión soberanamente libre. Esto permite simultáneamente la explosión de la libertad personal en esa niña destinada por la sociedad en que vive a ser una buena madre de familia, como todas las niñas de Israel. La irrupción del Espíritu la transforma en *bienaventurada* –como la llamará pronto su prima Isabel–, su aceptación y su decisión la lanzan por derroteros que nunca hubiera imaginado, la someten a la maledicencia o la sospecha de su círculo más próximo, la destinan al dolor de ser testigo del suplicio de su Hijo... pero la convierten en mujer libre, que acepta y enfrenta su destino con una madurez total. *Bienaventurada porque tuvo fe*, y por eso todas las generaciones la alabarán, como nosotros lo hacemos...

Las Iglesias Ortodoxas no consideran que la santidad de María fue prevista sin su voluntad, por un designio de Dios con miras a la Encarnación de Dios en Jesús, como enuncia el Dogma católico de la Inmaculada Concepción. Ella es, ciertamente, inmaculada, resplandeciente de una belleza semejante a la de la Esposa del Cantar de los Cantares o a la de la Jerusalén que descende de los Cielos en el Apocalipsis. Pero esa belleza no le fue impuesta: fue tanto un don como una conquista, tanto una gracia madurada durante generaciones en el seno del pueblo de Dios como una elección plenamente consciente, en nupcias indecibles:

“...Amado con amada, / amada en el Amado transformada!”
(San Juan de la Cruz “Noche oscura del alma”).

Podemos notar otra actividad de María, no sólo como hija de Israel, sino – en un plano más personal– como **maestra espiritual**.

“Engrandece mi alma al Señor y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador” dice en el *Magnificat*.

María habla aquí de su alma y de su espíritu. De su cuerpo habló ocho versículos antes, cuando dijo al ángel: *Hágase en mí según tu palabra*.



André Rublev, Rusia, s. XV

Allí estaba ella, entregando sus entrañas al Espíritu para que sembrara el Verbo divino. Y como dice audazmente un himno de Navidad: “Él (el Señor) no se horrorizó del útero de una virgen”. Cuerpo, alma, espíritu: la tríada fundamental que nos constituye a nosotros, los seres humanos, y que San Pablo enuncia en 1 Tes 5, 23: “que vuestro ser entero, espíritu, alma, cuerpo, sea guardado irrepreensible para la **venida** de Nuestro Señor JesuCristo”.

Cuerpo de María, Arca de la Alianza...

En el *Magnificat*, habla primero de su alma, y dice algo sorprendente: *Engrandece mi alma al Señor...* ¿Cómo se puede engrandecer al infinitamente grande? ¿Cómo el alma de María – y la mía– pueden engrandecer al Señor?

“Es el misterio de la Grandeza de Dios, que no es como el espacio una inmensidad vacía y fija, sino una inmensidad viviente, es decir, que se supera perpetuamente a sí misma. Ese desborde perpetuo es la creación. Así, el infinito se supera en lo finito, la grandeza desborda en la pequeñez. La sobreabundancia de Dios en la criatura, su inmensidad encerrada en un punto, eso es el alma. Y la razón de ser y el destino del alma, es hacer crecer en ella la infinitud divina, oculta en ella como una simiente minúscula”⁴.

Dios está en cada uno de nosotros como un germen, como un embrión, y Él crece en nosotros si lo dejamos. Pues como dice San Ambrosio,

“...Todas las almas reciben al Verbo de Dios, y ya lo cantaron Uds. en otro salmo: *Engrandeced conmigo al Señor* (34, 4). No porque la palabra humana pueda agregar algo al Señor, sino porque Él crece en nosotros. Pues Cristo es la imagen de Dios (Col 1, 15; 2 Cor 4, 4), y el

⁴ Lanza del Vasto. *Commentaire de l’Evangile*, Paris, Denoel, 1951, p. 58.

alma justa engrandece esta imagen de Dios hasta la semejanza de Aquél por quien ella fue creada” (*Sobre Lucas II, 27*).

Ante esta realidad de Dios creciendo en nosotros, *el espíritu se alegra*. He aquí el ser humano integral: cuerpo recibe, alma engrandece, espíritu exulta. El espíritu es el punto de encuentro de cada uno de nosotros con el Señor. Y no puede sino temblar de gozo en ese contacto. Y San Ambrosio continúa:

“Que en todos resida el alma de María para engrandecer al Señor. Que en todos resida el espíritu de María para exultar en Dios. Pues si hay corporalmente una sola Madre de Cristo, por la fe, el Cristo es el fruto de todos. Pues toda alma recibe al Verbo de Dios...” Id. II, 26.

Los ortodoxos contemplamos y veneramos a María más como Madre de Dios, según el dogma del Concilio de Éfeso, que como Virgen. La virginidad fue una condición necesaria para su destino de Madre del Verbo, de Madre del *más hermoso de los hijos de hombre* (S 45). Pero su gloria está no en su virginidad, sino en su fecundidad; en haber hecho de la virginidad pura una fuente de vida que transformaría el mundo. Virgen fecunda y Madre intacta...

Reconocer esta prodigiosa fecundidad en nosotros, produce la exultación, el júbilo. Y en el instante mismo en el que exultamos de alegría, reconocemos nuestra pequeñez: *la humildad de su esclava*. Esa humildad, ese humus, no es impedimento, sino condición para que *el Señor haga en nosotros grandes cosas*. En tres versículos, María nos muestra un itinerario espiritual de una limpidez enceguedora: es el itinerario de todo cristiano, hombre o mujer, y quizás de todo ser humano buscador de Dios. *De la tierra al Cielo...*

Recibido: 20/05/2023
Aceptado: 30/06/2023

La Virgen María en la tradición de la Iglesia Ortodoxa

Clara Cortazar

Resumen

Cuando se me pidió hacer una breve aproximación al misterio y la persona de María –Myriam– según la tradición ortodoxa, dije enseguida que sí, por amor a María y ISER. Pero una vez que acepté, sentí que me encontraba en un grave dilema, pues María es, para los ortodoxos, como un **secreto** familiar, sólo compartido entre los íntimos. Sabemos por experiencia histórica de varios siglos hasta qué punto este “secreto” fue motivo de polémica y de descrédito aun entre cristianos.

Palabras clave: María – iglesia ortodoxa - tradición himnica - tradición icónica - madre de Dios.

The Virgin Mary in the tradition of the Orthodox Church

Clara Cortazar

Absftract

When I was asked to make a brief approach to the mystery and person of Mary –Myriam– according to the Orthodox tradition, I immediately said yes, out of love for Mary and ISER. But once I accepted, I felt that I was in a serious dilemma, since Mary is, for the Orthodox, like a family secret, only shared between intimates. We know from historical experience of several centuries to what extent this “secret” was a source of controversy and discredit even among Christians.

Keywords: Mary - Orthodox Church - hymnic tradition - iconic tradition - mother of God.

La justicia divina en un tratado escolástico del siglo XVII

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

La justicia ha sido desde siempre considerada un atributo propio de Dios, aun cuando los seres racionales (ángeles y hombres) la compartan a su modo. Además, es uno de los nombres divinos más recurrentes en ambos Testamentos. Por lo tanto, es obvio que el tema estará presente en todos los tratados sistemáticos sobre Dios Uno, tanto en sus versiones más teológicas como en las formas más filosóficas que constituyen una especie de Apologética Fundamental previa a los estudios más específicos.

En este trabajo presentaré el contenido sobre este tema integrado en el *Tractatus de Divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela, un jesuita español que enseñó en Nueva Granada a fines del siglo XVII y acerca de cuya obra ya he presentado algunos avances¹.

Siguiendo el modelo más o menos estándar de presentación de este tipo de temas, y siempre dentro de un criterio de visión panorámica, abordaré los siguientes puntos

1. El lugar del tema en el *Tractatus*
2. Presentación resumida del contenido
3. Aspectos de particular interés
4. Conclusiones iniciales

¹ “El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46, www.revistadialogando.org; “Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios”, *Dialogando* 9, n. 17, 2021: 31-56, Ed. digital www.revistadialogando.org; “Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial”, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* n. extra, 2018: 113-122.

1. El lugar del tema en el *Tractatus*

En un trabajo anterior –ya mencionado– hice una presentación general de toda la obra, que doy aquí por reproducida. Me centraré solamente en el punto concreto del lugar sistemático que Mimbela otorga a este atributo.

El *Tractatus*² consta de doce disputaciones que van en orden numérico sin ninguna subdivisión. Sin embargo está claro que responde a dos partes expresadas en el título mismo del *Tractatus*: la esencia divina y sus atributos. Es así que las tres primeras disputaciones se ocupan de la esencia (y también desde luego, de la prueba de la existencia) de Dios, y las siguientes de los atributos. He tenido ocasión de observar que esta segunda parte es un tanto desordenada, puesto que mezcla sin un orden claro los atributos y lo que podría considerarse una teoría general de los mismos queda en el medio. En efecto, se tratan los atributos divinos que, como ya se dijo, se nuclean en dos clases. La primera comprende la infinitud y la perfección (D. 4ª), la vida (D. 5ª) y la subsistencia (D. 6ª). Estos serían los considerados atributos primarios, es decir, los que se relacionan más directamente con la esencia antes tratada. La segunda clase los demás y es aquí donde ubica a la justicia: omnipotencia (D. 8ª), justicia (D. 9ª), eternidad (10ª), inmutabilidad e inmortalidad (D. 11ª), incomprensibilidad (D. 12ª).

La Disputación Séptima, que trata los atributos generales de Dios, también puede considerar una introducción de conjunto a la última parte, es decir, los atributos que serían “derivados” o “secundarios, puesto que su conexión con la esencia divina es mediada. Las cuatro secciones de que consta abordan aspectos en discusión acerca de los atributos y su relación con la esencia y el modo de concebirla. La Sección Primera rechaza la teoría de la emanación de

² *Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699.* Ms en la Academia de Historia de Bogotá, 121 folios. Biblioteca Zaldía, 89 folios. Se cita por el foliado del Ms y los números del mismo (el de corrido y el de cada parte); la transcripción y la traducción son mías.

los atributos a partir de la esencia³; la Segunda trata la inclusión de los mismos y concluye que: cualquier atributo incluye los trascendentales⁴; la esencia divina, tanto física como metafísica, incluye formalmente todos los atributos⁵; cualquier atributo separadamente considerado no incluye formalmente toda la esencia divina⁶; y la esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones incluyen la esencia⁷. Salvo la última aserción, específicamente teológica, las demás afirmaciones ya gozaban de amplio consenso en la Teodicea de la Segunda Escolástica, aunque con algunos matices disidentes, pero para los atributos primarios sobre todo. Este tema, salvo como marco, prácticamente no influye en la presentación de los atributos secundarios, donde resulta todo muy claro.

Más interés para nuestro tema concreto es la distinción de los atributos entre sí, tema que desarrolla la Sección Tercera de esta Disputación. Podemos señalar los siguientes puntos de interés: 1, el rechazo de la distinción formal *ex natura rei* de los escotistas⁸; 2, la defensa de la distinción virtual en Dios⁹; 3. no se da distinción virtual entre los predicados o atributos absolutos de Dio; 4. los predicados libres no se distinguen virtualmente de los necesarios y 5, no se dan precisiones objetivas. Conforme con esta doctrina y aplicada al atributo

³ “Los atributos de Dios no emanan de [su] esencia” (f. 50, n. 323/110), “Sit conclusio: attributa Dei non emanant ab Essentia”.

⁴ F. 51v, n. 334/1, “Sit 1^a conclusio: quolibet attributum propter suam differentiam specialem formaliter includit aliquos conceptos transcendentis, ut sunt Ens, verum, bonum, et praedicatum divini, infiniti, perfecti, existentis et similia, quod etiam intellige de relationibus.

⁵ F. 52, 335, tomando atributos por perfecciones absolutas necesarias.

⁶ F. 52, 336/123. “Sit 3^a conclusio: quolibet attributum seorsim consideratum non includit formaliter totam Dei essentiam”.

⁷ F. 52, 337, “Sit 4^a conclusio: Essentia non includit formaliter relationes, nec relationes essentiam. Est contra Thomistas, et quoad secundam partem contra Eximium Doctorem, et Ruiz”.

⁸ F. 53v, 346/133, “Sit conclusio: inter perfectiones divinas realiter identificatas non datur distinctio formalis ex natura rei”.

⁹ F. 54v, 356/143, “Sit 2^a conclusio: inter perfectiones divinas absolutas, et relativas, datur distinctio virtualis”.

justicia resultan una serie de negaciones de distinción, lo cual indirectamente reduce el ámbito disputativo teológico, aunque, como se verá, el tema se complica por analogía con la justicia humana. En otras palabras, la especificidad teológica de la justicia divina se debilita y se fortalece su analogía con la virtud humana. El porqué de esta tesis (la única en el *Tractatus*) es un tema a discutir.

Por último, sobre la trascendencia y predicación de los atributos, presenta cuatro afirmaciones relevantes. 1ª, los predicados Omnipotencia, Sabiduría, Voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes¹⁰; 2ª, la eternidad y la inmensidad no son trascendentes¹¹; 3ª no es trascendente la aseidad ni ente necesario¹²; 4ª, existencia, ente, cosa, uno, verdadero, bueno, perfecto, quiddidad y otros similares son trascendentes¹³. Aunque no se dice expresamente, por analogía se puede concluir que la justicia tampoco es trascendente y por tanto hay una sola justicia divina y no tres, si bien la cuarta aserción da lugar a algunas dudas, que no se pueden tratar aquí.

¹⁰ F. 62v, 415/201, “Dico 1º: praedicata omnipotentiae, sapientiae, voluntatis, et alia quae voluntatem exigunt non esse transcendentia. In hoc conveniunt omnes, et quoad omnipotentia est sensus expressus Athanacii: *non tres omnipotentes, sed unum omnipotens*. Quoad sapientiae, et voluntatis praedicata id ipsum exprimitur illis verbis, et tamen *non tres domini, sed unus est Dominus*. Nomine enim domini intelligitur Deus, ut provide gubernans, quae providentia gubernatio intellectum, et voluntatem complectitur”.

¹¹ F. 62v63, 416/ 202, esto significa que no se puede decir, “tres omnipotencias, tres voluntades, ni tres inmensos o eternos” sustantivamente, ni tres inmensidades y eternidades abstractamente. “Dico 2º aeternitatem, et immensitatem non esse transcendentia, ac proinde dici nequeat tres immensi, vel aeterni substantive, nec tres immensitates, et aeternitates abstracte”.

¹² 63, 417/203. “Dico 3º non esse transcendentia aseitate, et ens necessarius”.

¹³ 63, 418/204. y por tanto se pueden admitir tres sustancias, incluso sustantivas y abstractamente tres existencias relativas realmente distintas. “Dico 4º. Existentiam, ens, rem, unum verum, perfectum, quidditatem, et alia huiusmodi esse transcendentia, atque adeo posse admitti tres subsistentes etiam substantive, et abstracte, tres existencias relativas realiter distinctas, cum Suarez; et tres res, cum D. Thoma, et tria entia, cum Suarez, et Ruiz, et tres bonitates et perfectiones cum eiusdem”.

Con respecto a la predicación mutua de los absolutos, presenta tres afirmaciones. 1ª, la esencia se predica de los atributos singulares, y un atributo se predica de otro al menos en sentido real¹⁴; 2ª la esencia adecuadamente tomada puede predicarse esencialmente de los atributos singulares, y formalmente, sea que los atributos se toman en concreto o en abstracto¹⁵; 3ª, un atributo concretamente tomado se predica en sentido formal de otro¹⁶. Como es claro, aplicando estos principios a cada atributo, en nuestro caso a la justicia, se pueden sacar numerosas conclusiones específicas, puesto que, por ejemplo, la esencia divina es esencial y formalmente justa, etc. Sin embargo, nada de esto se incluye en el tratamiento de los atributos secundarios, que incluyen la justicia.

Es pertinente preguntarse por qué la doctrina general de los atributos, que se desarrolla en conclusiones y resolución de objeciones, no se conecta, ni siquiera resumidamente, a cada atributo en particular. Por otra parte, también es necesario considerar que cada una de estas disputaciones de la segunda parte es una especie de capítulo autosuficiente, por lo cual en el fondo no tendría demasiada relevancia (tal vez incluso poca o ninguna) el orden en que se expongan y por lo tanto se pueden obviar conexiones con tratamiento anteriores. En todo caso el contenido temático y doctrinal de la Disputación Novena es atípico en relación al resto y la razón de la diferencia admite hipótesis hermenéuticas, aunque resulta difícil una respuesta que se pueda considerar definitiva. En todo caso, lo que sí puede decirse es que representa

¹⁴ F. 63-73v, 420/296. “Quoad secundam sectionis partem, scilicet qua ratione praedicari possint attributa? Dico 1º Essentia praedicari de singulis attributis, et unum attributum de alio saltem in sensu realis; atque adeo in hoc sensu verae sunt haec propositiones: Essentia est filiatio. Iustitia est misericordia, Paternitas est Essentia, etc. quia haec propositiones saltem in sensum reali verae sunt”.

¹⁵ F. 63v, 421/207, “Dico 2º, de Essentia adaequate sumpta praedicari posse singula attributa, vel attributa sumantur in concreto, vel in abstracto”.

¹⁶ F. 63v, 422/208, “Dico 3º Utrum attributum concrete sumptum praedicatur in sensu formali de alio. Quare verae sunt in sensu formali haec propositiones: *Omnipotens est iustus. Misericors est iustus*”.

un modo de tratar un tema en que la conexión con temáticas no-teológicas es muy fuerte, y por tanto de conflictividad latente. Volveré sobre esto.

2. Presentación resumida del contenido

Como ya dije, la atribución de la justicia a Dios es probablemente mayoritaria en la cuestión de los nombres divinos de ambos Testamentos. Desde el comienzo la pregunta se sitúa en una tónica especial y distinta del tratamiento de otros atributos. Dice Mimbela a modo de presentación de la Disputa

“Nada más frecuente en la Escritura que la justicia de Dios. También los autores, ya sagrados, ya profanos, no indican más frecuentemente un atributo divino que la justicia, Sin embargo es necesario indagar le corresponde tener a Dios, si al menos la generalmente llamada por santidad y perfección por lo cual en Mateo 3 se dice ‘Pues así nosotros cumplimos toda justicia’, o si le corresponde la justicia tomada como perfección ordenada a la utilidad de otros, por lo cual en nuestra religión suele hablarse de justicia en Dios y de premio de Dios, o si es la justicia legal, que consiste en dictar las leyes, y retenerlas en su observancia, o en la justicia en cuanto es una virtud especial, y una de las cardinales, definida por Ulpiano: constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, o de otro modo, y conforme a las escuela con Santo Tomás 2,2, q. 58: virtud por la cual alguien atribuye a cada uno lo suyo con constante y perpetua voluntad”¹⁷.

¹⁷ F, 67v-68, 455. “Nihil frequentius in Sacra pagina, quam Dei iustitia, AA etiam tum sacri, tum profani nulla tam crebra donant attributo Deum quam iustitia. Inquirendum tamen quae sit habere iustitia Deo competens, an saltem generaliter dicta per sanctitatem, et perfectionem, quo pacto Mat. 3^o dicitur: Sic enim decet nos implere omne iustitiam, vela an competat iustitia sumpta pro perfectione ad aliorum utilitatem ordinata, quo pacto religio nostra in Deum, et Dei praemio iustitia nuncupari solet, vel an sit iustitia legis, quae in ferendis legibus stat, et in sua observantia retinendis, vel an sit iustitia prout est specialis virtus, et una ex cardinalibus, definita ab Ulpiano *Constans, et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, vel aliter, et ad scholas

Como puede verse, más que tratar el tema de la justicia como atributo divino de primer grado (un “nombre divino”) le interesa saber si es válida la segunda opción: la justicia divina relacionada con nosotros. Frente a esta segunda posibilidad anuncia directamente la analogía con el tratamiento tomasiano de la virtud de la justicia, cuya ubicación sistemática y marco teórico en la *Summa* aquinatense (tratamiento de las virtudes cardinales en especial) exige que, caso de trasladarse a un Tratado de Dios Uno como éste, debería tener una justificación, que no se da. Es decir, Mimbela asume sin más que es posible y válido un tratamiento de este tipo en un tratado de teología fundamental lo cual, si no puede llamarse insólito, por lo menos es raro.

El desarrollo de este planteo se lleva a cabo en cuatro secciones.

En la Sección Primera presenta “algunas observaciones previas a la resolución”, que son cinco. La primera observación es la explicación de las partes subjetivas y las potestativas de la justicia, siguiendo la 2-2-, q. 80, a. 1¹⁸. Mimbela asume todo el contenido del texto de Tomás, indicando algo fuera de lugar aquí, como que la fidelidad y la religión son virtudes que sólo genéricamente corresponden a la justicia. De aquí saca la conclusión de que las partes subjetivas de la justicia, que son propia y esencialmente tales, como la justicia conmutativa y la distributiva plantean la cuestión de si en Dios se da la justicia especial. De este modo, todo lo que sigue quedará subsumido en la analogía con el tratamiento tomasiano sin considerar la diferente impostación teórica.

La Segunda Observación es la explicación de la definición de Ulpiano en términos de definición esencial aristotélica, diciendo

cum D. Thoma 2, 2, q. 58 *Virtus in quem aiquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*”.

¹⁸ La justificación es que autores contemporáneos que él sigue, como Vázquez, hacen lo mismo; pero esto es más bien una justificación de que un jesuita use un texto tomista que una explicación de empezar el tratamiento de la justicia divina con una clasificación que se refiere a la justicia humana.

“„,la mencionada de justicia de Ulpiano, es decir, constante y perpetua voluntad, etc., debe ser entendida así: constante y perpetua voluntad hace las veces de género, en lo cual conviene la justicia especial con toda virtud; porque toda virtud debe superar las dificultades propuestas, con ánimo de no abandonar la rectitud de su objeto. Voluntad no se pone como potencia o acto racional, sino como hábito, de tal modo que para la mayoría de los jurisconsultos ‘su derecho’ toma el lugar de la diferencia; pero esta palabra ‘derecho’ no indica el derecho activo consistente en la libre disposición de la cosa, sino el derecho pasivo, que desde la cosa misma en relación a la cual la facultad es libre. ‘A cada uno’ no significa personas singulares, sino ellas o la multitud en cuanto obran como personas privadas. ‘Otorgar’ se toma positivamente y negativamente; positivamente en cuanto por la virtud de la justicia se da lo que es suyo, no en cuanto lo tengan; negativamente, en cuanto por prescripción de la misma virtud, no se les quite lo que tienen, que es suyo”¹⁹.

La Tercera Observación es la definición del derecho como objeto de la justicia: “libre facultad de disponer acerca de la cosa o la persona, en cuanto al uso las acciones permitidas por la ley, no impedible lícitamente por otros”,

¹⁹ F. 68, 457/31. “Noto 2º definitionem iustitiae ab Ulpiano traditam, scilicet constans, et perpetua voluntas etc. intelligendam esse sic: constans, et perpetua voluntas gerunt veces generis, quibus convenit iustitia specialis cum omni virtute; quia omnis virtus habet superare difficultates propositas, cum animo non deserendi rectitudinem sui objecti. Voluntas non ponitur per potentia, vel actu rationalis, sed pro habitu, ut maioris est apud jurisconsultos *ius suum* habet lucum differentiae: nomine autem iuris non venit *ius activum* stans in libera rei dispositione; se *ius passivum*, quod sit res ipsae, ad quas est libera facultas. *Unicuique* non significat singulas personas, sed, vel illas, vel multitudinem, quando haec gerit vices personae privatae. *Tribuendi* sumitur positive, et negative: positive quatenus virtute iustitiae datur quod suum est, non dum habenti; negative, quatenus praescriptio eiusdem virtutis non aufertur habenti, quod suum est”.

indicando que incluye el derecho de propiedad y el de jurisdicción²⁰. Como es obvio esta exposición se va alejando cada vez más de un tratamiento de la justicia como atributo divino, el desarrollo se ocupa del derecho de prelación y del superior respecto al inferior.

La Cuarta Observación es la definición del derecho de propiedad y de jurisdicción, dos especies que había enunciado antes, y lo hace en estos términos:

”...la definición de derecho de propiedad puede ser ésta: ‘Derecho directa y principalmente ordenado a la propia felicidad de cada uno’ o de otro modo ‘derecho que ordena a su sujeto a la propia felicidad’. El derecho de jurisdicción se puede definir: ‘Derecho que directa y principalmente ordena a su sujeto a la felicidad ajena’. En ambas definiciones se pone ‘directa y principalmente’, porque aunque por el derecho de propiedad alguna vez resulte la felicidad ajena por donaciones liberales, actos de misericordia, et, sin embargo tal derecho se ordena directamente a la felicidad de aquel que tiene el derecho. Y aunque por el derecho de jurisdicción que los superiores poseen respecto a los inferiores, resulten los propios beneficios en el sujeto que posee el derecho, como a los hombres les grada que otros cooperen al objetivo de ellos, y como esto es coherente, que tal derecho principalmente favorezca la felicidad de los súbditos”²¹.

²⁰ F. 68, 458/32. Aquí también, como en el caso anterior, explica las palabras. Es curioso que a fines del siglo XVII diga que la palabra “cosa” incluye a los siervos “en cuanto son instrumentos del Señor, carentes de libertad propia”, lo que marca un caso claro de anacronismo, ya que desde mucho antes las leyes españolas y particularmente las Leyes de Indias tenían otra visión.

²¹ F. 68v, 460/35. “Nota 4^o juxta dicta, hanc posse esse definitionem iuris proprietatis: *Ius directe, et principalius ordinatum ad propriam cuiusque felicitatem, vel aliter: ius ordinans suum subjectum ad propriam felicitatem.* Ius iurisdictionis sic definiri potest: *Ius directe, et principalius ordinans suum subjectum ad alienam felicitatem.* Ponuntur in utraque definitione *Directe, et principalius*, quia sicut ex iure proprietatis redundet aliquando felicitas aliena propter donationes liberales, actus misericordiae etc at

Esta división es obviamente inaplicable a la esfera divina y la única explicación es que Mimbela quería dar a sus alumnos una explicación de toda la terminología y las cuestiones relativas a la justicia humana, como si no hubiera previsto en el plan de los estudios, en alguna materia posterior, esta problemática que estrictamente tampoco corresponde a Filosofía Moral, aunque sí podría corresponder al Derecho Canónico. En todo caso parecería el exordio a lo que sigue, que es el tema central: la distinción entre justicia legal y justicia conmutativa y si corresponden a Dios. O sea, que todo lo anterior han sido prolegómenos que podrían haberse suprimido. Si no fue así, habrá que ver por qué y en lo que sigue algo se sugerirá sobre esto.

La Observación Quinta define estas dos especies de la justicia en la forma habitual, que presenta la *Summa* aquinatense ya ampliamente estandarizada. Algunos puntos de cierto interés son los siguientes: comienza por la justicia legal a la que vincula con la proporcional repartición de premios por parte del soberano, en la cual incluye la justicia punitiva. La tercera especie es la justicia distributiva, dando una definición distinta y en cierto modo más moderna en sentido civil, vinculándola al derecho de propiedad²². Finalmente define la justicia conmutativa también en la forma habitual: la virtud de dar a cada uno su derecho adecuadamente o individualmente²³. Aquí introduce una cuestión teológica con referencia bíblica que considero un asunto interesante a considerar en el próximo punto.

directe eiusmodi ius ordinatur ad felicitatem illis, quibus habet. Et sicut ex iure iurisdictionis quo superiores posse inferioribus resultent propria commoda in subjectum habens ius, quia hominibus placet, ut aliis ad eorum nutum operentur, cum hoc tamen bene coheret, quod tale ius principalius faveat felicitati subditorum”.

²² “Es la virtud que confiere a cada uno el derecho de propiedad en parte colectivamente y en parte distributivamente”. 463/37.

²³ 454/38, la distinción principal para Mimbela es que el derecho vinculado a la justicia conmutativa es simple o incompuesto, porque se refiere sólo a la persona a la cual se confiere, mientras que la distributiva atiende al conjunto. Esta diferencia le permite discrepar con autores para los cuales no hay tales diferencias (menciona al Cardenal Lugo, Rebello y Suárez),

La Segunda Sección incluye la sentencia defendida por Mimbela y su defensa. La pregunta que quedó de la Sección anterior es si en Dios se da justicia conmutativa propiamente dicha. La respuesta de Mimbela es negativa y se aportan cuatro argumentos o pruebas.

La primera prueba se basa en argumentos de autoridad: Aristóteles, Tomás de Aquino, Agustín, Bernardo y Anselmo, todos los cuales, indica, son los citados por Vázquez. La idea común de todos es que no puede haber propiamente justicia conmutativa porque Dios no puede deberle propiamente nada a nadie. Si bien en cada uno de estos autores las razones para afirmar esto son distintas, Mimbela las conecta con su anterior definición de justicia conmutativa como un derecho que es debido en forma propia y estricta.

El segundo argumento que acepta, junto con los que siguen al Cardenal Lugo, es que si en Dios hubiera justicia conmutativa en sentido propio, el hombre tendría un derecho en sentido propio frente a Dios, lo que es inadmisibile²⁴.

El tercer argumento, inspirado en Vázquez –según confiesa Mimbela– es que la justicia conmutativa supone la igualdad entre lo dado y lo recibido, pero eso no es posible con Dios porque la creatura no tiene méritos propios frente a Él. Aquí cita a Job 29 [35,7], uno de los pocos textos bíblicos usados como prueba: “Si obraras justamente, ¿qué le darás a Él, o qué recibirá de tu mano?”.

²⁴ 472/46. Por eso Dios no puede propiamente “obligarse” a hacer algo al hombre por justicia. Y como en el caso humano, gravaría estrictamente al deudor, lo que en Dios es imposible. Se hace cargo de otras ideas, como las de Muniesa en el sentido de que en este caso el “contra Dios” debería entenderse en el sentido de que la creatura adquiere un derecho que Dios le concedió libremente, La analogía con la servidumbre explica por qué introdujo antes la referencia y muestra el anacronismo del planteo que, por lo demás, no es responsabilidad exclusiva de Muniesa, sino que lo está tomando de sus fuentes contemporáneas. En todo caso la analogía con el siervo no le parece aceptable porque las relaciones del hombre con Dios no son iguales a las del siervo humano y el señor (474/5).

El cuarto argumento es la retorsión de un argumento de los adversarios y tiene una forma interesante:

“Según los adversarios, Dios, suponiendo la promesa de otorgar la gloria puestos los méritos, está obligado por justicia conmutativa a concederla, porque es un premio con pacto oneroso; pero esto no es así, luego. Se prueba la menor; no es lo mismo que Dios prometa la gloria a condición de los méritos, y que la prometa por pacto oneroso; luego, aunque la prometa a condición de los méritos, no es con pacto oneroso. Se prueba el antecedente; no se dice que alguien promete con pacto oneroso cuando realiza una obra que sin injuria podría realizar sin el pacto; pero Dios se relaciona así a la gloria considerando lo méritos; luego. La razón de todo es que se dice que alguien soporta una carga por un pacto, cuando en razón del pacto está obligado a realizar lo que no estaría obligado independientemente del pacto; pero solo Dios se obliga por el pacto a conferir la gloria; la creatura, en cambio, no adquiere un derecho contra Dios, puesto que independientemente de la promesa son debidos a Dios por razón de la servidumbre; luego cuando Dios promete la gloria puestos los méritos, Dios sólo se impone un deber a sí mismo, pero no frente a la creatura”²⁵.

²⁵ F. 70v-71, 477/ 51. “Probatur 4º. Ideo Juxta contrarios Deus ex suppositione promissionis conferendi gloriam, positus meritis, tenetur ex iustitia commutativa illam conferre, quia est praemio cum pacto oneroso; sed hoc non; ergo. Probatur minor: non est idem Deum promittere gloriam conditione meritorum, ac illam promittere cum pacto oneroso; ergo sicut illam promittat cum conditione meritorum, non est cum pacto oneroso. Probatur antecedens: non dicitur aliquis promittens cum pacto oneroso quando iniungit opus, quod sine iniuria poterat iniungere secluso pacto; sed Deus sic se habet in relatione gloriae intuitu meritorum; ergo. Ratio omnium est, quia ille dicitur subiré onus ex pacto qui ratione pacti obligatur praestare quod independenter a pacto praestare non tenetur; sed solo Deus ratione promissionis manet obligatus ad conferendam gloriam; creatura vero non acquirit ius contra Deum, cum independenter a praemiatione sint Deo debita ratione servitutis; ergo quando Deus promittit gloriam positus meritis, solo Deus sibi onus imponit, non vero creaturae”.

Finalmente, el quinto argumento es personal de Mimbela sin referencia a ninguna autoridad.

“Debe concederse a Dios un perfectísimo dominio de propiedad, o sea, tal que no pueda haber ninguno más perfecto; pero tal clase de domino exige que Dios no pueda obligarse a la creatura en justicia; luego. Se prueba la menor: se llama dominio perfectísimo el derecho de usar la cosa sin injuria a nadie en ninguna circunstancia; pero si Dios se obligara a la creatura por justicia, no podría usar [conceder] libremente la gloria sin injuria a la creatura; luego no sería dueño perfectísimo. La mayor es cierta, y se prueba: pues de tal modo el dominio absoluto del Príncipe sobre los bienes de los vasallos no sería igualmente perfectísimo como del dominio sobre los propios bienes, porque n podría usar los bienes de los vasallos en todo caso, sino sólo en caso de necesidad pública; luego, sólo sería dominio perfecto aquel que constituye al Señor con poder de usar la cosa en toda circunstancia in injuria a otro”²⁶.

A partir de estos argumentos Mimbela saca dos conclusiones propias

“...deduzco 1º, que el premio creado difiere del divino. Pues la acepción creada induce la obligación de fidelidad y justicia. Y hay un derecho relativo a la cosa prometida por el promitente. La razón por la

²⁶ F. 71, 478/52. “Probatur 5º. Deo concedendum est perfectissimum dominium proprietatis, vel tale quod nullum perfectius esse valeant; sed huiusmodi dominium petit me Deus se obliget creaturae ex iustitiae; ergo. Probatur minor: dominium perfectissimum dici posse uti re sine alius iniuria in omni circumstantia; sed si Deus ex iustitia creaturae obligatur in circumstantia praemiationis non posset uti pro libito gloria sine iniuria creaturae; ergo non esset perfectissimus dominus. Maior est certa, et probatur: nam ideo dominium absolutum Principis in vasallorum bona non est aeque perfectissimum ac dominium in propria bona, quia bonis vasallorum uti non potest in omni evento, sed solo in casu publicae necessitatis; ergo solo erit perfectum dominum illud, quod constituit Dominum potentem uti re in omni circumstantia sine iniuria”.

cual de la promesa humana aceptada surge una obligación en justicia, es que la fuerza de la promesa hecha por el promitente y aceptada, consiste en que quiere abdicar de su dominio sobre la cosa y transferirlo de sí al beneficiario. [...] Nada de esto se halla en el premio divina, porque puesta la cosa prometida, es más bien de Dios que de la creatura el que Dios no quiera abdicar del dominio d la cosa. Por lo cual la obligación del premio divino es sólo de fidelidad o de verdad, como dijo Santo Tomás”²⁷.

Esta conclusión presentada como “propia” es en realidad la explicación estandarizada en la Segunda Escolástica tomista, y aunque se presente por analogía con las acciones del dueño (el que detenta el dominio o el poder) en realidad se trata de explicar que cuando Dios “promete” la gloria, el cumplimiento de esta promesa no es una acción de la virtud de la justicia (que es bilateral) sino sólo de la fidelidad de Dios a sí mismo. Pareciera que para llegar a esta sencilla conclusión se ha usado un camino enrevesado e innecesario porque el resultado es simplemente una re-significación del término “promesa divina”. Y esto podría haberse logrado sin tanta argumentación compleja porque filósofos y teólogos escolásticos reconocen que el lenguaje sobre Dios tiene una peculiaridad siempre presente: todo se aplica en grado supereminente y por tanto se re-significa el lenguaje referido a lo humano.

²⁷ 480/54. “Ex his colligo 1º, praemiationem creatam differe a divina. Creatura enim vi acceptatio inducit obligationem fidelitatis, et iustitiae. Quaeritur enim ius in rem promissam a promissario. Ratio cur ex promissione humana acceptata oriatur obligatio iustitiae estm, quia vi promissionis factae, et acceptatae promitente abdicare vult a se rei dominio, et in se transferre promissarius. Id ipsum colligitur a posteriori, quia acceptata promissione, abdicatio donandi rem promissat transit ad haeredes promittentis, et non transiret si non abdicaret ex iustiti, quia obligatio pure fidelitatis, sicut et voti, est personalis. Nihil horum reperitur in praemiatione divina, quia posita res permissa potius Dei, quam creaturae est, cum Deus nequeat abdicare se dominium rei. Unde obligatio praemia tioni divinae est solius fidelitatis, vel veritatis, ut ait D. Thomas”.

La segunda conclusión²⁸ es rechazar por falsa la opinión de quienes (pone como ejemplo a Ripalda) afirman que Dios, por potencia ordinaria, puede obligarse en justicia a la criatura; porque como creador de todo aconseja a las creaturas y guarda los derechos de ellas. Sin embargo no puede obligarse en justicia por su potencia absoluta, porque el título de dueño supremo y de excelencia se impone a la naturaleza creada.

Desde el punto de vista hermenéutico asumido por Mimbela, es obvio que esta idea debe rechazarse, sobre todo porque –aunque no se dice– el planteo del jesuita no contempla la distinción de potencia absoluta y ordenada (u ordinaria, es decir teniendo en cuenta el estado actual del mundo) porque si fuera así todo el planteo y la argumentación deberían ser diferentes. Pero en definitiva el resultado en la práctica es el mismo: lo que Mimbela con Tomás de Aquino llaman “fidelidad divina” es lo que los contrincantes consideran “justicia ordinaria”. La diferencia –que no es menor, pero en otro sentido– es que Mimbela no acepta la argumentación sobre la justicia conmutativa en sede divina basada en la analogía propia con la humana.

Luego de haber expuesto su doctrina, en la Sección Tercera responde a las objeciones que son dos con muchas instancias.

Primera Objeción está tomada de la escritura. Es la primera vez que se recurre al texto bíblico en función estrictamente argumentativa, si bien no es lo que Mimbela hace, sino lo que hacen los objetantes. Es un modelo de argumentación a partir de una hermenéutica bíblica específica, es decir, la exigencia de primacía del sentido literal. Dice así

²⁸ F 72-72v, n. 481/55. Explica este dominio de Dios el ejemplo de la potestad física ordinaria y absoluta, pues la ordinaria se acomoda a la exigencia de las cosas, pero no la absoluta, sino que las supera. Lo que se explica con el ejemplo del dominio alto y bajo [indirecto y básico] del Príncipe sobre los bienes de los vasallos. Pues el príncipe tiene dominio bajo sobre sus bienes, porque puede usarlos con libertad sin injuria a otro; pero como de los bienes de los vasallos solo tiene dominio alto, no puede usarlos sino en caso de pública necesidad.

“...los lugares de la propia Escritura, que indican la justicia: Mat. 20 [1-16], Dios como Padre de Familia dando un denario a los mercenarios por el trabajo diario aparece diciendo ‘toma lo que es tuyo’, que significa lo propio por parte del hombre y propiamente justicia. Y Pablo muchas veces llama justo a Dios por la retribución de los méritos y la prometida gloria corona de justicia²⁹. [...] De lo cual y otros [similares pasajes] se argumenta así: las palabras de la Escritura deben ser tomadas rigurosamente, cuando no hay ningún absurdo, lo que es verdad, cuando los PP lo toman en sentido propio; luego las palabras mencionadas de la Escritura deben ser tomadas rigurosamente, es decir, como justicia conmutativa”³⁰.

Mimbela ya había reconocido, en el primer párrafo de la Disputación, algo que además es obvio: que los atributos de poder, santidad y justicia son los más recurrentes aplicados a Dios en ambos Testamentos. La cuestión es cómo se interpretan dichas palabras. En el argumento de los objetantes se exige que se tomen en sentido literal. Se introduce así un tema largamente controvertido sobre los sentidos bíblicos, que remonta al Alto Medioevo. Es verdad que el exceso de las lecturas alegóricas, tipológicas y anagógicas en todas sus variantes determinó un movimiento de retorno al sentido literal, propuesto por los que propiciaban la reforma de la Vulgata precisamente por sus errores literales, e hicieron surgir la tesis de la prioridad del sentido literal como fundamento de cualquier otro. En este punto puede decirse que la objeción es válida. Pero priorizar el sentido literal no significa que las palabras

²⁹ Especialmente 2 Tim 4, 7-8, en cuanto reservada para sí mismo: “He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, ha conservado la fe. Y desde ahora me aguarda la corona la corona de la justicia que aquel Día me entregará el Señor, el justo Juez; y no solamente a mí, sino también a todos los que hayan esperado con amor su Manifestación” (versión de la Biblia de Jerusalén).

³⁰ 483/57. “Objicies 1º propia Scriptura loca, quae iustitiam indicant: Math. 20, Deus ut Paterfamilias reddens denarium mercenariis pro labore diurno, introducitur, et dicens tolle quod tuum est quae propriam ex parte hominis, et propriam iustitiam significant. Et Paulus saepe Deum vocat iustum in retributione meritorum, et gloriam praemissam coronam iustitiae” [...].

mencionadas en el texto bíblico deban ser interpretadas en sentido aristotélico o jurídico romano. Y esto no se tomó en cuenta.

La primera respuesta de Mimbela³¹ es un tanto desconcertante: concede el antecedente y la consecuencia, pero referida a la justicia remunerativa, que según esto, entonces, correspondería a la potencia ordinaria divina. De este modo pareciera que la idea de Mimbela es no descartar las largas controversias que –ya lo dije– aparecen como innecesarias para la conclusión definitiva, sino sostener que la negación de la analogía debe restringirse a la justicia conmutativa. Esto no soluciona el problema esencial que es la disparidad absoluta entre Dios y la creatura ante cualquier reclamo de justicia que supone dos extremos de igual (o semejante) nivel. Es decir, Mimbela tiene razón al indicar que considerar a Dios y las creaturas como iguales no es aceptable, pero esto vale en definitiva tanto para la justicia conmutativa como para la distributiva. La razón de la diferencia podría estar en que todavía se acepta el criterio de analogía entre Dios y el Soberano terrenal (comenzando por el Papa y siguiendo por el Emperador, algo que había caído en crisis con la existencia de Reyes herejes). Este en tema que Mimbela no toca y parece no sólo respetar sino incluso aceptar. Y si fuera así está claro que no piensa como Suárez y que las diferencias ideológicas entre los jesuitas van más allá de los casos divergentes que habitualmente consideramos.

Segunda objeción, es argumentativa y la que tiene mayor cantidad de retorsiones, pero en lo fundamental consiste en lo siguiente, tal como lo resume el profesor:

“Objetas 2º, Dios está obligado a dar la gloria prometida al obrar bien; pero está obligado por justicia conmutativa; luego en Dios se da [esta] justicia. Se prueba la menor: el premio con pacto oneroso obliga por justicia conmutativa; pero así es el premio divino cuando es bajo condición de méritos; luego. Urge: lo que sólo se da por fidelidad no se dice corona de justicia, ni merced; pero la gloria que se confiere por los

³¹ F. 71v, 484/58.

méritos del obrar bien se dice merced y corona de justicia; luego se da por justicia y no por fidelidad”³².

La primera respuesta de Mimbela es reiterativa: concede que está obligado por justicia remunerativa pero no por conmutativa, es decir, reproduce la situación indicada para el párrafo anterior. A mayor abundamiento, señala que la premiación de las buenas obras no corresponde a la justicia conmutativa porque no es un pacto oneroso en sentido absoluto y además “los méritos son debidos a Dios en razón de la servidumbre y otros títulos que surgen de allí”³³ repitiendo la desafortunada analogía con la servidumbre humana. También interpreta Rom 1, “la gloria es merced” [3,27] en el sentido de que es merced con respecto a la justicia conmutativa.

Las demás instancias del arguyente retoman las mismas ideas centrales con algunos matices. Por ejemplo, que Dios muchas veces presenta la promesa en relación al mérito congruente, lo que indicaría remuneración en sentido estricto. La distinción entre méritos congruentes y condignos es otra cuestión ardua entre los escolásticos y aquí se introduce subrepticamente. Es obvio que se resolverá de acuerdo al criterio interpretativo de ambas clases de méritos, construcción compleja con escaso fundamento bíblico claro y en la cual los teólogos nunca pudieron ponerse de acuerdo. El resultado fue su tácito abandono ante la inutilidad de cualquier solución para cuestiones prácticas eclesísticas como la confesión o las causas de beatificación. Sin embargo, el tema se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX en los manuales de los seminarios católicos, por lo cual no resulta extraño que aparezca aquí.

³² F.71v-72,485/59. “Objicies 2°. Deus tenetur tribuere gloriam promissam bene operandi; sed tenetur ex iustitia conmutativa; ergo in Deo datur iustitia. Probatur minor; praemio cum pacto oneroso obligat ex iustitia conmutativa; sed eiusmodi est praemio divino quando est sub conditione meritorum; ergo. Urgetur: quod datur ex fidelitate solo non dicitur corona iustitiae, nec merces; sed gloria quae confertur propter merita bene operanti dicitur merces, et corona iustitiae; ergo datur ex iustitia, et non ex fidelitate”.

³³ 487/61.

Otra instancia³⁴ es que a Dios repugna tanto la infidelidad como la injusticia, pero de algún modo se violaría la fidelidad si no se cumpliera en justicia (conmutativa) con lo prometido, porque la promesa genera un derecho al prometido. La respuesta va en el mismo sentido de la anterior.

En definitiva, instancias y respuestas reproducen con algunas variantes redaccionales la objeción principal y su respuesta, sin verdaderos avances argumentativos de significación para la resolución de la controversia. Puede decirse que, tal como ser planteaba, es en efecto irresoluble de este modo.

Finalmente en la Sección Cuarta se refiere al co-dominio o dominio *in solidum*, un tema que realmente no tiene nada que ver con la justicia divina y cuya presencia en este lugar no está ni siquiera justificada. Parece más bien un *excursus* o un apéndice sobre un tema de interés, pero ajeno a la temática teológica. No obstante, tiene otro tipo de interés porque plantea cuestiones interesantes en relación al tiempo, a la simultaneidad y a la adquisición de derechos, pero aquí lo omito porque no se relaciona ni siquiera indirectamente con el tema de este atributo que estoy considerando.

3. Aspectos de particular interés

Esta Disputación tiene algunos aspectos de interés que es conveniente analizar más puntualmente.

Los dos que analizo son dos cuestiones vinculados; y en el tratamiento de Mimbela la segunda se deriva de la primera, contra lo que sería un orden lógico en abstracto. Pero es aquí donde aparece la cuestión bíblica, es decir, lo que sabemos por fe es que hay premios, su antecedente, la promesa aparece en una segunda instancia porque además, bíblicamente, siempre está referida al premio como su antecedente.

³⁴ 492/66.

La cuestión del premio divino, que está muy presente en la Sección Tercera, como se ha visto, tiene su antecedente expositivo en la Sección Primera. Mimbela no toma partido, sino que presenta la cuestión en estos términos:

“Advierto una cuestión, por último: que Dios puede obligarse ante las creaturas a conferir algún bien por premio propiamente tal. Es sentencia común contra la de Suárez. La razón es que la Escritura afirma que Dios confiere muchas cosas a los hombres, y lo hace por pacto y premio. Y estas palabras deben ser tomadas en sentido propio. Ya porque no hay imperfección en una obligación divina por pacto. Ya porque esas palabras ‘premio’ y ‘pacto’ son tomados rigurosamente por los Santos Padres y Concilios como consta en el Tridentino 6, cap. 16³⁵, a los justos les fue prometida la vida eterna como gracia a los hijos por la promesa de Jesucristo, y como merced de Dios mismo al premiar las buenas obras de ellos y los méritos, conservado fielmente”³⁶.

Este prenotando tendría por finalidad indicar uno de los temas que aparecerá en las secciones siguientes, pero se observa que Mimbela de algún modo ya toma partido aquí indicar que la mayoría de los teólogos (aquí debe

³⁵ “Y por tanto, a los que obran bien hasta el fin, y que esperan en Dios, ha de proponérseles la vida eterna, no sólo como gracia misericordiosamente prometida por medio de Jesucristo a sus hijos, sino también como retribución, que por la promesa de Dios ha de darse fielmente a sus buenas obras y méritos”. Cf. Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, versión de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963, p. 236

³⁶ F. 69v. 467/41. “Noto ultimo Deum posse se obligare creaturis ad conferendum aliquod bonum per premiationem proprie talem. Ita communi sententia contra Suárez refragantem. Ratio est, quia Scriptura affirmat Deum plura conferre hominibus, et contulisse ex pacto, et praemiatione. Et haec verba in proprio sensu capienda sunt. Tum quia non est imperfectio in obligatione divina ex pacto. Tum quia ea verba praemiationis, et pacti rigorose usurpantur a PP et CC ut constat ex Tridentino) 6, c. 16 Justis propositam esse vitam aeternam tamquam gratiam filiis per Jesum Christum promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei praemiatione bonis ipsorum operibus, et meritis reddendam fideliter”.

entenderse de su Orden) coinciden en esto. Lo cual no es tan así, porque como se ve más adelante en el mismo texto, las posiciones son bastante matizadas. El argumento que se esgrime es el mismo que luego veremos en la Sección Tercera, la Primera Objeción de base bíblica. Y también aquí asume que las palabras bíblicas deben ser tomadas en “sentido propio”, es decir, literal. Esta advertencia preliminar, junto con lo anterior referido a las definiciones de la justicia y sus especies, cierra un marco teórico que signa todo el desarrollo y las conclusiones del profesor. En ese sentido, este tema es de interés porque exhibe la razón (al menos parcial y tal vez no muy afortunada) del amplio tratamiento analógico de la justicia divina con relación a la humana.

Con respecto a este punto, debe advertirse que, para este grupo de teólogos de la Modernidad, el sentido literal de la escritura es insoslayable, y no puede obviarse ni modificarse apelando a alguno de los otros tres sentidos bíblicos tradicionales del Medioevo. Y en este sentido literal la Biblia habla de “premios” (y castigo) divinos y de que Dios es “justo” al aplicarlos. La idea de justicia divina tiene una clara culminación en la doctrina del Juicio Final, la repartición universal de premios y castigos conforme a los méritos. La percepción de una relación entre el mérito propio (la acción) y el “premio” está instalada desde los albores del judaísmo; el cristianismo la retomó y la escolástica la dotó de una fundamentación de tipo filosófico con base en doctrinas aristotélicas y estoicas y en construcciones del derecho romano clásico e imperial, sin tomar en cuenta sus diferencias.

En esta etapa, diríamos preparatoria, Mimbela adelanta algo que se dará por sentado después, es decir que no se argumentará y que aquí se presenta con una escueta fundamentación: que el premio divino difiere del creado³⁷ en que el premio divino consiste solo en la voluntad (divina) de hacer algo, lo cual le fue revelado antes al interesado, para que obre. De esta manera el premio resulta directamente conectado a la promesa como su antecedente. En

³⁷ 468/42. “Si quaeras quod dicat praemiatio divina, et in quo differat a creata? Respondeo divinam stare solo in voluntate aliquod faciendi, et id antecederet revelandi ei, cuius interest, ut fiat. Ex quo patet diversitas a praemiatione hominum”.

otras palabras, es la promesa la que confiere al premio una cierta calidad de cumplimiento en estricta justicia. Por lo tanto, aunque el premio divino en sí mismo no sea comparable con el humano, la promesa antecedente si, de algún modo, es más comparable. En otros términos, entre el premio divino y el humano hay inconmensurabilidad ontológica, no son lo mismo de ninguna manera, porque el sujeto premiador es inconmensurable al hombre. Y además porque el premio en sí mismo es de una categoría a su vez inconmensurable, en sí mismo (la gloria) y en la forma de ser otorgado (una voluntad infinita, pues sólo ella puede darlo).

Pero en el acto de prometer hay una analogía, no en los sujetos ni con lo prometido, que eventualmente no se toman en cuenta, sino en el acto mismo de prometer, en cuanto acto voluntario y libre.

La cuestión de la promesa divina es, entonces, un antecedente lógico, pero un consecuente derivado advertido a partir del hecho de la premiación. Mimbela afirma que la promesa divina implica solamente la voluntad de hacer algo por parte de Dios, y aduce argumentos de autoridad³⁸ y de razón. Con respecto a éste dice:

“Consta por la razón, porque la promesa obliga moralmente al promisorio, es útil cuando ésta, o puede cambiarse o suspenderse la voluntad de hacer que se prometió; pero nada de esto se da en Dios inmutable; luego en Dios hay promesa por voluntad de hacer algo, y esto es revelado, sin obligación moral”³⁹.

Como se ve, se usa la analogía humana negativamente, lo cual resuelve la cuestión antes de haber sido planteada donde sistemáticamente correspondía,

³⁸ 469/ 43. consta por la autoridad de San Buenaventura, Escoto, Durand, Suárez, sobre la libertad divina y Montoya, de quien cita la disp. 56 sobre la voluntad, sec. 7.

³⁹ *Ibid.* “Constat ratione, quia praemiatio obligat moraliter promittentem, est utilis quando is, vel mutabilis est, vel suspenderé potest voluntatem faciendi quod permisit; sed neutrum repritur in Deo immutabili; ergo in Deo est praemiatio per voluntatem faciendi aliquod, et id develandi seclusa obligatione morali”.

(en la Sección Segunda, al dar su respuesta), con un único argumento “esto no es posible en Dios”. En definitiva se afirma, correctamente, de que nada de lo que se predica de la creatura se puede predicar en el mismo sentido de Dios, apotegma de amplio consenso en los tres monoteísmos. Pero de todos modos queda la duda de si, una vez negada la paridad, tiene valor argumentativo teológico (en un Tratado de Dios Uno, como éste) introducir una construcción teórica (la virtud de la justicia propia de la Teología Moral) que no puede ser usada en forma claramente efectiva.

La impresión que dejan estos dos temas es que en este punto se ha producido un mix no precisamente feliz, entre la Teología Fundamental y la Teología Moral, en un contexto especial.

4. Conclusiones iniciales

Esta Disputación, como ya he señalado reiteradamente, es diferente a las otras, todas las cuales constituyen una especie de puente compartido entre el Tratado metafísico de Dios y el Tratado Teológico de Dios Uno. La impostación de toda la obra (incluyendo esta parte) es claramente filosófica, y los argumentos teológicos son mínimos, así como la apelación a autoridades eclesiásticas, que en realidad se mencionan como reafirmación, pero no como argumento. Mimbela evita cuidadosamente considerar definitivo todo argumento de autoridad salvo, naturalmente, la Biblia, que lo es incluso para la filosofía en los ámbitos cristianos.

Pero el contenido de esta Disputación difiere sobre todo en lo que incluye, puesto que el modo de tratamiento es análogo (el escolástico estandarizado).

La introducción de las definiciones y construcciones sobre la justicia como virtud cardinal en un contexto teórico muy diferente, como es el del *Tractatus*, ya representa una anomalía que he tratado de explicar y que, en definitiva, considero una opción del profesor en base a las fuentes de que disponía. Pero mayor anomalía es la Sección Cuarta, que no tiene nada que ver con la justicia divina y cuya introducción allí ni siquiera se justifica con una frase. Una

primera impresión que surge es que es un añadido que le interesaba al profesor o en general al claustro, y que se puso allí como podría haberse puesto en otro lado. Una segunda impresión (que no contradice la anterior, sino que en todo caso podría sumarse) es que una vez decidido el mix analógico, no parecía del todo incongruente incorporar un tema que sólo muy indirectamente conecta con Dios (porque no hay co-propiedad divina ni, propiamente hablando, tendría sentido decirlo de las personas divinas que, por lo demás, no son tema del Tratado de Dios Uno.

Mimbela ha sido cuidadoso de no mezclar el Tratado de Dios Uno (que es el puente mencionado) con el Tratado de Dios Trino y por eso cuestiones propias de éste como las procesiones divinas, no están tratadas en profundidad. Por lo tanto, no es que Mimbela haya sido un profesor desprolijo o descuidado en sus temas. Las anomalías de esta Disputación son en verdad extrañas y por el momento no encuentro respuestas a la pregunta por sus causas. Una razón de peso para seguir investigando.

Recibido: 20/05/2023

Acepadó: 30/06/2023

La justicia divina en un tratado escolástico del siglo XVII

Celina A. Lértora Mendoza

Resumen

La justicia ha sido desde siempre considerada un atributo propio de Dios, aun cuando los seres racionales (ángeles y hombres) la compartan a su modo. Además, es uno de los nombres divinos más recurrentes en ambos Testamentos. Por lo tanto, es obvio que el tema estará presente en todos los tratados sistemáticos sobre Dios Uno, tanto en sus versiones más teológicas como en las formas más filosóficas que constituyen una especie de Apologética Fundamental previa a los estudios más específicos.

En este trabajo presentaré el contenido sobre este tema integrado en el *Tractatus de Divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela, un jesuita español que enseñó en Nueva Granada a fines del siglo XVII y acerca de cuya obra ya he presentado algunos avances.

Palabras clave: Mateo Mimbela - teología fundamental - tratado de Dios – atributos divinos - justicia divina.

Divine justice in a 17th century scholastic treatise

Celina A. Lértora Mendoza

Abstract

Justice has always been considered an attribute of God, even when rational beings (angels and men) share it in their own way. Furthermore, it is one of the most recurring divine names in both Testaments. Therefore, it is obvious that the theme will be present in all systematic treatises on the One God, both in its more theological versions and in the more philosophical forms that constitute a kind of Fundamental Apologetics prior to more specific studies.

In this work I will present the content on this topic integrated into the *Tractatus de Divina essentia et attributis* by Mateo de Mimbela, a Spanish Jesuit who taught in New Granada at the end of the 17th century and about whose work I have already presented some advances.

Keywords: Mateo Mimbela - fundamental theology - treatise of God - divine attributes - divine justice.

El Consejo Nacional de Educación y la enseñanza religiosa a principios del siglo XX

Laura S. Guic

Este breve artículo pretende compartir algunos avances de mi investigación en relación a la función patriótica de la educación tensionada con la función religiosa de la educación, en un tiempo particular en el que, pasadas algunas décadas de la edificación del sistema educativo argentino, en el denominado novecientos, se implementan programas educacionales para establecer una ciudadanía a la medida de la dirigencia conservadora, en disputa con los jóvenes regeneracionistas y reformistas del periodo.

Así y desde este recorte, se promueve el ingreso a las fuentes oficiales del gobierno de la educación común, continuando con la profundización del estudio de las políticas públicas educativas con perspectiva historiográfica, y poniendo el foco en la tensión entre la educación religiosa y la educación laica, una vez transitados algunos años de la Ley 1420, y hacia el ciclo de Los Centenarios.

Es posible visualizar en las publicaciones del Consejo Nacional de Educación, –en adelante CNE–, evidencias de algunas continuidades de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Se formula así un primer interrogante que entrama el presente escrito: ¿cuál es ese laicismo preconizado por las definiciones posteriores que caracterizaron a la normativa? O en el análisis de las publicaciones oficiales como El Monitor de la Educación Común, ¿cuál es el lugar de la función religiosa de la educación, para la formación de los sujetos en la escuela?

Tomando para la delimitación del objeto de estudio, algunos artículos publicados en la nombrada revista, en el Centenario de la Revolución de

Mayo, fue posible reconocer que la cuestión de la imposición definitiva del laicismo por sobre la educación religiosa, lejos estaba de ser saldada.

Dicho esto, es preciso recordar que existen otras huellas de la cuestión religiosa en educación, posteriores al “laicismo” de la Ley 1420, en los albores del novecientos, en publicaciones anteriores a las del periodo que se interpela, que inicia en 1908. En la revisión de fuentes precedentes al período de la presidencia del órgano de gobierno a cargo del médico José María Ramos Mejía (1849-1914), pudieron encontrarse pistas de ello como demostración de lo afirmado, en la denominada Sección Oficial de la revista educacional, conteniendo bajo el título de *La palabra de Dios*: “Las entregas números 199 y 200 de las lecturas católicas que hemos recibido, forman un solo volumen de 276 páginas, las epístolas y evangelios de todos los domingos y principales fiestas del año¹. Es el mismo CNE el que recibe y promueve escritos religiosos.

Volviendo ahora al tiempo de la instauración de la denominada educación patriótica, el recorte se detiene en el análisis de un artículo particular titulado “La enseñanza de la religión”² firmado, sin más precisiones biográficas, por Clemente Ricci (1873-1943).

El artículo se inscribe en una edición que inicia con los retratos de los protagonistas de la Primera Junta, en el marco de los contenidos de la Escuela del Centenario, programa de educación del CNE, diseñado e implementado, desde 1908.

Esto exige alguna contextualización del lugar de quien escribe y su relación con el escrito. Una breve caracterización biográfica de Ricci, se toma del trabajo de los autores D. Santos y P. Ubierna:

¹ *El Monitor de la Educación Común. La palabra de Dios*, Consejo Nacional de Educación, Buenos Aires, año 21, tomo 17, n. 337, marzo 31, 1901.

² Clemente Ricci, “La enseñanza de la religión”, *El Monitor de la Educación Común*, mayo 31 1901.

“Nacido en Casteggio, Pavía, el 28 de abril de 1873, llevó a cabo sus estudios secundarios en el Seminario Vescovile di Cremona fundado por Geremia Bonomelli (obispo en 1871-1914), particular institución con un programa formativo novedoso en un edificio provisto de observatorio, laboratorios científicos diversos y una muy nutrida biblioteca. La formación incluía materias científicas como geología, higiene, economía, etc., y lenguas modernas. Ciertamente, el concepto de ciencia que acompañará la obra de Ricci tuvo su origen en esta institución”³.

Este italiano y religioso escribe en la revista educativa en un número central para la formación patriótica desplegada por Ramos Mejía, que inicia nada más y nada menos que con la iconografía de la Primera Junta, ¿cómo es esto posible? Otros elementos de su trayecto vital pueden explicarlo de algún modo.

Llegado con la edad de veinte años, hacia 1893, según refieren los autores, comienza a desarrollar tareas educativas:

“En Buenos Aires logró posicionarse, a pesar de su juventud, como docente y directivo en las escuelas del pedagogo inglés William Case Morris (1864-1932), con quien establecería una fecunda y larga relación. Además de darle empleo, Morris le brindó las páginas de su revista *La Reforma* para publicar sus trabajos. En aquella revista encontramos la mayor parte de la obra de Ricci, que circuló ampliamente como separata⁴.

³ Diego Santos y Pablo Ubierna, “Clemente Ricci (1873-1943) y las humanidades como parte del proyecto científico en la Argentina”, *Ciencia hoy*, revista de divulgación científica y tecnológica de la Asociación Civil Hoy, 30. n. 179, 2022, p. 58. Disponible en

https://docs.google.com/viewer?url=https%3A%2F%2Fcienciahoy.org.ar%2Fwp-content%2Fuploads%2FRevista_179_Clemente_Ricci.pdf&embedded=true&chrome=false&dov=1.

⁴ *Ibíd.*

Ésta es una de las claves para comprender el lugar de Ricci, su relación con W. C. Morris, que a su vez estaba estrechamente vinculado con José M. Ramos Mejía⁵; al recorrer los trayectos vitales de quienes conducen la educación, las tramas relacionales de su gobierno y el poder de instaurar sus políticas, puede advertirse que algunos puestos del Estado, promueven, según sus nexos específicos, una movilidad ascendente en cargos, solamente se plantea –para el ámbito educacional–, pero esto hay que seguir argumentándolo, con más evidencia empírica. Solamente para describir algunos directores de escuela o inspectores, han podido instalarse luego como vocales del CNE, como en el caso de Juan P. Ramos y Enrique De Vedia; otros como en el caso de Joaquín V. González, van de la vocalía del CNE, y entre otros cargos accede posteriormente a la cartera ministerial de educación en dos ocasiones, a la rectoría de la recién nacida Universidad de La Plata, senador y hasta gobernador de La Rioja.

Es necesario subrayar lo liminar de la hipótesis y recordar aquí las tesis que la tensionan, como la que propone Rafael Gagliano quien postula que el CNE es un organismo que recibe a quienes ya no pueden ocupar puestos centrales.

Volviendo a las pistas de las vinculaciones y el lugar de la educación religiosa, en el sistema educativo, en tiempos de la preeminencia de la función política de la educación, (Tedesco 2003)⁶; una referencia que puede leerse en la Sección Oficial, en el apartado de Notas, y entre un grupo selecto de

⁵ Se recomienda la revisión de los trabajos de la Dra. Eunice Rebolledo Fica, entre ellos *La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: revista La Reforma, 1901-1932*, Editorial Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2016. Disponible en <https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/tienda/publicaciones-de-investigacion/seicyt-posgrado/tesis/la-construccion-de-la-ciudadania-en-el-discurso-pedagogico-del-protestantismo-liberal-revista-la-reforma-1901-1932/>.

⁶ Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2003.

escuelas denominadas particulares, inicia la lista de solamente cinco instituciones, la escuela de W. C. Morris como lo señala la cita que sigue:

“Escuelas particulares de la Capital Las Escuelas Evangélicas, que dirige Mr. William Morris, están muy bien representadas con una sección de mueblería, en la que figuran un juego de dormitorio y muebles de fantasía, todos pintados al laqué. Expone, además, ilustraciones y trabajos en mimbre”⁷.

Tal y como puede verse las escuelas religiosas eran parte de las conmemoraciones en torno a la celebración del Mayo Centenario.

Planteada la cuestión y reconocida la relevancia de transitar el apartado de Ricci dedicado en extenso a “La enseñanza de la religión”⁸, según versa el título, inicia con su preocupación el autor:

“Al cumplirse, en este mes venturoso, la primer centuria⁹ de nuestra vida nacional, notase un saludable afán en medir, pesar y avaluar lo que se ha hecho y lo que se ha preparado en este siglo inicial de nuestra historia, y resuena en el ambiente el himno del triunfo, triunfo ganado en buena lid¹⁰ contra adversidades y peligros tan graves y tan complejos como pocos amenazaron jamás la existencia de un Hércules naciente. Si por, algo, empero, podemos legítimamente regocijarnos y compararnos sin desventaja con los mayores pueblos de la tierra es, sin duda alguna, por la organización de nuestra instrucción pública, especialmente la primaria¹¹.

⁷ *El Monitor*, 1910, p. 812.

⁸ Ricci, Clemente Ricci, ob. cit.

⁹ Se emplea en las citas la grafía y ortografía de la época.

¹⁰ Entiéndase “contienda”.

¹¹ Ricci, ob. cit., p. 315.

Desde esta introducción donde inicia con un halago a la instrucción pública nacional, entiende, que quienes emprendieran su construcción, no han sido originales,

“sino [que han realizado] más bien la de reproducir y asimilar, en los límites de lo posible, los métodos y los resultados alcanzados en los países conceptuados más cercanos a la perfección en achaques de educación primaria”¹².

Ricci propone como objetivo:

“Yo trataré de estudiar una que me parece la principal y fundamental, y cuya atenuación, si es prematuro hablar de supresión, podría implicar un principio de éxito en la lucha contra las potencias negativas en que se hallan empeñados los esforzados creadores del carácter nacional argentino”¹³.

Las dificultades de encontrar el carácter nacional, entiende, debe ser transitada desde el pasado y hacia el futuro, dice Ricci (1910):

“La causa, pues, que, en mi concepto, paralizó la eficacia de los métodos educativos importados, fue el haber sustraído a dichos métodos aquello que constituía su alma y sin fundamento, aquello que les daba vida y pujanza, aquello que los había producido: la enseñanza religiosa”¹⁴.

Desde su sistema argumentativo expresa que los modelos, han sido Estados Unidos, Canadá, Alemania e Inglaterra. Y desde allí concluye:

¹² Ricci, ob. cit., p. 315.

¹³ Ibid., p. 316.

¹⁴ Ibid.

+“[...] la religiosidad de los pueblos norteamericano, alemán e inglés, ha sido cabalmente la que les inspiró su concepto especial de los deberes y derechos del hombre como individuo y como miembro de una colectividad social, y de ese concepto fundamental fueron desenvolviéndose los respectivos métodos educativos”¹⁵.

Así el autor une la religión con la organización social para la construcción de la nacionalidad. Afirma Ricci:

“En seguida estos mismos métodos repercutieron sobre el alma nacional y: mediante uno de esos maravillosos círculos viciosos de que es rica la historia universal, orientaron la misma potencia psíquica que los originara hacia esos ideales de grandeza espiritual y política que forman el asombro y el orgullo de los tiempos modernos. Pero, insistamos en ello: la cuestión fundamental para esos grandes pueblos ha sido la cuestión de la educación religiosa”¹⁶.

Éste es el lugar central que exhibe el religioso, y desde allí desprenderá una serie de atributos de la educación religiosa, que completa con cuestiones económicas, raciales y políticas.

Si bien el estudio sigue en proceso, fue posible matizar el programa de educación patriótica siguiendo las intervenciones de algunos actores que bregaban aún por la defensa de la educación religiosa.

En breve podré ofrecer más datos contruidos desde el mismo gobierno educacional, cruzando las diversas posturas que disputan el laicismo imperante.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 317.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 318.

Recibido: 11/05/2023

Aceptado: 30/06/2023

El Consejo Nacional de Educación y la enseñanza religiosa a principios del siglo XX

Laura S. Guic

Resumen

Este breve artículo pretende compartir algunos avances de mi investigación en relación a la función patriótica de la educación tensionada con la función religiosa de la educación, en un tiempo particular en el que, pasadas algunas décadas de la edificación del sistema educativo argentino, en el denominado novecientos, se implementan programas educacionales para establecer una ciudadanía a la medida de la dirigencia conservadora, en disputa con los jóvenes regeneracionistas y reformistas del periodo.

Palabras clave: educación elemental - educación argentina - enseñanza religiosa - sistema educativo argentino - Consejo Nacional de Educación.

**The National Council of Education and religious teaching
at the beginning of the 20th century**

Laura S. Guic

Abstract

This brief article aims to share some advances of my research in relation to the patriotic function of education tensioned with the religious function of education, in a particular time in which, after a few decades of the construction of the Argentine educational system, in the so-called nine hundred, educational programs are implemented to establish a citizenship tailored to the conservative leadership, in dispute with the young regenerationists and reformists of the period.

DOCUMENTOS

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Segunda Parte

Capítulo Séptimo La vida económica

I. Aspectos bíblicos

a) El hombre, pobreza y riqueza

323 *En el Antiguo Testamento se encuentra una doble postura frente a los bienes económicos y la riqueza. Por un lado, de aprecio a la disponibilidad de bienes materiales considerados necesarios para la vida: en ocasiones, la abundancia –pero no la riqueza o el lujo– es vista como una bendición de Dios. En la literatura sapiencial, la pobreza se describe como una consecuencia negativa del ocio y de la falta de laboriosidad (cf. Pr10,4), pero también como un hecho natural (cf. Pr 22,2). Por otro lado, los bienes económicos y la riqueza no son condenados en sí mismos, sino por su mal uso. La tradición profética estigmatiza las estafas, la usura, la explotación, las injusticias evidentes, especialmente con respecto a los más pobres (cf. Is 58,3-11; Jr 7,4-7; Os 4,1-2; Am 2,6-7; Mi 2,1-2). Esta tradición, si bien considera un mal la pobreza de los oprimidos, de los débiles, de los indigentes, ve también en ella un símbolo de la situación del hombre delante de Dios; de Él proviene todo bien como un don que hay que administrar y compartir.*

324 *Quien reconoce su pobreza ante Dios, en cualquier situación que viva, es objeto de una atención particular por parte de Dios: cuando el pobre busca, el Señor responde; cuando grita, Él lo escucha. A los pobres se dirigen las promesas divinas: ellos serán los herederos de la alianza entre Dios y su pueblo. La intervención salvífica de Dios se actuará mediante un nuevo David (cf. Ez 34,22-31), el cual, como y más que el rey David, será defensor de los*

pobres y promotor de la justicia; Él establecerá una nueva alianza y escribirá una nueva ley en el corazón de los creyentes (cf. Jr 31,31-34).

La pobreza, cuando es aceptada o buscada con espíritu religioso, predispone al reconocimiento y a la aceptación del orden creatural; en esta perspectiva, el “rico” es aquel que pone su confianza en las cosas que posee más que en Dios, el hombre que se hace fuerte mediante las obras de sus manos y que confía sólo en esta fuerza. La pobreza se eleva a valor moral cuando se manifiesta como humilde disposición y apertura a Dios, confianza en Él. Estas actitudes hacen al hombre capaz de reconocer lo relativo de los bienes económicos y de tratarlos como dones divinos que hay que administrar y compartir, porque la propiedad originaria de todos los bienes pertenece a Dios.

325 *Jesús asume toda la tradición del Antiguo Testamento, también sobre los bienes económicos, sobre la riqueza y la pobreza, confiriéndole una definitiva claridad y plenitud (cf. Mt 6,24 y 13,22; Lc 6,20-24 y 12,15-21; Rm 14,6-8 y 1 Tm 4,4). Él, infundiendo su Espíritu y cambiando los corazones, instaura el “Reino de Dios”, que hace posible una nueva convivencia en la justicia, en la fraternidad, en la solidaridad y en el compartir. El Reino inaugurado por Cristo perfecciona la bondad originaria de la creación y de la actividad humana, herida por el pecado. Liberado del mal y reincorporado en la comunión con Dios, todo hombre puede continuar la obra de Jesús con la ayuda de su Espíritu: hacer justicia a los pobres, liberar a los oprimidos, consolar a los afligidos, buscar activamente un nuevo orden social, en el que se ofrezcan soluciones adecuadas a la pobreza material y se contrarresten más eficazmente las fuerzas que obstaculizan los intentos de los más débiles para liberarse de una condición de miseria y de esclavitud. Cuando esto sucede, el Reino de Dios se hace ya presente sobre esta tierra, aun no perteneciendo a ella. En él encontrarán finalmente cumplimiento las promesas de los Profetas.*

326 *A la luz de la Revelación, la actividad económica ha de considerarse y ejercerse como una respuesta agradecida a la vocación que Dios reserva a cada hombre. Éste ha sido colocado en el jardín para cultivarlo y custodiarlo,*

usándolo según unos límites bien precisos (cf. *Gn* 2,16-17), con el compromiso de perfeccionarlo (cf. *Gn* 1,26-30; 2,15-16; *Sb* 9,2-3). Al hacerse testigo de la grandeza y de la bondad del Creador, el hombre camina hacia la plenitud de la libertad a la que Dios lo llama. Una buena administración de los dones recibidos, incluidos los dones materiales, es una obra de justicia hacia sí mismo y hacia los demás hombres: lo que se recibe ha de ser bien usado, conservado, multiplicado, como enseña la parábola de los talentos (cf. *Mt* 25,14-31; *Lc* 19,12-27).

La actividad económica y el progreso material deben ponerse al servicio del hombre y de la sociedad: dedicándose a ellos con la fe, la esperanza y la caridad de los discípulos de Cristo, la economía y el progreso pueden transformarse en lugares de salvación y de santificación. También en estos ámbitos es posible expresar un amor y una solidaridad más que humanos y contribuir al crecimiento de una humanidad nueva, que prefigure el mundo de los últimos tiempos⁶⁸³. Jesús sintetiza toda la Revelación pidiendo al creyente *enriquecerse delante de Dios* (cf. *Lc* 12,21); y la economía es útil a este fin, cuando no traiciona su función de instrumento para el crecimiento integral del hombre y de las sociedades, de la calidad humana de la vida.

327 *La fe en Jesucristo permite una comprensión correcta del desarrollo social, en el contexto de un humanismo integral y solidario.* Para ello resulta muy útil la contribución de la reflexión teológica ofrecida por el Magisterio social: “*La fe en Cristo redentor*, mientras ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo, guía también en la tarea de colaboración. En la carta de san Pablo a los Colosenses leemos que Cristo es ‘el primogénito de toda la creación’ y que ‘todo fue creado por él y para él’ (1,15-16). En efecto, ‘todo tiene en él su consistencia’ porque ‘Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas’ (*ibíd.*, 1,20). En este plan divino, que comienza desde la eternidad en Cristo, ‘Imagen’ perfecta del Padre, y culmina en él, ‘Primogénito de entre los muertos’ (*ibíd.*, 1,15.18), *se inserta nuestra historia*, marcada por nuestro esfuerzo personal y colectivo por elevar la condición humana, vencer los obstáculos que surgen siempre en nuestro camino, disponiéndonos así a participar en la plenitud que “reside en

el Señor” y que él comunica “a su cuerpo, la Iglesia” (*ibíd.*, 1,18; cf. *Ef* 1,22-23), mientras el pecado, que siempre nos acecha y compromete nuestras realizaciones humanas, es vencido y rescatado por la “reconciliación” obrada por Cristo (cf. *Col* 1,20)”⁶⁸⁴.

b) La riqueza existe para ser compartida

328 *Los bienes, aun cuando son poseídos legítimamente, conservan siempre un destino universal. Toda forma de acumulación indebida es inmoral, porque se halla en abierta contradicción con el destino universal que Dios creador asignó a todos los bienes.* La salvación cristiana es una liberación integral del hombre, liberación de la necesidad, pero también de la posesión misma: “Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe” (*1 Tm* 6,10). Los Padres de la Iglesia insisten en la necesidad de la conversión y de la transformación de las conciencias de los creyentes, más que en la exigencia de cambiar las estructuras sociales y políticas de su tiempo, instando a quien desarrolla una actividad económica y posee bienes a considerarse administrador de cuanto Dios le ha confiado.

329 *Las riquezas realizan su función de servicio al hombre cuando son destinadas a producir beneficios para los demás y para la sociedad.*⁶⁸⁵ ¿Cómo podríamos hacer el bien al prójimo –se pregunta Clemente de Alejandría– si nadie poseyese nada?”⁶⁸⁶. En la visión de San Juan Crisóstomo, las riquezas pertenecen a algunos para que estos puedan ganar méritos compartiéndolas con los demás⁶⁸⁷. Las riquezas son un bien que viene de Dios: quien lo posee lo debe usar y hacer circular, de manera que también los necesitados puedan gozar de él; el mal se encuentra en el apego desordenado a las riquezas, en el deseo de acapararlas. San Basilio el Grande invita a los ricos a abrir las puertas de sus almacenes y exclama: “Un gran río se vierte, en mil canales, sobre el terreno fértil: así, por mil caminos, tú haces llegar la riqueza a las casas de los pobres”⁶⁸⁸. La riqueza, explica San Basilio, es como el agua que brota cada vez más pura de la fuente si se bebe de ella con frecuencia, mientras que se pudre si la fuente permanece inutilizada⁶⁸⁹. El rico,

dirá más tarde San Gregorio Magno, no es sino un administrador de lo que posee; dar lo necesario a quien carece de ello es una obra que hay que cumplir con humildad, porque los bienes no pertenecen a quien los distribuye. Quien tiene las riquezas sólo para sí no es inocente; darlas a quien tiene necesidad significa pagar una deuda⁶⁹⁰.

II. Moral y economía

330 *La doctrina social de la Iglesia insiste en la connotación moral de la economía.* Pío XI, en un texto de la encíclica *Quadragesimo anno*, recuerda la relación entre la economía y la moral: “Aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distanciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Las leyes llamadas económicas, fundadas sobre la naturaleza de las cosas y en la índole del cuerpo y del alma humanos, establecen, desde luego, con toda certeza qué fines no y cuáles sí, y con qué medios, puede alcanzar la actividad humana dentro del orden económico; pero la razón también, apoyándose igualmente en la naturaleza de las cosas y del hombre, individual y socialmente considerado, demuestra claramente que a ese orden económico en su totalidad le ha sido prescrito un fin por Dios Creador. Una y la misma es, efectivamente, la ley moral que nos manda buscar, así como directamente en la totalidad de nuestras acciones nuestro fin supremo y último, así también en cada uno de los órdenes particulares esos fines que entendemos que la naturaleza o, mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, ha fijado a cada orden de cosas factibles, y someterlos subordinadamente a aquél”⁶⁹¹.

331 *La relación entre moral y economía es necesaria e intrínseca: actividad económica y comportamiento moral se compenetran íntimamente. La necesaria distinción entre moral y economía no comporta una separación entre los dos ámbitos, sino al contrario, una reciprocidad importante.* Así como en el ámbito moral se deben tener en cuenta las razones y las exigencias de la economía, la actuación en el campo económico debe estar abierta a las instancias morales: “También en la vida económico-social deben respetarse y

promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social”⁶⁹². Dar el justo y debido peso a las razones propias de la economía no significa rechazar como irracional toda consideración de orden metaeconómico, precisamente porque el fin de la economía no está en la economía misma, sino en su destinación humana y social⁶⁹³. A la economía, en efecto, tanto en el ámbito científico, como en el nivel práctico, no se le confía el fin de la realización del hombre y de la buena convivencia humana, sino una tarea parcial: la producción, la distribución y el consumo de bienes materiales y de servicios.

332 *La dimensión moral de la economía hace entender que la eficiencia económica y la promoción de un desarrollo solidario de la humanidad son finalidades estrechamente vinculadas, más que separadas o alternativas.* La moral, constitutiva de la vida económica, no es ni contraria ni neutral: cuando se inspira en la justicia y la solidaridad, constituye un factor de eficiencia social para la misma economía. Es un deber desarrollar de manera eficiente la actividad de producción de los bienes, de otro modo se desperdician recursos; pero no es aceptable un crecimiento económico obtenido con menoscabo de los seres humanos, de grupos sociales y pueblos enteros, condenados a la indigencia y a la exclusión. La expansión de la riqueza, visible en la disponibilidad de bienes y servicios, y la exigencia moral de una justa difusión de estos últimos deben estimular al hombre y a la sociedad en su conjunto a practicar la virtud esencial de la solidaridad⁶⁹⁴, para combatir con espíritu de justicia y de caridad, dondequiera que existan, las “estructuras de pecado”⁶⁹⁵ que generan y mantienen la pobreza, el subdesarrollo y la degradación. Estas estructuras están edificadas y consolidadas por muchos actos concretos de egoísmo humano.

333 *Para asumir un perfil moral, la actividad económica debe tener como sujetos a todos los hombres y a todos los pueblos.* Todos tienen el derecho de participar en la vida económica y el deber de contribuir, según sus capacidades, al progreso del propio país y de la entera familia humana.⁶⁹⁶ Si, en alguna medida, todos son responsables de todos, cada uno tiene el deber de

comprometerse en el desarrollo económico de todos⁶⁹⁷: es un deber de solidaridad y de justicia, pero también es la vía mejor para hacer progresar a toda la humanidad. Cuando se vive con sentido moral, la economía se realiza como prestación de un servicio recíproco, mediante la producción de bienes y servicios útiles al crecimiento de cada uno, y se convierte para cada hombre en una oportunidad de vivir la solidaridad y la vocación a la “comunidad con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios “.⁶⁹⁸ El esfuerzo de concebir y realizar proyectos económico-sociales capaces de favorecer una sociedad más justa y un mundo más humano representa un desafío difícil, pero también un deber estimulante, para todos los agentes económicos y para quienes se dedican a las ciencias económicas⁶⁹⁹.

334 *Objeto de la economía es la formación de la riqueza y su incremento progresivo, en términos no sólo cuantitativos, sino cualitativos: todo lo cual es moralmente correcto si está orientado al desarrollo global y solidario del hombre y de la sociedad en la que vive y trabaja.* El desarrollo, en efecto, no puede reducirse a un mero proceso de acumulación de bienes y servicios. Al contrario, la pura acumulación, aun cuando fuese en pro del bien común, no es una condición suficiente para la realización de la auténtica felicidad humana. En este sentido, el Magisterio social pone en guardia contra la insidia que esconde un tipo de desarrollo sólo cuantitativo, ya que la “excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales, fácilmente hace a los hombres esclavos de la “posesión” y del goce inmediato... Es la llamada civilización del “consumo” o consumismo...”⁷⁰⁰.

335 *En la perspectiva del desarrollo integral y solidario, se puede apreciar justamente la valoración moral que la doctrina social hace sobre la economía de mercado, o simplemente economía libre: “Si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios productivos, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de ‘economía de empresa’, ‘economía de mercado’ o simplemente de ‘economía libre’. Pero si por*

‘capitalismo’ se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa”⁷⁰¹. De este modo queda definida la perspectiva cristiana acerca de las condiciones sociales y políticas de la actividad económica: no sólo sus reglas, sino también su calidad moral y su significado.

III. Iniciativa privada y empresa

336 *La doctrina social de la Iglesia considera la libertad de la persona en campo económico un valor fundamental y un derecho inalienable que hay que promover y tutelar:* “Cada uno tiene el *derecho de iniciativa económica*, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos”⁷⁰². Esta enseñanza pone en guardia contra las consecuencias negativas que se derivarían de la restricción o de la negación del *derecho de iniciativa económica*: “La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida “igualdad” de todos en la sociedad reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, *la subjetividad creativa del ciudadano*”⁷⁰³. En este sentido, la libre y responsable iniciativa en campo económico puede definirse también como un acto que revela la humanidad del hombre en cuanto sujeto creativo y relacional. La iniciativa económica debe gozar, por tanto, de *un espacio amplio*. El Estado tiene la obligación moral de imponer vínculos restrictivos sólo en orden a las incompatibilidades entre la persecución del bien común y el tipo de actividad económica puesta en marcha, o sus modalidades de desarrollo”⁷⁰⁴.

337 *La dimensión creativa es un elemento esencial de la acción humana, también en el campo empresarial, y se manifiesta especialmente en la aptitud para elaborar proyectos e innovar:* “Organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual.

Así se hace cada vez más evidente y determinante *el papel del trabajo humano*, disciplinado y creativo, y *el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor*, como parte esencial del mismo trabajo”⁷⁰⁵. Como fundamento de esta enseñanza hay que señalar la convicción de que “el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas”⁷⁰⁶.

a) La empresa y sus fines

338 *La empresa debe caracterizarse por la capacidad de servir al bien común de la sociedad mediante la producción de bienes y servicios útiles.* En esta producción de bienes y servicios con una lógica de eficiencia y de satisfacción de los intereses de los diversos sujetos implicados, la empresa crea riqueza para toda la sociedad: no sólo para los propietarios, sino también para los demás sujetos interesados en su actividad. Además de esta función típicamente económica, *la empresa desempeña también una función social, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las capacidades de las personas implicadas.* En la empresa, por tanto, la dimensión económica es condición para el logro de objetivos no sólo económicos, sino también sociales y morales, que deben perseguirse conjuntamente.

El objetivo de la empresa se debe llevar a cabo en términos y con criterios económicos, pero sin descuidar los valores auténticos que permiten el desarrollo concreto de la persona y de la sociedad. En esta visión personalista y comunitaria, “la empresa no puede considerarse únicamente como una ‘sociedad de capitales’; es, al mismo tiempo, una ‘sociedad de personas’, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo”⁷⁰⁷.

339 *Los componentes de la empresa deben ser conscientes de que la comunidad en la que trabajan representa un bien para todos y no una estructura que permite satisfacer exclusivamente los intereses personales de alguno. Sólo esta conciencia permite llegar a construir una economía verdaderamente al servicio del hombre y elaborar un proyecto de cooperación real entre las partes sociales.*

*Un ejemplo muy importante y significativo en la dirección indicada procede de la actividad de las empresas cooperativas, de la pequeña y mediana empresa, de las empresas artesanales y de las agrícolas de dimensiones familiares. La doctrina social ha subrayado la contribución que estas empresas ofrecen a la valoración del trabajo, al crecimiento del sentido de responsabilidad personal y social, a la vida democrática, a los valores humanos útiles para el progreso del mercado y de la sociedad*⁷⁰⁸.

340 *La doctrina social reconoce la justa función del beneficio, como primer indicador del buen funcionamiento de la empresa: ” Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente”*⁷⁰⁹. Esto no puede hacer olvidar el hecho que *no siempre el beneficio indica que la empresa esté sirviendo adecuadamente a la sociedad*⁷¹⁰. Es posible, por ejemplo, “que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad”⁷¹¹. Esto sucede cuando la empresa opera en sistemas socioculturales caracterizados por la explotación de las personas, propensos a rehuir las obligaciones de justicia social y a violar los derechos de los trabajadores.

Es indispensable que, dentro de la empresa, la legítima búsqueda del beneficio se armonice con la irrenunciable tutela de la dignidad de las personas que a título diverso trabajan en la misma. Estas dos exigencias no se oponen en absoluto, ya que, por una parte, no sería realista pensar que el futuro de la empresa esté asegurado sin la producción de bienes y servicios y sin conseguir beneficios que sean el fruto de la actividad económica desarrollada; por otra parte, permitiendo el crecimiento de la persona que

trabaja, se favorece una mayor productividad y eficacia del trabajo mismo. La empresa debe ser una comunidad solidaria⁷¹² no encerrada en los intereses corporativos, tender a una “ecología social”⁷¹³ del trabajo, y contribuir al bien común, incluida la salvaguardia del ambiente natural.

341 *Si en la actividad económica y financiera la búsqueda de un justo beneficio es aceptable, el recurso a la usura está moralmente condenado:* “Los traficantes cuyas prácticas usurarias y mercantiles provocan el hambre y la muerte de sus hermanos los hombres, cometen indirectamente un homicidio. Este les es imputable”⁷¹⁴. Esta condena se extiende también a las relaciones económicas internacionales, especialmente en lo que se refiere a la situación de los países menos desarrollados, a los que no se pueden aplicar “sistemas financieros abusivos, si no usurarios”⁷¹⁵. El Magisterio reciente ha usado palabras fuertes y claras a propósito de esta práctica todavía dramáticamente difundida: “La usura, delito que también en nuestros días es una infame realidad, capaz de estrangular la vida de muchas personas”⁷¹⁶.

342 *La empresa se mueve hoy en el marco de escenarios económicos de dimensiones cada vez más amplias, donde los Estados nacionales tienen una capacidad limitada de gobernar los rápidos procesos de cambio que afectan a las relaciones económico-financieras internacionales; esta situación induce a las empresas a asumir responsabilidades nuevas y mayores con respecto al pasado.* Su papel, hoy más que nunca, resulta determinante para un desarrollo auténticamente solidario e integral de la humanidad e igualmente decisivo, en este sentido, su aceptación del hecho que “el desarrollo o se convierte en un *hecho común* a todas las partes del mundo o sufre un *proceso de retroceso* aun en las zonas marcadas por un constante progreso. Fenómeno este particularmente indicador de la naturaleza del *auténtico* desarrollo: o participan de él todas las Naciones del mundo, o no será tal, ciertamente”⁷¹⁷.

b) El papel del empresario y del dirigente de empresa

343 *La iniciativa económica es expresión de la inteligencia humana y de la exigencia de responder a las necesidades del hombre con creatividad y en*

colaboración. En la creatividad y en la cooperación se halla inscrita la auténtica noción de la competencia empresarial: un *cum-petere*, es decir, un buscar juntos las soluciones más adecuadas para responder del modo más idóneo a las necesidades que van surgiendo progresivamente. El sentido de responsabilidad que brota de la libre iniciativa económica se configura no sólo como *virtud individual* indispensable para el crecimiento humano del individuo, sino también como *virtud social* necesaria para el desarrollo de una comunidad solidaria: “En este proceso están implicadas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna”⁷¹⁸.

344 *El papel del empresario y del dirigente revisten una importancia central desde el punto de vista social, porque se sitúan en el corazón de la red de vínculos técnicos, comerciales, financieros y culturales, que caracterizan la moderna realidad de la empresa. Puesto que las decisiones empresariales producen, en razón de la complejidad creciente de la actividad empresarial, múltiples efectos conjuntos de gran relevancia no sólo económica, sino también social, el ejercicio de las responsabilidades empresariales y directivas exige, además de un esfuerzo continuo de actualización específica, una constante reflexión sobre los valores morales que deben guiar las opciones personales de quien está investido de tales funciones.*

*Los empresarios y los dirigentes no pueden tener en cuenta exclusivamente el objetivo económico de la empresa, los criterios de la eficiencia económica, las exigencias del cuidado del “capital” como conjunto de medios de producción: el respeto concreto de la dignidad humana de los trabajadores que laboran en la empresa, es también su deber preciso*⁷¹⁹. Las personas constituyen “el patrimonio más valioso de la empresa”⁷²⁰, el factor decisivo de la producción⁷²¹. En las grandes decisiones estratégicas y financieras, de adquisición o de venta, de reajuste o cierre de instalaciones, en la política de

fusiones, los criterios no pueden ser exclusivamente de naturaleza financiera o comercial.

345 *La doctrina social insiste en la necesidad de que el empresario y el dirigente se comprometan a estructurar la actividad laboral en sus empresas de modo que favorezcan la familia, especialmente a las madres de familia en el ejercicio de sus tareas⁷²²; que secunden, a la luz de una visión integral del hombre y del desarrollo, la demanda de calidad*” de la mercancía que se produce y se consume; calidad de los servicios públicos que se disfrutan; calidad del ambiente y de la vida en general “; ⁷²³ que inviertan, en caso de que se den las condiciones económicas y de estabilidad política para ello, en aquellos lugares y sectores productivos que ofrecen a los individuos y a los pueblos “ la ocasión de dar valor al propio trabajo”⁷²⁴.

IV. Instituciones económicas al servicio del hombre

346 *Una de las cuestiones prioritarias en economía es el empleo de los recursos⁷²⁵, es decir, de todos aquellos bienes y servicios a los que los sujetos económicos, productores y consumidores, privados y públicos, atribuyen un valor debido a su inherente utilidad en el campo de la producción y del consumo.* Los recursos son cuantitativamente escasos en la naturaleza, lo que implica, necesariamente, que el sujeto económico particular, así como la sociedad, tengan que inventar alguna estrategia para emplearlos del modo más racional posible, siguiendo una lógica dictada por el *principio de economicidad*. De esto dependen tanto la efectiva solución del problema económico más general, y fundamental, de la limitación de los medios con respecto a las necesidades individuales y sociales, privadas y públicas, cuanto la eficiencia global, estructural y funcional, del entero sistema económico. Tal eficiencia apela directamente a la responsabilidad y la capacidad de diversos sujetos, como el mercado, el Estado y los cuerpos sociales intermedios.

a) El papel del libre mercado

347 *El libre mercado es una institución socialmente importante por su capacidad de garantizar resultados eficientes en la producción de bienes y servicios. Históricamente, el mercado ha dado prueba de saber iniciar y sostener, a largo plazo, el desarrollo económico. Existen buenas razones para retener que, en muchas circunstancias, “el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades”⁷²⁶. La doctrina social de la Iglesia aprecia las seguras ventajas que ofrecen los mecanismos del libre mercado, tanto para utilizar mejor los recursos, como para agilizar el intercambio de productos: estos mecanismos, “sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas”⁷²⁷.*

Un mercado verdaderamente competitivo es un instrumento eficaz para conseguir importantes objetivos de justicia: moderar los excesos de ganancia de las empresas; responder a las exigencias de los consumidores; realizar una mejor utilización y ahorro de los recursos; premiar los esfuerzos empresariales y la habilidad de innovación; hacer circular la información, de modo que realmente se puedan comparar y adquirir los productos en un contexto de sana competencia.

348 *El libre mercado no puede juzgarse prescindiendo de los fines que persigue y de los valores que transmite a nivel social. El mercado, en efecto, no puede encontrar en sí mismo el principio de la propia legitimación. Pertenece a la conciencia individual y a la responsabilidad pública establecer una justa relación entre medios y fines⁷²⁸. La utilidad individual del agente económico, aunque legítima, no debe jamás convertirse en el único objetivo. Al lado de ésta, existe otra, igualmente fundamental y superior, la utilidad social, que debe procurarse no en contraste, sino en coherencia con la lógica de mercado. Cuando realiza las importantes funciones antes recordadas, el libre mercado se orienta al bien común y al desarrollo integral del hombre, mientras que la inversión de la relación entre medios y fines puede hacerlo*

degenerar en una institución inhumana y alienante, con repercusiones incontrolables.

349 *La doctrina social de la Iglesia, aun reconociendo al mercado la función de instrumento insustituible de regulación dentro del sistema económico, pone en evidencia la necesidad de sujetarlo a finalidades morales que aseguren y, al mismo tiempo, circunscriban adecuadamente el espacio de su autonomía*⁷²⁹. La idea que se pueda confiar sólo al mercado el suministro de todas las categorías de bienes no puede compartirse, porque se basa en una visión reductiva de la persona y de la sociedad⁷³⁰. Ante el riesgo concreto de una “idolatría” del mercado, la doctrina social de la Iglesia subraya sus límites, fácilmente perceptibles en su comprobada incapacidad de satisfacer importantes exigencias humanas, que requieren bienes que, “por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías”⁷³¹, bienes no negociables según la regla del “intercambio de equivalentes” y la lógica del contrato, típicas del mercado.

350 *El mercado asume una función social relevante en las sociedades contemporáneas, por lo cual es importante identificar sus mejores potencialidades y crear condiciones que permitan su concreto desarrollo.* Los agentes deben ser efectivamente libres para comparar, evaluar y elegir entre las diversas opciones. Sin embargo la libertad, en ámbito económico, debe estar regulada por un apropiado marco jurídico, capaz de ponerla al servicio de la libertad humana integral: “La libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla”⁷³².

b) La acción del Estado

351 *La acción del Estado y de los demás poderes públicos debe conformarse al principio de subsidiaridad y crear situaciones favorables al libre ejercicio*

*de la actividad económica; debe también inspirarse en el principio de solidaridad y establecer los límites a la autonomía de las partes para defender a la más débil*⁷³³. La solidaridad sin subsidiaridad puede degenerar fácilmente en asistencialismo, mientras que la subsidiaridad sin solidaridad corre el peligro de alimentar formas de localismo egoísta. Para respetar estos dos principios fundamentales, la intervención del Estado en ámbito económico no debe ser ni ilimitada, ni insuficiente, sino proporcionada a las exigencias reales de la sociedad: “El Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis. El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo. Pero, aparte de estas incumbencias de armonización y dirección del desarrollo, el Estado puede ejercer *funciones de suplencia* en situaciones excepcionales”⁷³⁴.

352 *La tarea fundamental del Estado en ámbito económico es definir un marco jurídico apto para regular las relaciones económicas, con el fin de “salvaguardar... las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes, no sea que una de ellas supere talmente en poder a la otra que la pueda reducir prácticamente a esclavitud”*⁷³⁵. La actividad económica, sobre todo en un contexto de libre mercado, no puede desarrollarse en un vacío institucional, jurídico y político: “Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes”⁷³⁶. Para llevar a cabo su tarea, el Estado debe elaborar una oportuna legislación, pero también dirigir con circunspección las políticas económicas y sociales, sin ocasionar un menoscabo en las diversas actividades de mercado, cuyo desarrollo debe permanecer libre de superestructuras y constricciones autoritarias o, peor aún, totalitarias.

353 *Es necesario que mercado y Estado actúen concertadamente y sean complementarios. El libre mercado puede proporcionar efectos benéficos a la colectividad solamente en presencia de una organización del Estado que defina y oriente la dirección del desarrollo económico, que haga respetar*

reglas justas y transparentes, que intervenga también directamente, durante el tiempo estrictamente necesario⁷³⁷, en los casos en que el mercado no alcanza a obtener los resultados de eficiencia deseados y cuando se trata de poner por obra el principio redistributivo. En efecto, en algunos ámbitos, el mercado no es capaz, apoyándose en sus propios mecanismos, de garantizar una distribución equitativa de algunos bienes y servicios esenciales para el desarrollo humano de los ciudadanos: en este caso, la complementariedad entre Estado y mercado es más necesaria que nunca.

354 *El Estado puede instar a los ciudadanos y a las empresas para que promuevan el bien común, disponiendo y practicando una política económica que favorezca la participación de todos sus ciudadanos en las actividades productivas.* El respeto del principio de subsidiaridad debe impulsar a las autoridades públicas a buscar las condiciones favorables al desarrollo de las capacidades de iniciativa individuales, de la autonomía y de la responsabilidad personales de los ciudadanos, absteniéndose de cualquier intervención que pueda constituir un condicionamiento indebido de las fuerzas empresariales.

En orden al bien común, proponerse con una constante determinación el objetivo del justo equilibrio entre la libertad privada y la acción pública, entendida como intervención directa en la economía o como actividad de apoyo al desarrollo económico. En cualquier caso, la intervención pública deberá atenerse a criterios de equidad, racionalidad y eficiencia, sin sustituir la acción de los particulares, contrariando su derecho a la libertad de iniciativa económica. El Estado, en este caso, resulta nocivo para la sociedad: una intervención directa demasiado amplia termina por anular la responsabilidad de los ciudadanos y produce un aumento excesivo de los aparatos públicos, guiados más por lógicas burocráticas que por el objetivo de satisfacer las necesidades de las personas⁷³⁸.

355 *Los ingresos fiscales y el gasto público asumen una importancia económica crucial para la comunidad civil y política: el objetivo hacia el cual se debe tender es lograr una finanza pública capaz de ser instrumento de desarrollo y de solidaridad.* Una Hacienda pública justa, eficiente y eficaz,

produce efectos virtuosos en la economía, porque logra favorecer el crecimiento de la ocupación, sostener las actividades empresariales y las iniciativas sin fines de lucro, y contribuye a acrecentar la credibilidad del Estado como garante de los sistemas de previsión y de protección social, destinados en modo particular a proteger a los más débiles.

La finanza pública se orienta al bien común cuando se atiende a algunos principios fundamentales: el pago de impuestos⁷³⁹ como especificación del deber de solidaridad; racionalidad y equidad en la imposición de los tributos⁷⁴⁰; rigor e integridad en la administración y en el destino de los recursos públicos⁷⁴¹. En la redistribución de los recursos, las finanzas públicas deben seguir los principios de la solidaridad, de la igualdad, de la valoración de los talentos, y prestar gran atención al sostenimiento de las familias, destinando a tal fin una adecuada cantidad de recursos⁷⁴².

c) La función de los cuerpos intermedios

356 *El sistema económico-social debe caracterizarse por la presencia conjunta de la acción pública y privada, incluida la acción privada sin fines de lucro. Se configura así una pluralidad de centros de decisión y de lógicas de acción.* Existen algunas categorías de bienes, colectivos y de uso común, cuya utilización no puede depender de los mecanismos del mercado⁷⁴³ y que tampoco es de competencia exclusiva del Estado. La tarea del Estado, en relación a estos bienes, es más bien la de valorizar todas las iniciativas sociales y económicas, promovidas por las formaciones intermedias que tienen efectos públicos. La sociedad civil, organizada en sus cuerpos intermedios, es capaz de contribuir al logro del bien común poniéndose en una relación de colaboración y de eficaz complementariedad respecto al Estado y al mercado, favoreciendo así el desarrollo de una oportuna democracia económica. En un contexto semejante, la intervención del Estado debe estructurarse en orden al ejercicio de una verdadera solidaridad, que como tal nunca debe estar separada de la subsidiaridad.

357 *Las organizaciones privadas sin fines de lucro tienen su espacio específico en el ámbito económico. Estas organizaciones se caracterizan por el valeroso intento de conjugar armónicamente eficiencia productiva y solidaridad.* Normalmente, se constituyen en base a un pacto asociativo y son expresión de la tensión hacia un ideal común de los sujetos que libremente deciden su adhesión. El Estado debe respetar la naturaleza de estas organizaciones y valorar sus características, aplicando concretamente el principio de subsidiaridad, que postula precisamente el respeto y la promoción de la dignidad y de la autónoma responsabilidad del sujeto “subsidiado”.

d) Ahorro y consumo

358 *Los consumidores, que en muchos casos disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo, muy superiores al umbral de subsistencia, pueden influir notablemente en la realidad económica con su libre elección entre consumo y ahorro.* En efecto, la posibilidad de influir sobre las opciones del sistema económico está en manos de quien debe decidir sobre el destino de los propios recursos financieros. Hoy, más que en el pasado, es posible evaluar las alternativas disponibles, no sólo en base al rendimiento previsto o a su grado de riesgo, sino también expresando un juicio de valor sobre los proyectos de inversión que los recursos financiarán, conscientes de que “la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural”⁷⁴⁴.

359 *La utilización del propio poder adquisitivo debe ejercitarse en el contexto de las exigencias morales de la justicia y de la solidaridad, y de responsabilidades sociales precisas: no se debe olvidar “el deber de la caridad, esto es, el deber de ayudar con lo propio ‘superfluo’ y, a veces, incluso con lo propio ‘necesario’, para dar al pobre lo indispensable para vivir”⁷⁴⁵.* Esta responsabilidad confiere a los consumidores la posibilidad de orientar, gracias a la mayor circulación de las informaciones, el comportamiento de los productores, mediante la decisión –individual o colectiva– de preferir los productos de unas empresas en vez de otras, teniendo en cuenta no sólo los precios y la calidad de los productos, sino también la

existencia de condiciones correctas de trabajo en las empresas, el empeño por tutelar el ambiente natural que las circunda, etc.

360 *El fenómeno del consumismo produce una orientación persistente hacia el “tener” en vez de hacia el “ser”.* El consumismo impide “distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura”⁷⁴⁶. Para contrastar este fenómeno es necesario esforzarse por construir “estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones”⁷⁴⁷. Es innegable que las influencias del contexto social sobre los estilos de vida son notables: por ello el desafío cultural, que hoy presenta el consumismo, debe ser afrontado en forma más incisiva, sobre todo si se piensa en las generaciones futuras, que corren el riesgo de tener que vivir en un ambiente natural esquilado a causa de un consumo excesivo y desordenado⁷⁴⁸.

V. Las “res novae” en economía

a) La globalización: oportunidades y riesgos

361 *Nuestro tiempo está marcado por el complejo fenómeno de la globalización económico-financiera*, esto es, por un proceso de creciente integración de las economías nacionales, en el plano del comercio de bienes y servicios y de las transacciones financieras, en el que un número cada vez mayor de operadores asume un horizonte global para las decisiones que debe realizar en función de las oportunidades de crecimiento y de beneficio. El nuevo horizonte de la sociedad global no se da tanto por la presencia simplemente de vínculos económicos y financieros entre agentes nacionales que operan en países diversos –que, por otra parte, siempre han existido–, sino más bien por la expansión y naturaleza absolutamente inéditas del sistema de relaciones que se está desarrollando. Resulta cada vez más decisivo y central el papel de los mercados financieros, cuyas dimensiones, a consecuencia de la

liberalización del comercio y de la circulación de los capitales, se han acrecentado enormemente con una velocidad impresionante, al punto de consentir a los operadores desplazar “en tiempo real”, de una parte a la otra del planeta, grandes cantidades de capital. Se trata de una realidad multiforme y no fácil de descifrar, ya que se desarrolla en varios niveles y evoluciona continuamente, según trayectorias difícilmente previsibles.

362 *La globalización alimenta nuevas esperanzas, pero origina también grandes interrogantes*⁷⁴⁹. Puede producir efectos potencialmente beneficiosos para toda la humanidad: entrelazándose con el impetuoso desarrollo de las telecomunicaciones, el crecimiento de las relaciones económicas y financieras ha permitido simultáneamente una notable reducción en los costos de las comunicaciones y de las nuevas tecnologías, y una aceleración en el proceso de extensión a escala planetaria de los intercambios comerciales y de las transacciones financieras. En otras palabras, ha sucedido que ambos fenómenos, globalización económico-financiera y progreso tecnológico, se han reforzado mutuamente, haciendo extremadamente rápida toda la dinámica de la actual fase económica.

Analizando el contexto actual, además de identificar las oportunidades que se abren en la era de la economía global, se descubren también los riesgos ligados a las nuevas dimensiones de las relaciones comerciales y financieras. No faltan, en efecto, indicios reveladores de una tendencia al aumento de las desigualdades, ya sea entre países avanzados y países en vías de desarrollo, ya sea al interno de los países industrializados. La creciente riqueza económica, hecha posible por los procesos descritos, va acompañada de un crecimiento de la pobreza relativa.

363 *El crecimiento del bien común exige aprovechar las nuevas ocasiones de redistribución de la riqueza entre las diversas áreas del planeta, a favor de las más necesitadas, hasta ahora excluidas o marginadas del progreso social y económico*⁷⁵⁰. En definitiva, el desafío consiste en asegurar una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar a nadie al margen”⁷⁵¹. El mismo progreso tecnológico corre el riesgo de repartir

injustamente entre los países los propios efectos positivos. Las innovaciones, en efecto, pueden penetrar y difundirse en una colectividad determinada, si sus potenciales beneficiarios alcanzan un grado mínimo de saber y de recursos financieros: es evidente que, en presencia de fuertes disparidades entre los países en el acceso a los conocimientos técnico-científicos y a los más recientes productos tecnológicos, el proceso de globalización termina por dilatar, más que reducir, las desigualdades entre los países en términos de desarrollo económico y social. Dada la naturaleza de las dinámicas en curso, la libre circulación de capitales no basta por sí sola para favorecer el acercamiento de los países en vías de desarrollo a los países más avanzados.

364 *El comercio representa un componente fundamental de las relaciones económicas internacionales, contribuyendo de manera determinante a la especialización productiva y al crecimiento económico de los diversos países.* Hoy, más que nunca, el comercio internacional, si se orienta oportunamente, promueve el desarrollo y es capaz de crear nuevas fuentes de trabajo y suministrar recursos útiles. La doctrina social muchas veces ha denunciado las distorsiones del sistema de comercio internacional⁷⁵² que, a menudo, a causa de las políticas proteccionistas, discrimina los productos procedentes de los países pobres y obstaculiza el crecimiento de actividades industriales y la transferencia de tecnología hacia estos países⁷⁵³. El continuo deterioro en los términos de intercambio de las materias primas y la agudización de las diferencias entre países ricos y países pobres, ha impulsado al Magisterio a reclamar la importancia de los criterios éticos que deberían orientar las relaciones económicas internacionales: la persecución del bien común y el destino universal de los bienes; la equidad en las relaciones comerciales; la atención a los derechos y a las necesidades de los más pobres en las políticas comerciales y de cooperación internacional. De no ser así, “los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos”⁷⁵⁴.

365 *Una solidaridad adecuada a la era de la globalización exige la defensa de los derechos humanos.* A este respecto, el Magisterio señala que la presencia “de una autoridad pública internacional al servicio de los derechos humanos, de la libertad y de la paz, no sólo no se ha logrado aún

completamente, sino que se debe constatar, por desgracia, la frecuente indecisión de la comunidad internacional sobre el deber de respetar y aplicar los derechos humanos. Este deber atañe a *todos* los derechos fundamentales y no permite decisiones arbitrarias que acabarían en formas de discriminación e injusticia. Al mismo tiempo, somos testigos del incremento de una preocupante divergencia entre una serie de nuevos “derechos” promovidos en las sociedades tecnológicamente avanzadas y derechos humanos elementales que todavía no son respetados en situaciones de subdesarrollo: pienso, por ejemplo, en el derecho a la alimentación, al agua potable, a la vivienda, a la autodeterminación y a la independencia”⁷⁵⁵.

366 *La extensión de la globalización debe estar acompañada de una toma de conciencia más madura, por parte de las organizaciones de la sociedad civil, de las nuevas tareas a las que están llamadas a nivel mundial.* Gracias también a una acción decidida por parte de estas organizaciones, será posible colocar el actual proceso de crecimiento de la economía y de las finanzas a escala planetaria en un horizonte que garantice un efectivo respeto de los derechos del hombre y de los pueblos, además de una justa distribución de los recursos, dentro de cada país y entre los diversos países: “El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social”⁷⁵⁶.

Especial atención debe concederse a las especificidades locales y a las diversidades culturales, que corren el riesgo de ser comprometidas por los procesos económico-financieros en acto: “La globalización no debe ser un nuevo tipo de colonialismo. Debe respetar la diversidad de las culturas que, en el ámbito de la armonía universal de los pueblos, constituyen las claves de interpretación de la vida. En particular, no tiene que despojar a los pobres de lo que es más valioso para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas, puesto que las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana”⁷⁵⁷.

367 *En la época de la globalización, se debe subrayar con fuerza la solidaridad entre las generaciones:* “Antes, la solidaridad entre las generaciones era en numerosos países una actitud natural por parte de la

familia; ahora se ha convertido también en un deber de la comunidad”⁷⁵⁸. Es lógico que esta solidaridad se siga promoviendo en las comunidades políticas nacionales, pero hoy el problema se plantea también en la comunidad política global, a fin de que la mundialización no se lleve a cabo a expensas de los más débiles y necesitados. La solidaridad entre las generaciones exige que en la planificación global se actúe según el principio del destino universal de los bienes, que hace moralmente ilícito y económicamente contraproducente descargar los costos actuales sobre las futuras generaciones: moralmente ilícito, porque significa no asumir las debidas responsabilidades, económicamente contraproducente porque la corrección de los daños es más costosa que la prevención. Este principio se ha de aplicar, sobre todo, —aunque no sólo— en el campo de los recursos de la tierra y de la salvaguardia de la creación, que resulta particularmente delicado por la globalización, la cual interesa a todo el planeta entendido como único ecosistema⁷⁵⁹.

b) El sistema financiero internacional

368 *Los mercados financieros no son ciertamente una novedad de nuestra época: desde hace ya mucho tiempo, de diversas formas, se ocuparon de responder a la exigencia de financiar actividades productivas. La experiencia histórica enseña que en ausencia de sistemas financieros adecuados no habría sido posible el crecimiento económico.* Las inversiones a gran escala, típicas de las modernas economías de mercado, no se habrían realizado sin el papel fundamental de intermediario llevado a cabo por los mercados financieros, que ha permitido, entre otras cosas, apreciar las funciones positivas del ahorro para el desarrollo del sistema económico y social. Si la creación de lo que ha sido definido “el mercado global de capitales” ha producido efectos benéficos, gracias a que la mayor movilidad de los capitales ha facilitado la disponibilidad de recursos a las actividades productivas, el acrecentamiento de la movilidad, por otra parte, ha aumentado también el riesgo de crisis financieras. El desarrollo de las finanzas, cuyas transacciones han superado considerablemente en volumen, a las reales, corre el riesgo de seguir una lógica cada vez más auto-referencial, sin conexión con la base real de la economía.

369 *Una economía financiera con fin en sí misma está destinada a contradecir sus finalidades, ya que se priva de sus raíces y de su razón constitutiva, es decir, de su papel originario y esencial de servicio a la economía real y, en definitiva, de desarrollo de las personas y de las comunidades humanas.* El cuadro global resulta aún más preocupante a la luz de la configuración fuertemente asimétrica que caracteriza al sistema financiero internacional: los procesos de innovación y desregulación de los mercados financieros tienden efectivamente a consolidarse sólo en algunas partes del planeta. Lo cual es fuente de graves preocupaciones de naturaleza ética, porque los países excluidos de los procesos descritos, aun no gozando de los beneficios de estos productos, no están sin embargo protegidos contra eventuales consecuencias negativas de inestabilidad financiera en sus sistemas económicos reales, sobre todo si son frágiles y poco desarrollados⁷⁶⁰.

La imprevista aceleración de los procesos, como el enorme incremento en el valor de las carteras administrativas de las instituciones financieras y la rápida proliferación de nuevos y sofisticados instrumentos financieros hace *extremadamente urgente la identificación de soluciones institucionales capaces de favorecer eficazmente la estabilidad del sistema, sin restarle potencialidades y eficiencia.* Resulta indispensable introducir un marco normativo que permita tutelar tal estabilidad en todas sus complejas articulaciones, promover la competencia entre los intermediarios y asegurar la máxima transparencia en favor de los inversionistas.

c) La función de la comunidad internacional en la época de la economía global

370 *La pérdida de centralidad por parte de los actores estatales debe coincidir con un mayor compromiso de la comunidad internacional en el ejercicio de una decidida función de dirección económica y financiera.* Una importante consecuencia del proceso de globalización, en efecto, consiste en la gradual pérdida de eficacia del Estado Nación en la guía de las dinámicas económico-financieras nacionales. Los gobiernos de cada uno de los países ven la propia acción en campo económico y social condicionada cada vez con

mayor fuerza por las expectativas de los mercados internacionales de capital y por la insistente demanda de credibilidad provenientes del mundo financiero. A causa de los nuevos vínculos entre los operadores globales, las tradicionales medidas defensivas de los Estados aparecen condenadas al fracaso y, frente a las nuevas áreas de atribuciones, la noción misma de mercado nacional pasa a un segundo plano.

371 *Cuanto mayores niveles de complejidad organizativa y funcional alcanza el sistema económico-financiero mundial, tanto más prioritaria se presenta la tarea de regular dichos procesos, orientándolos a la consecución del bien común de la familia humana. Surge concretamente la exigencia de que, más allá de los Estados nacionales, sea la misma comunidad internacional quien asuma esta delicada función, con instrumentos políticos y jurídicos adecuados y eficaces.*

Es, por tanto, indispensable que las instituciones económicas y financieras internacionales sepan hallar las soluciones institucionales más apropiadas y elaboren las estrategias de acción más oportunas con el fin de orientar un cambio que, de aceptarse pasivamente y abandonado a sí mismo, provocaría resultados dramáticos sobre todo en perjuicio de los estratos más débiles e indefensos de la población mundial.

En los Organismos Internacionales deben estar igualmente representados los intereses de la gran familia humana; es necesario que estas instituciones, “a la hora de valorar las consecuencias de sus decisiones, tomen siempre en consideración a los pueblos y países que tienen escaso peso en el mercado internacional y que, por otra parte, cargan con toda una serie de necesidades reales y acuciantes que requieren un mayor apoyo para un adecuado desarrollo”⁷⁶¹.

372 *También la política, al igual que la economía, debe saber extender su radio de acción más allá de los confines nacionales, adquiriendo rápidamente una dimensión operativa mundial que le permita dirigir los procesos en curso a la luz de parámetros no sólo económicos, sino también morales.* El objetivo

de fondo será guiar estos procesos asegurando el respeto de la dignidad del hombre y el desarrollo completo de su personalidad, en el horizonte del bien común⁷⁶². Asumir semejante tarea, conlleva la responsabilidad de acelerar la consolidación de las instituciones existentes, así como la creación de nuevos organismos a los cuales confiar esta responsabilidad⁷⁶³. El desarrollo económico, en efecto, puede ser duradero si se realiza en un marco claro y definido de normas y en un amplio proyecto de crecimiento moral, civil y cultural de toda la familia humana.

d) Un desarrollo integral y solidario

373 *Una de las tareas fundamentales de los agentes de la economía internacional es la consecución de un desarrollo integral y solidario para la humanidad, es decir, “promover a todos los hombres y a todo el hombre”⁷⁶⁴. Esta tarea requiere una concepción de la economía que garantice, a nivel internacional, la distribución equitativa de los recursos y responda a la conciencia de la interdependencia –económica, política y cultural– que ya une definitivamente a los pueblos entre sí y les hace sentirse vinculados a un único destino⁷⁶⁵. Los problemas sociales adquieren, cada vez más, una dimensión planetaria. Ningún Estado puede por sí solo afrontarlos y resolverlos. Las actuales generaciones experimentan directamente la necesidad de la solidaridad y advierten concretamente la importancia de superar la cultura individualista⁷⁶⁶. Se registra cada vez con mayor amplitud la exigencia de modelos de desarrollo que no prevean sólo “de elevar a todos los pueblos al nivel del que gozan hoy los países más ricos, sino de fundar sobre el trabajo solidario una vida más digna, hacer crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios”⁷⁶⁷.*

374 *Un desarrollo más humano y solidario ayudará también a los mismos países ricos. Estos países “advierten a menudo una especie de extravío existencial, una incapacidad de vivir y de gozar rectamente el sentido de la vida, aun en medio de la abundancia de bienes materiales, una alienación y pérdida de la propia humanidad en muchas personas, que se sienten reducidas*

al papel de engranajes en el mecanismo de la producción y del consumo y no encuentran el modo de afirmar la propia dignidad de hombres, creados a imagen y semejanza de Dios”⁷⁶⁸. Los países ricos han demostrado tener la capacidad de crear bienestar material, pero a menudo lo han hecho a costa del hombre y de las clases sociales más débiles: “No se puede ignorar que las fronteras de la riqueza y de la pobreza atraviesan en su interior las mismas sociedades tanto desarrolladas como en vías de desarrollo. Pues, al igual que existen desigualdades sociales hasta llegar a los niveles de miseria en los países ricos, también, de forma paralela, en los países menos desarrollados se ven a menudo manifestaciones de egoísmo y ostentación desconcertantes y escandalosas”⁷⁶⁹.

e) La necesidad de una gran obra educativa y cultural

375 *Para la doctrina social, la economía “es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios”⁷⁷⁰. La vida del hombre, al igual que la vida social de la colectividad, no puede reducirse a una dimensión materialista, aun cuando los bienes materiales sean muy necesarios tanto para los fines de la supervivencia, cuanto para mejora del tenor de vida: “Acrecentar el sentido de Dios y el conocimiento de sí mismo constituye la base de todo desarrollo completo de la sociedad humana”⁷⁷¹.*

376 *Ante el rápido desarrollo del progreso técnico-económico y la mutación, igualmente rápida, de los procesos de producción y de consumo, el Magisterio advierte la exigencia de proponer una gran obra educativa y cultural: “La demanda de una existencia cualitativamente más satisfactoria y más rica es algo en sí legítimo; sin embargo hay que poner de relieve las nuevas responsabilidades y peligros anejos a esta fase histórica... Al descubrir nuevas*

necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales... Es, pues, necesaria y urgente una *gran obra educativa y cultural*, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas”⁷⁷².

Notas

⁶⁸³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 25-27: AAS 73 (1981) 638-647.

⁶⁸⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 31: AAS 80 (1988) 554-555.

⁶⁸⁵ Cf. Hermas, *Pastor*, Liber Tertium, *Similitudo I*: PG 2, 954.

⁶⁸⁶ Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 13: PG 9, 618.

⁶⁸⁷ Cf. San Juan Crisóstomo, *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae*, 2, 6-8: PG 49, 41-46.

⁶⁸⁸ San Basilio Magno, *Homilia in illud Lucae, Destruam horrea mea*, 5: PG 31, 271.

⁶⁸⁹ Cf. San Basilio Magno, *Homilia in illud Lucae, Destruam horrea mea*, 5: PG 31, 271.

⁶⁹⁰ Cf. San Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, 3, 21: PL 77, 87-89. Título del § 21: “Quomodo admonendi qui aliena non appetunt, sed sua retinent; et qui sua tribuentes, aliena tamen rapiunt”.

⁶⁹¹ Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 190-191.

⁶⁹² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084.

⁶⁹³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2426.

⁶⁹⁴ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 568-569.

⁶⁹⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36: AAS 80 (1988) 561.

⁶⁹⁶ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 65: AAS 58 (1966) 1086-1087.

⁶⁹⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 32: AAS 80 (1988) 556-557.

⁶⁹⁸ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844.

⁶⁹⁹ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 15-16: AAS 92 (2000) 366-367.

⁷⁰⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548.

⁷⁰¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 42: AAS 83 (1991) 845-846.

- ⁷⁰² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2429; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084-1085; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530; Id., Carta enc. *Laborem exercens*, 17: AAS 73 (1981) 620-622; Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 413-415.
- ⁷⁰³ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 529; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2429.
- ⁷⁰⁴ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 16: AAS 83 (1991) 813-814.
- ⁷⁰⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.
- ⁷⁰⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.
- ⁷⁰⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 847.
- ⁷⁰⁸ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 422-423.
- ⁷⁰⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.
- ⁷¹⁰ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2424.
- ⁷¹¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.
- ⁷¹² Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 846-848.
- ⁷¹³ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 38: AAS 83 (1991) 841.
- ⁷¹⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2269.
- ⁷¹⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2438.
- ⁷¹⁶ Juan Pablo II, *Discurso en la Audiencia General* (4 de febrero de 2004), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de febrero de 2004, p. 12.
- ⁷¹⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 17: AAS 80 (1988) 532.
- ⁷¹⁸ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.
- ⁷¹⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2432.
- ⁷²⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.
- ⁷²¹ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32-33: AAS 83 (1991) 832-835.
- ⁷²² Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.
- ⁷²³ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838.
- ⁷²⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 840.
- ⁷²⁵ Con referencia al uso de los recursos y de los bienes, la doctrina social de la Iglesia propone su enseñanza acerca del destino universal de los bienes y la propiedad privada; cf. Capítulo Cuarto, III.
- ⁷²⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 34: AAS 83 (1991) 835.
- ⁷²⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.
- ⁷²⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 843-845.
- ⁷²⁹ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 41: AAS 63 (1971) 429-430.
- ⁷³⁰ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 34: AAS 83 (1991) 835-836.

- ⁷³¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2425.
- ⁷³² Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 843.
- ⁷³³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 15: AAS 83 (1991) 811-813.
- ⁷³⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 853; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2431.
- ⁷³⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 15: AAS 83 (1991) 811.
- ⁷³⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-853; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2431.
- ⁷³⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854.
- ⁷³⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854.
- ⁷³⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 30: AAS 58 (1966) 1049-1050.
- ⁷⁴⁰ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 433-434. 438.
- ⁷⁴¹ Cf. Pío XI, Carta enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 103-104.
- ⁷⁴² Cf. Pío XII, *Radiomensaje por el 50 aniversario de la "Rerum novarum"*: AAS 33 (1941) 202; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 49: AAS 83 (1991) 854-856; Id., Exh. ap. *Familiaris consortio*, 45: AAS 74 (1982) 136-137.
- ⁷⁴³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.
- ⁷⁴⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839-840.
- ⁷⁴⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁷⁴⁹ Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 20: AAS 91 (1999) 756.
- ⁷⁵⁰ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los miembros de la Fundación "Centesimus annus"* (9 de mayo de 1998), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de mayo de 1998, p. 6.
- ⁷⁵¹ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 3: AAS (1998) 150.
- ⁷⁵² Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 61: AAS 59 (1967) 287.
- ⁷⁵³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 574-575.
- ⁷⁵⁴ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 57: AAS 59 (1967) 285.
- ⁷⁵⁵ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 5: AAS 95 (2003) 343.
- ⁷⁵⁶ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 59: AAS 59 (1967) 286.
- ⁷⁵⁷ Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (27 de abril de 2001), 4: AAS 93 (2001) 600.

⁷⁵⁸ Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2002), 3: AAS 94 (2002) 525.

⁷⁵⁹ Cf. Juan Pablo II, *Discurso en la Audiencia a la ACLI* (27 de abril de 2002), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 10 de mayo de 2002, p. 10.

⁷⁶⁰ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (25 de abril de 1997), 6: AAS 90 (1998) 141-142.

⁷⁶¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991) 864.

⁷⁶² Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 43-44: AAS 63 (1971) 431-433.

⁷⁶³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2440; Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 78: AAS 59 (1967) 295; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 574-575.

⁷⁶⁴ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 14: AAS 59 (1967) 264.

⁷⁶⁵ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2437-2438.

⁷⁶⁶ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 13-14: AAS 92 (2000) 365-366.

⁷⁶⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 29: AAS 83 (1991) 828-829; cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 40-42: AAS 59 (1967) 277-278.

⁷⁶⁸ Juan Pablo II, *Catequesis durante la Audiencia General del 1º de mayo de 1991*, 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 3 de mayo de 1991, p. 3; cf. Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 9: AAS 80 (1988) 520-523.

⁷⁶⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 14: AAS 80 (1988) 526-527.

⁷⁷⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 842.

⁷⁷¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2441.

⁷⁷² Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838-839.

Los autores

Jaime Elías Bortz

Doctor en Historia de la Medicina por UBA. Estudios Judaicos en el Seminario RFabínico Latinoamericano de Buenos Aires. Es profesor en la Escuela de Formación Continua, Departamento de Ciencias de la Salud, Universidad Nacional de La Matanza; y Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires

Clara Inés Cortazar

Se dedicó a la Musicología histórica, y en particular a la música litúrgica. Egresada de la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Universidad Católica Argentina, se desempeñó durante años como docente en la cátedra de Historia de la Música (Edad Media- Barroco), y también como Encargada de la Biblioteca de Música y como Coordinadora del Centro de Estudios de Música Antigua de esa casa de estudios. Participó en diversos conjuntos de música antigua, dictó numerosas conferencias, tanto en la Argentina como en Europa, y trabaja actualmente en la realización de un canto litúrgico en castellano según la tradición occidental.

Laura S. Guic

Licenciada en Gestión Educativa, Especialista en Educación, orientada a la investigación educativa, Magister en Metodología de la Investigación Científica, por la Universidad Nacional de Lanús y Doctorada del Programa interuniversitario de Doctorado en Educación. Docente de asignaturas de historia en la Universidad Nacional de Lanús y la Universidad del Salvador. Coordina el espacio de investigación de Historia de la Educación Religiosa en ISER. Ha publicado sobre Historia de la Educación vinculadas al gobierno de la educación, desde perspectivas filosóficas-políticas

Celina A. Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad

Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI, coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y Secretaria de la CD de ISER.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (–) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Jaime E. Bortz</i>	
El profeta Jonás: entre el <i>Aieka</i> (“¿dónde estás?”) y el <i>Hineni</i> (“aquí estoy”)	7
Resumen	13
Abstract	15
<i>Clara I. Cortazar</i>	
La Virgen María en la tradición de la Iglesia Ortodoxa	17
Resumen	41
Abstract	43
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
La justicia divina en un tratado escolástico del siglo XVII	45
Resumen	69
Abstract	71
<i>Laura S. Guic</i>	
El Consejo Nacional de Educación y la enseñanza religiosa a principios del siglo XX	73
Resumen	81
Abstract	83
Documentos	85
<i>Compendio de la Doctrina social de la Iglesia</i>	
Segunda Parte, Capítulo 7. La vida económica	87
Los autores	119
Normas para los autores	121

