



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 12, N. 24, 2024

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)

ARTÍCULOS

**La religión de los herederos de *Mayo*.
Echeverría y su proyecto de religión social.
Aproximaciones a sus lecturas y el mundo espiritual de su tiempo**

Sebastián Alejo Fernández
USAL – Buenos Aires, Argentina

Introducción

La transición entre los siglos XVIII y XIX fue un momento de gran convulsión para el mundo europeo. Los movimientos revolucionarios liberales dieron génesis a un nuevo período histórico. No obstante, las innovaciones de una nueva etapa no clausuraron la existencia de formas y prácticas sociales, culturales e intelectuales previas. Ese mundo nuevo, en cierta forma, se movilizó en expresiones antagonistas. En el plano de la cultura, el surgimiento del movimiento romántico¹ implicó nuevas formas de hacer y pensar.

Los románticos fueron personas formadas dentro de un universo ilustrado. El rechazo hacia la razón como única rectora del pensamiento humano no significaba la sustitución del pensamiento racional sino una morigeración del mismo atendiendo a los sentimientos, pasiones y al particularismo de lo local como elementos constitutivos de la producción humana. Podemos decir entonces, que los románticos también eran personas de la ilustración pero que no adherían a ella.

¹ Corriente que surgió en Alemania e Inglaterra hacia la década de 1770 y que se manifestó como oposición al exclusivismo de la razón ilustrada.

Para poder presentar estas afirmaciones considero que es necesario detenerse en qué es el pensamiento ilustrado y qué es el pensamiento romántico. Para ello, me sirvo de dos autores que representan destacados exponentes de ambas posturas. Por un lado, Immanuel Kant, filósofo alemán del siglo XVIII y por el otro, William Wordsworth, poeta inglés del siglo XIX.

Las obras trabajadas de ambos autores fueron elegidas considerando su cercanía temporal y la representatividad que las mismas tienen para graficar lo más destacado, de manera clara y concisa, del pensamiento de la corriente a la que pertenecen.

¿Qué es la Ilustración? Fue un ensayo publicado por Kant originalmente en 1784² donde esgrime sus argumentos que dan respuesta a la pregunta planteada en su título. Esta fuente es elegida ya que se corresponde a la etapa de madurez en las cavilaciones del filósofo y contemporánea a la etapa inicial del romanticismo.

El prólogo³ de *Baladas Líricas* fue incluido en la segunda edición de ese trabajo y publicado a inicios del siglo XIX (1800). Este agregado a la colección de poemas de Wordsworth y Samuel Coleridge exhibe los principios poéticos del primer romanticismo inglés y presenta a un nuevo actor como rector del pensamiento: el poeta. Será a través de estas obras donde se podrá ver los márgenes de continuidad y ruptura del pensamiento romántico con el ilustrado.

La representación del binomio Ilustración-Romanticismo puede

² La fuente elegida es la que se corresponde con la edición del libro compilatorio *Filosofía de la Historia*. Esta elección responde a la accesibilidad de la fuente.

³ La fuente elegida se corresponde a la edición bilingüe de Ediciones Hiperión de 1999.

concebirse en torno a la relación entre razón y el espíritu.

El *nuevo cristianismo*⁴ (1825) fue el último escrito del Conde de Saint Simon, quien falleció solo unos días después de su edición. Allí se condensa el pensamiento político del autor en materia social. Presentado como una primera parte de tres, el *nuevo cristianismo* se nos revela como la razón de ser para el pueblo francés. Esa razón no es otra que la moral cristiana, extirpada y reducida hacia un único principio: *Los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas*. Este principio universal de carácter individual es reformado en torno al cuerpo social como “Toda sociedad debe trabajar en el mejoramiento de la existencia moral y material de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la forma más conveniente para hacerle alcanzar esta gran meta”. Esto configuró un corpus de doctrina socialista que terminó por repercutir en muchos de sus seguidores.

Manual de enseñanza moral para las escuelas del estado oriental (1846) fue uno de los últimos proyectos, junto a la conformación final del *Dogma Socialista*, de Esteban Echeverría. Esta obra surgió por un pedido del poeta a Andrés Lamas, quien no solo era dirigente político sino también su amigo, en 1844⁵ durante su exilio en Montevideo. Este pequeño libro propone la adaptación del pensamiento político de Echeverría a la niñez. El objetivo perseguido por su autor no era diferente al de otros escritos ya fuese políticos o literarios; Formar ciudadanos que rindieran el culto de *Mayo*. Echeverría, al igual que Saint Simón juzgaba para Francia, entendía que la base de regeneración social para el pueblo rioplatense era el de la religión católica. Es por ello que compuso este catecismo cívico donde los

⁴ La fuente elegida se corresponde a la edición traducida por Pedro Bravo del Centro de Estudios Constituciones de 1981.

⁵ Pocos años más tarde, Echeverría ocuparía un espacio dentro de la cartera del Instituto de Instrucción Pública de Montevideo, de exiguos alcances.

fundamentos más primitivos de la moral cristiana son articulados en un entramado de doctrina liberal. La inversión de la sagrada trinidad liberal francesa fue realizada en favor de guiar a los futuros ciudadanos hacia un sentimiento de identidad nacional cuyo fin era el del ejercicio democrático. El objeto que persigue el presente texto es insertar a la obra estudiada de Echeverría dentro del universo cultural del momento histórico en el que se inserta y de las lecturas sobre las que compuso su propia identidad.

Como todo ejercicio de investigación, esta aproximación es un mojón dentro del mundo que supone la construcción de una tesis. Como tal, se presenta como una mirada inicial que merecerá ser ampliada y discutida a la luz de estudios de mayor envergadura.

Kant y el imperio de la razón

En *¿Qué es la Ilustración?* Kant responde al religioso Johann Friedrich Zöllner, miembro del gobierno de Prusia, quien había publicado una misiva a la comunidad intelectual prusiana con la citada pregunta.

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”⁶

⁶ Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. El libro fue consultado de manera virtual. Disponible en: https://www.google.com.ar/books/edition/Filosof%C3%ADa_de_la_historia/ul4

En este primer párrafo de su respuesta, Kant define categóricamente al movimiento de la Ilustración. Es un acto de liberación, pero de una prisión autoimpuesta por la falta de valor para servirse de la propia inteligencia. Aquí vemos también la presentación que Kant realiza del cuerpo, no tan explícita como la de la razón. La incapacidad, la culpabilidad, la cobardía y la comodidad son cargas peyorativas que el filósofo realiza en el cuerpo en el que busca causar dolor. Si tengo la facultad de la razón que todo lo puede y no la ejercito es por una debilidad del cuerpo que acarrea toda esta connotación negativa.

En la misma línea, Kant dice:

“La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorenes*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarte. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea”⁷.

Aquí se puede apreciar la existencia de dos tipos de sujeto: El tutor y el tutelado. Esto supone una jerarquización entre los sujetos. Son hombres, en teoría, iguales pero el segundo se encuentra en inferioridad por su propia

qDwAAQBAJ?hl=es&gbpv=1&dq=Filosof%C3%ADa+de+la+Historia&printsec=frontcover.

⁷ Kant, ob. cit.

culpa, es dueño de la razón y no la ejerce. El primero aprovecha su estado de superioridad para seguir dominando al otro.

A continuación, se presenta la naturaleza. Kant confiere al hombre la facultad de la razón dentro del ordenamiento natural pero este mismo se crea una segunda naturaleza, caída, que lo posiciona en un status de inferioridad. El hombre es culpable de su propio estado. La naturaleza le dio la razón y está en su voluntad utilizarla. Entonces se puede afirmar que el orden natural que Kant plantea es el de la razón.

“Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura”⁸.

Kant construye su respuesta en base a la crítica que realiza de la Iglesia como eje rector del mundo moderno. ¿Qué persigue la Ilustración? Se pregunta el filósofo, la emancipación de la tutela en cuestiones de religión. Artes y ciencias no tienen interés en ejercer tutela sobre los ciudadanos. Esta preocupación refiere a la necesidad de ejercer la defensa del poder del príncipe Federico II.

También se refiere a la capacidad individual del clérigo para ejercitar su razón. El sacerdote puede enseñar el credo, pero también hacer observaciones sobre las deficiencias que encontrara mediante el uso de su razón. Como resultado de ello, hay una imposibilidad de eternizar la tutela de un pueblo a través de un credo. Una generación no puede limitar el progreso de las que le siguen.

⁸ Kant, ob. cit.

“Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda classis (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? respondo: es completamente imposible. un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo o inexistente [...] Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal”⁹.

Cada ciudadano o clérigo puede exponer sus diferencias respecto de un determinado ordenamiento. Así la Iglesia no puede eternizar la tutela sobre los ciudadanos utilizando el credo. No obstante, veremos más adelante, que será el monarca quien si puede eternizar la tutela sobre sus ciudadanos con base en la razón.

¿Cómo se accede a la Ilustración? Con libertad para hacer uso público de la razón como único requisito. El uso privado es limitable y no altera el curso de la Ilustración. Así, la razón es naturaleza individual del sujeto y la Ilustración el ejercicio colectivo. En ambos casos, lo que articula la unión de ambos cuerpos es la razón como eje rector del mundo.

Es en este momento donde Kant empieza a explicar la relación monarca-ciudadano que justificará el orden que propone. El monarca solo

⁹ Kant, ob. cit.

limita el ejercicio de la violencia de sus súbitos. El ciudadano es dueño de su propia salvación por medio de la razón. El monarca es dueño de sus ciudadanos.

“Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legisladora descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa, sino que todo mejoramiento real o supuesto sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos de permitir a sus súbditos que dispongan por sí mismos en aquello que crean necesario para la salvación de sus almas; porque no es esta cuestión que le importe, y sí la de evitar que unos a otros se impidan con violencia buscar aquella salvación por el libre uso de todas sus potencias”¹⁰.

Kant también habla de su presente. Considera que no vive en una etapa ilustrada pero sí en una etapa de ilustración configurando el escenario de un mundo en transición. Entonces ¿Que separa a la Ilustración de la Revolución? La Ilustración es personificada como hecho progresivo y las revoluciones como cambios de nuevos prejuicios por viejos para servir al interés de dirigir al pueblo. Para Kant, la ilustración es una manifestación cultural y la revolución una manifestación política que corren por vías separadas.

El filósofo inicia presentando a dos sujetos, el tutor y el tutelado. En las conclusiones de su argumentación, vemos que la categorización se sostiene, pero cambia de nombre. Ahora el tutor es el Príncipe y el tutelado es el ciudadano. Al igual que en el caso anterior, son hombres iguales pero

¹⁰ Kant, ob. cit.

el uso de la razón hace que el segundo acepte la dirección del primero. Por interés público, la ciudadanía requiere actitud pasiva para crear una unanimidad artificial con el fin de ser dirigidos por el gobierno.

Caso extraño, Kant plantea el imperio de la razón como medio hacia una etapa ilustrada pero aquí presenta una fórmula que puede ser definida de la siguiente manera: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”.

Kant ataca a la Iglesia porque es la que quiere tutelarla. La Iglesia es la cultura. Para revocarle la autoridad a la Iglesia termina realizando una intervención pública donde se le trasladan sus facultades a la figura del Príncipe. Esto no es azaroso, Kant no habla porque es valiente sino porque responde a los intereses del déspota ilustrado.

Cuando Kant habla, el romanticismo ya había iniciado en Alemania en las plumas de Hölderlin y Novalis. Para sostener su doctrina, se debe presentar como un opuesto.

Kant busca imponer que todo es razón. La razón domina el todo y todo le pertenece a la razón. La razón no siente nada. La razón hace creer que todo es razón. Razón y voluntad son el motor del pensamiento ilustrado que propone.

Wordsworth, la emoción y el placer

Al igual que Kant, Wordsworth escribe para dar una respuesta. En el caso del filósofo alemán es para contestar una pregunta de un funcionario público y clérigo, el poeta inglés lo hace para explicar la forma poética de su obra y replicar a la crítica.

“[...]me han aconsejado que escriba como prólogo una defensa sistemática de la teoría según la cual se escribieron los poemas”¹¹.

Wordsworth presenta su forma lírica (pentámetro yámbico no rimado), temática (Naturaleza y emociones) y lenguaje (Representación de la forma de hablar del hombre de clases bajas y medias de campo) como oposición al neoclasicismo racionalista, a la que define como aristocracia literaria. La composición poética se liga a la realidad y a la emotividad.

El hecho político, la revolución, se refleja en una nueva expresión literaria que es el romanticismo. A diferencia de lo que plantea Kant, que separa Ilustración y Revolución como movimientos culturales y políticos disociados, la revolución es representada como hecho político que se refleja en la cultura.

El prólogo se constituye como un dogma romántico. Es importante destacar esto para fundamentar la posición de este autor. Wordsworth se propone explicar los fundamentos del poeta romántico pero para hacerlo construye una razón universal en la cual su obra debe ser entendida. Para ejemplificar lo anterior, Wordsworth presenta al romanticismo como un experimento:

“[...] para averiguar qué tipo de placer y que cantidad del mismo puede racionalmente tratar de comunicar un poeta, acomodando al orden métrico una selección de lenguaje real de la gente en estado de intensa emoción”¹².

¹¹ William Wordsworth, Prólogo a las *Baladas Líricas*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1999. Edición Bilingüe (Traducción de Eduardo Sánchez Fernández), p. 33

¹² Wordsworth, ob. cit., p. 31

Así podemos ver que la razón aparece como fundamento de la construcción romántica y el poeta experimenta cual científico.

Wordsworth se reconoce como constructor de una nueva forma poética basada en la multiplicidad de las relaciones morales humanas que afectan al cuerpo social.

“[...] no podría determinarse sin señalar de qué manera el lenguaje y el entendimiento humano actúan y reaccionan, recíprocamente, y sin recordar los cambios no solo de la literatura sino también de la propia sociedad”¹³.

Este estilo nuevo se diferencia por oposición al neoclasicismo ilustrado:

“Quienes están acostumbrados a la vistosidad y la hueca fraseología de nuestros escritores modernos, si persisten en leer este libro hasta el final, sin duda alguna tendrán que enfrentarse a muchas veces a sensaciones de extrañeza e incomodidad”¹⁴.

La construcción de este dogma romántico tiene un claro objeto principal: Presentar de forma fiel hechos de la vida cotidiana relatados en lenguaje sencillo para descubrir las leyes de la naturaleza, principalmente la asociación de ideas bajo la intervención de las emociones.

Si para Kant, el sujeto era una dualidad de tutor-tutelado, para Wordsworth el sujeto es el campesino.

¹³ Wordsworth, ob. cit., p. 33

¹⁴ Wordsworth, ob. cit., p. 35

“porque en esa condición las pasiones esenciales del corazón encuentran un terreno mejor donde pueden alcanzar su madurez”¹⁵

Nuevamente se aprecia una diferenciación por oposición. El campesino es la contracara del trabajador fabril de las ciudades servil al engranaje racional de la Revolución Industrial. Kant proponía un sujeto racional y obediente que no tiene que sentir, solo producir.

La elección del sujeto es una propuesta en la búsqueda de lo simple. El lenguaje del campesino representa no solo los vínculos sociales sino también la continua comunicación con “los objetos mejores de los que procede lo mejor de nuestro lenguaje”. Se presenta a la Naturaleza como generadora del lenguaje para explicar sus expresiones/objetos y no como un constructo social-racional.

Pondera el tipo de lenguaje que defiende por sobre el que utilizaban los poetas.

“[...]piensan que se honran a sí mismos y a su arte en la misma proporción que se alejan de la comprensión de la gente, y se complacen en hábitos de expresión arbitrarios y caprichosos con el fin de alimentar gustos engañosos y falsas apetencias de creación propia”¹⁶.

Si para Kant el orden natural es el de la razón, para Wordsworth es el de la emoción:

¹⁵ Wordsworth, ob. cit., p. 37

¹⁶ Wordsworth, ob. cit., p. 39

“[...]pero creo que mis hábitos de contemplación han modelado mis emociones de tal manera que mis descripciones de los objetos que estimulan fuertemente esas emociones llevan en sí un propósito. Si en esto estoy equivocado, poco derecho puedo tener a llamarme poeta”¹⁷

Wordsworth construye el arquetipo del poeta. Es una persona que por su sensibilidad innata superior y profunda capacidad reflexiva puede dirigir sus pensamientos, como representantes de emociones, y descubrir en las relaciones entre ellas lo que realmente es importante para las personas. Las sensaciones se transforman, por repetición y permanencia, en hábitos mentales que permiten descubrir objetos, expresar su naturaleza y su relación con otros. El pensamiento racional se erige como derivado del sentimiento. La razón es la representación cognoscible de las emociones.

Entonces, ¿Cuál es el sentido de la poesía?: “...ilustrar el modo en que nuestros sentimientos e ideas se asocian cuando están en estado de emoción”¹⁸.

El poeta debe realizar una operación que justifique su propia poesía dentro del axioma que presenta y la distinción sobre la otra poesía:

“[...]la emoción realza la acción y la situación, y no la acción y la situación a la emoción [...] ¡El tema es lo verdaderamente importante!”¹⁹.

¹⁷ Wordsworth, ob. cit., p. 41

¹⁸ Wordsworth, ob. cit., p. 43

¹⁹ Wordsworth, ob. cit., p. 45

Para poder comprender el porqué de su acción poética, Wordsworth realiza una fuerte crítica a la realidad inglesa de su presente. Guerra y sociedad industrial como fuerzas combinadas con el fin de restringir la capacidad de entendimiento limitando su libre y voluntario ejercicio. Esa tendencia repercute en las expresiones literarias y teatrales. Wordsworth presenta el prólogo como una forma de combatir esa tendencia confiando en las cualidades inherentes e indestructibles del entendimiento humano. Sobre el estilo que busca imponer, propone abandonar la pretensión de representar ideas abstractas. Busca adoptar el lenguaje propio de la gente para representar objetos tangibles dando mayor importancia al tema sobre el que escribe con prescindencia de la retórica.

¿Qué es un poeta? Es una persona que le habla a personas. El poeta es una persona elevada: Tiene sensibilidad más viva, entusiasta y tierna, con mayor entendimiento de la naturaleza, un alma más abarcativa, satisfecha con sus propias pasiones y deseos, que se alegra más que otros por el espíritu de vida en su interior, que goza al contemplar deseos y pasiones semejantes a los acontecimientos del Universo y que se siente impulsado a crearlos donde no los hay.

El poeta debe acercar sus emociones a la de las personas que describe e incluso identificarse con ellas con una intención concreta: Producir placer. El poeta no debe aplicar su razón para observar e imitar sino sentir para generar placer. En ese escenario, se construye una función mecánica servil del poeta al describir e imitar pasiones. Para producir placer, el poeta debe adaptar su lenguaje a la pasión.

Sobre el objeto de la poesía, Wordsworth dice:

“[...] la verdad, no individual o local, sino la general y operativa; no dependiendo de la evidencia externa, sino la revivida en el corazón por la pasión”²⁰.

Se crea una razón universal de la poesía sobre la cual se constituye que lo es y que no lo es. Wordsworth, poeta romántico, no abandona los fundamentos ilustrados para construir la forma poética que funda.

“La poesía es la imagen del ser humano y de la naturaleza [...] El poeta escribe bajo una única restricción, a saber, la necesidad de dar placer inmediato a un ser humano [...] Exceptuando esta única restricción, no hay nada que se interponga en el poeta y la imagen de las cosas”²¹.

A pesar de sus diferencias, Kant y Wordsworth mantienen algunos puntos que vinculan su pensamiento. En ambos casos, el orden natural es el racional. No obstante, para el primero será la razón la que permite el entendimiento de la naturaleza, mientras que para el segundo el orden natural brota del placer.

“No tenemos conocimiento, es decir, no tenemos principios generales extraídos de la contemplación de hechos particulares sino lo que se ha edificado por placer y existe en nosotros por placer únicamente”²².

¿Qué hace un poeta? Considerar al ser humano y a las cosas que le rodean como se relacionen entre sí para producir una complejidad infinita

²⁰ Wordsworth, ob. cit., p. 65

²¹ Ídem

²² Wordsworth, ob. cit., p.67

de dolor y placer. Dirige su atención al conocimiento humano no adquirido. Estudia al ser humano y la naturaleza adaptados uno al otro y al conocimiento humano como espejo de la naturaleza.

“El conocimiento de ambos, poeta y científico, es placer [...] El científico busca la verdad como un benefactor remoto y desconocido; la acaricia y la ama en su soledad. El poeta [...] se deleita en la presencia de la verdad como muestra nuestro amigo invisible y nuestro compañero de cada hora”²³.

El poeta es el defensor inamovible de la naturaleza y es quien une el vasto imperio de las sociedades humanas a lo largo de todos los tiempos. Así se universaliza el rol del poeta. La poesía es presentada como filosofía: “es el primero y último de todos los conocimientos”²⁴ y se posiciona por encima de la ciencia mediante la asociación de la labor del poeta a lo divino.

“El resumen de cuanto he dicho es que el poeta se distingue de las demás personas principalmente por una mayor disponibilidad a pensar y sentir sin un estímulo exterior inmediato, y por una fuerza superior al expresar los pensamientos y sentimientos que se producen en el de ese modo”²⁵.

El sentimiento nace de la interpelación de la naturaleza en el sujeto. El poeta lo comprende y lo describe ya que le es tan propio como al común de las personas. No escribe para sí mismo o sus pares, sino que lo hace para la gente por lo que debe expresarse en lenguaje real. Esto supone una

²³ Wordsworth, ob. cit., p. 69

²⁴ Wordsworth, ob. cit., p. 71

²⁵ Wordsworth, ob. cit., p. 75

crítica a la poesía como cenáculo intelectual aristocrático y a la limitación en la artificialidad de la forma poética y sus herramientas.

Wordsworth propone que su escritura en verso va acompañada de otras formas que le permiten describir el objeto de su escritura (y de toda la escritura): las pasiones, sus ocupaciones y la naturaleza. Admite que puede utilizarse la prosa en el mismo sentido, pero sostiene que el uso del verso es reconocido universalmente como forma poética y de allí su valor. No obstante, el verso no constituye un valor en sí mismo para la poesía sino como una herramienta.

La forma poética y su rítmica sirven para contener la pasión expresada por el poeta. Se presenta una paradoja: El verso tiene la tendencia a despojar el lenguaje, pero es útil para mitigar las composiciones cargadas de dolor.

El poeta debe conmover dentro de los límites del placer. Lo artificial de la forma tiene por objeto proporcionar la pasión para lograr una emoción deseable

“[...]placer que el entendimiento obtiene de la percepción de la semejanza en la diversidad. Este principio es la gran fuente de la actividad de nuestro entendimiento y su principal abastecedor”²⁶.

La construcción del pensamiento racional se circunscribe al orden y fuente de la composición poética organizada bajo la siguiente fórmula:

1) Emoción conmemorada en estado de tranquilidad.

²⁶ Wordsworth, ob. cit., p. 85

2) Contemplación de la emoción hasta que por una reacción la tranquilidad desaparece gradualmente.

3) Una emoción semejante al objeto de contemplación aparece paulatinamente como una existencia real del pensamiento.

El poeta debe velar por generar aumento de placer al transmitir sus pasiones. La imaginación tiene la capacidad de producir cambios en la naturaleza física. Esta afirmación es presentada como un hecho verídico.

Se excusa sobre los defectos de sus poemas. Habla de su propia subjetividad que lo lleva a realizar asociaciones particulares sobre generales o la arbitrariedad de sus conexiones que puedan parecer grotescas al lector. Sin embargo, se defiende explicando que esas asociaciones y conexiones responden a sus pasiones y que las mismas no deben estar sometidas bajo el juicio de un grupo de individuos. El autor debe valerse de sus emociones que son su apoyo y sostén.

Apela al lector para que juzgue sus poemas en base a sus propias emociones consagrando independencia de la crítica, pero remarca que lo juicios deben ser reflexivos y de contactos largos con las obras para no ser erróneos.

Posiciona sus construcciones poéticas por sobre el resto. Reconoce que el lector puede sentir placer por otras poesías pero que la suya genera placeres de una naturaleza más exquisita, pura y duradera componiendo el propio paradigma de la buena o noble poesía dejando al lector que juzgue si con sus poemas ha logrado su objetivo.

La siguiente edición de *Baladas Líricas* incluye un apéndice llamado *Dicción Poética* en el que el autor profundiza sobre algunos de los conceptos vertidos en el prólogo.

La dicción poética se devela como construcción artificial de poetas y/o personas que aspiraban a su fama que adoptaban ciertas figuras retóricas de manera mecánica, sin la inspiración de los poetas antiguos, y las aplicaban a emociones o ideas que no tienen relación natural en absoluto creándose un lenguaje diferente del lenguaje real de la gente.

Este lenguaje deformado hubo de confundirse con el auténtico lenguaje de la pasión por un estado mental perturbado y anormal del lector/oyente. Lo que se altera es su percepción instintiva, la perturbación no es una carencia racional del sujeto.

Los poetas dinamizaron el uso de este lenguaje que se alejaba del sentido común y la naturaleza.

Los primeros poetas utilizaban un lenguaje de sucesos extraordinarios pero este lenguaje era un lenguaje que hablaba la gente y que el poeta utilizaba afectado por los sucesos que relataba.

Se construyó una fraseología que no era usual y no se oía en el lenguaje de la gente. Ese lenguaje inventado derivó en la forma poética del verso. Esto es una crítica al falso poeta alejado de la realidad: Crea un lenguaje y se lo adjudica como propio. Bajo este lenguaje, lo veredero y lo falso se fue mezclando perturbando el gusto de la gente hasta transformarse en un lenguaje natural.

La gran crítica que se hace a la dicción poética es que la forma oculta a la naturaleza tras un disfraz. Ese disfraz es una construcción que genera placer, pero no porque deviene de la pasión sino por crear la ficción de exaltar la figura del poeta y halagar el narcisismo del lector.

Kant y Wordsworth marcan el clima general del Iluminismo y Romanticismo. La presentación de estos autores se justifica para poder explicar la el marco cultural sobre el mundo en el cual Saint-Simon escribe. En Kant es todo razón y voluntad, no hay cuerpo y deseo. En Wordsworth la razón es distinta y aparecen el cuerpo y el deseo. El poema también es un saber expresado en una forma literaria. El poeta no describe, da a conocer algo.

Saint-Simon y su doctrina: *El nuevo cristianismo*

Definidos los fundamentos ideológicos de ilustración y romanticismo, es necesario presentar la Francia a la que Saint-Simon buscó catequizar.

La Revolución Francesa se expresó con un marcado anticlericalismo. La constitución civil del clero sancionada en 1790 buscó transformar al clero en funcionarios públicos eclesiásticos sujetos a la constitución francesa, negando así la influencia papal en cuestiones ajenas a la doctrina. Ello conllevó a la escisión del clero en juramentados y refractarios, quienes se unieron a las filas contrarrevolucionarias. Sumado a ello, la desamortización de los bienes de la Iglesia en favor del estado revolucionario y el reemplazo del calendario gregoriano por el calendario republicano francés, supuso una mayor fractura entre la jerarquía estatal francesa y la Santa Sede.

Si bien anticlerical, la revolución no fue atea. La liturgia católica fue reemplazada por el efímero culto de la razón y del ser supremo. Esto mismo representó una suerte de religión laica que pretendió dar una alternativa a las manifestaciones tradicionales de religiosidad mediante el culto a un ser supremo que no interactuaba con el mundo y no intervenía en el destino de los hombres. Siendo esta de férrea inspiración deísta, impulsada por Robespierre durante la denominada fase del terror.

Superada la etapa más crítica e inestable de la experiencia revolucionaria, las relaciones con el obispo de Roma se reiniciaron tras la firma de un Concordato en 1801 con Napoleón Bonaparte. Se limitaron las atribuciones del cónsul y las del papado a la vez que se establecieron ciertas concesiones como el retorno del calendario gregoriano o la renuncia a las tierras confiscadas. Sin embargo, las relaciones con la Iglesia lejos estuvieron de volver al estado de privilegio detentados antes de 1789.

Dentro del espectro político francés en el primer tercio del siglo XIX, se pueden hacer la distinción de tres grandes posturas. El partido de los ultramonárquicos o realistas puros, integrado por políticos como Villèle, Polignac y prestigiosos letrados católicos como Chateaubriand. Por otro lado, existía el partido Constitucional formado, entre otros, por Decazes, y por el grupo doctrinario siendo Guizot, de Rémusat y Broglie sus figuras más importantes, que surgió como una reacción contra los excesos de los ultras. Por último, el partido de los independientes definido más como antirreligioso que como antimonárquico, cuya principal autoridad intelectual era Benjamin Constant, que admiraba la monarquía parlamentaria al estilo británico.

A su vez, existieron otras posturas que trataron de conciliar la tendencia liberal política y la religión católica. En 1824, Chateaubriand se aleja del

ultrarrealismo para inaugurar una tendencia conocida como neocatolicismo donde se sostenía el modelo monárquico a la vez se proponía la aceptación de ciertas libertades como la libertad de prensa o la separación de Iglesia y Estado. Esta posición fue posteriormente condenada por la Iglesia a través de la encíclica *Mirari Vos* del papa Gregorio XVI.

Liberales y neocatólicos, con sus diferencias, pretendieron dar respuesta a los conflictos que implicaban el gobierno de los ultras. Frente a la pretensión irreal de negar los logros adquiridos durante la revolución, se buscó articular a estos en un plano de realidad sin dejar pensar a ella como un hecho inconcluso. Así, unos y otros caracterizaban al fenómeno revolucionario de 1789 como inacabado por sus consecuencias negativas, ya que derivó primero en el terror jacobino y después en el despotismo del imperio napoleónico. Pero había un hecho nuevo que todos aceptaban, la igualdad había llegado a Francia para quedarse definitivamente.

Así como fue de irreal negar las conquistas de libertad, también lo fue negar el poder y la ascendencia de la Iglesia en el pueblo francés. Tras el ascenso de la monarquía de julio, los liberales doctrinarios se hicieron con el poder iniciando, en su entender, la clausura de la revolución. Guizot fue una de las figuras dominantes del partido y del ejercicio político como parte del gabinete de Luis Felipe. En su visión, se diferenciaba una soberanía de hecho y otra de derecho siendo esta la soberanía de la razón:

“Los tres valores, sagrados para el hombre, provienen de un “Dios personal, trascendente a la historia, que no los ha depositado en ningún sector privilegiado de la sociedad: ni en el monarca, ni en una aristocracia, ni tampoco en la mayoría del pueblo o en una asamblea legislativa”. El deber que pesa sobre la soberanía de hecho

es gobernar de acuerdo con los principios de la soberanía de derecho”²⁷.

Era Dios quien proveía los valores sagrados y quien los otorgaba a los hombres, debiendo estos actuar conforme a los principios de la razón. Ello configuraba la soberanía de derecho siendo su finalidad el ejercicio de la misma para dotarse de un buen gobierno, que concluyera en la soberanía de hecho. Esta concepción otorgaba un origen divino a los principios de libertad, igualdad y fraternidad dejando a obligación del hombre su defensa por medio de la razón. Pero no todos los hombres eran capaces de detentar esa mentada soberanía de derecho:

“La “razón soberana”, por el contrario, se reproduce en la esfera humana a través del “sentido común”, en cuya conformación la religión juega un rol protagónico, pero encuentra su órgano de expresión privilegiado en la “filosofía”, detentada por unos pocos, los más “capaces”²⁸.

Dentro de las filas del liberalismo doctrinario, Théodore Jouffroy desarrolló una teoría sobre cómo había de finalizar el proceso inconcluso de la revolución. Para este filósofo era necesaria una fe común ya que ningún pueblo puede vivir sin ella, una posición que se alejaba del modelo liberal y lo acercaba a Saint Simon. En su famoso artículo de 1823, *Comme les dogmes finissent*, trazó el cuadro de la decadencia de las antiguas

²⁷ Alejandro Herrero, *Ideas para una república. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas*, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2006., p. 16

²⁸ María Carla Galfione, *Profetas de la Revolución. José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2016, p. 36.

creencias. El siglo XVIII fue una época de crítica puramente negativa que desembocó en el vacío de las creencias. La amenaza que existió desde los tiempos revolucionarios fue el escepticismo que recorrió como un fantasma toda la sociedad francesa”.

Por ello, era necesario construir un dogma social para construir a los ciudadanos de la Francia moderna. Sobre la cuestión de quienes eran aquellos que debían erigirlo, la tarea recaía sobre los hombros de la nueva generación. En esta misma se gestaron los “apóstoles predestinados”, siendo ellos un nuevo tipo de filósofo que encarnaba los valores y conocimientos modernos a la vez que se acerca a la figura del profeta que podía visualizar claramente más allá de todos los hombres. Se apreciaba la construcción de un nuevo pensador que, en palabras del Dr. Herrero, estaba a medio camino entre principios modernos y principios religiosos, y que por esa circunstancia siempre era escasamente liberal y escasamente católico”.

El liberalismo doctrinario en su búsqueda de una posición conciliatoria entre liberalismo y religión, matizó o negó algunos preceptos fundamentales del liberalismo clásico. Antiguamente unidos por las críticas al ultrarrealismo, el grupo saintimoniano se mostró muy crítico de las pretensiones de los doctrinarios y de la monarquía de julio a quienes verá como los negadores de la participación política del pueblo.

“El rasgo central del liberalismo radica en la valoración de la libertad como principio rector de lo humano, que permite cuestionar la apelación saintsimoniana a un poder espiritual, a una voluntad divina, que es garantía del cumplimiento del destino colectivo de la humanidad. El requerimiento de un poder espiritual es, por su parte, la estrategia que los pensadores de la utopía adoptan para hacer

frente al mundo burgués. Según Benichou, el saintsimonismo impugnaba la sociedad asentada sobre los intereses individuales y sobre una moral personal y postulaba el dominio de un “dogma” comprometido con la realidad social”²⁹.

Si bien tanto el liberalismo doctrinario como el socialismo ocupaban las posiciones dominantes del espectro ideológico de Francia en los años 20’ y 30’ del siglo XIX y disponían de algunos puntos cercanos en su doctrina, se soslayaba una cuestión que los diferenciaba tangencialmente. Tanto el humanitarismo como el liberalismo atendían el reclamo del pueblo, pero de diferente modo. Para los liberales, el pueblo representaba esa masa de necesidades a las que había que atender, mientras que, para los humanitaristas, el pueblo era una “comunidad viviente”, digna de adoración y adulación.

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon fue, junto a Charles Fourier, el primer pensador socialista en la Francia posrevolucionaria. El fundamento de su doctrina se situaba en torno a una férrea crítica a su contemporaneidad y a los alcances que la Revolución Francesa había logrado a ese momento. En su concepción, trató de fundamentar la teoría del desarrollo de la historia, sujeto a leyes donde sistema social significaba un paso adelante en el desarrollo del proceso histórico en un marco de épocas orgánicas, a las que definió como un período donde se encontraba un sistema de creencias bien establecido y que progresaba dentro de los límites por él definidos, y épocas críticas, período en el que este progreso hacía cambiar la idea central sobre la cual giraba la época.

²⁹ Herrero, ob. cit., p. 24

Tomó el modelo de organización industrial como la base del paradigma de ordenamiento social óptimo, haciendo de banqueros e industriales los actores principales de la estructura estatal en un gobierno liderado por científicos siendo su objetivo mejorar la situación material y moral de los trabajadores. Su doctrina no concibió alcanzar una mentada edad de oro histórica por medio de la revolución, sino que había que concluirla por medios pacíficos. Así, diferenció dos sectores: los productores, que incluía tanto a patrones y obreros, y los ociosos, representados por el clero y la nobleza.

El gran problema se situaba en la carencia de un principio organizador que uniera a la sociedad revolucionaria. Eso se debió a que el mismo proceso mutiló el componente religioso que dotaba de un orden moral a la comunidad. La necesidad de recomponer esta dimensión fueron concepciones que no solo eran preocupación de Saint-Simon y sus seguidores. Los saintsimonianos, siguiendo a su maestro, sostuvieron que el principal problema del siglo XIX consistió en recomponer una sociedad que había sido destruida durante el período crítico del siglo XVIII. ¿Cómo se podía alcanzar la unidad de la sociedad francesa? Muchos creyeron que el primer requisito para dar una respuesta positiva a este interrogante era elaborar un “dogma social” o “filosofía nacional” que hermanara a los franceses en una misma causa.

Este dogma, a entender de Saint-Simon, debía asentarse sobre el cristianismo. *El nuevo cristianismo*, es su obra final donde se conjugaba una síntesis de todas sus concepciones filosóficas. En ella, se apreciaba su esperanzada imagen de la sociedad nacida de la revolución industrial donde no cabía espacio para la lucha de clases y donde esbozaba su raíz teórica sostenida en la capacidad productiva como el principio de organización social siendo el trabajo el valor ético supremo, y la búsqueda

de un vínculo de solidaridad susceptible de excitar el entusiasmo comunitario. Sostenía que la enfermedad que aquejaba a la sociedad francesa era el egoísmo que actuaba como gangrena moral de la especie humana y era el mayor obstáculo para el progreso. Para remediarlo, Saint-Simón juzgaba que la religión católica, como vehículo de preceptos morales, permitiría la eliminación del egoísmo promoviendo el asentamiento de la vida social. Junto a la ciencia e industria, Saint-Simon agregaba la dimensión religiosa en el organigrama de una sociedad positiva pero este agregado de religión lo realizaba no tanto desde el punto de vista del sujeto activo sino desde la perspectiva intimista del sentimiento religioso.

Esa religión sobre la que habla Saint-Simon no es otra que el cristianismo. Sin embargo, era un cristianismo depurado de todo su contenido teológico, desarrollo histórico y de su jerarquía, reduciéndolo a un núcleo primario como apelación a un imperativo moral que ordenaba el amor fraternal universal.

“El nuevo cristianismo está llamado a hacer triunfar los principios de la moral general en la lucha que existe entre estos principios y las combinaciones que tienen por fin obtener un bien particular a expensas de un bien público; esta religión juvenecida está llamada a hacer que todos los pueblos vivan en un estado de paz permanente ligándolos a todos contra la nación que quiera alcanzar su bien particular a expensas del bien de la especie humana y coaligándolos contra todo gobierno lo bastante anticristiano como para sacrificar los intereses nacionales a los intereses privados de los gobernantes; está llamada a unir a sabios, artistas e industriales, convirtiéndolos en directores generales de la especie humana, así como los intereses específicos de cada uno de los pueblos que la integran; está llamada

a poner las bellas artes, las ciencias de observación y la industria a la cabeza de los conocimientos sagrados en vez de incluirlas entre los conocimientos profanos, como han hechos los católicos; por último, está llamada a anatemizar a la teología, así como declarar impía toda doctrina que tenga por objeto enseñar a los hombres cualquier otro medio para obtener la vida eterna que no sea el de trabajar con todas sus fuerzas en la mejora de las condiciones de vida de sus semejantes.”³⁰

Explicada la síntesis del pensamiento de Saint-Simon en su obra, veremos cómo la presenta. Tras una advertencia preliminar estructurada como preámbulo del escrito, Saint-Simon presenta un diálogo entre el Innovador, quien no es otro que el mismo, y el Conservador, quien viene a representar al católico seguir de las doctrinas de la Iglesia. Este diálogo confiere una teatralidad que sirve para antagonizar las críticas a sus fundamentos teóricos.

Es en este dialogo inicial donde se presenta el axioma rector del texto: **Los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas**. Este principio general de fraternidad es el núcleo del pensamiento socialista de Saint-Simon. En su entender, no existía otro vehículo más adecuado que el de la moral cristiana para por conseguir sus postulados. No obstante, Saint-Simon censura las posiciones religiosas de las Iglesias europeas.

Avanzando en la interlocución, el Innovador esgrime sus argumentos para sancionar tanto (A lo que el autor llama) las herejías católica y reformada. Sobre la primera de ellas, realiza presenta un punto de quiebre

³⁰ Claude-Henri de Rouvroy, *El nuevo cristianismo*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1981, p. 56-57

a finales del siglo XV con el advenimiento del papado de León X y la Compañía de Jesús:

“Hasta el siglo XV, la iglesia había seguido con bastante rigor esta dirección cristiana; casi todos los cardenales y todos los papas habían sido elegidos entre la clase de plebeyos, y a menudos se los había visto surgir de las familias entregadas a las profesiones más subalternas [...] A finales del siglo XV, el sacro colegio cambia esta conducta; renuncia a la dirección cristiana para adoptar una política enteramente mundana: el poder espiritual deja de luchar con el poder temporal; ya no se identifica con las últimas clases de la sociedad [...] Para alcanzar esta meta, el sacro colegio se sitúa bajo la protección de poder temporal, con el que había luchado hasta entonces; concierta con los reyes un pacto impío: Utilizaremos toda la influencia que podemos ejercer sobre los fieles para establecer en vuestro favor un poder arbitrario; os declaramos reyes por la gracia de Dios [...] instituiremos una nueva orden religiosa que se llamará Sociedad de Jesús. Esta sociedad establecerá un dogma diametralmente opuesto al del cristianismo; se encargará de hacer prevalecer ante los ojos de Dios los intereses de los ricos y de los poderosos sobre los intereses de los pobres”³¹.

Saint-Simon nos muestra sujetos emplazados por antagonismo en pares. Aristócratas y plebeyos; Poder espiritual y poder temporal; ricos y pobres. Esta dualidad de sujetos bebe directamente la raíz kantiana del tutor-tutelado.

³¹ Rouvroy, ob. cit., p. 30-32

Al hablar de la Iglesia reformada, Saint-Simon concede una dimensión positiva y otra negativa. Por un lado, le reconoce a Martín Lutero su poder de crítica a la herejía católica: “Lutero restó un servicio capital a la civilización; sin él, el papismo habría sojuzgado completamente el espíritu humano bajo sus ideas supersticiosas, consiguiendo que se perdiese completamente de vista la moral” pero por otro la acusa de ser incompleta, adoptar una mala moral, un mal culto y un mal dogma.

Al hablar de sus juicios sobre la erróneo de la doctrina luterana, Saint-Simon hace una observación sobre el rol del poeta en el entramado religioso:

“Los poetas deben secundar los esfuerzos de los predicadores; deben proporcionar al culto textos poéticos que sean apropiados para ser recitados en coro, de forma que todos los fieles se transformen en predicadores los unos de los otros”³².

Al igual que Wordsworth, Saint-Simon le confiere un rol especial y destacado al poeta. Si la moral cristiana funcionaba como vehículo de cohesión social, los poetas obraban en sentido análogo al ser los vectores de su difusión.

Presentadas las objeciones del Innovador sobre las vertientes de religiosidad cristiana, el Conservador se convence de la superioridad de la doctrina del primero. Allí el axioma original del *Nuevo Cristianismo* se convierte:

³² Rouvroy, ob. cit., p. 54

“Es evidente que el principio moral: Todos los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas, dado por Dios a su Iglesia, encierra todas las ideas que abarcáis en este precepto: Toda sociedad debe trabajar en el mejoramiento de la existencia moral y material de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la forma más conveniente para hacerle alcanzar esta gran meta”³³.

Saint-Simon luego presenta los objetivos de las siguientes conversaciones que continuarían su *Nuevo Cristianismo*:

“Pero no solo tengo por finalidad probar la herejía de los católicos y los protestantes; no me basta, para rejuvenecer enteramente el cristianismo, hacerlo triunfar de todas las antiguas filosofías religiosas; debo además establecer su superioridad científica sobre todas las doctrinas de los filósofos que se han colocado al margen de la religión”³⁴.

En la búsqueda por demostrar la superioridad de su doctrina, el autor infunde un espíritu racional al dogma que propone. El último diálogo sería dedicado enteramente a la moral, dogma y culto del *nuevo cristianismo*. Como sabemos, esta empresa quedó inacabada.

Saint-Simon fallece en 1825, solo unos días después de la publicación de *El Nuevo Cristianismo*. Tras su muerte, sus seguidores (Entre lo que se pueden destacar a Barthélemy Prosper Enfantin, Saint-Amand Bazard, Olinde Rodrigues, Michel Chevalier, Jean Reynaud, Pierre Leroux, Eugène Lerminier y Philippe Buchez) publicaron el periódico *Le Producteur*, donde se manifestaban contra el liberalismo conforme a los

³³ Rouvroy, ob. cit., p. 65

³⁴ Rouvroy, ob. cit., p. 72

preceptos inculcados por su maestro los cuales recogieron y publicaron en su *Exposición de la doctrina de Saint-Simon* haciendo más populares sus ideas. Sin embargo, para la década del 30', el movimiento se escindió en dos facciones: Por un lado, aquellos que acentuaron la dimensión religiosa transformando al saintsimonismo en una suerte de pseudo secta con Enfantin a la cabeza y, por otro lado, aquellos llamados saintsimonistas disidentes entre los cuales se encontraba Pierre Leroux.

El *Manual* de Echeverría

Conviene empezar a indagar este apartado volviendo un poco atrás. En los albores de sus intervenciones públicas, Echeverría trazó un agudo análisis sobre la realidad imperante. Para 1837, en su *Discurso de Introducción en el Salón Literario* de Marcos Sastre, Echeverría esbozó los lineamientos principales de su doctrina. Sin embargo, es importante detenerse en las consideraciones que realizó sobre el estado en que se encontraba sumido el pueblo:

“Si bajamos de la clase que se llama ilustrada al pueblo, a las masas ¡Qué encontraremos! La ignorancia ínfima sin ningún medio para salir de ella; ninguna noción de derechos y deberes sociales, ni de patria, ni de soberanía ni de libertad; cuando más las palabras; porción de preocupaciones absurda; buena índole pero costumbres depravadas por la anarquía y la licencia y retroceso más bien que progreso en esta parte. El pobre pueblo ha sufrido todas las fatigas y trabajos de la revolución, todos los desastres y miserias de la guerra civil y nada, absolutamente nada, han hecho nuestros gobiernos y nuestros sabios por su bienestar y educación [...] Los gobiernos son la Providencia de los pueblos; si aquellos oprimen o dormitan, estos se dejan estar, porque su vicio radical es la inercia y el apego a sus

hábitos. La potestad que el pueblo les ha confiado debe especialmente desvelarse en promover la instrucción, único medio capaz de formar la opinión pública interesada en el sostén del orden, las leyes y autoridades de donde emanan el bienestar y la protección de todos los ciudadanos³⁵.

La falta de instrucción al pueblo fue una de las grandes preocupaciones de Echeverría y esta lo acompañó a lo largo de sus intervenciones. La génesis del Manual se encuentra en una misiva que Echeverría le remitió a Andrés Lamas en 1844³⁶. Allí el poeta le solicitó dos cuestiones: La primera de ellas, fue la de presentar un discurso en el marco de las festividades del 25 de mayo de ese año con objeto de rendir homenaje al culto de *Mayo*³⁷. El segundo motivo fue el de encomendarse a la redacción de una obra de enseñanza primaria. En esta petición, Echeverría mencionaba el discurso de Andrés Bello como ejemplo de atraso en la forma de concebir la educación americana³⁸.

³⁵ Esteban Echeverría, *Manual de enseñanza moral para las escuelas del estado oriental*, en Juan María Gutiérrez, *Obras completa de D. Esteban Echeverría*, Tomo IV, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1874, p. 330-332

³⁶ Carta de Esteban Echeverría a Andrés Lamas (17/5/1844) disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-esteban-echeverria-a-andres-lamas-17-5-1844/html/f51437f5-26a9-4f47-9ff9-63ff3f18249a_2.html#I_0_

³⁷ El discurso se tituló *Mayo y la enseñanza popular en el Plata* y se editó junto con el *Manual*.

³⁸ Echeverría se refiere al discurso inaugural de la Universidad de Chile (17/9/1843) disponible en <https://www.uchile.cl/portal/presentacion/historia/4682/discurso-inaugural>. Para mayor información sobre este tema, véase *Educación en América. Moral y religión en Andrés Bello y Esteban Echeverría (1843-1844)* en *História da*

El oriental accedió a sus pedidos y en un encendido discurso, Echeverría enumeró las condiciones que guiaron a su presente. Las guerras fratricidas, los intereses partidarios y la incapacidad dirigencial de hacer asequibles al pueblo los ideales de *Mayo* componían el cuadro de un país en construcción, pero sin cimientos que lo sustentasen. Sobre la importancia de la educación como condición fundante de la conquista revolucionaria, Echeverría expresó:

“Tiempo es ya de pensarlo seriamente. No hoy salud, no hay porvenir feliz, ni progreso sólido para estos países sin esta condición, —la educación del pueblo, encaminada á la Democracia, — que debe ser la bandera, el símbolo, la religión social de los hombres de inteligencia de ambas orillas del Plata. La enseñanza primaria en general es preparación indispensable de toda cultura intelectual y moral; pero sistemada, arreglada á las necesidades del país, importa la iniciativa de una lenta transformación social; importa, lo que no se ha hecho hasta ahora, la inoculación gradual del elemento trino de la Democracia en las entrañas mismas de nuestra sociedad, y por consiguiente una verdadera revolución moral, que dará resultados amplios en el porvenir”³⁹.

Como se puede apreciar, para 1844 nada se había alterado en el discurso de Echeverría sobre la falta de educación al pueblo respecto de sus primeras alocuciones. En esta denuncia se apreciaba la importancia que tenía la instrucción pública en su proyecto, pero Echeverría no se quedó en

educação, pesquisa e ensino: centro-oeste e norte brasileiros e américa latina, Cuiabá, Ara Editora, págs. 121-141.

³⁹ E. Echeverría, *Mayo y la enseñanza popular en el Plata*, en Juan María Gutiérrez, *Obras completa de D. Esteban Echeverría*, Tomo IV, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1874, p. 221-222

la denuncia de la situación que atestiguaba ni en fundamentos vagos sobre materia educativa.

En 1846, se publicó el *Manual* de enseñanza moral para las escuelas primarias del estado oriental. Es allí donde se condensó la obra más fecunda del poeta sobre la educación. Entendiendo la educación del ciudadano como un todo inalienable de las partes que componen la instrucción intelectual, moral y cívica, Echeverría formuló un proyecto inclusivo para la niñez y la familia que engendraba la formación de los ciudadanos.

El *Manual* como catecismo cívico en las escuelas no era una novedad. Existían para ese momento varias obras muy similares. Lo novedoso en la formulación devenida del *Manual* fue la introducción del concepto de Democracia al ámbito escolar. Tanto los contenidos de la concepción de los objetivos de la enseñanza como marco de las actividades de la escuela. La prioridad se situaba en torno a la enseñanza primaria, tanto para niños como adultos, luego la enseñanza secundaria y finalmente la universitaria⁴⁰.

Estructuralmente, el *Manual* consta de una advertencia preliminar seguida por una introducción y seis capítulos.

En el prefacio, el autor introduce una cita del *Ensayo sobre la instrucción pública* de Benjamin Constant: 2[...] Sin que haya unidad en la instrucción, no puede existir unanimidad en la opinión pública y el Estado se divide en fracciones”⁴¹. La educación aparece entonces como el primer

⁴⁰ Félix Weinberg, *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p.212

⁴¹ Echeverría, ob. cit., p. 327

eslabón hacia la existencia de opinión pública y la unidad del estado. Esto es destacable ya para Echeverría no puede existir la opinión pública en el escenario rioplatense por la ausencia de criterio moral⁴².

Prontamente se explicitan los objetivos: El método y la enseñanza moral. El primero importaba porque fundamenta el resultado que persigue, la instrucción del niño, mientras que el segundo era el núcleo fundamental de la obra.

Como ya fuera destacado, el enfoque educativo que presentaba Echeverría incluía la a la familia. No solo en las aulas se formaba al ciudadano, sino que también en la casa. Sin embargo, existía una clara diferenciación entre los roles de la madre y del padre en la educación:

““[...]hemos creído que la educación del sentimiento del niño es del resorte de las madres, y cuadra mejor á la mujer, en cuyo espíritu predomina como móvil principal esa preciosa facultad; –que la educación racional, aunque más laboriosa, es más varonil, más propia para robustecer en la conciencia del niño las nociones del deber, para acostumbrarlo á la reflexión, para cimentar las creencias, y por último para formar ciudadanos útiles en una democracia”⁴³.

A continuación, se observa la orientación filosófica y religiosa del Manual. Este matiz se manifiesta a lo largo de toda la obra. El léxico y las analogías religiosas son abundantes y es a través de ellas donde el autor buscó configurar las máximas de la religión social de *Mayo*. Religión, filosofía y política fueron presentadas como el curso positivo en el Desarrollo del cuerpo social. Las primeras dos eran los elementos

⁴² Echeverría, ob. cit., p. 405

⁴³ Echeverría, ob. cit., p. 329

formativos y el último, el de la praxis cívica en instituciones políticas arraigadas.

El trinomio referido en el párrafo anterior implicaba el desarrollo virtuoso de la ciudadanía política. Para graficar la primacía de esta fórmula, Echeverría ejemplificó sobre la base del modelo educativo superior los vicios de la ciencia especulativa:

“La erección por ejemplo de la Universidad de Buenos Aires, y la importancia que el Gobierno de entonces dio á los estudios profesionales, despertó una tendencia casi exclusiva por las únicas carreras científicas que podrían medrar en el país. Si esta tendencia predominase muchos años, tendríamos una inundación de médicos y abogados que no estaría en equilibrio con las necesidades que estos países experimentan de hombres de esa profesión [...] Se formaría, además, insensiblemente una especie de aristocracia, no de capacidades, sino de títulos [...] Otro tanto puede decirse de la carrera de las armas, fomentada por el estado de guerra permanente en que vivimos, y que arranca sin cesar tantos brazos útiles á la producción”⁴⁴.

A los ojos del Echeverría, la forma de superar esos vicios era estimular en los niños el trabajo y la industria dirigida como un beneficio para la patria. Esta visión conformaba al ciudadano como un productor de riqueza, opinión compartida por algunos de sus amigos como Juan Bautista Alberdi.

⁴⁴ Echeverría, ob. cit., p. 331-332

Volviendo a la obra, los primeros tres capítulos (Deberes para consigo, Deberes para el prójimo y Deberes para la familia) buscaron sentar los fundamentos del individuo y de su inserción en la sociedad mediante el modelo de asociación que el poeta esgrimía.

El cuarto capítulo (Deberes para con la patria) es el más importante y extenso. El desarrollo del mismo está compuesto por la base de su teoría política en lenguaje sencillo: Mayo era el inicio de un proceso que culminaba en Democracia y la imposibilidad de su consecución se debía a la disgregación que produjo el acto revolucionario. Así, sería el culto al ideal de *Mayo* a través de una revolución moral progresiva lo que permitiría alcanzar el concurso de la ley natural para los hombres y de la ley histórica para los pueblos. *Mayo* era independencia, pero no emancipación. Para desarrollar la diferencia entre ambos conceptos, Echeverría postuló la alegoría de un esclavo liberado: Lograr la solamente la libertad por la fuerza o benevolencia del amo lo haría dependiente de otras personas más capaces y por ello nunca sería libre. La forma de conseguir la verdadera emancipación era desarrollar los medios necesarios para formar al cuerpo social que ejerciera sus derechos mediante el sufragio y la representación en la clase dirigente: *Mayo* era independencia y la Democracia la emancipación.

A continuación, en el mismo capítulo, el autor identificaba la trinidad democrática de Libertad, Igualdad y Fraternidad. Allí se aprecia la inversión a la fórmula revolucionaria francesa: La fraternidad, cristiana, era la fundadora de las otras dos aristas de la trinidad democrática. Es importante detenerse en la síntesis que Echeverría realizó sobre la importancia del culto de *Mayo* y los alcances del deber ciudadano:

“Sabéis ya lo que es la Patria, lo que importa la Independencia, Mayo y la Democracia; resumamos ahora los deberes principales que os impone la religión del ciudadano. Como ciudadanos, debéis ante todo observar fielmente y practicar los preceptos de la ley moral divina, que es el vínculo santo y el fundamento de la sociedad. Como ciudadanos, debéis á la Patria vuestro corazón, vuestro brazo, vuestra hacienda, vuestra vida, cuanto tengáis y podáis, así que ella os lo demande. Como ciudadanos, debéis culto y veneración a Mayo; porque en Mayo nació la Patria, y Mayo es el día más grande de la Patria. Como ciudadanos, debéis ser centinelas vigilantes de la independencia y Libertad de la Patria; porque sin ellas dejaríais de tener Patria y de ser ciudadanos libres. Como ciudadanos, debéis siempre seguir y defender la bandera de Mayo, que es la bandera de la Patria y de la Democracia. Como ciudadanos, debéis trabajar incesantemente por el triunfo y la organización gradual de la libertad, la igualdad y la fraternidad Democrática. Como ciudadanos, debéis no consentir privilegios ni esenciones individuales que destruyen la igualdad, y esforzaros para que vuestros hermanos adquieran instrucción y propiedad; porque la igualdad está en relación con las luces y bienestar de los ciudadanos. Como ciudadanos, debéis no transijir nunca con la arbitrariedad y la tiranía, y atacarla por todos los medios legales. Como ciudadanos, debéis custodiar la libertad de los demás, por que si la de un compatriota es injurada impunemente, está en peligro la vuestra pues la arbitrariedad si no la reprimen se desboca fácilmente. Como ciudadanos, debéis acatamiento y obediencia á las leyes y á las autoridades establecidas por ellas, con tal que no las violen. Como ciudadanos, debéis, reprimir la anarquía, y contribuir siempre al

mantenimiento del orden y la paz, condición indispensable del progreso social”⁴⁵.

En el capítulo quinto y sexto (Deberes para con la humanidad y De la perfección moral), el poeta apelaba a una universalización de los preceptos sobre el individuo y el conjunto vertidos en las páginas anteriores.

En suma, toda la obra contiene un férreo sentido moral y religioso. El *Manual* consistía en un breviario de moral cívico aleccionador sobre los derechos y obligaciones individuales y grupales del ciudadano a constituir. Echeverría buscaba introducir este catecismo en las mentes más jóvenes y de ellas, edificar la futura sociedad rioplatense que detentaría todos los derechos y privilegios de la vida democrática. Así pretendió conformar personas dentro del culto de *Mayo*, como religión social, y de allí definir las bases de sociabilidad y nacionalidad por el deseadas.

Echeverría presentó a la ciudadanía desde el núcleo mismo de su origen, el ciudadano. Desde allí lo fue vinculando a los diversos cuerpos intermedios con una aspiración universalista: Familia como asociación de individuos, pueblo como asociación de familias, nación como asociación de pueblos y humanidad como asociación de naciones.

Conclusiones

Razón y espiritualidad son nociones abordadas por todos los autores estudiados. Los románticos son reaccionarios a la ilustración visto desde la óptica de un ilustrado. Sin embargo, el romanticismo no rehúsa del pensamiento ilustrado. Lo hace en sus expresiones, especialmente en las

⁴⁵ Echeverría, ob. cit., p. 399-401

artísticas, y en el dinamizado espacio que cobra la razón en servicio de un modelo de producción económico capitalista.

Kant entendió al cuerpo y los sentimientos en su dimensión negativa, como limitantes del pensamiento racional.

Wordsworth pone la emoción como el motor del pensamiento racional. Saint Simon ordenó la razón a la demostración de la superioridad de una moral cristiana como hecho fundante del cuerpo social. Echeverría se sirvió tanto de fundamentos ilustrados, razón como motor de su doctrina, como románticos, la destacada importancia del poeta como sujeto, y de las lecturas de Saint Simon, religión como fundamento de cohesión del pueblo, para componer su propia identidad política.

Es un hecho indudable que la Revolución Francesa inauguró una nueva era. De igual manera, también puede decirse que el curso revolucionario impulsó la destrucción de las bases sociales fundadas en la religiosidad católica y su suplantación por una ética individualista que implicó la irrealización de los ideales que la misma revolución impulsaba. Frente al temor por la falta de un vínculo cohesionador de la sociedad francesa, se ensayaron distintas propuestas para dar solución a ello. Tanto de ciertas posiciones del liberalismo doctrinario como desde grandes sectores del amplio arco del socialismo. La preocupación estaba en infundir de una moral religiosa al cuerpo de la sociedad para articularlo siendo este el motor de la historia y de su progreso. Esta necesidad de un dogma apuntaba a cumplimentar las cuestiones que unieran al hombre y a la sociedad atendiendo tanto a sus condiciones unitarias como grupales.

En el marco de las intervenciones que Esteban Echeverría realizó en el escenario político, social y cultural rioplatense se expresaron muchas de

las preocupaciones que el poeta tuvo en su presente. La educación del pueblo ocupó un espacio central en esas cavilaciones.

En su Discurso de Introducción, Echeverría ahondó sobre la cuestión de la necesidad imperiosa de un sistema filosófico nacional advirtiendo la carencia de una razón argentina y de una generosidad extranjera que construyó una vestidura de múltiples pedazos y distinto color con la cual se ha cubierto la considerable desnudez de nuestro país. ¿A qué se debió ello? En su alocución apuntaba a una clase ilustrada que no había sabido transmitir sus ideas a una sociedad sumida en la ignorancia. Ahí es donde se advenía la preocupación de esta nueva generación, en dotar por medio de la instrucción de una filosofía propia a un país herido por las guerras fratricidas.

Imperaba una regeneración social basada en los preceptos del cristianismo, por influjo de la herencia hispánica, pero inmersa en la filosofía moderna que se constituyera en una religión social para todos los hombres, respetando sus derechos inalienables, que convergieran en la sociedad.

Ya en el *Manual*, Echeverría abandona la mera presentación de su teoría política a sus pares, sino que abogaba por el camino de la acción. Mediante el catecismo patriótico, serían las generaciones por venir quienes terminarían de edificar el edificio democrático nacido de *Mayo*. Escrito para los orientales, pero pensado para sus compatriotas, el *Manual* se presenta a la base de la sociedad que piensa construir bajo los mismos designios enarbolados en el *Dogma Socialista*.

Recibido: 4 /11/2024
Aceptado 30/12/2024

Resumen

Esteban Echeverría, destacado poeta rioplatense, fue una figura de referencia en los debates que buscaban la construcción de nuestro país. Los cimientos de la sociedad deseada estaban fundados en lo que Echeverría concibió como la religión de los herederos de Mayo.

Aquellos que han estudiado su silueta e impacto en el escenario cultural, político y educativo del país destacan su posicionamiento ideológico dentro de la corriente cultural romántica decimonónica. No obstante, para entender a Esteban Echeverría, será necesario estudiar primeramente de qué espacios y lecturas se sirvió el poeta para construir una identidad propia.

En 1825, se publicó una obra llamada *El nuevo cristianismo*. Este pequeño libro se presentó como una primera parte de la doctrina política, inconclusa, del pensador socialista Claude-Henri de Rouvroy, mejor conocido como Conde de Saint-Simon. En esta obra se presenta el fundamento moral que servía como vehículo de cohesión social para una Francia conmocionada desde la revolución de 1789 hasta sus días. Ese fundamento, no es otro que el de la moral cristiana o por lo menos, una parte de ella. Los mismos problemas que Saint-Simon que advirtió para los galos son los que Echeverría vio en los rioplatenses.

Pensar en los alcances que Echeverría pretendió para su obra nos obliga también a pensar en el mundo al cual pretendió dogmatizar. La ilustración y el romanticismo aparecen como movimientos ideológicos antagonistas dentro de una cambiante Europa. Será necesario entender que fue la ilustración y que fue el romanticismo para comprender el marco cultural

en el cual se inserta esta obra. Para ello, se presentarán los juicios de Immanuel Kant y William Wordsworth, destacadas figuras de ambos movimientos, para luego poder indagar sobre el nuevo cristianismo propuesto por Saint Simon y finalmente estudiar cómo Echeverría articuló la religión y la enseñanza en el entramado de su proyecto político. ¿Cómo se presentan la fe y razón? ¿Cuál es su relación con la política? ¿Cuál es el rol del poeta? Estas preguntas serán las guías sobre las cuales se desarrollará el presente escrito.

Palabras clave: fe – razón – poeta – Saint Simon – Echeverría.

Resumen

Esteban Echeverría, destacado poeta rioplatense, fue una figura de referencia en los debates que buscaban la construcción de nuestro país. Los cimientos de la sociedad deseada estaban fundados en lo que Echeverría concibió como la religión de los herederos de Mayo.

Aquellos que han estudiado su silueta e impacto en el escenario cultural, político y educativo del país destacan su posicionamiento ideológico dentro de la corriente cultural romántica decimonónica. No obstante, para entender a Esteban Echeverría, será necesario estudiar primeramente de qué espacios y lecturas se sirvió el poeta para construir una identidad propia.

En 1825, se publicó una obra llamada *El nuevo cristianismo*. Este pequeño libro se presentó como una primera parte de la doctrina política, inconclusa, del pensador socialista Claude-Henri de Rouvroy, mejor conocido como Conde de Saint-Simon. En esta obra se presenta el fundamento moral que servía como vehículo de cohesión social para una Francia conmocionada desde la revolución de 1789 hasta sus días. Ese fundamento, no es otro que el de la moral cristiana o por lo menos, una parte de ella. Los mismos problemas que Saint-Simon que advirtió para los galos son los que Echeverría vio en los rioplatenses.

Pensar en los alcances que Echeverría pretendió para su obra nos obliga también a pensar en el mundo al cual pretendió dogmatizar. La ilustración y el romanticismo aparecen como movimientos ideológicos antagonistas dentro de una cambiante Europa. Será necesario entender que fue la ilustración y que fue el romanticismo para comprender el marco cultural

en el cual se inserta esta obra. Para ello, se presentarán los juicios de Immanuel Kant y William Wordsworth, destacadas figuras de ambos movimientos, para luego poder indagar sobre el nuevo cristianismo propuesto por Saint Simon y finalmente estudiar cómo Echeverría articuló la religión y la enseñanza en el entramado de su proyecto político. ¿Cómo se presentan la fe y razón? ¿Cuál es su relación con la política? ¿Cuál es el rol del poeta? Estas preguntas serán las guías sobre las cuales se desarrollará el presente escrito.

Palabras clave: fe – razón – poeta – Saint Simon – Echeverría.

Narrativas antijesuita Educación y gobierno en el siglo XIX argentino

Alejandro Herrero
UNLa – CONICET, Buenos Aires

1. Introducción

Estudio historia de la educación e historia intelectual en el siglo XIX argentino, y en particular, la enseñanza primaria o común explorada desde los gobiernos de provincias y de nación. Mi foco se centra en funcionarios (Directores Generales de Escuelas de provincias, inspectores, directores de sedes escolares, entre otros); por otro lado, me detengo en el estudio de educadores en espacio de gestión escolar o de gobierno (muchos de ellos fueron ministros, diputados, y hasta gobernadores de provincia); y finalmente, en dirigentes políticos en cargos asociados a la educación o que tuvieron a la enseñanza en su agenda de problemas¹.

¹ Indico sólo las últimas publicaciones: *De las Provincias Unidas a la Nación Argentina. Una aproximación*, Buenos Aires. Ediciones FEPAI, 2021: 57-136; *Liberalismo, patriotismo y Nacionalismo, 1880-1943*. Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2022: 221-316; “Víctor Mercante y los problemas educacionales, 1890-1911”, en *Políticas educacionais e pesquisas em espaços educativos diversificados no Centro-Oeste e Norte brasileiros e na argentina*, organizadores: Josemir Almeida Barros, Alejandro Herrero, Joira Aparecida Leite de Oliveira y Amorim Martins. Cuiabá, Universidade Federal Mato Grosso. Editora ARA-RECONAL, 2023: 162-189; “Nacionalismo y obligación escolar. Una aproximación a la educación Argentina, 1890-1910”. *Cultura Latinoamericana*.

Gobierno y educación componen los dos grandes temas y espacios en mis investigaciones.

Abrí una nueva línea de trabajo con la mira en los jesuitas. Se sabe que los miembros de la Compañía de Jesús desde su origen forman parte de espacios de enseñanza y mantienen, por lo general, una relación fluida con los gobiernos. Educan a la juventud de la elite, y al hacerlo forman, de hecho, a los futuros gobernantes.

Mi objetivo general consiste en estudiar las distintas posiciones, tanto los discursos anti jesuitas como la pro jesuitas. Me interesa entender porque unos manifiestan tanto odio hacia los miembros de la Compañía de Jesús y otros tanto respeto y admiración; hecho que explica las sucesivas expulsiones desde el siglo XVIII en los diferentes países y el acogimiento posterior a los largo de los siglos XIX y XX. Resistidos y acogidos una y otra vez; y la educación jesuita siempre mirada con admiración o como amenaza.

Mi objetivo particular fue comenzar por los discursos anti jesuitas en la década de 1880 con las variadas intervenciones de un miembro de la elite gobernante laica².

Revista de Estudios Interculturales. Vol. 37, n. 1, enero-junio, 2023: 78-107. Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno, Italia; y “Escuelas populares y Escuelas normales populares en Buenos Aires. La intervención del inspector José Jacinto Berrutti, 1912”, en Cristina Ambrosini, Martin Cieri y Cecilia Pourrieux (editores). *Investigación en Humanidades y Artes. Nuevas Epistemologías ante los desafíos actuales*. Remedios de Escalada, 2024: 310-323.

² Sobre la construcción del antijesuitismo se puede leer un excelente estudio: Roberto Di Stefano, “El antijesuitismo porteño del siglo XIX”, en Susana

2. Anti Jesuitas: un inicio por Joaquín V. González

Estudio a modo de una primera aproximación y para tener un hilo conductor, los discursos de dirigentes políticos laicos anti jesuitas: exploro, como primer paso, a Joaquín V. González, que siempre habla desde posición de gobierno, en la etapa de dura discusión por la enseñanza laica o religiosa en las dos últimas décadas del siglo XIX³.

Por momentos los enunciados anti jesuitas de González resultan muy fuertes y nítidos, y esto se entiende porque se ubica del lado de los gobiernos nacionales de Julio Argentino Roca (1880-1886) y de Juárez Celman (1886-1890), quiénes toman medidas contra la Iglesia Católica a tal punto que expulsan al nuncio apostólico de Argentina e impulsan la implantación del registro civil con el fin de quitarle poder a la Iglesia en la administración de matrimonios y cementerios; y defienden una educación común laica⁴. La batalla sin duda fue dura, porque en provincias como

Monreal, Sabina Pavone, Sabina, Zermeño, Guillermo (eds.). *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la Restauración*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2014.

³ Expuse mis primeros resultados en: “Los jesuitas en la mirada de J. V. González (1883-1899)”. Jornada Internacional de Estudios Jesuíticos. Sede: Universidad del Salvador. 16 de agosto 2024. Amplié dicha comunicación en un artículo: “Joaquín Víctor González, 1883-1899. Jesuitas, educación y levantamientos armados”, *Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales*. Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno, Italia (en proceso de edición).

⁴ El feroz debate que se produce en la escena pública se puede seguir en varias investigaciones excelentes: Néstor Auza, *Católicos y liberales en la Generación del 80*, Buenos Aires, Ediciones Culturales, 1981; Néstor Auza. *Historia y Catolicidad, 1869-1910*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2001; Roberto Di Stefano, y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la Conquista*

Salta, Santa Fe, Córdoba o Buenos Aires⁵, en los años 80, se impone la enseñanza religiosa en las escuelas.

hasta fines del siglo XX. Buenos Aires, Mondadori-Grijalbo, 2000; Lilia Bertoni. “La opinión política católica y la cuestión nacional (1880-1910)”, en *Prisma*, n. 9. 2005: 2133-140; L. Bertoni, “Estado confesional o Estado Laico”, en Lilia Ana Bertoni y Luciano de Privitellio, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; L. Miranda. “La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires (1880-1920)”, *Prisma*, n. 9. 2005, 119-132; L. Miranda, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; y Héctor. Recalde, *Clericalismo y anticlericalismo en América Latina, 1810-1915: el caso de Argentina*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2016. El debate en los espacios de la educación común se puede leer también en excelentes investigaciones: S. Roitenburd, “Educación y control social. El Nacionalismo Católico Cordobés, 1862-1844”, en Adriana Puiggrós (dirección) *Historia de la Educación Argentina, tomo IV: La Educación en las Provincias y Territorios Nacionales, 1885-1845*. Buenos Aires, Galerna, 2001: 59-119; L. Lionetti. “la educación pública: escenarios de conflictos y acuerdos entre católicos y liberales en la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX”, *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. 63. 2006: 77-106; Diego Mauro, “Proceso de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la Argentina liberal y laica”, *Revista de Indias*. N. 261. 2014: 539-560; y Laura Rodríguez, “Enseñanza religiosa y educación laica en las escuelas públicas de Argentina (1884 a 2015)”. *Prohistoria*, 21, 30, 2018: 183-206.

⁵ El artículo 5º de la constitución nacional impone a las provincias administrar y sostener la educación. Buenos Aires, en 1875, dicta su ley de educación común donde establece la enseñanza religiosa, y en 1890, modifica este aspecto. Salta, Santa Fe, Córdoba, Tucumán, imponen enseñanza religiosa. Si se dicta la ley de educación común a nivel nacional, denominada 1420, es porque escapa a ese artículo 5to los nuevos hechos: se federaliza la ciudad de Buenos Aires, se establecen territorios nacionales; estos territorios que pertenecen a la administración nacional necesitaron el dictado de una ley nacional.

Sin embargo, en esos mismos discursos donde González está dando esta batalla esboza ciertos elogios, en breves pasajes, a la educación de los jesuitas y sus cronistas⁶.

Elogia su educación y sostiene que son eficaces educadores no para continuar con su ejemplo ni para imitarlos sino para indicar que educan a las juventudes de la elite que gobierna en los distintos países, y al educarlos los forman bajo valores e interés del Vaticano y, por lo tanto, no educan con los principios ni el respeto de la instituciones de la República ni de la nación⁷. Elogia, entonces a los jesuitas como educadores para evidenciar el peligro que amenaza al país si se deja que sigan ocupando lugares en el terreno educativo y educando en este caso a la juventud argentina.

Por otra parte, rescata las crónicas de los narradores jesuitas desde un punto de vista distinto y opuesto. Para González la muchedumbre se transforma en un pueblo solo si a través de la educación sabe discernir y practicar sus derechos y obligaciones, sabe defender las instituciones del

⁶ J. V. González, “Estado y Educación”, en *La Educación*, Buenos Aires, 1886; J. V. González, “La Revolución. Disertación leída en la Sociedad Tipográfica de Córdoba el 11 de octubre de 1882”, en J. V. González. *Estudio sobre la Revolución y otros escritos*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. 2010: 203-224; J. V. González, “Córdoba Religiosa. Los Jesuitas, 1883” (Texto escrito para un libro nunca publicado) en J. V. González. *Estudio sobre la Revolución y otros escritos*. Cit., 2010: 225-245; J. V. González, “Estudio sobre La Revolución. Tesis doctoral defendida en 1885”, en J. V. González. *Estudio sobre la Revolución y otros escritos*, cit., 2010: 2-201.

⁷ La tesis devenida en libro de Lilia Bertoni sigue siendo una investigación imprescindible para entender la cuestión de la nación, la nacionalidad y el patriotismo en las dos últimas décadas del siglo XIX. Lilia Bertoni, *Patriotas, nacionalistas, cosmopolitas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

país y a su nación⁸. Mientras la población viva como muchedumbre, a los ojos de González, existe el peligro del desorden social, de la criminalidad, de los levantamientos armados que destruyen toda posibilidad de orden y progreso, y de la existencia misma de los gobiernos. Solo un pueblo (ciudadanos y habitantes educados para defender los gobiernos e instituciones de la república) tornan posible el orden y el progreso para González. Resulta fundamental en su opinión una educación obligatoria, gratuita y laica para formar un pueblo argentino que defienda los intereses argentinos y no del vaticano (como educan los jesuitas, a los ojos de González). Señala, además, otras vías de educación: todo lugar de trabajo, por ejemplo, donde se aprende a respetar las leyes, a los gobiernos, y a ganarse el sostén económico. González plantea que en este sentido se necesita una tradición nacional que inculque estos valores e intereses, que construya un nosotros, que narre de donde se viene y hacia donde se va como nación. González escribe esa tradición nacional, y al emprender esta empresa patriótica recurre a los cronistas jesuitas para reconstruir aquellos “tiempos oscuros”⁹.

Es notable también que en estos discursos ferozmente anti Jesuitas, además de subrayar que sus cronistas contribuyen a la nación, y González los usa en su libro *La Tradición Nacional* de 1888; indica sin que nada se lo exija en su argumento que en el pasado se registran gobiernos que ante la imposibilidad de crear y sostener escuelas apelaron a los jesuitas como educadores. Sí, realiza otro elogio, obviamente en el pasado y ajeno a la nación argentina. A sus ojos no hay peor situación que un pueblo que no

⁸ Resulta fundamental, para entender la cuestión social y la mirada de la dirigencia liberal, la tesis doctoral devenida en libro: Eduardo Zimmermann. *Los liberales reformistas. La cuestión social en Argentina, 1890-1916*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana-Universidad San Andrés, 1994.

⁹ J. V. González, *La tradición nacional*, ob. cit.

se constituya como tal a partir de la educación porque torna imposible todo orden legal y todo gobierno existente. Esa idea fuerte hace que elogie a los educadores jesuitas ante la inexistencia de toda educación. Los elogia dos veces (a sus cronistas, y a sus educadores cuando no existe educación alguna), y siempre, en sus discursos de la década de 1880, se trata de escenas que se hallan en el pasado lejano.

De este modo, para González, los jesuitas representan un gran peligro para la nación y para los gobiernos y, al mismo tiempo, aunque lo indica en breves pasajes y en tiempos lejanos, son necesarios para poder construir la narrativa de la tradición nacional. Representan en su presente, década de 1880, un peligro, y, son necesarios y contribuyen a la nación evocados en el pasado lejano.

En plena década del 80, González se suma con su dura prédica anti jesuita a las posiciones de los Presidentes Roca y Celman, y sus elogios apenas si se pueden encontrar en pasajes perdidos en largos discursos que combaten a la educación jesuita que, a sus ojos, envenenan las pasiones de los jóvenes y los conducen a levantamientos armados contra los gobiernos existentes.

Con la crisis económica de 1885 y 1890, la situación cambia: de la expansión educativa de los primeros años de la década del 80 se pasa a una situación dramática: salarios más magros que a comienzos de los 80, a lo que se suma que se adeudan meses y meses los pagos docentes, se cierran escuelas primarias y escuelas normales, y se apela a las sedes particulares o privadas mediante el otorgamiento de subsidios. A este drama se suma otro: en 1890 y luego a fines de siglo, se producen tensiones con Chile, y era inminente una guerra. El país transandino como se sabe tenía una historia reciente en este sentido, había vencido por las armas a Bolivia y

Perú. A su vez, compra armamento por el posible combate contra Argentina y establece el servicio militar obligatorio. El Papa era la figura que se pensaba como mediador en este conflicto. Todo esto hace que en el segundo mandato de Roca, donde participa González, se produzca un giro en las políticas en relación a la iglesia; se necesita de las escuelas particulares y confesionales, así como de una reconciliación con el vaticano. La política argentina cambia, y González ahora, pone en primer lugar ese esquema interpretativo que indicaba que era mejor que los jesuitas se hiciesen cargo de la educación a que no exista educación¹⁰. Solo un pueblo se constituye a partir que se educa, y sin pueblo educado la multitud, la muchedumbre torna imposible el respeto a las leyes, a los gobiernos, al orden y progreso.

Esto no quiere decir que González haya abandonado su mirada anti Jesuita, hecho que queda claro cuando en 1903, una vez que la crisis económica ha quedado atrás, y desde su ministerio, convoca a Leopoldo Lugones para que realice una investigación en torno a la Compañía de Jesús, y como se sabe este escritor declaradamente anticatólico escribe un libro ferozmente anti Compañía de Jesús¹¹.

¹⁰ J. V. González. “El Censo Escolar y cuestiones conexas”, en J. V. González, *Censo Escolar Distrito IV* (noviembre 1899. Publicado por encargo del Consejo Nacional de Educación). Buenos Aires, Félix Lojouane editor, 1900: 93-137.

¹¹ Joaquín V. González, ministro del Interior en 1903, por un decreto le encomienda al escritor y poeta Leopoldo Lugones emprender el estudio sobre las misiones jesuíticas. “El Gobierno, en decreto de Junio del año pasado, encargóme la redacción de este libro, que por voluntad suya, y por mi propia indicación, iba a ser una Memoria. Los datos recogidos sobre el terreno, así como la bibliografía consultada, fueron ampliando el proyecto primitivo, hasta formar la obra que entrego a la consideración del lector. Habría podido, ciñéndome estrictamente al plan oficial, ahorrar mi esfuerzo, compensándolo con abundantes fotografías y

Primera consideración: hablar de posiciones anti jesuitas no excluye que se reivindicque algunos aspectos y prácticas de los miembros de la Compañía de Jesús, tal como registro en los discursos de González.

Se trata de una primera aproximación a la intervención de un protagonista de la dirigencia política argentina desde posiciones laicas y anti jesuita. Esta exploración me permitió entender algunos aspectos y, al mismo tiempo, me surgieron una serie de interrogantes. Uno de ellos era la manera que construye su narrativa antijesuita prácticamente sin ofrecer ejemplos concretos. Afirma que los jesuitas envenenan las pasiones de los jóvenes que educan y provocan levantamientos armados contra las autoridades constituidas en gobierno. Se trata de una afirmación sin información, y sin ejemplos puntuales en Argentina. Por una parte se puede interpretar que le habla a su propio grupo de lectores convencidos y no sería necesario ofrecer información conocida; pero se sabe que se trata de convencer por lo general a los que dudan o ignoran la historia de los jesuitas y del peligro para la nación y la república. González podía perfectamente ofrecer un ejemplo a su favor con el derrocamiento del gobernador Oroño en Santa Fe¹², y hacer ver la participación activa de los jesuitas; o dar su interpretación sobre un ejemplo opuesto: el incendio del Colegio del Salvador en 1875, producido con una manifestación

datos estadísticos; pero he creído interpretar los deseos del Excmo, señor Ministro del Interior, d quien debo esta distinción, agotando el tema. Así, la Memoria primitiva se ha convertido en un ensayo histórico, al cual concurren la descripción geográfica y arqueológica, sin excluir -y esto corre de mi cuenta- la apreciación crítica del fenómeno estudiado”. Leopoldo Lugones. *El imperio jesuítico. Ensayo histórico*. Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1904, p. 5.

¹² Diego Mauro. *Proceso de laicización en Santa Fe*, ob. cit.

antijesuita. Ni un acontecimiento ni el otro aparecen en los discursos de González.

Estos hilos sueltos en mi estudio de González me llevaron a otro político antijesuita. Decidí explorar a Domingo Faustino Sarmiento para analizar cómo interpreta el incendio del Colegio del Salvador del 28 de febrero de 1875, puesto que en ese momento ocupaba funciones de gobierno y una banca en el Senado de la Nación.

3. Anti Jesuitas: narrativa de Domingo Faustino Sarmiento

Al recorrer la trayectoria de Sarmiento desde la década de 1830 hasta su muerte en 1888 se registra su claro antijesuitismo¹³. Es cierto, en

¹³ Sin querer ofrecer una lista exhaustiva, indico una serie de artículos donde Sarmiento expone en una línea, en un pasaje o en un artículo su posición sobre los jesuitas. Quiero hacer ver que siempre habla de la Compañía de Jesús a lo largo de toda su trayectoria: “Instituciones Militares de Chile”, *Mercurio*, 25 de marzo, 1842, pp. 207-252; “Excesos de Clerigos”, *El Mercurio de Valparaíso*, 21 de julio, 1842: 273-279, en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo XI. Instituciones Sudamericanas, Buenos Aires, 1896; “La cuestión del Plata” (*Mercurio*, 7, 13, 28 y 29 de octubre de 1842: 60-83, en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo VI. Política Argentina, 1841-1851, Buenos Aires, 1887; “La Compañía de Jesús” (*Progreso*, 30 de marzo de 1844: 173-179), en *Obras completas de D. F. S.* Tomo II. Artículos críticos i literarios, 1842-1853, Buenos Aires, 1885; “Los Jesuitas” (*Progreso*, 26 de marzo, 1844: 284-288 y *Progreso*, 30 de marzo, 1844: 290-293), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo XI. Instituciones Sudamericanas, Buenos Aires, 1896; “Los estudios históricos en Francia”, (*Progreso*, 20 de mayo, 1844: 199-201), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo II. Artículos críticos i literarios, 1842-1853, Buenos Aires, 1885; “El Estado actual del Paraguai” (*Progreso*, 24 de agosto, 1844, pp. 102-106, en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo VI. Política Argentina, 1841-1851, Buenos Aires, 1887; “Una pregunta a los Redactores de la

algunos discursos, por ejemplo, que combate a Rosas¹⁴, parece defender en alguna línea a los jesuitas pero obviamente no lo hace para valorar a los miembros de la Compañía de Jesús sino para atacar más fuertemente a su enemigo de ese momento¹⁵. Los jesuitas no son un tema central hasta

Revista Católica” (*Progreso*, 30 de julio de 1845: 271-275), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo II. Artículos críticos i literários, 1842-1853, Buenos Aires, 1885; “Educación pública bajo la confederación” (*Crónica*, 8 de abril de 1849: 179-184) en *Obras completas de D. F. S.* Tomo VI. Política Argentina, 1841-1851, Buenos Aires, 1887; “Movimientos en las Provincias. Educación, periódicos. (Sud América, 1 de abril de 1851. pp. 380-388, en *Obras completas de D. F.* Tomo VI. Política Argentina, 1841-1851, Buenos Aires, 1887; La catástrofe de la superstición. El Zonda de San Juan, Febrero de 1864, pp. 370-378, en *Obras completas de D. F.* Tomo II. Artículos críticos i literários, 1842-1853, Buenos Aires, 1885; “La grande Avería. Incendio del Salvador”, La Tribuna, 6 de marzo, 1875, pp. 5-12, *Obras completas de D. F.* Tomo XLII. Costumbres y progresos, Buenos Aires, 1900; “Importación de Jesuitas”, El Nacional, 17 de abril de 1883, pp. 273-276, en: *Obras completas de D. F.* Tomo XLVIII. Escuela Ultrapampeana, Buenos Aires, 1900.

¹⁴ Existen valiosos trabajos sobre la etapa de los jesuitas en el período del segundo gobierno de Rosas: P. Hernández, *Juicio crítico sobre la educación antigua y la moderna*. Buenos Aires: Pablo E. Coni e hijos, 1886; P. Hernández, *Reseña histórica de la misión de Chile-Paraguay de la Compañía de Jesús desde su origen en 1836 hasta el centenario de la restauración de la Compañía en 1914*, Barcelona: Ibérica, 1914; J. Isérrn, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: San Miguel, 1936; y R. Pérez, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*. Barcelona: Imprenta de Henrich, 1901.

¹⁵ Sarmiento escribe en 1842: “La palabra federación quedó desde entonces absorbida en el nombre de llosas. Ya no proscribía; al contrario, la policía negaba pasaportes i empleó los mas bárbaros medios para que no se le escapasen las víctimas. Con todo, la emigración era espantosa. En cuanto a su administración, llevó el tesoro a su casa, i cerró todos los establecimientos de educación i de

comienzos de 1840, en el momento que son expulsados por el orden rosista y arriban a Chile en 1843 y 1844. Se sabe que Sarmiento escribe desde fines de los años 30 desde el país trasandino y tiene muy buena relación con parte de la elite dirigente. En Chile existe en la dirigencia política una mayoría antijesuita, y en 1843 llegan los primeros sacerdotes (expulsados de la Confederación Argentina) de la mano de familias acaudaladas. La orden no está legalizada, y actúan como civiles; prácticamente pasan inadvertidos. Pero en marzo y abril de 1844 arriba el provincial Mariano Berdugo a Chile, y los antijesuitas chilenos se alarman, y entre ellos el propio Sarmiento¹⁶.

beneficencia; ni universidad, ni colejos, ni hospitales, ni casas de espósitos hubo en Buenos Aires. Entregó la juventud a la disposición de los jesuitas, i después no le parecieron bastante atrasados estos maestros, i los despidió. Hablamos solo de un modo jeneral, i nos referimos a hechos públicos e irrefragables. No tratamos aquí de formar el proceso de Rosas, para lo que sería preciso escribir un volumen, sino de recordar los rasgos mas notables de su administración, para mostrar que la cuestión actual del Plata no es una de tantas cuestiones promovidas en los nuevos estados americanos, nacidas del espíritu inquieto de la democracia, sino una cuestión singular i sin ejemplo en América, en (pie se detiende hace años la vida, nada menos, i el hogar de todos los hombres civilizados de un país; para mostrar, que esta cuestión, la sangro que en ella se derrama, i los escándalos que anuncia traer, han sido i son obra esclusiva de Rosas [...]). D. F. Sarmiento, “La cuestión del Plata” (*Mercurio*, 7, 13, 28 y 29 de octubre de 1842: 60-83), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo VI. Política Argentina, 1841-1851, Buenos Aires, 1887, p. 63.

¹⁶ Sobre la historia de la Compañía de Jesús chilena escrita por los mismos miembros jesuitas puede leer con gran provecho: Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús Restaurada en la República Argentina, Chile, Brasil y Uruguay*. Barcelona, Imprenta de Henrich, 1901; Francisco Enrich, *Historia general de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal, 1891; Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 2^a ed., Madrid,

¿De qué manera interviene? El sanjuanino escribe en una publicación periódica chilena sobre la dura polémica en torno a la libertad de enseñanza en la Universidad de Francia¹⁷. Los jesuitas obviamente eran uno de los protagonistas de este debate parisino. La estrategia discursiva de Sarmiento consistía en exponer el peligro jesuita en su presente, por lo tanto, esa amenaza la puede hacer ver en el centro de lo que Sarmiento considera la civilización moderna: París, y su universidad. Sarmiento nada puede decir del peligro jesuita en Chile y por eso hace ver ese peligro donde a sus ojos está aconteciendo¹⁸.

Razón y Fe, 1912-1925; y Walter Hanisch Espindola, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593 - 1955)*. Buenos Aires: Editorial Francisco Aguirre, 1974.

¹⁷ “La Compañía de Jesús” (*Progreso*, 30 de marzo de 1844: 173-179), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo II. Artículos críticos i literarios, 1842-1853, Buenos Aires, 1885; y “Los Jesuitas” (*Progreso*, 26 de marzo, 1844: 284-288 y *Progreso*, 30 de marzo, 1844: 290-293), en *Obras completas de D. F. S.*, Tomo XI. Instituciones Sudamericanas, Buenos Aires, 1896.

¹⁸ Sarmiento escribe: “Algunos obispos quieren que los profesores rentados por el Estado y miembros de la Universidad se abstengan en emitir ideas, que á juicio de los obispos contrarían directa ó indirectamente el espíritu ó las formas del catolicismo, y piden para los jesuitas, la participación en la enseñanza pública de que está excluida esta corporación en Francia” Sarmiento, “La Compañía”, ob. cit., p. 286. Esta discusión produjo una literatura donde se exponen las ideas, y los jesuitas forman parte del centro de este duro combate: “Esta exclusión dio origen á un libro titulado Del Monopolio Universitario, en defensa de los jesuitas, en que se habían reunido todos los argumentos en que se apoyan los que desean la rehabilitación de aquella orden extinguida y piden para ella se le deje enseñar según es su instituto”. *Ibíd.* Por otro lado, Sarmiento da los nombres de los que contra restan estos argumentos: “M. Quinet y Michelet, escritores profundos y de una reputación europea, asociaron sus plumas para producir un libro titulado Los Jesuitas, en que han hecho la historia de esta célebre orden, sus estatutos, sus tendencias, y los fines á que conspira. Sobre estos dos grandes centros, el

El peligro del retorno de los jesuitas no es, nos dirá Sarmiento, una fantasía, sino un hecho amenazante para los gobiernos y para las universidades. Sin duda debe hablar del presente, pero no deja de alimentar su argumento con el pasado. Para explicar mejor su posición traza la historia de la Compañía de Jesús con el fin de ver que todos advirtieron el peligro jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII cuando los expulsaron en los distintos estados donde llevaban sus variadas actividades. Sarmiento afirma:

“Lo que hai de cierto es que cuando se hubo desenvuelto esta vasta red que cubría la sociedad cristiana, entera, los soberanos se creyeron como cojidos en ella i aprisionados en sus tronos, en los que no podían moverse ya, sin el permiso de la orden cuyos progresos habían ellos mismos fomentado; i los reyes, los déspotas absolutos, los dueños de vidas i haciendas, se vieron forzados a conspirar i concertarse en medio de las tinieblas i rodeados del misterio, como los débiles i oprimidos, para romper de un golpe i en todos los puntos las cadenas que los oprimían. La historia no presenta un fenómeno igual a este unánime sacudimiento, a esta verdadera conspiración de los soberanos, urdida con habilidad i tino, en nada inferior al que se atribula a la orden misma. La astucia, el misterio impenetrable, la unidad de acción, la seguridad de los medios, todo correspondió en la ejecución de la ardua empresa de echase sobre los jesuitas”¹⁹.

Sarmiento apunta a la cuestión del gobierno. El gran problema se sintetiza en esta pregunta: ¿quién gobierna? La elite nacional o la

monopolio universitario y los jesuitas, se han reunido los dos partidos adversos y la polémica se ha encendido con encarnizamiento”. Sarmiento, “Los Jesuitas”, cit., pp. 286-287.

¹⁹ Sarmiento, “La Compañía”, cit, pp. 174-176.

Compañía de Jesús. Escribe Sarmiento que “su organización interna es tal, que siempre suscitará la alarma de los gobiernos i de los pueblos. Sus adversarios la han acusado de no tener principios morales”²⁰. El sanjuanino les recuerda a sus lectores que “es sabida la doctrina jesuítica, los fines justifican los medios; esto, es, que siendo bueno el objeto, no hai medio reprobado para conseguirlo, la Compañía de Jesús tiene una sola alma para todas sus individuos”²¹.

Para evidenciar una y otra vez que los jesuitas son los seres más peligrosos del mundo y de todos los tiempos nos hace ver otra situación. Sostiene Sarmiento que “si yo ofendo a un rei, decía un sabio, me castigará o me espatriará, me perdonará, se olvidará con el tiempo o morirá al fin” mientras que “si yo ofendo a un jesuita en Paris, me lo tendrá presente en Roma o en cualquiera parte del mundo, dentro de cincuenta años, como hoy, porque un jesuita vive en su orden i en todos los lugares i los tiempos”²². Representan el mayor peligro para todos los pueblos y gobiernos en todo el mundo y en todos los tiempos, porque son un fenómeno único, nunca visto²³, actúan sin pensar y como una sola alma, lo

²⁰ *Ibíd.*, p. 176.

²¹ *Ibíd.*, p. 176.

²² *Ibíd.*, p. 176.

²³ Sarmiento da un ejemplo para evidenciar que los jesuitas son un fenómeno único, y que algunos los quisieron imitar y fracasaron. En este extenso pasaje Sarmiento dice: “Los fancmasones, los iluminados, los carbonarios, han intentado imitar esta institución; pero todos sus esfuerzos han quedado burlados, i su impotencia ha puesto en desuso aquellas lójjias que gozaron de tanto prestigio en otro tiempo. Faltábales una investidura pública para presentarse noblemente en la sociedad; un carácter sagrado que hiciese inmune sus miembros, una cátedra desde donde arengar al pueblo, un medio de introducirse en los espíritus dominando las conciencias; faltábales en fin, aquella voluntad única que se

dice una y otra vez: “La institución niega a sus miembros toda individualidad, no deben tener criterio propio, juicio suyo, conciencia particular. Si la autoridad dice que lo blanco es negro, debe afirmar que lo blanco es negro. Tal es la lei de conducta, de pensamiento i de palabra que trazó la regla”²⁴. Si los jesuitas educan de manera eficaz porque fueron educados de manera eficaz en la compañía. Sarmiento lo explica de este modo: “El novicio que se incorpora en ella debe pasar por largos años de prueba i preparación. En este tiempo su carácter es estudiado, formado su corazón, amoldado su espíritu, i según lo que su capacidad promete, destinado a desempeñar un papel adecuado”²⁵.

Su estrategia narrativa se entiende puntualmente al leerse el final. La Compañía de Jesús retoma sus actividades en la América del Sur por la solicitud de las autoridades del segundo gobierno de Rosas; por lo tanto en los años 30 comienzan a llegar a esta zona del planeta. Este último tramo de su artículo resulta fundamental para entender que todo lo que dijo en realidad se escribe para poder afirmar lo que quiere afirmar:

atribuye a la Compañía, i que tiene su centro en un punto del globo. I no son solo estos los medios que los jesuitas poseían para atraerse la veneración de los pueblos. Su celo discreto por los intereses de la relijion, su pacífica consagración a su misterio, les daban otros tantos medios de influencia sobre los ánimos. La moral mas austera no hallaría nada que reprochar a sus costumbres en jeneral, i la predicación i el consejo iba acompañados de las obra i el ejemplo; nueva fuente de poder. Sus luces, porque el cultivo de las ciencias fue siempre como de regla entre ellos, los rodaron del prestigio que alcanzan los que se dedican al estudio; la civilización i aun las artes les deben importantes servicios, el mundo está sembrado de sus monumentos, la literatura enriquecida con sus escritos i la industria i el suelo con sus trabajos”. *Ibíd.*, pp. 176-177.

²⁴ *Ibíd.*, p. 176.

²⁵ *Ibíd.*, p. 176.

“No hace ocho años que algunos de sus miembros se presentaron en las riveras del Río de la Plata. Rosas los acojió con muestras nada equívocas de satisfacción, pero mui pronto se acarrearón su animadversión por haber querido prestarse a todas las torpezas i profanaciones de la majestad del culto que el tirano había impuesto a los sacerdotes del país. Al fin fueron espulsados i la Gaceta Mercantil les echó en cara haber venido a cosechar onzas de oro en la casa de educación que habían establecido en lugar de dedicarse a conquistar almas. Algunos padres se habían internado de antemano en las provincias de aquella república, donde se han establecido algunos. De estos pasaron dos a Chile el año anterior, en donde se anunciaron por sus pláticas llenas de unción, discernimiento, un espíritu adecuado a las exigencias del tiempo, lo que les capto el aura popular. Ahora están establecidos en Valparaíso, donde se dice aguardan un refuerzo de diez i seis padres mas para fijar su residencia en Santiago”²⁶.

Sarmiento no puede hablar de los jesuitas en el presente de Chile porque la Compañía de Jesús no tenía ninguna actuación de relevancia. Pero si podía hacer ver con el ejemplo francés del peligro jesuita y concluir su artículo diciendo: y ahora están entre nosotros: había llegado el provincial mariano Berdugo²⁷.

Sarmiento dice que los jesuitas esperan el tiempo necesario y aprovechan el momento preciso para atacar a sus enemigos. Justamente esto mismo hace el sanjuanino en 1865, tras el incendio del templo jesuita el 8 de noviembre de 1864 en Santiago de Chile.

²⁶ Sarmiento, “La Compañía”, cit., pp. 178-179

²⁷ Indica con historia de Chile de Perez.

Incendio del templo jesuita en Santiago de Chile 1864.

La estrategia narrativa de Sarmiento apunta, como se advierte, en su intervención de 1844: ofrece ejemplos concretos orientados a ubicar a los jesuitas como el otro peligroso para los gobiernos y la sociedad; hacer ver que su concepción educativa no forma para la vida moderna y civilizada de las naciones sino para los intereses del Vaticano, su educación destruye a la nación y a las autoridades constituidas.

Todo su ejemplo sucedía en Francia, y no en suelo chileno. Veinte años más tarde la situación ha variado notablemente porque los jesuitas tienen una enorme actividad en Chile.

El incendio del templo jesuita se produce el 8 de noviembre de 1864. Desde diferentes publicaciones periódicas Benjamín Vicuña Makenna interviene desde el día siguiente dando cuenta del hecho, acusando a los jesuitas de fanatismo religioso que conduce inexorablemente a destruir los valores de la civilización y la vida moderna. Los acusa de la tragedia que tuvo el saldo nefasto de más de dos mil personas incineradas y otras tantas heridas. A fin de diciembre, Vicuña Makenna publica el libro “El incendio del templo de la Compañía de Jesús” que se compone de todos sus artículos publicados en distintas publicaciones periódicas, a lo que suma una serie de documentos que se producen en esos días, tales como la solicitud de donaciones a las víctimas, o la convocatoria a pronunciarse para que dicho templo desaparezca y en su lugar se construya un jardín en homenaje a las víctimas²⁸. Al leer estas fuentes todo parece indicar que la sociedad se orienta hacia ese camino. Sin embargo, si leemos las publicaciones

²⁸ Benjamín Vicuña Makenna, *El incendio del Templo de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre, 1971 (2ª edición).

católicas se registra que se plantea reconstruir el templo, y se sostiene que la sociedad y el gobierno apoyan.

Sarmiento preside la gobernación de San Juan. Intervienen para dar su opinión, en febrero de 1865, desde El Zonda²⁹; ubicado del lado de Vicuña Makena y, al mismo tiempo, haciendo ver que la sociedad y el gobierno apoyan la posición de la Iglesia. La intervención de Sarmiento claramente combate a los jesuitas; y manifiesta su enojo porque luego de semejante tragedia la Compañía de Jesús mantiene la adhesión de sus fieles.

El título mismo de su artículo da cuenta de su interpretación cercana a la de Makenna: “La catástrofe de la superstición”. Sarmiento ubica a los culpables, los jesuitas, y a las víctimas, las mujeres (hijas y esposas) de la clase culta de Santiago de Chile. Se pregunta: “¿qué consuelo hallará la reflexión al saber que la mitad, más ilustra de una gran ciudad, por la juventud i la belleza misma, ha muerto devorada por las llamas, sin que socorro humano haya podido llegarles en el centro mismo de una de las más populosas ciudades de América?”³⁰. En este interrogante, que en el artículo desarrollará, no solo ubica a los jesuitas como los culpables sino que subraya que son inhumanos: no dan socorro a las víctimas. El otro tema que aparece en el interrogante y que también desarrolla en su escrito es que la sociedad adhiere profundamente al catolicismo y no advierte que la causa fue la superstición, el fanatismo, y los culpables tienen nombre y apellido: la compañía de Jesús. Sarmiento escribe: “La superstición encendió aquella hoguera, i la superstición todavía amenaza a los sobrevivientes con derramar sangre si no se encorvan ante su tiranía”³¹. Esta

²⁹ “La catástrofe de la superstición”, *El Zonda* de San Juan, Febrero de 1864: 370-378.

³⁰ *Ibíd.*, p. 370.

³¹ *Ibíd.*, p. 371.

tragedia no dejó ninguna enseñanza a los ojos del sanjuanino, y ese sería el gran problema. Sarmiento interviene porque esta tragedia no hace ver el peligro del fanatismo y superstición jesuita sino que los mismos familiares de las víctimas siguen ciegos, y por ese motivo no pueden modificar su pensamientos, sus sentimientos en relación a la Compañía de Jesús y la Iglesia Católica.

Sarmiento interviene para hacer ver a la sociedad y al gobierno chileno la causa de esta tragedia. ¿Cuál sería esa causa? La respuesta de Sarmiento resulta contundente: “vamos a prestar el auxilio de nuestra libertad para señalar la causa del mal ya que los habitantes de Chile no pueden hacerlo, o por estar demasiado afectados con desgracia que a tantos corazones hiera, o adolecen de la enfermedad que produjo la crisis, o están dominados por el poder fascinante que los amenaza”³². El problema son los jesuitas y la sociedad chilena que tiene una enfermedad, son fervientemente católicos; a tal punto que no pueden ver a sus verdugos, la iglesia católica y la Compañía de Jesús. Este esquema interpretativo se repite una y otra vez con el fin que el lector advierte y sobre todo sienta, sufra con las víctimas y odie a los jesuitas.

La estrategia de Sarmiento consiste en hacer ver a los chilenos la causa, y para ello una y otra vez, subraya lo mismo:

“La principal causa, empero, se les aculta o la disimulan forzados a ello por la prudencia. El que les quemó vivas a sus madres, esposas e hijas, está vivo, i tienen miedo. Ningún sacerdote de los oficiantes pereció, esto ha llamado la atención. Si uno solo hubiese espuesto, no diremos su vida, pero aun su cutis a recibir un poco de calor de

³² *Ibíd.*, p. 371.

aquella pira que ellos mismos habían encendido, los nueve decimos de la población sacrificada hubieran salvado”³³.

Y en otra parte, sigue:

“Un Jeneral salva un ejército, un capitán de buque su tripulación de la muerte inevitable. La masa es impotente para dirigirse a sí misma en el peligro. Ella se obstuye, se entrechoca, se neutraliza. Una palabra de dirección la somete, la guía, la reprime i la conduce. Esa palabra nunca se hizo oír en el ámbito de la iglesia de la Compañía. Aquellos pastores que habían encerrado la grei en el aprisco, abandonaron su puesto en el primer asomo del peligro, i dejaron a dos mil quinientas mujeres, el ser sensible, impresionable, irritable, nervioso por excelencia, abandonadas a sí mismas en el peligro, i perecieron todas”³⁴.

Por si aún no se ha entendido, Sarmiento insiste una vez más:

“¿Por qué no perecieron sacerdotes, como habría de seguro perecido por centenares los bomberos de Valparaíso, que arrostran a toda hora la muerte, sin saber siquiera por quien esponen su vida? Es porque el fanático, el supersticioso, el sacerdote embaucador, no es hombre, sino una depravación del hombre”³⁵.

Explica y concluye, y este tipo de estrategia la repite en varios tramos de sus escritos. Sarmiento escribe por si aún no se recuerda lo que ya ha indicado y calificado en este escrito:

³³ *Ibíd.*, 371.

³⁴ *Ibíd.*, p. 372.

³⁵ *Ibíd.*, p. 372.

“Dícese que se salvaron también trescientos hombres del incendio, i esta acusación que en efecto hacen las cifras, (doce hombres quemados por dos mil mujeres) echaría un borrón sobre el sexo masculino en Santiago, si a la palabra hombre no hubiese que añadir el epíteto de devoto, de fanático i de supersticioso, i ya se sabe que esa perturbación del ánimo excluye los sentimientos de humanidad, de honor, de gloria, de verdadera piedad, en los que la experimentan. Son enfermos raquíticos de corazón, que iban a buscar en los juguetes de una verdadera idolatría, pasto para alimentar la aneurisma moral que estravía sus sentimientos o el egoísmo que les hace avaros de indulgencias. No ha ocurrido en el mundo catástrofe del jenero de ésta en este siglo, dicen los diarios! La razón es que no hai nación cristiana en el mundo, ni ciudad culta, donde viva la población femenina embaucada como en Santiago, con sortilegios, hechicerías i espectáculos, i pueda reunirse a toda una sociedad culta en un lugar relativamente estrecho, para embriagarla con armonias, luces i fantasmogorías”³⁶.

Siempre se reitera el mismo esquema interpretativo, y en un tramo su argumento da un giro hacia el pasado para volver a insistir, una vez más, con lo mismo. Sarmiento escribe:

“Hace veinte años que se vienen preparando en Santiago de Chile la catástrofe que ha dejado a la ciudad sin mujeres. Si la trampa de la Compañía hubiese dado cabida a veinte mil más, todas, todas habrían sucumbido lo mismo. Desmientamos las mujeres de Santiago que han sobrevivido a la muerte de las devotas! El catolicismo se ha vuelto una enfermedad frenética, que tira

³⁶ *Ibíd.*, p. 373.

mordiscos al aire, como los perros atacados de hidrofobia contra un enemigo imaginario. En Chile, donde no hai libertad de cultos, donde todos nacen i crecen católicos, el catolicismo se defiende sin que lo ataquen, vive irritado, maldiciente, rencoroso, inquieto. Es propagandista de catolicismo entre católicos, i se reviste de una librea para reconocer a sus adeptos”³⁷.

El escrito se cierra con el peor de sus temores:

“Al día siguiente de la catástrofe, el arzobispo proyectaba unas exequias solemnes sobre el local mismo del desastre [...] los clérigos de la compañía amenazaban con hacer correr arroyos de sangre, si llevados del horror de la asociación de ideas, querían demoler las murallas de aquella iglesia maldecida por todo hombre de corazón. El gobierno, tan autoritario en Chile, no ha soñado siquiera en castigar aquel conato i amenaza sangrienta de rebelión, contentándose con decretar i ejecutar la demolición de las odiadas ruinas [...] ¡Todas tienen miedo, gobierno i prensa, ante aquel cuerpo a quien solo de orgulloso acusan, i que en efecto es sagrado! ¡La Revista Católica es sagrada, los ladrillos calcinados de la Compañía, son sagrados, la locura furibunda de Ugarte es sagrada, aquel homicidio de dos mil seres humanos, atraídos a la hoguera con ridículas profanaciones del culto, es sagrado, i anatema el que murmure!”³⁸

³⁷ *Ibíd.*, p. 374.

³⁸ *Ibíd.*, p. 377. Las palabras finales sintetiza otra vez el esquema interpretativo: “Dos mil mujeres, lo mas encumbrado de la sociedad, quemadas vivas, por motivo tan frívolo como el que las reunía, pereciendo en el centro de la capital, sin que un rasgo de inteligencia, de filantropía, de humanidad, haya brillado en aquella escena puramente animal; muriendo como morirán ovejas en un corral, i solo

En esta intervención de Sarmiento se pueden desprender varias conclusiones, solo me fijo en dos: primero que su estrategia de escritura se detiene en las víctimas y en los culpables para hacer ver y hacer sentir a sus lectores, la tragedia que viven las familias chilenas que han perdido a sus hijas, a su madres, y de la forma más cruel. Por otro lado, nos revela que a pesar de tratarse de un hecho que no amerita dudas, la sociedad chilena sigue apoyando a la Iglesia, a los jesuitas, y no son meras palabras, sino que apoyan el plan de reconstruir la iglesia donde murieron sus familiares. Los culpables, a sus ojos, siguen teniendo imagen positiva, y no son calificados de culpables, hecho que habla del poder que tiene los jesuitas en la sociedad y el gobierno de Chile.

Se debe recordar lo que afirma y lo que siente Sarmiento para entender su intervención en el incendio del Colegio del Salvador el 28 de febrero de 1875, una década más tarde.³⁹.

salvando los sacerdotes, es decir, los cómicos que habían atraído a la muchedumbre de mujeres, será la vergüenza eterna de Santiago, de los devotos, i de los clérigos de la Compañía!”. *Ibid.*, p- 378.

³⁹ Sobre los hechos del incendio en el colegio del Salvador se pueden leer variados estudios: C. Bolloni, *¿Quién incendió la Iglesia?*, Buenos Aires, Planeta, 1988; T. D. Chianelli y H. R. Galmarini, “¿Una conspiración comunista en 1875?”. *Todo es Historia*, n. 102, noviembre de 1975; Ángel Giménez, “El incendio del Colegio del Salvador. La Compañía de Jesús ante la Constitución. Prólogo de Ángel Giménez. Discurso pronunciado en el Senado de la Nación el 18 de mayo de 1876 por Domingo Faustino Sarmiento”, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos, 1919; Vicente Gambón, “Un cincuentenario glorioso. El Incendio del Colegio del Salvador, 1875-1925”, *Revista Estudios* (Buenos Aires), N. 28, 1925: 161-173; V. Francolí, “Relación de los atropellos de 28 de febrero de 1875 en el Colegio del Salvador en Buenos Aires”, *Revista Estudios* (Buenos Aires), N. 1925: 174-222; Guillermo Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires 1617-1943. Segunda Parte:*

Si en el incendio del templo jesuita en Santiago de Chile, Sarmiento narra el hecho de manera nítida y sin ningún tipo de duda para hacer ver y ubicar a los culpables y a las víctimas, en el incendio del colegio de Salvador en Buenos Aires, una década después, su narrativa invoca la duda, nada para claro en este acontecimiento, y por eso no separa a los culpables de las víctimas.

Sarmiento manifiesta sus dificultades desde las primeras líneas para señalar a los culpables: “Puede considerarse, por lo inopinado, como un

1868-1943, Buenos Aires, Editada por el Colegio del Salvador, 1944: capítulos VI; VII y VIII; Pablo Ibarra, “¡Hay que incendiar el Salvador!”, *Todo es Historia*, n. 3.1967; Julio Irazusta Irausta, *Adolfo Saldías*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1964, pp. 18-23; Roberto Di Stefano, “La ciudad tomada: ideología y espacialidad de un motín anticlerical (Buenos Aires, 1875)”, en Roberto Di Stefano, *La ciudad secular: religión y esfera pública urbana en la Argentina*. Bernal: Universidad de Quilmes, 2020: 23-52; J. M. Ramallo, “La comuna en Buenos Aires. Dimensión de la crisis anticlerical de 1875”, *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, Tomo II, 1977: 415-433; A. Roujer, *La masonería en la Argentina y en el mundo. Historia de los Hermanos Tres Puntos*, 6ª ed., Buenos Aires, Nuevo Orden, 1983, pp. 319-321; Hilda Sabato, Capítulo 8: “Un episodio violento” y Capítulo 9: “En las márgenes”. en Hilda Sabato. *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Sudamericana, 1998: 213-254; y 255-271. (2ª edición: Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2004); y Agustín Podestá y Pablo Pastrone, “D. F. Sarmiento: la masonería y la Compañía de Jesús. Análisis del debate parlamentario de la Cámara de Senadores del Congreso Nacional Argentino del 18 de mayo de 1876 sobre una solicitud de colaboración para la reconstrucción del Colegio del Salvador de Buenos Aires”. *Teología Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* Tomo LIX • N° 139 Diciembre 2022: 221-240.

siniestro, el desastre del domingo pasado. Fué una locomotiva que se escapó de las manos de un maquinista inhábil ó ebrio, ó una caldera de vapor que reventó, por desaseo ó incuria, ó por forzar la presión del gas”⁴⁰. Todo parece confuso a los ojos de Sarmiento y su interpretación sobre el hecho resulta incierta, se impone la incertidumbre; el que escribe para explicar no parece entender. La velocidad de la vida moderna hace que todo sea oscuro a sus ojos: “Como ese suceden tantos en esta época de celeridad é invenciones nuevas! ¿Quién se tuvo la culpa? ¡Ah! Si pudiéramos ponernos en este punto de acuerdo ya podríamos reposar tranquilos para otra vez”⁴¹ Sarmiento que siempre escribe para hacer ver la realidad (basta leer sus artículos sobre el incendio del templo jesuita en Santiago de Chile o los que escribe para combatir a Rosas) en este hecho no sabe bien que ha acontecido, y el eje de su escrito gira de indicar a los culpables y el origen a solo tratar de entender un hecho que no se deja explicar a sus ojos. Sarmiento escribe: “Queremos, sin embargo, examinar, no tanto el origen del movimiento, como la atmósfera que respiramos y ver si allí mejor que entre los hombres lo encontramos”⁴².

Toda la prensa, la católica y la laica anticatólica y antijesuita, repudiaron a los manifestantes del incendio, saqueo, y asesinatos, sin embargo, Sarmiento escribe: “No basta lamentar la cruda uniformidad con que una opinión vigorosa y una prensa virulenta dieron la alarma. Menos justo sería culpar á los que querían hacer, por un indignation meeting sentir la energía de la resistencia”⁴³. La culpa, la responsabilidad en el incendio

⁴⁰ Domingo Faustino Sarmiento, “La grande Avería. Incendio del Salvador”, *La Tribuna*, 6 de marzo, 1875: 5-12,), *Obras completas de D. F. S.* Tomo XLII. Costumbres y progresos, Buenos Aires, 1900, p. 5.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

jesuita de Santiago de Chile era de los mismos jesuitas, de sus supersticiones que atentaban contra la civilización. En el incendio del Colegio de Salvador donde una manifestación de dos mil manifestantes abre las puertas cerradas del colegio un domingo, incendia, saquea y mata, no dice que atentan contra la civilización, sino que ahora es la civilización la responsable de todo lo ocurrido. Sarmiento escribe: “Todo esto y mas comprueban las instituciones y trae aparejado la época que atraviesa el mundo civilizado hoy”. El que escribe para hacer ver, solo se hace preguntas que no puede responder: “¿Cómo pudo sin embargo una manifestación pacífica de un pensamiento, ó seamos francos, de una antipatía participada por gran parte de las naciones cristianas, católicas, degenerar en saqueo, incendios, homicidios, profanación?”⁴⁴.

Al tratar de entender que sucede alude a los manifestantes y los califica de pueblo, afirma que fueron educados con ciertos valores, cierto espíritu, y que con el anuncio del Arzobispo Aneiros de entregar la Iglesia a los Jesuitas comenzaron a alterarse los ánimos, y los diarios intentaron que esto no suceda. Los que son calificados como culpables por la “unánime opinión”, para Sarmiento representan el pueblo y en realidad fueron agredidos porque violentaron los valores con que fueron educados. A esto, se suma otra cuestión fundamental, a diferente de su escrito sobre el incendio del templo de los jesuitas en Santiago de Chile donde expuso como fueron quemadas las víctimas sin la ayuda de los jesuitas, en este otro hecho, apenas alude a las víctimas del incendio, del saqueo ni de la muerte; y a los manifestantes que entran al colegio para cometer estos crímenes los llama pueblo⁴⁵. Sarmiento justifica el saqueo a una sede

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 6.

⁴⁵ Sarmiento escribe: “El pueblo ha sido educado durante tres generaciones en ciertas repulsiones contra formas, que en nada comprometen las ideas religiosas. Un día se le dice que otro espíritu debe animarlo y se le recomienda como

escolar, el impulsor de la educación, no solo el saqueo, incendio y muerte, sino que se produce un domingo y las puertas estaban cerradas.

Nada justifica lo que sucedió, y Sarmiento lo narra con estas escasas líneas: “La puerta del colegio está por previsión cerrada, y el pueblo no admite que nada resista á su soberana voluntad. Se echan abajo lienzos de muralla, y la puerta cede á los golpes de catapultas imitrovisadas”⁴⁶.

necesario y laudable lo que tradicionalmente reputa inútil y dañoso. Se le dice en una palabra, tendremos un rey mañana, y se alarma justamente. Los diarios ponen el grito en el cielo, la opinión se conmueve, los estudiantes que han adquirido el hábito de expresar opiniones, promueven un meeting ó manifestación. Reunido un pueblo inmenso en el teatro Variedades, los oradores juveniles exaltan la opinión y los oyentes se sienten tan enardecidos. Hay quien hace moción para dirigirse en masa á la plaza Victoria según es la usanza de tales reuniones y la idea se adopta por aclamación (p. 7). En la plaza está el palacio arzobispal, y su vista excita nuevo encono. El pueblo se empieza á acercar á la fachada. Un extraño homenaje á las armas nacionales sugiere la idea de desprenderlo de aquel lugar y llevarlo á la policía. Alguien lanza la idea de ir al colegio de San Salvador á protestar á, las barbas de los jesuítas, y una corriente humana, un torrente que recibe por cada calle nuevas avenidas, llega á tanta distancia del centro de la ciudad. La escena se traslada á los suburbios. Las personas que expresaban una idea aflojan el paso, los que sienten en la raíz de los cabellos que algo siniestro, como la electricidad vecina del rayo, se agita y lanzará chispas fulminantes al menor contacto, se vuelven y alejan. La manifestación de urbana, clásica si es permitido decirlo, se ha convertido en movimiento plebeyo, de barrio, de alrededores de grandes ciudades. A la exaltada elocuencia del orador que expone el asunto y el agravio, se ha sustituido la voz de mando y la aclamación de asentimiento. ¡Siempre es el pueblo, no lo olvidemos, el actor! Nunca mas pueblo que entonces. Cuanto mayor el número, mas y mejor representa al pueblo”, *Ibíd*, pp. 6-7.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 7.

No son barbaros los que saquean, incendian y matan, sino el pueblo, y no hay puertas cerradas que impidan su paso.

4. Consideraciones finales

Al estudiar a Sarmiento me queda muy claro algo que intuía: los esquemas interpretaciones que organizan los discursos gonzaleanos son, en realidad, una repetición de sentidos impuestos en la cultura de la dirigente policía laica argentina. González argumenta con esquemas interpretativos que se registran en las dos últimas décadas del siglo XIX, y ahora advierto que en realidad se los puede visualizar en décadas anteriores en la dirigencia argentina y chilena.

Esto me hace ver que los gobiernos de Roca y Celman, combaten a los jesuitas con un sentido imperante en los discursos de la dirigencia política antijesuita, hecho que torna la fuerza de lo simbólico mucho más poderoso, porque lo que hacen los seguidores de Roca y Celman, como González, es hablar y escribir un discurso que los lectores y oyentes de sus conferencia y clases, ya lo saben, o pueden entender rápidamente sin mayores explicaciones; solo basta recordarlos. Esto me hace ver además porque González organiza su discurso antijesuita sin preocuparse por desarrollar sus argumentos o mostrar evidencias de sus afirmaciones.

Por otro lado, me queda claro lo que no dice González: solo habla de jesuitas produciendo levantamientos armados contra los gobiernos, pero nada dice de un hecho que ocurre pocos años antes de sus primeras conferencias anti jesuitas. El incendio del colegio del Salvador por parte de la dirigencia laica, de la juventud universitaria laica. Si escribe y expone su anti jesuitismo en 1883 y 1885, el hecho del 28 de febrero de 1875, estaba muy fresco aún.

También existe en la cultura política argentina hechos y escritos que pueden alimentar sus argumentos: el levantamiento armado en la provincia de Santa Fe de la mano de los jesuitas; o los dos libros del político liberal y católico, al menos en los años 60, J. M. Estrada.

Quizás todo está dicho y sabido en la escena pública y por eso González construye sus discursos con afirmaciones que reiteran lo sabido, y no con argumentos de abogado. Esta nueva aproximación con el estudio de Sarmiento me da esta pista, sin embargo, esta hipótesis debe aún evidenciarse con un trabajo de mayor alcance.

Recibido: 6 /11/2024
Aceptado 30/12/2024

Resumen

Estudio historia de la educación en Argentina desde 1850 a 1930, y abrí una nueva línea de exploración: la educación y las sedes educativas de la Compañía de Jesús. Esto me lleva de mis investigaciones focalizadas en la educación común al nivel de la segunda enseñanza y de la universidad. A modo de una primera exploración examino las intervenciones de políticos antijesuitas; indago las representaciones anti jesuitas de algunos dirigentes argentinos.

Palabras clave: Educación – Jesuitas – Antijesuitas – Gobierno - Dirigentes políticos.

Abstract

I study the history of education in Argentina from 1850 to 1930, and opened a new line of exploration: education and the educational headquarters of the Company of Jesus. This takes me from my research focused on common education at the secondary school and university level. As a first exploration, I examine the interventions of anti-Jesuit politicians; I investigate the anti-Jesuit representations of some Argentine leaders.

Keywords: Education – Jesuits – Anti-Jesuits – Government – Political leaders.

Educación y laicismo en San Juan. Aproximaciones a partir de los gobiernos de Federico y Aldo Cantoni

Gabriel Hernán Fernández
CONICET-Instituto de Filosofía (UNSJ)

Introducción

En las siguientes páginas el interés central del trabajo estará enfocado en el San Juan de los tiempos acaecidos luego de la aprobación de la Ley Sáenz Peña, que dejó trascendentes e inéditas experiencias gubernamentales de la mano de los hermanos Federico y Aldo Cantoni. Precisamente, en esta oportunidad venimos a ofrecer nuestras primeras lecturas de los gobiernos cantonistas, particularmente de algunas medidas adoptadas en torno a la educación común, enfocándonos en la educación religiosa y el laicismo. Para contextualizar requerimos detenernos en determinadas cuestiones generales.

El partido bloquista, que fundaron y lideraron los Cantoni, alcanzó gran popularidad en tierras sanjuaninas, capitalizada en los triunfos electorales para las dos gobernaciones de Federico (1923-1925 y 1932-1934) y la única de Aldo (1926-1928). Esa cualidad del cantonismo logra explicarse mediante las diversas acciones efectuadas en distintos planos de la provincia cuyana. Fruto de los nuevos aires políticos, los Cantoni supieron atender parte de las necesidades de los grupos tradicionalmente excluidos por las dirigencias **conservadoras**. La propuesta además combinaba variaciones en la manera de mostrarse los líderes frente a la población, ganándose por ello el calificativo de **populistas**.

La particularidad representada por los Cantoni llamó la atención de estudiosos del siglo XX; por mencionar un ejemplo, César Mansilla inicia su libro sobre los partidos provinciales, a los cuales destaca por carecer de abundancia en la Argentina, con el abordaje de la experiencia bloquista¹. El modo de hacer política del cantonismo implicó, en el espacio sanjuanino, enfrentarse a los sectores de poder con mayor peso, teniendo desde el inicio fricciones con los grandes viñateros, en especial bodegueros.

A nivel nacional, la disputa principal la entabló contra la facción yrigoyenista del partido radical. La violencia no fue ajena en estos roces, recordemos que Federico Cantoni sufrió la acusación de participar del asesinato del gobernador de San Juan Amable Jones; al mismo tiempo, también los hermanos padecieron atentados contra sus vidas. En lo atinente a las contrariedades con las autoridades de la nación, vale apuntar la peculiaridad del bloquismo de no concluir ningún mandato en los plazos constitucionales asignados debido a las intervenciones federales².

¹ César Mansilla, *Los partidos provinciales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983. Además, el cantonismo llamó la atención de distintas/os estudias/os; fruto de ello fueron, además de diversas ponencias y artículos, los libros: Celso Rodríguez, *Lencinas y Cantoni. El populismo cuyano en tiempos de Yrigoyen*, Buenos Aires, Belgrano, 1979; Susana Ramella de Jefferies, *El radicalismo bloquista en San Juan*, San Juan, Gobierno de la Provincia, 1986; Luis Garcés, *La escuela cantonista. Educación, sociedad y Estado en el San Juan de los años 20*, San Juan, EFU, 1992.

² La última gobernación de Federico Cantoni, vale aclarar, culminó fruto de una revolución armada encabezada por algunos “conservadores”, la cual fue seguida inmediatamente con la intervención federal.

Escuetas pero dinámicas –y para nada sin falta de iniciativa–, podrían calificarse a las gestiones cantonistas. Las variadas medidas adoptadas dejaron de legado populosas obras públicas aun conservadas en la provincia cuyana. Asimismo, por medio de numerosas acciones atendieron amplias necesidades en procura de acentuar la presencia del Estado provincial en el terreno de lo social, lo político y lo económico. Dentro de las mismas es posible señalar la ampliación del presupuesto en salud pública e incremento de personal y servicios en el área³, mejoras en las condiciones de trabajo acompañada de la creación de oportunidades y garantías para acceder a viviendas en los sectores obreros, fortalecimiento de los salarios docentes –complementado con la puntualidad en el pago–⁴, etc.

En simultáneo, las gobernaciones cantonistas estimularon cambios estructurales de la mano de la reforma constitucional de 1927, donde es conocido el innovado impulso a la participación política femenina al reconocer el derecho de las mujeres a sufragar. En el plano económico, bajo la pretensión de diversificar la producción, entre otras actividades se impulsó la elaboración de azúcar de remolacha⁵. Sin embargo, a pesar del

³ Al respecto, apunta Celso Rodríguez: “Los servicios de salud pública fueron extraordinariamente mejorados. En la capital, el único hospital que existía aumentó su personal de 42 a 69 personas y su presupuesto anual de \$36000 a \$369000. Por primera vez se proveyó de asistencia odontológica y medicamentos gratuitos”. Rodríguez, ob. cit., p. 246.

⁴ En el magisterio las gestiones de los Cantoni pusieron mucho énfasis también en la reorganización del personal docente. Parte de ello se tradujo en la “depuración” de maestras/os mediante cesantías y traslados a diferentes escuelas.

⁵ La participación provincial también se procuró mediante la creación de la Bodega del Estado y la Marmolería del Estado. Iniciativas con múltiples complicaciones para su funcionamiento debido a la crisis de 1930.

espíritu transgresor de las disposiciones señaladas, el bloquismo no fue profundamente contra los pilares del “sistema económico liberal, ni las instituciones que lo respaldaban, pues se manejó con ellas y no destruyó la principal base de ese mecanismo, que era la propiedad privada. Pero sí, moderó, lo mismo que en el aspecto social, los efectos de ese liberalismo a ultranza”⁶.

Aun así, lo apuntado dejaba evidencias de los nuevos tiempos transcurridos en San Juan de la mano de los Cantoni. En el plano de la educación común, vale apuntar particularmente la búsqueda por romper con el perfil educativo planteado desde fines del siglo XIX. Los tres gobiernos cantonistas procuraron combatir al enciclopedismo emanado de la Ley de Educación local y proponer una educación más práctica, o pensada para el trabajo. En específico se apuntó alcanzar perfiles educativos aptos para el trabajo agrícola. En ese sentido, además de colonias agrícolas, fundaron escuelas del hogar agrícola y, a nivel del magisterio, la escuela normal para maestros del Hogar Agrícola.

Algunos aspectos de la educación común en el cantonismo

Asimismo, los hermanos Cantoni pretendieron mostrar un cambio de época en lo relativo a defensa de la autonomía provincial frente al poder central. Bajo esos lineamientos se plantearon, particularmente en la gobernación de Aldo, los rechazos a la instalación de escuelas Láñez en San Juan por considerar que atentaban contra las escuelas provinciales. En relación a ello, nos preguntamos si era posible advertir también decisiones de ese calibre en la difusión de libros de lectura escolar pensados desde y para el espacio sanjuanino.

⁶ Ramella de Jefferies, ob. cit., p. 229.

En el San Juan del siglo XIX e inicios del XX la dirigencia política se caracterizaba por adoptar libros provenientes de Buenos Aires, donde el lugar destinado a la provincia cuyana era nulo o de muy escasa referencia. Incluso, a pesar de que la Ley de Educación común sanjuanina incentivaba la creación de contenidos con impronta local⁷. En consecuencia, conjeturamos que, si el cantonismo buscaba romper con prácticas de los conservadores, el terreno de la edición de contenidos escolares ofrecía un panorama venturoso. Detengámonos en esto brevemente.

Según lo que pudimos relevar hasta el momento, durante el primer mandato de Federico Cantoni se reglamentaban algunos libros para las aulas de San Juan. En lo relativo a este aspecto, la inspectora seccional Clelia Ernestina Astudillo, informaba la decisión de la Dirección General de Escuelas de emplear los siguientes libros:

“I grado Inf. ‘Paso a paso’ por José Figueira
I grado Sup. ‘El libro del escolar’ 1er libro por el Prof. P. Pizzurno
II " " " " " " 2do " " " " " "
III " " " " " " 3er " " " " " "
IV " " ‘Corazón argentino’ por Carlota Garrido de la Peña
V " " ‘Cien lecturas’ " Mazzanti y Flores
VI Texto libre a elección del maestro”⁸

⁷ La Ley de Educación Común aprobada en 1887 dedicaba diversos apartados a regular –e incentivar- el uso del material educativo destinado a las aulas sanjuaninas. Siendo el Consejo General la principal autoridad, correspondía al mismo estipular “el mínimo de instrucción” y en consecuencia determinaba “las materias de estudios, los textos de lectura, etc.”. *Ley de Educación Común de la Provincia de San Juan*, San Juan, Talleres Gráficos del Gobierno, 1920, p. 5.

⁸ *Copiador. 10-04-1924*, Archivo General de la Provincia [A.G.P.], Dirección General de Escuelas, Libro 29, f. 150.

Si bien la fuente responde a la inicial gestión cantonista, en los restantes mandatos de Aldo y Federico continuó la no publicación de manuales para las escuelas sanjuaninas. Incluso habría que esperar hasta 1936 para la aparición de *San Juan*, el primer libro con esas características, aprobado para el uso en las escuelas durante los gobiernos **conservadores** inmediatamente sucesores de la última experiencia gubernamental de Federico Cantoni.

Sintetizando este aspecto, el grupo de libros adoptados durante la gobernación de Federico Cantoni evidencia, en relación a los gobiernos antecesores, continuidad en la política escolar de adquirir manuales provenientes de Buenos Aires. Si bien muchos de esos títulos, como los de Pizzurno, eran requeridos en otras provincias⁹, no deja de entamar una significativa particularidad la carencia de textos pensados para las necesidades locales.

En el terreno de la laicidad educativa, el cantonismo avanzó de forma más certera. Según lo estipulado por la Ley de Educación Común local, en la provincia se pretendía formar atendiendo “las necesidades peculiares de cada localidad, con respecto a sus condiciones económicas e industriales, y la necesidad esencial de formar el carácter de los hombres por la enseñanza de la moral cristiana y de las instituciones republicanas”¹⁰. Es decir, el perfil religioso subyacía en la normativa sanjuanina y el consiguiente modelo de ciudadano pretendido.

⁹ Las tres obras que componen la serie *El libro del escolar* fueron aceptadas en diversas provincias para su uso en las escuelas comunes. Por ejemplo, el *Libro segundo* indicaba en la portada: “Texto adoptado por los Consejos de Educación de Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe, Córdoba, Tucumán, Salta, y otros”. Pizzurno, *El libro del escolar*. 2°.

¹⁰ *Ley de Educación Común*, ob. cit., p. 5.

Dentro de las apuntadas transformaciones efectuadas por el cantonismo, una de las más trascendentes consistió en la reforma constitucional de 1927, durante la gobernación de Aldo Cantoni. Entre otras cuestiones, la nueva constitución avanzaba sobre la educación común y establecía:

“Art. 153: La Cámara de representantes proveerá al establecimiento de un sistema de escuelas comunes y organizará, asimismo, la instrucción secundaria y superior y la enseñanza profesional, industrial y agricolganadera”.

Art. 154: La instrucción primaria es obligatoria, en las condiciones y bajo las penas que la ley establece. En las escuelas del Estado, es, además, laica y gratuita, y se facilitará a los escolares que carezcan de recursos ropa, útiles y merienda”¹¹

Es decir, el gobierno de cantonista daba un giro en el aspecto religioso y establecía la laicidad de manera constitucional. Ahora, este aspecto innovador requiere problematizarlo desde otras fuentes. Si nos guiamos por las actas del Consejo General de la provincia, encontraremos casos previos a los Cantoni, dónde las autoridades provinciales **conservadoras** procedían a aplicar el principio de laicidad en las aulas sanjuaninas.

Por citar dos ejemplos, uno del siglo XIX y otro del XX; podemos apuntar en primer lugar la sesión del 16 de junio de 1885 donde acordaban los consejeros “Remitir una nota a la D. G. de Escuelas recomendándole se dirija por circular a las directoras de escuela previéndoles que durante las horas de clase no deben distraer el tiempo en rezos ni actos análogos”, y cerraba recordándoles que únicamente era “permitido dedicar a esos objetos las horas señaladas en los horarios a la enseñanza religiosa, y aun

¹¹ “Constitución de 1927”, *Las constituciones de San Juan*, San Juan, Instituto de Derecho Público, Universidad Católica de Cuyo, 1981, p. 689.

si quieren antes y después de clases. Que en este tiempo pueden y deben permitir la entrada a los sacerdotes que llevan por mismo enseñar la religión”¹².

Ya en el nuevo siglo, en la sesión del 30 de junio de 1908, informaba el Consejo la presentación del siguiente pedido: “El Ministerio de Gobierno e I. Pública remite á informe del H. Consejo, una solicitud de varias damas de la sociedad de San Juan, pidiendo la implantación de la doctrina Cristina en las escuelas fiscales”. El pedido culminó con la solicitud del pase “A la Comisión de Peticiones”¹³.

¿Qué nos muestran estos casos? En primera instancia, a pesar de lo establecido por la ley local, en las escuelas sanjuaninas se seguían los principios de la Ley 1420 en procura de una educación libre de contenidos religiosos en los horarios obligatorios de clases. En segunda instancia, el proceder del cantonismo entonces no implicaba una ruptura, es decir, en la práctica la laicidad estaba vigente. Asimismo, tampoco los Cantoni fueron más allá de la Constitución y no avanzaron sobre la sanción de una nueva Ley de Educación Común para la provincia. Estas observaciones nos llevan a algunas observaciones parciales para terminar con la presentación.

Consideraciones finales

El San Juan de los Cantoni, o de las primeras tres décadas del siglo XX, presenta varias aristas de modernidad que permiten explicar las gobernaciones de Aldo y Federico. Más allá de las transgresoras medidas adoptadas en las gestiones referidas, también es destacable la aparente existencia de una coyuntura provincial con principios modernos. Por ello,

¹² *Libro de Actas del Consejo General de Educación*, A.G.P., Libro 55, f. 43.

¹³ *Actas del Consejo General de Educación*, A.G.P., Libro 148, f. 132.

a pesar de que los Cantoni no avanzaron en la edición de libros escolares, sí lo hicieron los **conservadores** que los continuaron en el gobierno inmediatamente. Lo que evidencia la conciencia de la necesidad de editar ese tipo de contenidos para las escuelas comunes. Algo no muy difundido en el resto de las provincias.

Asimismo, en lo relativo a laicidad educativa, lo expuesto nos muestra que, antes de la sanción de la Constitución cantonista de 1927, también pervivía en la provincia un principio de libertad en las aulas, pues a pesar de lo establecido por la Ley de Educación Común local (1887), es destacable que el Consejo General decidiera no impartir en los horarios obligatorios de clases contenidos religiosos. Incluso a pesar de los pedidos de ciertos sectores sociales. Para finalizar, resulta preciso aclarar, aunque nuestra exposición no avanza más en el objeto central debido a que se encuentra en las instancias iniciales de exploración, lo expuesto nos resulta oportuno para dar a conocer precisamente las primeras observaciones de un tema amplio y crucial para la historia de la educación provincial y nacional.

Recibido: 6 /11/2024
Aceptado 30/12/2024

Resumen

Mi trabajo, a grandes rasgos, aborda la organización de la educación común en San Juan entre fines del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX. En relación a ello, en esta oportunidad centro el interés en las dos gobernaciones de Federico Cantoni (1923-1925; 1932-1934) y la única Aldo Cantoni (1926-1928). Particularmente expondré parte de las medidas tomadas en dichas gestiones con el objetivo de modificar el perfil de las escuelas públicas de provincia, destacando en esto la declaración de laicidad en materia educativa mediante la reforma constitucional efectuada en 1927.

Palabras clave: San Juan – Cantoni – Educación común – Laicidad – Federico Cantoni.

Resumen

My work, broadly speaking, addresses the organization of common education in San Juan between the end of the 19th century and the first three decades of the 20th. In relation to this, on this occasion I focused interest on the two governorships of Federico Cantoni (1923-1925; 1932-1934) and the only one Aldo Cantoni (1926-1928). In particular, I will expose part of the measures taken in these efforts with the objective of modifying the profile of public schools in the province, highlighting in this the declaration of secularism in educational matters through the constitutional reform carried out in 1927.

Keywords: San Juan – Cantoni – Common education – Secularism – Federico Cantoni.

Estudio del Patronato de la Infancia desde sus publicaciones y publicistas

Laura S. Guic

A modo de presentación

La caridad es más preciosa en sus resultados que admirable en su esencia; y nada explica las alas de querubín y la aureola con las cuales se la simboliza de ordinario, dándole una representación casi celeste. De ahí resulta que para muchos la caridad es un deber tan extremadamente difícil de cumplir, que los desalienta toda vez que no les sea muy sencillo cumplirlo.

J. Leroy, *Revista del Patronato de la Infancia*, p. 107

Según el sitio y en su presentación, el Patronato de la Infancia es una institución fundada en 1892 y que desde su inicio publicó una revista de periodicidad mensual, denominada en el origen Revista de Higiene Infantil. En sus nóminas de autoridades y colaboradores, desde una primera lectura se advierte un grupo de dirigentes vinculados al ala católica del sector.

¿Por qué estudiar esta publicación en particular? En el ámbito temático del gobierno de la educación con perspectiva historiográfica, es menester responder el interrogante en relación a la relevancia del problema planteado; una de las cuestiones de la preeminencia del análisis de la revista se origina en las huellas encontradas en *El Monitor de la*

Educación Común, —en adelante simplemente *El Monitor*— y una pista en particular que remitía a los “batallones infantiles” que se tomaba como cita de la revista del Patronato. Esta articulación entre revistas propicia la formulación de interrogaciones nuevas en relación a quiénes la producían, quiénes escribían los artículos, quiénes eran nombrados y qué vínculo tenían con el ámbito educacional, en tiempos del debate por el laicismo.

Ahora bien, la importancia de su estudio se centra en aquellos referentes del gobierno educacional que publican o son nombrados en la revista del Patronato o *Revista de Higiene Infantil* y en *El Monitor*, específicamente remiten al ciclo fundacional del sistema de instrucción pública argentino, recortando para el presente el ciclo entre 1892 y 1916, año de apertura del Patronato en el inicio, y en el cierre, el advenimiento del radicalismo.

A partir de lo anterior es posible problematizar la concepción higienista y médica que interviene cuando la “capa médica” caracterizada por Vezzetti¹, participa de la política y particularmente se ocupa de la conducción de la educación, tal es el caso de José María Ramos Mejía en la presidencia del Consejo Nacional de Educación, al igual que Pedro Narciso Arata y Ángel Gallardo, entre 1908 y 1930.

Transitando los *Anales* del Patronato de la Infancia y a partir de los rastros encontrados en *El Monitor*, puede advertirse un sector médico que aparece junto a otro católico que forman parte de la publicación y la administración de esta institución que interviene en la dimensión educativa y médica del organismo.

¹ Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

Desde el Patronato de la Infancia y en su página web aparece una presentación de la institución: “El Patronato de la Infancia, creado en 1892, brindaba educación y asistencia a hijos de trabajadores e inmigrantes en Buenos Aires. Hoy, con dos escuelas privadas, educa a miles de niños de familias vulnerables, fomentando su desarrollo personal”².

Una evidencia primera de la revisión de la denominada, desde el inicio, *Revista de la Higiene Infantil* del mismo año de la creación del Patronato. En la portada de la publicación, quien aparece quien la dirige, el Dr. Emilio R. Coni. Si se me permite el *excursus* la imprenta de la familia Coni también producía la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* entre otras publicaciones.

A continuación, una caracterización de la actuación del médico en el ámbito público y educativo.

Un médico publicista

Desde mi austero retiro y con la creencia de servir al país
y prestar al ilustrado amigo mi modesto concurso,
voy a permitirme en esta carta
echar una rápida ojeada retrospectiva
sobre los organismos existentes en nuestras escuelas públicas
bajo el punto de vista de la salud y el bienestar de los niños,
indicando las reformas a introducir
a mi juicio en los existentes

² Información de la página del Patronato de la Infancia disponible en <https://patronatodelainfancia.org/#:~:text=El%20Patronato%20de%20la%20Infancia,vulnerables%2C%20fomentando%20su%20desarrollo%20personal.>

y procurando señalar a la vez
los que faltan para completar la grandiosa obra.
Carta de Emilio. R. Coni
dirigida al presidente del Consejo Nacional de Educación,
Ángel Gallardo, 1917.³

Algunos elementos de la trama biográfica de Emilio Ramón Coni (1854-1928) caracterizan la trayectoria política de muchos de los médicos en el gobierno de instituciones gubernamentales o no gubernamentales.

La Asociación Médica Argentina (AMA) fundada en 1891 aporta una detallada biografía del médico que presidió esta asociación entre 1891 y 1893⁴.

Originario de Corrientes, –nacido en 1854, puede decirse que es contemporáneo a J. M. Ramos Mejía–, Emilio es hijo de Pablo Emilio Coni y Fanny Fonteneau Odantos, según AMA, ambos de origen francés. Otro dato relevante que aporta la destacada asociación, es que a los cuatro años viajó con su familia a Francia aprendiendo las primeras letras en la escuela de Saint-Maló, lugar donde era oriundo su padre⁵. Cursó sus estudios en el Colegio Nacional Buenos Aires, y luego se graduó en la

³ *El Monitor de la Educación Común*, año 35, n° 532, tomo 61, publicado el 30 de abril de 1917.

⁴ Asociación Médica Argentina, Emilio Coni, disponible en https://www.ama-med.org.ar/pagina/ver/Presidente_Emilio_Coni visitado el 20/11/2024.

⁵ *Ibíd.*

Facultad de Ciencias Médicas donde se graduó de doctor en 1877, con una tesis sobre *Lepra anestésica*⁶.

Dice Vicente Cutolo: “Tras obtener brillantes calificaciones, recibí, en 1878, una recompensa especial de la Academia de Medicina de Río de Janeiro nombrándosele miembro correspondiente”⁷. Fue practicante por concurso en el Hospital de Mujeres, donde fue profesor de parteras y jefe de clínica quirúrgica en el Hospital General de Hombres. Afirma el biógrafo, además:

“Médico de Sala del Hospital San Roque, (hoy Ramos Mejía), fue fundador y director de la inspección médica e higiénica de las escuelas públicas de Catedral al sur y San Telmo. Aparte de desempeñar otros cargos públicos notorios su personalidad se contorneó con vigor en la obra de importantes congresos en Europa. Representó ya al gobierno, ya a entidades culturales en las grandes conferencias de higiene y de la medicina de Amsterdam, en La Haya, en Ginebra, en Londres y en Washington. [...] Fundó la oficina de Estadística Municipal de Buenos Aires, fundó y dirigió los Anales de Higiene Pública”⁸.

De lo anterior se subraya su intervención en la función pública que acompañaba además desde su actuación profesional y educativa. Le agrega Cutolo a su desempeño:

⁶ “Emilio Ramón Coni”, en Vicente Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, (1750-1930), Tomo II, Buenos Aires, Editorial Elche, 1969, pp. 319-320.

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

“En 1892, fue director de la Administración y Asistencia Pública de Buenos Aires: fundador de la primera maternidad municipal del Hospital San Roque; fundador del primer asilo nocturno municipal; fundador de dispensarios, del Patronato y Asistencia de la Infancia. Dirigió además los dispensarios de la Liga Argentina contra la Tuberculosis, y fue director de saneamientos en varias provincias. Tenía el doctor Coni la doble preocupación de la ciencia y del bien público”⁹.

La trama biográfica exhibe la trayectoria política. En relación al publicista: “No menos de treinta libros e innumerables monografías e informes constituyen su labor escrita, casi todas ellas sobre higiene.”¹⁰ Contribuye en este sentido Cutolo con información de su actuación en otras revistas, afirmando que fue director y redactor en jefe de la *Revista médico-quirúrgica*, fundada en 1864¹¹ y que escribió en los periódicos en *La Prensa* y en *La Nación*.

Su obra *Memorias de un médico higienista* fue publicada por la Asociación Médica Argentina, en 1918¹².

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Asociación Médica Argentina, Emilio Coni, disponible en https://www.ama-med.org.ar/pagina/ver/Presidente_Emilio_Coni visitado el 20/11/2024.

¹²*Ibíd.*

El médico fue miembro de diversas academias. En 1897 fue vicepresidente de la mesa directiva del Congreso Científico Latinoamericano que se celebró en Buenos Aires.¹³

Del director, su trayectoria y sus intervenciones como publicista se vuelve a la publicación.

Varios nombres, una revista

De tirada mensual, la revista se imprime en la prestigiosa empresa familiar del director, Imprenta Pablo E. Coni e Hijos. En su primera publicación se detalla una nómina de colaboradores:

¹³ Primera Reunión del Congreso Científico Latinoamericano, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de billetes de banco, 1898, página 9. Disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9936313/f3.highres>

ARRAGA A., Médico interno del Hospital de Niños.
ABERASTURY M., ex-Secretario de la Dirección de la Asistencia Pública.
BOSCH J. M., Médico de la Casa de Expósitos.
BENGOLEA M., Médico del Hospital de Niños (Piel).
CASTRO SUNBLAD C., Médico del Hospital de Niños.
COLON R., ex-interno por concurso del Hospital de Mujeres.
DIAZ J. J., Médico del Dispensario del Patronato de la Infancia.
FERRARI O., Médico del servicio de niños del Hospital San Roque.
GRIERSON C., Directora de la Escuela de Enfermeras y de primeros auxilios de la Asistencia Pública.
GACHE S., Presidente del Círculo Médico Argentino.
JORGE J. M., Médico del Hospital de Niños.
LAGARDE A., Director de la Maternidad del Hospital San Roque.
LARGUÍA F., Catedrático sustituto de enfermedades de niños.
LOPEZ CABANILLAS V., Vocal del Cuerpo Médico Escolar.
LOPEZ C. S., Médico agregado del servicio de niños del Hospital San Roque.
LIVINGSTON LUIS A., ex-practicante mayor de la Casa de Expósitos.
MARTINEZ A. B., Director de la Oficina de Estadística Municipal.
MORET T. A., Médico oculista del Dispensario del Patronato de la Infancia.
NEVARES ALEJO DE, Abogado ad-honorem del Patronato de la Infancia.
PAYRÓ M. C., Médico del Dispensario del Patronato de la Infancia.
PEREZ F., Médico del Hospital de Niños (Laringología).
PENNA J., Director de la Casa de Aislamiento.
RAMIREZ E. F., ex-director de la Asistencia Pública.
TORINO M. M., ex-Sub-Director y Administrador de los Hospitales San Roque y Crónicos.
UDAONDO G., ex-Presidente del Departamento Nacional de Higiene.
VALDEZ A., Director del Cuerpo Médico Escolar.
WERNICKE R., Catedrático de Patología General en la F. de Ciencias Médicas.
VEDIA J. M. DE, Inspector Técnico del Consejo Nacional de Educación.

Lista de colaboradores de la *Revista de Higiene Infantil*, 1892, p. VII¹⁴

¹⁴ *Revista de Higiene Infantil*, Patronato de la Infancia, Tomo I, Buenos Aires, 1892.

Aparecen funcionarios de la administración pública, del Departamento de Higiene, especialistas que atiende en hospitales públicos, etc. Muchos de los funcionarios también se encuentran en *El Monitor*, tal es el caso de Juan Manuel de Vedia¹⁵ (1844-1905) inspector técnico del Consejo Nacional de Educación y socio fundador del Patronato según la biografía de Cutolo.

Según versa en sus propósitos: “La Revista de Higiene infantil será órgano oficial del Patronato y Asistencia de la Infancia y se ocupará exclusivamente de todo lo que interesa a la niñez”¹⁶. La evidencia fortalece la hipótesis de la necesidad de las publicaciones en los organismos como instrumentos de gobierno, ni bien se erigen estas instituciones, gubernamentales o no.

A continuación, presenta las secciones que corresponderán a la estructura de la revista: 1° Sección científica; 2° Sección doctrinal; 3° Sección de la prensa científica; 4° Sección Actas y una 5° Sección variedades.

De la división y si contenido se advierte una estructura que permanece en las publicaciones entendidas como instrumentos de gobierno según una definición liminar como la producción de herramientas y sus reglas de empleo para conducir una institución. Por ello:

“Estudiar los instrumentos de gobierno es una manera de ahondar en el conocimiento y reconocimiento del dispositivo político para

¹⁵ Para citar como ejemplo el artículo “Las fiestas escolares en Ayacucho” publicado en *El Monitor de la Educación Común*, año VIII, número 117, agosto de 1887, pp. 655 y 656.

¹⁶ *Revista de Higiene* cit., p. 3.

recuperar los aspectos constitutivos que expliquen el funcionamiento de la estrategia diseñada y la modalidad de la intervención para concretar la función educativa prevista”¹⁷.

Así y en el sistema de referencia investigativo, esta revista oficial del Patronato es un genuino instrumento de gobierno.

Ahora bien y en un salto hacia el cierre de la publicación se hace evidente un cambio en el nombre: *Anales del Patronato de la Infancia*. De esta breve caracterización exploratoria, una entrada al contenido ofrece la posibilidad de ver la función religiosa muchas veces omitida en las instituciones educativas. En la revista se encuentra un artículo titulado: “Colonias agrícolas de beneficencia. Caridad preventiva”:

“Convertido en realidad el antiguo proyecto del PATRONATO DE LA INFANCIA de fundar la primera colonia agrícola de beneficencia en nuestro país, es oportuno comparar su nacimiento reciente, rodeado de dificultades y tropiezos que solo podía vencer la desinteresada constancia de los filántropos, con los primeros años de las instituciones análogas que existen en Europa”¹⁸.

En un artículo más adelante aparecen evidencias de quien es Meyer, denominado “Apuntes sobre beneficencia”

¹⁷ Laura S. Guic, “Las publicaciones como instrumentos de gobierno Notas en torno a la Revista de la Universidad de Buenos Aires y El Monitor de la Educación Común en los Centenarios (1910-1916)”. Mesa n° 12, Congreso La Universidad como objeto de investigación, 13, 14 y 15 de noviembre de 2024, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires.

¹⁸ *Anales del Patronato de la Infancia, Año*, (Buenos Aires) X, N° 1, 1901, p. 197.

“Hemos recibido la tesis que para optar al grado de doctor en jurisprudencia ha presentado a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, nuestro colaborador el señor Alberto Meyer Arana. Versa sobre la beneficencia. El problema de la miseria, sus causas y los medios de subsanarlas estado en ella tratados con un criterio elevado. La caridad en sus diversas manifestaciones se nos presenta conducirla por la mujer, quien ya como miembro de una congregación religiosa, ya como iniciadora y propagadora de los más nobles sentimientos en la masa del pueblo, ha creado entre nosotros las más grandes instituciones de beneficencia que todos conocemos”¹⁹.

Hasta aquí solamente la evidencia de un abogado que es reconocido como colaborador del Patronato e incorpora la dimensión de la intervención eclesial desde la acción de una religiosa. Indagando más sobre la producción de Alberto Meyer Arana surge un frondoso escrito de dos tomos, escasamente citado que se ocupa de *La caridad en Buenos Aires*²⁰, publicado en 1911. El contenido religioso expone un ala católica vinculada al Patronato y que también se encuentra en otras instituciones de la educación pública.

Algunas pistas en este sentido pueden revelar el origen católico que el autor propone para la caridad y particularmente con el cuidado infantil, desde una perspectiva histórica, que ilustra con imágenes y citas bíblicas como las que se brindan a continuación:

¹⁹ *Ibíd.* p. 256.

²⁰ Alberto Meyer Arana, *La caridad en Buenos Aires*, Tomo I, Buenos Aires, 1911.



De Laibos.

ENTONCES, JESÚS, TOMANDO LA PALABRA, DIZO:

—HAZIA UN HOMBRE DE JERUSALEM A JERICÓ, Y CAYÓ EN MANOS DE LADRONES, QUE LO DES-
TOMARON DE TODA, LE CORTARON LE HERIDAS, Y
SE FUERON, DEJÁNDOLE HECHO MUERTO. HALLA
CASUALMENTE, EN EL MISMO CAMINO, UN SA-
CERDOTE, Y, AUNQUE LE VIÓ, PARÓSE DE LARGO.
IGUALMENTE UN LEVITA, Á PESAR DE QUE SE HA-
LLÓ VICINO AL SITIO, Y LE MIRÓ, TIPO ANCLANTE.
PERO UN SARRAFENO, DE NACIÓN SAMARITANO, LLE-
GÓSE Á DONDE ESTABA Y VIÉNDOLE MOVIÓSE Á
COMPASIÓN. Y ARRIMÁNDOSE, VENDÓ SUS HERI-
DAS, BAÑÓLAS CON ACEITE Y VINO, Y SUBLÉNDOLE
EN SU CABALGADURA, LE CONDUJO AL HERÓ Y LE
CUIDÓ EN UN TONDO. AL DÍA SIGUIENTE SACÓ DOS
DENARIOS DE PLATA, Y DIÓLOS AL MESSENGER, DI-
CIENDO: CUIDAME ESTE HOMBRE, Y TODO LO QUE
GASTARES DE MÁS YO TE LO ARCHARÉ Á MI VUELTA.

—¿QUÉES DE ESTOS TRES TE PARECE HABER SI-
DO PRÁCTICO DEL QUE CAYÓ EN MANOS DE LOS LA-
DRONES?

—AQUEL —RESPONDIÓ EL DOCTOR, —QUE USO
CON EL DE MISERICORDIA.

—PUES ANDA —DIZOLE JESÚS, —Y HAZ TÚ OTRO
TANTO.

—Ejemplo de San Lucas 10-30-31

Páginas iniciales de la obra *La caridad en Buenos Aires* de Alberto Meyer Arana

Según expresa Meyer Arana serán las órdenes religiosas ocupadas en general de la educación que desarrollarán en sus propias instituciones las prácticas de la caridad de la “obra caritativa”²¹ para el cuidado de la niñez abandonada.

Así puede verse que al interior de las instituciones y sus publicaciones existen debates, pero también acuerdos en torno al cuidado de la infancia donde lo religioso forma parte.

Nota al cierre

Si bien la investigación sigue su curso es relevante señalar aquí que una vez estudiadas las revistas y en particular la trama de sus publicistas aparece un grupo de funcionarios católicos que aún en tiempos del laicismo participan y discuten las transformaciones de la educación pública en diferentes instituciones educacionales.

Por lo anterior se seguirá trazando por un lado las tramas de los funcionarios, entrelazando sus escritos en las revistas para profundizar en las dimensiones de la función religiosa que surgen de las indagaciones.

Recibido: 11 /11/2024

Aceptado 30/12/2024

²¹ *Ibíd.*

Resumen

Las publicaciones de fines de siglo XIX y principios del XX que han sido promovidas por organismos gubernamentales e instituciones educativas, lejos están de ser estudiadas de manera sistemática y mucho menos, interpeladas como instrumentos de gobierno de los mismos.

Las políticas públicas educativas, otrora denominados programas de producen desde la dirigencia estatal o institucional, desde las estrategias de intervención y las intervenciones estratégicas para la consecución de sus fines, en el cumplimiento de las funciones que se le atribuyen a la educación. Desde su estudio, los instrumentos son aquellas herramientas que vehiculizan el paso de la estrategia a la intervención.

Se emplea como metodología de abordaje una trama rizomática que articula la analítica hemerográfica con la biografía y el estudio de las políticas para indagar las revistas como herramientas gubernamentales. Para el caso se toma como fuentes la publicación del Patronato de la Infancia, a sus directores y publicistas.

La hipótesis que se formula para la presente ponencia sostiene que la publicación funge como instrumento de la institución y promueve desde allí la instauración de una discursividad particular del higienismo imperante, desde la conducción del Patronato de la Infancia. Esta investigación se inserta en una más amplia de largo aliento que se pregunta por los orígenes del gobierno educacional en los tiempos de fundación y consolidación del sistema educativo argentino.

Desde allí los vínculos entre el Patronato y los demás organismos de gobierno que constituyen y entran el gobierno de la instrucción pública, en las primeras décadas de su expansión.

Palabras clave: Patronato de la Infancia – Siglo XIX – Siglo XX – Gobierno – Educación.

Abstract

The publications of the late 19th and early 20th centuries that have been promoted by government agencies and educational institutions are far from being studied systematically, much less questioned as instruments of government.

Educational public policies, formerly called programs, are produced by state or institutional leadership, from intervention strategies and strategic interventions to achieve their goals, in the fulfillment of the functions attributed to education. From its study, the instruments are those tools that convey the transition from strategy to intervention.

A rhizomatic plot that articulates newspaper analysis with biography and the study of policies is used as an approach methodology to investigate magazines as government tools.

In this case, the publication of the Children's Board, its directors and publicists are taken as sources.

The hypothesis formulated for this paper maintains that the publication serves as an instrument of the institution and promotes from there the establishment of a particular discursivity of the prevailing hygiene, from the leadership of the Board of Children's Council.

This investigation is part of a broader, long-term investigation that asks about the origins of educational government at the time of founding and consolidation of the Argentine educational system.

From there the links between the Board of Trustees and the other government agencies that constitute and frame the government of public education, in the first decades of its expansion.

Keywords: Children's Board – 19th century – 20th century – Government – Education.

**Animación y gestión estratégica en la Escuela de Gestión Privada:
Preservación, cambio y toma de decisiones.
Breve análisis de los protocolos de acción**

Pablo F. Rodríguez

A modo de reflexión primera

En un mundo marcado por el cambio constante, pensar en una institución de, por ejemplo, cien años, implica pensar en que ha cambiado muchas cosas. O no. Pero la institución probablemente sigue teniendo algunas notas características, distintivas del resto. Más aún, en los últimos 30 años, donde además se ha modificado la velocidad en que los cambios se producen. Y quizá, ya no tengamos las mismas categorías de análisis desde el 2020 (que trajo consigo la virtualidad acelerada por la pandemia) y tampoco desde la irrupción de la inteligencia artificial. Transitar un cambio de época como éste, implica una necesaria lectura del contexto para evitar el acto reflejo de repetir fórmulas frente a problemas que no llevan intrínsecamente las mismas condiciones.

Asimismo, esta lectura de los signos de los tiempos debe llevar consigo un cambio de paradigma. Entender que las tensiones son estructurales y no se rompen, sino que se equilibran, convivir con algunas contradicciones e incertidumbres. Salir del esquema inducción / deducción para hacer jugar la creatividad en la búsqueda de soluciones, entendiendo que ésta opera de acuerdo en el contexto que participa. Esto nos lleva a tres conceptos organizadores de este esquema de análisis, que interactúan en una relación recursiva y que se retroalimentan: identidad, cultura y estructura.



Gráfico de elaboración propia: Triada de tensiones para el abordaje de la gestión y administración de las instituciones educativas confesionales

Desandemos cada una de estas definiciones en perspectiva de las tensiones entre cada uno de los vértices del triángulo del gráfico.

Identidad se comprende como lo que permanece invariante a lo largo del tiempo, y que además la distingue de otras organizaciones. Cultura se entiende como el patrón de supuestos básicos que un grupo ha inventado, descubierto o desarrollado en el proceso de aprender a enfrentar sus problemas de adaptación externa e integración interna. Para el caso de la estructura, se define como el conjunto amplio de recursos, lógicas imperantes y relaciones que se dan en la institución.

Tal como fueron dichos, están en orden creciente de facilidad de modificación. Y es en este punto que comienzan a converger estos conceptos. Esto es lo que Schvarstein llama “maniobras adaptativas”¹. Y

¹ Leonardo Schvarstein, *La inteligencia social de las organizaciones*, Buenos Aires, Paidós, 2023.

si bien estas maniobras se apoyan en la cultura institucional, y esta tiende a no modificarse, existe un espacio, un margen, donde la cultura institucional puede modificarse. Las escuelas se construyen con palabras, a través de conversaciones. Y una escuela, como toda organización, no es un contexto neutro al aprendizaje y sí uno que resignifica los mensajes que en ella se emiten.

Puede afirmarse, desde la formulación de Gore siguiendo a Postaman y su desarrollo de 1976, que las escuelas son “ambientes semánticos”.

“[...] un ambiente semántico es una estructura social en la cual la gente quiere hacer algo, para lo cual produce transacciones importantes para ellos. Cada organización y cada subgrupo relevante de una organización, constituye un ambiente semántico que da sentido y valor a las transacciones que se establecen en su marco”².

En tanto la organización comienza a ser distinguida como un sistema de acuerdos que coordinan conductas, y entre ellas emociones, humanas, se percibe su carácter lingüístico. La organización, como fenómeno social, se construye con palabras, a través de conversaciones y acuerdos derivados de esas conversaciones. Para que las estructuras puedan ser modificadas sin pérdida de las notas de identidad, debe haber un modelo de gestión que articule los conceptos de cultura y estructura, que se centre en el aprendizaje organizacional. Si nos situamos en el marco de los procesos, cambios y transformaciones actuales de la educación tales como: descentralización, autonomía, autogestión, participación ciudadana, horizontalidad. Es necesario establecer un proceso por el cual esos

² *Ibíd.*

paradigmas y esquemas sean conocidos, compartidos y evaluables, es decir, comunicables.

Vamos a analizar lo dicho en torno a un dispositivo de la escuela: los protocolos de acción.

Protocolos de acción para la gestión

“El Protocolo es la normativa o conjunto de reglas que son legisladas o establecidas por los usos y costumbres; se implanta como consecuencia de una necesidad social, sirven para normalizar las relaciones entre todas las personas y entre instituciones y gobiernos. Su objetivo fundamental es el civismo en el trato entre los seres humanos en sus diversos ámbitos sociales; político, social, cultural, empresarial, religioso, turístico, deportivo, etc.

Jorge Fernández Vázquez³

La definición condensada de Vázquez propone al protocolo desde una perspectiva normativa y remite al acuerdo de los “usos y costumbres” que los establecen. Para ampliar la concepción es conveniente remitirse a su etimología. Protocolo viene del latín tardío, *protocollum* y este del gr. bizant. πρωτόκολλον *prōtókollon*⁴.

³ Jorge Fernández Vázquez, “Antecedentes históricos del protocolo y su influencia a través de la historia en los Estados, en la sociedad y en la política en España y Europa”, *Anuario jurídico y económico escurialense*. Año XLV, 2012.

⁴ Real Academia Española, disponible en <https://dle.rae.es/protocolo> visitado en diciembre de 2024.

Era la primera hoja que estaba pegada al manuscrito. O sea, era lo primero que había que leer, y que contenía el resumen de lo que luego se iba a leer. Es decir, el protocolo es una hoja que uniformiza cualquier documento y lo despega de su sentido y de contenido; básicamente reduce a todos los documentos a la fórmula de la información que contienen. Es decir, dos documentos totalmente distintos, tienen la misma estructura de protocolo.

Existen a partir de aquí diferentes acepciones de “protocolo” según la Real Academia Española que se citan a continuación para problematizar los sentidos de una misma definición.

1 m. Serie ordenada de escrituras matrices y otros documentos que un notario o escribano autoriza y custodia con ciertas formalidades.

2 m. Acta o cuaderno de actas relativas a un acuerdo, conferencia o congreso diplomático. Sinónimos: acta, cuaderno, documento, escritura.

3 m. Conjunto de reglas establecidas por norma o por costumbre para ceremonias y actos oficiales o solemnes.

Sinónimos: reglamento, regla, etiqueta, ceremonial, formalidad, parafernalia, solemnidad, ceremonia, ritual, rito.

4 m. Secuencia detallada de un proceso de actuación científica, técnica, médica, etc.

5 m. Inform. Conjunto de reglas que se establecen en el proceso de comunicación entre dos sistemas.

Las primeras tres pueden referirse a la definición normativa de Vázquez, incorporando la cuestión del registro como documento que establece la letra hierática. Las últimas dos incorporan la comunicación y el proceso, y es allí donde se agrega a la mirada legislativa, la cuestión de

la organización y los sujetos que la constituyen. Por ello los protocolos son necesarios y su circulación y apropiación, ineludibles.

Los protocolos son grandes generadores de calma impostada en las instituciones; la ilusión de haber solucionado un problema, ordenando las acciones de todos los agentes de la organización en todo tiempo y espacio es tan necesaria como ingenua.

Lo anterior se entiende si se piensa que, en un mundo tan cambiante, la respuesta que ofrece el protocolo debería requerir que las preguntas que lo generan sean siempre las mismas. Los protocolos son ordenadores y necesarios. Ayudan a fortalecer la identidad institucional porque garantiza la respuesta de la organización a los problemas. Pero más importante que el protocolo en sí, es el ejercicio colectivo de creación y abandono de esa creación. Es decir, lo importante no es el resultado (que puede cambiar) pero si el proceso de analizar un problema, buscar una solución conjunta, redactar, organizar personas intervinientes... Eso es lo que potencia la idea de aprendizaje colectivo.

La noción de aprendizaje colectivo se introduce y a la vez reclama herramientas potentes y flexibles para que los protocolos en su proceso tanto de diseño como de concreción promuevan las transformaciones necesarias para la producción de instrumentos y estrategias que recobren como insumo los proyectos institucionales, los horizontes, idearios o constituciones institucionales.

Notas de cierre

Esta interpelación de la historia de la gestión y animación de las instituciones educativas recobra la noción reconfigurada de protocolo en

la búsqueda del equilibrio de las tensiones producidas por la triada: identidad / cultura /estructura, para la producción de instrumentos gubernamentales de las instituciones, evitando recaer en la ilusión del cumplimiento del protocolo como respuesta a un problema.

El protocolo es necesario más no suficiente, no garantiza una solución, sino que propicia las decisiones e intervenciones que articulan la gestión como praxis en términos del liderazgo, la comunicación, el trabajo en equipo, la capacitación permanente y la evaluación.

Recibido: 8 /11/2024
Aceptado 30/12/2024

Resumen

En el contexto de las transformaciones de las últimas décadas la gestión de las instituciones educativas requiere de una revisión desde dimensiones epistemológicas, metodológicas y tecnológicas para la producción de conocimiento en relación al gobierno de las escuelas.

La cuestión se complejiza cuando estas escuelas pertenecen al ámbito de la educación privada y más precisamente aún, a las escuelas confesionales, que no ha sido interpelado de manera sistemática.

Se propone aquí recuperar la concepción de los protocolos como diseños e implementaciones de las políticas públicas educativas que se ponen en juego en las instituciones para su gobierno.

En principio, la metodología es de carácter exploratorio y reflexivo en relación a las concepciones que propician la construcción y luego la implementación de los protocolos para la acción, en la consecución de los objetivos propiamente pedagógicos; así, se considera oportuno retomar a su vez nociones de la economía en el campo propiamente educativo.

Se toma como insumo las evidencias de una investigación en curso para su revisión y posterior entrada de carácter analítico.

Palabras clave: Escuela – Gobierno – Educación privada – Protocolos – Políticas públicas.

Abstract

In the context of the transformations of recent decades, the management of educational institutions requires a review from epistemological, methodological and technological dimensions for the production of knowledge in relation to the governance of schools.

The issue becomes more complex when these schools belong to the field of private education and even more precisely, to denominational schools, which has not been systematically questioned.

It is proposed here to recover the conception of protocols as designs and implementations of public educational policies that are put into play in institutions for their government.

In principle, the methodology is of an exploratory and reflective nature in relation to the conceptions that promote the construction and then the implementation of the protocols for action, in the achievement of the pedagogical objectives themselves; Thus, it is considered appropriate to return to notions of economics in the educational field itself.

Evidence from an ongoing investigation is taken as input for review and subsequent analytical input.

Keywords: School – Government – Private education – Protocols – Public policies.

TRADUCCIONES

La importancia de la judeidad de Jesús para la interpretación de los Evangelios

Ervin Budiselic

Instituto Bíblico de Zagreb, Croacia

Introducción

Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, por diversas razones, Jesús fue en cierto modo separado o desligado del judaísmo. Sin embargo, como sostiene Matthias Henze (2018, 15), en los últimos cincuenta años hemos sido testigos de cambios significativos en el enfoque y la cosmovisión judíos de los Evangelios y, en consecuencia, del Nuevo Testamento. Este cambio positivo debería afectar no sólo a nuestro punto de vista sobre la “judeidad de Jesús”, sino también a la interpretación bíblica. De hecho, podríamos decir que Jesús vivió, pensó, habló y enseñó como judío, no como “cristiano” en el sentido histórico de la palabra.

Sobre la base de este razonamiento, en la primera parte del artículo, abordaremos algunas de las razones teológicas e históricas de la exclusión de la judeidad de Jesús tanto del judaísmo como del cristianismo. En la segunda parte, analizaremos la importancia de la judeidad de Jesús para comprender el contexto de la cosmovisión de los autores bíblicos. En la última parte, a modo de estudio de caso, demostraremos, interpretando Mateo 16,13-20 (la cuestión de la “roca”) y Lucas 11,1-4 (el Padrenuestro) con “ojos judíos”, que podemos obtener una interpretación diferente e incluso mejor de esos dos textos, que se ajusta más al contexto de los autores bíblicos.

1. La judeidad de Jesús: judaísmo y cristianismo

Jesús era judío, pero ¿su religión era el judaísmo o el cristianismo? Al abordar esta cuestión, debemos entender que ser “judío” no implica la adhesión a ninguna rama del judaísmo, porque se puede ser judío sin ser religioso. La cuestión de la judeidad de Jesús apunta aquí a la cuestión de su religión. ¿Vino Jesús a establecer una nueva religión o a cumplir, en palabras de Pablo, “las promesas hechas a los patriarcas” (Romanos 15, 8)? Aunque esta pregunta puede ser interpretada de muchas maneras y tiene muchas consecuencias importantes, me concentraré en la hermenéutica, especialmente en los Evangelios. Examinemos primero el punto de vista cristiano y luego el punto de judío sobre la judeidad de Jesús.

1.1. El Cristianismo

Según Garber y Hanson (2020, vii), “a través de los siglos, el Jesús histórico ha sido efectivamente ‘desjudaizado’ hasta tal punto que señalar esa evidencia se ha convertido realmente en algo pertinente. Para la mayoría de la gente de hoy, es prácticamente imposible recorrer el telón sobre aquello que se ha convertido en el cristianismo católico, griego ortodoxo y protestante para apreciar al judío que precedió a la fe establecida en su nombre”. Markus Barth (2015, 11) también escribió que “muchas personas aparentemente encuentran hoy posible separar la memoria del Jesús judío de la creencia en Jesucristo. Afirmar que Jesús es judío es insultarlas, afligirlas, molestarlas y, de hecho, provocarlas hasta la contradicción, la sospecha y el odio”.

Para Géza Vermès (2003, 53), esta actitud tiene su origen en los conflictos relatados en el Nuevo Testamento. En primer lugar, los Evangelios mencionan un conflicto entre Jesús y algunos de sus

compatriotas. Luego hay un conflicto entre los apóstoles y los judíos palestinos, que ha continuado desde el siglo I d.C. Estos conflictos presentaban a Jesús como un oponente del judaísmo y, en consecuencia, la Iglesia que surgió del paganismo desarrolló esa actitud, considerando al judaísmo como hostil al cristianismo. Tan es así que, según Vermès (2003, 54), “cualquier reconocimiento del judaísmo como no completamente ajeno al cristianismo habría sido percibido por la mayoría de los Padres de la Iglesia como una flagrante deslealtad a su fe”. El conflicto entre Jesús y el judaísmo dio origen a una nueva religión: el cristianismo.

Afortunadamente, vivimos en una época en la que el hecho de que Jesús sea judío no es, para la mayoría, un tema de discusión. Según Tom Holmén (2007, 2), en su crítica a “la búsqueda del Jesús histórico”, Albert Schweitzer subrayó, en oposición al Jesús liberal y modernizado, el origen judío de Jesús y la necesidad de entender a Jesús en el marco del judaísmo de su tiempo. William E. Phipps (1993, 9) también ha señalado que, entre los investigadores de los orígenes históricos del cristianismo, la judeidad de Jesús ya no es objeto de debate. Como afirma E.P. Sanders, en la actualidad existe un consenso casi unánime en que Jesús vivió como judío. Sanders también sostuvo que deberíamos leer el Nuevo Testamento como una fuente del judaísmo del siglo I (Phipps 1993, 9). En consecuencia, la actual “tercera búsqueda” reconoce la judeidad de Jesús y sostiene que una imagen plausible del Jesús histórico debería situarse en el judaísmo palestino del siglo I. Sobre esta base, Holmén (2007, 3) observa que, como consecuencia de esta última búsqueda, la idea de Jesús como judío ya no es marginal, sino que se ha convertido en un intento corriente de entender a Jesús en un continuum con el judaísmo de su tiempo y no en contraste con él. Matthias Henze (2018, 15-16) también está de acuerdo con esto cuando dice que algunos eruditos cristianos de los últimos cien a ciento cincuenta años han desarrollado un punto de vista diferente pero negativo

del judaísmo. Para algunos, el judaísmo había perdido su relevancia y legitimidad con la aparición de Jesús y sus discípulos. Otros fueron incluso más lejos, afirmando que Israel ya no era el pueblo elegido por Dios y había sido sustituido por la Iglesia. Sin embargo, en los últimos cincuenta años se han producido cambios muy significativos en la forma en que los estudiosos abordan y consideran el mundo judío del Nuevo Testamento. Para Henze, esto significa que hay que tener en cuenta la literatura producida en la época del Segundo Templo y leer el Nuevo Testamento como parte del mundo mucho más amplio del judaísmo antiguo.

Aunque estamos de acuerdo con Holmén (2007, 3) en que Jesús formaba parte de la diversa y heterogénea religiosidad judía, también denominada “los judaísmos” antiguos, Garger y Hanson (2020, viii) destacan acertadamente la cuestión de la judeidad de Jesús:

Por supuesto, identificar a Jesús como judío no es suficiente, dada la multitud de sectas antiguas que habitaban la tierra de Israel en la época del Segundo Templo. Sabemos mucho de los fariseos, saduceos, esenios, etc., y tratados enteros han identificado a Jesús con el bando de los zelotes. Crear una “identidad” convincente para Jesús es una tarea compleja, desalentadora e incluso desconcertante, dado que prácticamente cada letra de cada palabra de los textos que tenemos sobre él ha sido y sigue siendo objeto de fuertes debates y críticas escépticas.

1.2 El Judaísmo

Presentar un punto de vista judío de la judeidad de Jesús es una tarea difícil. En las enseñanzas talmúdicas, se describe a Jesús como un bastardo y un hechicero. Leonard Swidler (1988, 2) pone a cristianos y judíos “en

el mismo barco” cuando escribe que la judeidad de Jesús es ignorada por ambas partes:

Los cristianos y los judíos consideran automáticamente que Jesús es el nombre de alguien que no es judío. Este simple hecho tiende a apartar a los cristianos de la raíz de su religión, la tradición hebraica y judía. Por otra parte, también tiende a apartar a los judíos de un hijo muy importante de su tradición, que se convirtió en el judío más influyente de la historia, superando incluso en impacto histórico a gigantes como Moisés, David, Marx, Freud y Einstein.

Según Peter Zaas (2001, 15), la pregunta “Quién es Jesús” no es una pregunta que les haya preocupado a los judíos a lo largo de su historia. Afirma también que “no existe una posición judía sobre la identidad de Jesús”, de modo que la cuestión de la exacta identidad histórica de Jesús tiene muy poco peso en el abanico de las preocupaciones religiosas judías. Su argumento se centra en el hecho de que el judaísmo no es un credo, no se basa en un conjunto de creencias compartidas por todos los judíos y no posee una estructura central que tenga autoridad para determinar lo que los judíos deben o no deben creer sobre esta cuestión ni ninguna otra.

Phipps (1993, 10) afirma que destacados eruditos judíos han concluido en el pasado que Jesús era fariseo. Abraham Geiger, por ejemplo, dijo que Jesús era un fariseo galileo. Del mismo modo, Joseph Klausner, que era un judío ortodoxo, trató de demostrar que Jesús permaneció siempre como un verdadero judío fariseo. Martin Buber también afirmó que la muerte de Jesús ocupaba una posición en este círculo de creencias. Algunos judíos contemporáneos también asocian a Jesús con los fariseos, como el profesor Ellis Rivkin del Hebrew Union College y el rabino Harvey Falk. Phipps

(10-11) reconoce que la idea de que Jesús haya podido ser un fariseo es difícil de aceptar porque, en los Evangelios, Jesús reprende severamente a los fariseos. Por lo tanto, decir que Jesús es un fariseo sería un oxímoron.

Observando el contexto norteamericano, Shaul Magid (2013, 133) escribe: “Los judíos estadounidenses contemporáneos no parecen muy interesados en Jesús. Pocos rabinos dan hoy sermones sobre Jesús desde el púlpito y hay pocos cursos sobre Jesús (o el cristianismo) en la educación judía formal o informal. Amy-Jill Levine, una estudiosa contemporánea del Nuevo Testamento, señala acertadamente: “Si, a nivel popular, los judíos estamos dispuestos no sólo a reconocer sino también a sentirnos orgullosos de la judeidad de judíos generalmente no practicantes como Sigmund Freud, Albert Einstein, los Marx (Karl y Groucho, aunque Karl fue bautizado de niño) y Jerry Seinfeld, ¿por qué no reconocer a Jesús, que es completamente observante? [...] He oído a rabinos de sinagogas reformistas y conservadoras citar a Homero (el poeta griego y el padre de Bart), a Platón, Buda, Mahoma, Gandhi, Martin Luther King Jr, al Dalai Lama e incluso a Madonna (la cantante obsesionada con la cábala, no la madre de Jesús). Al menos Jesús es judío en lo que se refiere a su familia, sus prácticas y sus creencias”.

Sobre la base de tal variedad de respuestas, ¿qué podemos concluir acerca de la postura judía hacia Jesús como judío? Aunque las respuestas van de la hostilidad a la ignorancia, puede decirse que la cuestión de la judeidad de Jesús en el plano histórico no es problemática para los judíos de hoy. Según Shaul Magid (135), “los judíos se sienten generalmente más cómodos con un Jesús histórico porque eso les permite eludir los problemas doctrinales de la cristología y tratar a Jesús como un 'judío’”. Podemos concluir, entonces, que hablar de Jesús como judío se vuelve más problemático cuando analizamos la judeidad de sus enseñanzas, sus

pretensiones mesiánicas y, especialmente, la cristología, que implica creencias cristianas sobre la divinidad de Jesús.

1.3 Jesús: ¿judío o cristiano?

Hoy, y desde hace 2000 años, tenemos por un lado el cristianismo, que celebra a Jesús como el mesías judío, encarnado por Dios, más o menos despojado de su judeidad, y el judaísmo, que considera a Jesús como el fundador de una nueva religión distinta del judaísmo.

El análisis de la relación judeo-cristiana excede el marco de este artículo, pero si tomamos el ejemplo del autor de *bestsellers* Craig A. Evans (2014, 143-144), este examina cómo una tumultuosa cadena de acontecimientos ocurridos entre los años 30 y 70 de la era cristiana -que comenzó con la entrada de Jesús en Jerusalén, siguió con su crucifixión y terminó con la destrucción del Templo- condujo a la separación entre los seguidores de Jesús y los demás judíos. Entre los temas planteados en el debate sobre las causas profundas de la separación entre judíos y cristianos hay varios factores que causaron o contribuyeron a esa separación. En primer lugar, la agresiva misión del cristianismo hacia los paganos y los requisitos mínimos para entrar en la Iglesia chocaban con el proselitismo judío, que exigía que los prosélitos judíos asumieran el yugo de la Torá (P. Avot 3, 5), lo que implicaba la observancia escrupulosa de las leyes del Shabbat y de la alimentación. En segundo lugar, la divinización de Jesús hizo que el cristianismo resultara mucho más inaceptable para los judíos porque aparecía como una violación directa del primer mandamiento. En tercer lugar, el cambio étnico, manifestado en la disminución de la cantidad de miembros judíos en la Iglesia primitiva y el aumento de miembros paganos, empezó a borrar el carácter judío de la Iglesia, lo que a su vez desalentó la afluencia de judíos. Una de las consecuencias de este cambio

fue que la Septuaginta se convirtió en la versión preferida de las Escrituras para la Iglesia primitiva, en lugar del Antiguo Testamento hebreo y su interpretación aramea. Para Evans, esta preferencia por la Septuaginta alejó a los creyentes paganos de los creyentes judíos. En cuarto lugar, los intereses nacionalistas judíos llevaron finalmente a la destrucción de Jerusalén y del Templo herodiano en el año 70 de nuestra era, y luego a la derrota de Bar Kojba (135), ocasionando la pérdida de Jerusalén como ciudad judía y de Israel como Estado, lo que significó la pérdida del terreno común que compartían los cristianos gentiles y judíos, y llevó a la persecución de los cristianos por Bar Kojba. Evans añade que las guerras judías por la liberación del control romano y las esperanzas de reconstruir el Templo fueron especialmente difíciles para los cristianos judíos porque a menudo se veían obligados a elegir entre su fe en Jesús y su lealtad a su nación y a su pueblo. Pero el factor fundamental de la división entre judíos y cristianos fue “para muchos judíos, el simple hecho de que Jesús hubiera sido condenado a muerte y el reino de Dios no se hubiera concretado. Estos dos puntos anulaban evidentemente cualquier reivindicación mesiánica” (2014, 145). En otras palabras, Jesús no logró establecer el reino de Dios en la tierra y no reinó como rey de Israel, ya que Israel permaneció bajo el dominio romano.

Como ya hemos señalado, la discusión sobre la judeidad de Jesús abre cuestiones difíciles en la relación entre el judaísmo y el cristianismo, pero nuestro objetivo aquí es ver cómo la judeidad de Jesús debería afectar a la hermenéutica cristiana. Es cierto que las distintas tradiciones cristianas leen e interpretan la Biblia de manera diferente y tienen distintas normas que dan autoridad a su interpretación. Por lo tanto, no tiene sentido afirmar que algo es válido y normativo para todos los cristianos. Por otra parte, si pretendemos seguir a un mesías judío, nuestra hermenéutica debe considerar seriamente su judeidad. Marvin Wilson (1989, 167) está en el

buen camino cuando dice: “Los occidentales se han encontrado a menudo en la confusa situación de intentar comprender un libro judío a través del prisma de la cultura griega”.^[3] La hermenéutica no es sólo una cuestión de método/s: es también una perspectiva o una hipótesis teológica. Por eso conviene señalar las palabras de Abraham Joshua Heschel (1990, 302):

“El proceso de desjudaización dentro de la Iglesia ha allanado el camino para el abandono de sus orígenes y el alejamiento del corazón de su mensaje. La cuestión vital para la Iglesia es decidir si debe buscar sus raíces en el judaísmo y considerarse como una extensión del judaísmo, o si debe buscar sus raíces en el helenismo pagano y considerarse como una antítesis del judaísmo. El alejamiento espiritual de Israel se expresa con mayor fuerza en la enseñanza de Marción, que afirmaba la oposición y la abrupta discontinuidad entre el Dios de la Biblia hebrea y el Dios que Jesús vino a revelar”.

2. La importancia de la judeidad de Jesús para comprender la cosmovisión de los autores bíblicos

Jesús era judío, pero cabe preguntarse qué tipo de judío era. Como judío, su fe era el judaísmo, lo que debería tener enormes implicaciones hermenéuticas para los cristianos de hoy. En primer lugar, la Biblia de Jesús era lo que los cristianos llaman el Antiguo Testamento o Tanaj. Sus enseñanzas estaban llenas de citas del Tanaj, pero eso no es todo. Como Jesús vivió en una cultura bíblica familiarizada con los textos bíblicos, utilizó la técnica de la alusión, como todos los rabinos, para comunicar su mensaje. Este modo de comunicación exige que los oyentes conozcan bien el texto bíblico, pues de lo contrario la alusión no tendría ningún sentido para ellos. La alusión rabínica es una técnica en la que el orador cita una

parte del versículo y no dice el resto. El oyente debe completar lo que no se dice basándose en su conocimiento del texto bíblico. A veces, una referencia consiste sólo en una o dos palabras, haciendo que lo que Jesús no dijo sea más importante que lo que sí dijo.

En segundo lugar, la base de su enseñanza era el Tanaj, pero como señala Matthias Henze (2018, 12), “la religión del Antiguo Testamento no es el judaísmo de Jesús”. Henze se refiere al hecho de que Jesús enseñó en sinagogas, sus discípulos lo llamaban rabino, se involucró en conversaciones con los fariseos y expulsó demonios, y nada de todo eso se menciona en el Tanaj. En consecuencia, si queremos escuchar las enseñanzas de Jesús, nuestra prioridad debe ser un conocimiento profundo del Tanaj, así como un conocimiento del período del Segundo Templo, su literatura y la evolución de las ideas en el judaísmo.

En tercer lugar, como Jesús era judío, significa que pensaba como judío, enseñaba como judío, vivía como judío, adoraba como judío, etcétera. Sí, la Biblia de Jesús era el Tanaj, pero la forma en que la interpretaba era la de una mente o cosmovisión judías. Resumiendo la cuestión de la interpretación bíblica, Michael Heiser (2019) señala que la historia y el pensamiento cristianos no eran el contexto de los autores bíblicos, y por lo tanto no pueden ser el contexto correcto para interpretar lo que escribieron. Lo mismo ocurre con los Padres de la Iglesia: vivieron mil años o más después de que se escribiera la mayor parte del Antiguo Testamento, y menos de media docena de ellos sabían leer hebreo. Entre la época del Nuevo Testamento y los primeros teólogos importantes, como Tertuliano e Ireneo, transcurrió un siglo o más, y algunos de ellos, como Agustín, vivieron trescientos años después de la conversión de Pablo. Heiser (2029) continúa diciendo que el contexto de interpretación de un texto bíblico no es la Iglesia Católica, los movimientos rabínicos de la Antigüedad tardía y

de la Edad Media, la Reforma (Lutero, Calvino, Zwinglio, los anabaptistas), los puritanos o el evangelicalismo en todas sus formas. Su respuesta es la siguiente:

¿Cuál es entonces el contexto adecuado para interpretar la Biblia? He aquí la verdad evidente de la que yo hablaba: el contexto adecuado para interpretar la Biblia es el contexto de los autores bíblicos, el contexto que produjo la Biblia. Cualquier otro contexto es ajeno o, al menos, secundario.

Heiser se centra en el hecho de que todos leemos la Biblia a través de ciertos filtros (nuestra época, nuestra cultura, la historia de nuestra tradición eclesiástica, etc.), y, si no tenemos cuidado, eso puede desviarnos en nuestra lectura de la Biblia. Puesto que sus enseñanzas son vinculantes para los cristianos, estamos obligados a conocerlas y vivirlas. Pero ¿cómo podemos hacerlo si ignoramos la judeidad de Jesús y/o la sustituimos por un contexto y un fundamento diferentes? Heiser (2015, 13) concluye:

El texto bíblico fue escrito por hombres que vivieron en el Oriente Próximo antiguo y en el Mediterráneo entre el segundo milenio antes de Cristo y el siglo I después de Cristo. Para comprender el pensamiento de los autores bíblicos, debemos recurrir a la producción intelectual de ese mundo [...] Cuanto más comprendemos la cosmovisión de los autores bíblicos, más comprendemos lo que querían decir, y más toma forma en nuestra mente el mosaico de su pensamiento.

Si tomamos en serio la judeidad de Jesús en el campo de la hermenéutica, debemos prestar atención a lo que dice Heiser. Sí, debemos conocer el Antiguo Testamento y la literatura del período del Segundo Templo, pero también debemos esforzarnos por leer la Biblia a través de los ojos de los autores bíblicos. Y para ello necesitamos descubrir su

cosmovisión. Así que nuestro objetivo debe ser estudiar el contexto histórico, cultural o literario para descubrir la cosmovisión de los autores bíblicos, y luego adoptar un nuevo enfoque para leer las Escrituras con nuestras nuevas “gafas”. Ray Vander Laan nos pone en la buena senda cuando afirma que la mayoría de los autores humanos inspirados de la Biblia, así como aquellos a los que se les dieron originalmente las palabras, eran judíos que vivían en el Oriente Próximo antiguo. Por eso, sus escritos tienen claramente la impronta de un tiempo y un lugar. Aunque el mensaje de la Biblia es eterno e inmutable, fue transmitido en las circunstancias y las condiciones del pueblo de la Biblia, y el mensaje es específico de su época. En consecuencia, “comprendemos más claramente la verdad de Dios cuando conocemos el contexto cultural en el que habló y actuó, y las percepciones de las personas con las que se comunicó” (2009, 7). Laan señala que esto no significa que la revelación de Dios no sea clara si no conocemos el contexto cultural, sino que “aprendiendo a pensar y a enfocar la vida como lo hicieron Abraham, Moisés, Rut, Ester y Pablo, los cristianos modernos profundizarán su apreciación de la palabra de Dios. Para aplicar plenamente el mensaje de la Biblia a nuestras vidas, debemos entrar en el mundo de la Biblia y familiarizarnos con su cultura”. (7)

3. Ejemplos prácticos: interpretación de Mateo 16,13-20 (la cuestión de la “roca”) y de Lucas 11,1-4 (la oración del Señor) a través de los “ojos judíos”

Para mostrar cómo el contexto de la cosmovisión influye en nuestra lectura de la Biblia, presentaré dos ejemplos prácticos en cuya interpretación difieren los católicos y los evangélicos.

3.1 El Padrenuestro

¿Cuál es la forma correcta de rezar el Padrenuestro? Alexander A. Sosheel (2010, 24) dice que, aunque los cristianos creen en general que el Padrenuestro es la Palabra de Dios y una parte muy importante de la fe cristiana, “algunos cristianos lo rezan de forma rutinaria, a diario o en cada reunión religiosa. La Iglesia Católica enseña que debe repetirse más de una vez. Esta oración se repite durante la meditación o los servicios religiosos. Algunos cristianos creen que esta oración es una oración modelo que nos enseña cómo rezar y qué rezar [sic]”. En su artículo sobre el Padrenuestro, Agnes Cunningham (1999, 692) empieza diciendo: “Oración modelo enseñada por Jesús a sus discípulos (Mateo 6,9-13; Lucas 11,2-4)”. Luego añade: “Desde los primeros tiempos, los cristianos han considerado esta oración como un modelo, enseñado por Jesús como una forma o un modelo de cómo debían orar sus discípulos y qué peticiones debían hacer al Padre celestial”. Lo que Cunningham ofrece es un resumen excepcionalmente bueno de la concepción evangélica común de la oración del Señor, que explica por qué los evangélicos no suelen rezar esta oración de manera repetitiva. Más concretamente, mientras que los cristianos de las iglesias litúrgicas repiten las palabras de la oración, los evangélicos suelen establecer la conexión con las palabras de Jesús sobre la repetición vana en Mateo 6,7): “Y al orar, no uséis vanas repeticiones como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos”.

Pero si examinamos esta oración en un contexto judío, obtenemos información adicional. Ann Spangler y Lois Tverberg (2009, 82-83) observan que el Padrenuestro podría ser un resumen de la Amidá porque engloba muchos de sus temas y porque otros rabinos de la época de Jesús enseñaban versiones resumidas de la Amidá para ilustrar cuál debía ser la esencia de la oración. También señalaron que la Iglesia primitiva rezaba el

Padrenuestro tres veces al día, del mismo modo que la Amidá. Kenneth Bailey (2008, 94) señala semejanzas y diferencias entre la Amidá y el Padrenuestro. En cuanto a las semejanzas, Bailey escribe: “Por ejemplo, la petición del pan de cada día se encuentra aproximadamente en el mismo lugar en medio de la Tefilá y del Padrenuestro. Algunas de las frases introductorias son similares. Las dos oraciones hablan de las necesidades del presente y mencionan el reino venidero de Dios. Algunas rimas y algunos ritmos son iguales en ambas oraciones. Las doxologías de las dos oraciones coinciden. Por último, ambas están destinadas a un uso individual y comunitario. En cuanto a las diferencias, Bailey (107) dice que la Amidá es claramente una oración para una comunidad étnica particular centrada en Jerusalén. Sin embargo, Jesús “desioniza” la tradición, porque el Padrenuestro no contiene ninguna referencia a Jerusalén o al Templo. Por el contrario, Jesús les enseña a sus discípulos a orar para que el reino de Dios venga “a la tierra”, lo que, según Bailey, refleja una preocupación general por todas las personas. Además, el perdón está vinculado al perdón a los demás; no se expresa ningún ataque a los extraños. La oración de Jesús no contiene una petición para que Dios considere el sufrimiento de su pueblo o luche por él.

El Talmud de Babilonia, en el tratado Berajot 16b-17a, da ejemplos de oraciones personales que los rabinos rezaban después de terminar la oración colectiva, la Amidá. Es de suponer que los *talmidim* de estos rabinos también rezaban estas oraciones, lo que los identificaba como discípulos del rabino en cuestión. ¿Por qué es esto importante? Porque un estado mental similar podría haber estado presente tras la petición “enseñanos a orar” de Lucas. En efecto, Lucas 11,1 dice: “Y sucedió que, estando él [Jesús] orando en cierto lugar, cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: Señor, enseñanos a orar, como enseñó Juan a sus discípulos”. Los detalles de este texto son importantes. En primer lugar,

aparentemente Jesús estaba rezando solo. En segundo lugar, uno de los discípulos se acerca a Jesús para pedirle “enseñanos a orar”. ¿Qué le pidió este discípulo a Jesús? ¿Cuál era la idea que subyacía a este pedido? ¿Acaso los discípulos de Jesús, que eran judíos, necesitaban un curso o un seminario de introducción a la oración porque no sabían qué ni cómo rezar? ¿O tal vez pedían otra cosa? Esto nos lleva al tercer detalle del texto, que es fundamental para entender ese pedido: “como enseñó Juan a sus discípulos”. Juan y Jesús eran rabinos, y en ambos casos, vemos que el deber de un rabino era enseñar a orar a sus discípulos. Como es poco probable que los discípulos de Juan y Jesús no supieran orar en absoluto, es más probable que el discípulo de Jesús le hubiera pedido a Jesús, en nombre del grupo, que les diera una oración que los identificara como *talmidim* de Jesús. Si así fuera, el Padrenuestro es una oración que hay que repetir, no un modelo de oración.

3.2 La “roca”

Otro ejemplo de divergencia de interpretación entre cristianos es la cuestión de la “roca” en Mateo 16,18: “Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”. Cuando Jesús dice “y sobre esta roca”, ¿de quién o de qué habla? Resumiendo y simplificando, para la Iglesia Católica, las palabras de Jesús significan que Pedro era la roca sobre la que se edificaría la Iglesia, mientras que para los protestantes y evangélicos, “esta roca” representa o al propio Jesús o la confesión de fe de Pedro. Steve King (2019, 54) observa que esas palabras de Jesús pueden ser interpretadas de tres maneras diferentes. Ya mencionamos dos, y la tercera opción es que Jesús dice que su Iglesia será construida sobre esa “base de paganismo” ante la cual se encontraban. Yo diría que, si consideramos el contexto histórico y la situación geográfica, las dos primeras interpretaciones son

incorrectas. Por lo tanto, observemos los argumentos que apoyan la tercera interpretación, y como representante de ese punto de vista, tomaremos a Michael Heiser.

En primer lugar, el contexto geográfico es importante para comprender este texto. El acontecimiento de Mateo 16 tiene lugar en Cesarea de Filipo. La ciudad de Cesarea de Filipo/Banias está situada al pie del monte Hermón y ambos lugares forman parte de una región más amplia llamada Basán. En la Biblia, Basán se menciona por primera vez en relación con el rey Og (Números 21, 33; Deuteronomio 3, 1). En Josué 12, 4-5, se define a Og como uno de los Refaim que también reinó en Astarot y Edrei. Heiser (2015, 145) señala que Ashtaroth, Edrei y los Refaim se mencionan por su nombre en los textos ugaríticos, que describen a los Refaim de Ugarit como reyes guerreros muertos cuasi divinos que habitan en el inframundo. Además, en la lengua ugarítica, el lugar de Basán se pronunciaba y se escribía Batán, y para Heiser “la nota lingüística es interesante, ya que ambas palabras, Basán y Batán, significan 'serpiente', de modo que la región de Basán era 'el lugar de la serpiente’”.^[4]

El monte Hermón también es importante porque, según 1 Enoch 6,1-6, es el lugar donde descendieron los hijos de Dios de Génesis 6 cuando vinieron a la Tierra para tener relaciones sexuales con mujeres humanas, y el resultado de esas relaciones fue la raza de gigantes llamada Nefilim.^[5] En hebreo, Hermón se pronuncia jermon, y el nombre tiene la misma raíz que el verbo jaram, “destruir”. Por consiguiente, “este verbo es el verbo específico de la guerra santa, el verbo del exterminio. Tiene un profundo significado teológico, un significado explícitamente ligado a los clanes gigantes que Dios les ordenó erradicar a Josué y a sus ejércitos” (Heiser, 145).^[6]

Por otro lado, hay que tener en cuenta la historia pagana de la ciudad de Cesarea de Filipo. Cesarea de Filipo fue fundada por Alejandro Magno. Tras su muerte, los Ptolomeos gobernaron la región e introdujeron el culto del dios Pan. Ese lugar de culto estaba muy cerca del santuario israelita de Dan. Božo Lujčić (2016, 395-399) señala que los helenistas probablemente pretendían borrar el culto a YHWH como Dios de Israel. El nombre de Paneas, por el nombre del dios griego Pan, fue modificado porque en la lengua árabe la letra “p” se transforma en “b”, por lo que la ciudad también se llamó Banias. Un santuario dedicado al dios griego Pan estaba situado cerca de una roca rígida, bajo la cual había una cueva considerada sin fondo. Esta cueva se llamaba la Puerta del Infierno, y el agua que brotaba de ella procedía del monte Hermón y representaba una de las tres fuentes del río Jordán. Además, como el emperador romano Augusto le había regalado esta ciudad y las tierras circundantes a Herodes el Grande como muestra de su gratitud, Herodes construyó cerca de ella un templo dedicado a Augusto. Debido a las guerras y a los movimientos tectónicos del terreno, ni la ciudad ni el templo sobrevivieron. Sin embargo, en la roca de la que manaba el agua aún se pueden encontrar nichos con estatuas de dioses (Pan, su padre Hermes y la diosa Némesis). Restos de inscripciones atestiguan la importancia que ese lugar tuvo en el pasado.

Si leemos Mateo 16 teniendo en cuenta el contexto geográfico e histórico, podemos proponer una tercera lectura o interpretación de la expresión “roca”, que tiene más sentido en el contexto bíblico. En efecto, cuando Jesús pronunció esas palabras, estaba delante o cerca de la enorme roca en la que se encuentran los nichos de varios dioses, donde está la cueva conocida como las “puertas del infierno”. Estas “puertas” eran el lugar al que los dioses de la fertilidad iban durante el invierno y volvían en primavera para dar vida a la tierra (el simbolismo del agua como fuente de vida también es crucial). Teniendo en cuenta todos estos factores, podemos

decir que Jesús se dirigió al centro del culto pagano para declarar su identidad y anunciar su próxima victoria. En consecuencia, “esta roca” es la roca que simboliza el culto pagano y todas las influencias espirituales que subyacen en él. Por lo tanto, la mención de las “puertas del infierno” sólo tiene sentido si esas “puertas” están vinculadas a esa “roca” y viceversa. Sobre esta base, Heiser (2018) concluye lo siguiente:

La roca a la que se refiere Jesús en este pasaje no es ni Pedro ni él mismo, sino que es la roca sobre la que se encontraban: el pie del monte Hermón, el cuartel general demoníaco del Antiguo Testamento y del mundo griego. Pensamos a menudo que la expresión “las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” describe a una Iglesia que enfrenta los ataques del mal. Pero la palabra “contra” no está presente en el griego. Traducir la frase sin la palabra “contra” le da una connotación completamente diferente: “Las puertas del infierno no se le resistirán”. Jesús considera que es la Iglesia la que ataca. Él le declara la guerra al mal y a la muerte. Jesús edificaría su Iglesia sobre las puertas del infierno: las enterraría.

Como Heiser, King (2019, 54) sostiene que es fascinante situar la promesa de Jesús de que las “puertas del infierno” no vencerán a la Iglesia en el contexto en el que se encontraba Jesús: frente a la fuente del mismo nombre. Y si tenemos en cuenta el hecho de que las “puertas” tienen una finalidad defensiva y no ofensiva, podríamos concluir que Jesús no sólo hablaba de la mera erradicación *física* del culto pagano, sino también de la victoria concreta sobre las fuerzas espirituales que estimulaban y llevaban a ese culto. El hecho de que Jesús empiece a hablar de su muerte a partir del v. 21 apoya la idea de que la derrota de las fuerzas espirituales (la destrucción del poder del infierno) se producirá mediante su muerte sacrificial.

Según esta interpretación, Jesús declaró que su Iglesia reemplazaría a los lugares de culto paganos como Cesarea de Filipo, y utilizó objetos, personas y/o situaciones que lo rodeaban en sus presentaciones, como solían hacer los rabinos judíos. Por lo tanto, en ese versículo, “la roca” no es Pedro, ni Jesús, ni su confesión de fe. Sugiero entonces que busquemos en otros versículos bíblicos un apoyo a la afirmación de que Pedro fue el primer papa (la postura católica) o de que Jesús fue la roca sobre la que se edificó la Iglesia (la postura protestante).^[7]

Conclusión

El objetivo de este artículo era destacar la importancia de la judeidad de Jesús para la lectura y la interpretación de la Biblia. Esto no sólo debería impulsarnos a comprender el Antiguo Testamento y a familiarizarnos con la literatura del período del Segundo Templo, sino también a tomar conciencia de que, estudiando los diferentes contextos (histórico, cultural, bíblico, etc.), podemos descubrir la cosmovisión de los autores bíblicos para comprender mejor sus escritos.

En los dos ejemplos citados en este artículo, hemos visto que, al tener en cuenta la judeidad de Jesús, podemos arrojar una nueva/vieja luz sobre pasajes conocidos que han sido objeto de diferentes interpretaciones a lo largo del tiempo. Estas interpretaciones, en palabras de Heiser, son probablemente el resultado de “filtros”, ya que de hecho son contrarias al contexto que produjo la Biblia. El ejemplo del Padrenuestro no es tan problemático, porque el hecho de que una persona rece esta oración repitiéndola o utilizándola como modelo no tiene un impacto significativo en su camino con Dios. El segundo ejemplo podría causar desacuerdos, porque Mateo 16 es el texto que la Iglesia Católica usa para apoyar la

afirmación de que Pedro fue el primer papa. Por mi parte, me opuse a las interpretaciones católicas, protestantes y evangélicas de ese texto, y sugerí que sus afirmaciones deberían apoyarse en otros pasajes de la Biblia.

La búsqueda de la judeidad de Jesús en los estudios bíblicos es cada vez más importante, y yo considero que es un cambio positivo. Esto no significa que las tradiciones cristianas lo hayan interpretado todo mal, pero un cambio así exige una voluntad de revisar nuestra doctrina y nuestras prácticas en algunos casos, y en otros, de ir más allá de lo que hemos hecho hasta ahora. Aunque la búsqueda de la judeidad de Jesús en algunos círculos evangélicos podría llevar a los cristianos de origen gentil a esforzarse por vivir “como judíos”, creo que el Nuevo Testamento enseña claramente que los creyentes de origen gentil están injertados en Israel, pero no dice que deban volverse judíos. Del mismo modo, no se debe obligar ni exhortar a los cristianos de origen judío a ser o vivir “como gentiles”. Terminó este artículo con una cita de Young (2007, 216-17) que, a mi juicio, resume muy bien el tema:

Jesús trajo el judaísmo al mundo. El contenido del Sermón de la Montaña está estrechamente vinculado a los conceptos del judaísmo antiguo practicado por el pueblo judío en la época del Segundo Templo. Jesús les pide a sus discípulos que hagan discípulos y enseñen los mandamientos. Su interpretación de la Torá y de los mandamientos les muestra a sus discípulos cómo vivir una vida de obediencia reflexiva a través de un proceso profundamente espiritual y una vida interior.

Por eso resulta irónico que el mundo haya inventado su propio tipo de cristianismo. Algunos cristianos quieren que el cristianismo sea claramente diferente de cualquier vestigio del judaísmo antiguo. Su fe y sus creencias suelen estar desprovistas de mandamientos y buenas obras. Construyen un

muro de separación entre el cristianismo revelado por Jesús en el Sermón de la Montaña y el judaísmo vivido por el pueblo judío en la vida cotidiana. Pasan por alto el hecho de que Jesús era judío. Contrariamente a lo que se cree, Jesús nunca se convirtió al cristianismo. Les dio un ejemplo a todos al vivir diariamente la fe judía. [...] El verdadero cristianismo, que honra la vida y las enseñanzas de Jesús, debe enraizarse en lo mejor del verdadero judaísmo.

Traducción del francés: Silvia Kot

Nota editorial: Este trabajo se publica con la autorización de la Prof. Martha de Antueno, de la Confraternidad Judeo Cristiana Argentina, quien lo ha difundido. Se publica tal como se recibió pues las notas y la bibliografía no se han traducido, por considerarlo un documento de interés para nuestros lectores, sobre el estado de la cuestión en esta zona de Europa del Este.

Resumen: En la primera parte de este artículo, abordaremos algunas de las razones teológicas e históricas de la exclusión de la judeidad (la identidad judía) de Jesús tanto del judaísmo como del cristianismo. En la segunda parte, analizaremos la importancia de la judeidad de Jesús para comprender el contexto de la cosmovisión de los autores bíblicos. En la última parte, a modo de estudio de caso, demostraremos, interpretando Mateo 16,13-20 (la cuestión de la “roca”) y Lucas 11, 1-4 (el Padrenuestro) con “ojos judíos”, que podemos obtener una interpretación diferente e incluso mejor de esos dos textos, que se ajusta más al contexto de los autores bíblicos.

Palabras-clave: Jesúscristo – judeidad – judaísmo – cristianismo – exégesis bíblica.

Abstract

In the first part of this article, we will address some of the theological and historical reasons for the exclusion of the Jewishness (Jewish identity) of Jesus from both Judaism and Christianity. In the second part, we will analyze the importance of Jesus' Jewishness to understand the context of the worldview of the biblical authors. In the last part, as a case study, we will demonstrate, interpreting Matthew 16:13-20 (the question of the “rock”) and Luke 11:1-4 (the Lord's Prayer) with “Jewish eyes”, that we can obtain a different and even better interpretation of those two texts, which fits more into the context of the biblical authors.

Keywords: Jesus Christ – Judeity – Judaism – Christianity – biblical exegesis.

DOCUMENTOS

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Tercera Parte

Capítulo Décimo Salvaguardar el medio ambiente

I. Aspectos Bíblicos

451 *La experiencia viva de la presencia divina en la historia es el fundamento de la fe del pueblo de Dios: “Éramos esclavos de Faraón de Egipto, y Yahvéh nos sacó de Egipto con mano fuerte” (Dt 6,21). La reflexión sobre la historia permite reasumir el pasado y descubrir la obra de Dios desde sus raíces: “Mi Padre era un arameo errante” (Dt 26,5). Un Dios que puede decir a su pueblo: “Yo tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del Río” (Jos 24,3). Es una reflexión que permite mirar con confianza al futuro, gracias a la promesa y a la alianza que Dios renueva continuamente.*

La fe de Israel vive en el tiempo y en el espacio de este mundo, que se percibe no como un ambiente hostil o un mal del cual liberarse, sino como el don mismo de Dios, el lugar y el proyecto que Él confía a la guía responsable y al trabajo del hombre. La naturaleza, obra de la acción creadora de Dios, no es una peligrosa adversaria. Dios, que ha hecho todas las cosas, de cada una de ellas “vio que estaba bien” (Gn 1,4.10.12.18.21.25). En la cumbre de su creación, el Creador colocó al hombre como algo que “estaba muy bien” (Gn 1,31). Sólo el hombre y la mujer, entre todas las criaturas, han sido queridos por Dios “a imagen suya” (Gn 1,27): a ellos el Señor confía la responsabilidad de toda la creación, la tarea de tutelar su armonía y desarrollo (cf. Gn 1,26-30). El

vínculo especial con Dios explica la posición privilegiada de la pareja humana en el orden de la creación.

452 La relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de la identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios. El Señor ha querido a la persona humana como su interlocutor: sólo en el diálogo con Dios la criatura humana encuentra la propia verdad, en la que halla inspiración y normas para proyectar el futuro del mundo, un *jardín* que Dios le ha dado para que sea cultivado y custodiado (cf. Gn 2,15). Ni siquiera el pecado suprime esta misión, aun cuando haya marcado con el dolor y el sufrimiento la nobleza del trabajo (cf. Gn 3,17-19).

La creación es constante objeto de alabanza en la oración de Israel: “¡Cuán numerosas tus obras, oh Yahvéh! Todas las has hecho con sabiduría” (Sal 104,24). La salvación de Dios se concibe como una nueva creación, que restablece la armonía y la potencialidad de desarrollo que el pecado ha puesto en peligro: “Yo creo cielos nuevos y tierra nueva” (Is 65,17) –dice el Señor–, “se hará la estepa un vergel ... y la justicia morará en el vergel ... Y habitará mi pueblo en albergue de paz” (Is 32,15-18).

453 *La salvación definitiva que Dios ofrece a toda la humanidad por medio de su propio Hijo, no se realiza fuera de este mundo.* Aun herido por el pecado, el mundo está destinado a conocer una purificación radical (cf. 2 P 3,10) de la que saldrá renovado (cf. Is 65,17; 66,22; Ap 21,1), convirtiéndose por fin en el lugar donde establemente “habite la justicia” (2 P 3,13).

En su ministerio público, Jesús valora los elementos naturales. De la naturaleza, Él es, no sólo su intérprete sabio en las imágenes y en las

parábolas que ama ofrecer, sino también su dominador (cf. el episodio de la tempestad calmada en Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Lc 8,22-25; Jn 6,16-21): el Señor pone la naturaleza al servicio de su designio redentor. A sus discípulos les pide mirar las cosas, las estaciones y los hombres con la confianza de los hijos que saben no serán abandonados por el Padre providente (cf. Lc 11,11-13). *En cambio de hacerse esclavo de las cosas, el discípulo de Cristo debe saber servirse de ellas para compartir y crear fraternidad* (cf. Lc 16,9-13).

454 *El ingreso de Jesucristo en la historia del mundo tiene su culmen en la Pascua, donde la naturaleza misma participa del drama del Hijo de Dios rechazado y de la victoria de la Resurrección* (cf. Mt 27,45.51; 28,2). Atravesando la muerte e injertando en ella la resplandeciente novedad de la Resurrección, Jesús inaugura un mundo nuevo en el que todo está sometido a Él (cf. 1 Co 15,20-28) y restablece las relaciones de orden y armonía que el pecado había destruido. La conciencia de los desequilibrios entre el hombre y la naturaleza debe ir acompañada de la convicción que en Jesús se ha realizado la reconciliación del hombre y del mundo con Dios, de tal forma que el ser humano, consciente del amor divino, puede reencontrar la paz perdida: “Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Co 5,17). La naturaleza, que en el Verbo había sido creada, por medio del mismo Verbo hecho carne, ha sido reconciliada con Dios y pacificada (cf. Col 1,15-20).

455 *No sólo la interioridad del hombre ha sido sanada, también su corporeidad ha sido elevada por la fuerza redentora de Cristo; toda la creación toma parte en la renovación que brota de la Pascua del Señor, aun gimiendo con dolores de parto* (cf. Rm 8,19-23), en espera de dar a luz “un nuevo cielo y una tierra nueva” (Ap 21,1) que son el don del fin de los tiempos, de la salvación cumplida. Mientras tanto, nada es extraño a

esta salvación: en cualquier condición de vida, el cristiano está llamado a servir a Cristo, a vivir según su Espíritu, dejándose guiar por el amor, principio de una vida nueva, que reporta el mundo y el hombre al proyecto de sus orígenes: “El mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo y Cristo, de Dios” (1 Co 3,22-23).

II. El hombre y el universo de las cosas

456 *La visión bíblica inspira las actitudes de los cristianos con respecto al uso de la tierra, y al desarrollo de la ciencia y de la técnica.* El Concilio Vaticano II declara que “tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material”⁹⁴⁶. Los Padres Conciliares reconocen los progresos realizados gracias a la aplicación incesante del ingenio humano a lo largo de los siglos, en las ciencias empíricas, en la técnica y en las disciplinas liberales⁹⁴⁷. El hombre “en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza”⁹⁴⁸.

Puesto que el hombre, “creado a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo”, el Concilio enseña que “la actividad humana, individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios”⁹⁴⁹.

457 *Los resultados de la ciencia y de la técnica son, en sí mismos, positivos:* los cristianos “lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio”⁹⁵⁰. Los Padres Conciliares subrayan también el hecho de que “cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva”⁹⁵¹, y que toda la actividad humana debe encaminarse, según el designio de Dios y su voluntad, al bien de la humanidad⁹⁵². En esta perspectiva, el Magisterio ha subrayado frecuentemente que la Iglesia católica no se opone en modo alguno al progreso⁹⁵³, al contrario, considera “la ciencia y la tecnología... un maravilloso producto de la creatividad humana donada por Dios, ellas nos han proporcionado estupendas posibilidades y nos hemos beneficiado de ellas agradecidamente”⁹⁵⁴. Por eso, “como creyentes en Dios, que ha juzgado “buena” la naturaleza creada por Él, nosotros gozamos de los progresos técnicos y económicos que el hombre con su inteligencia logra realizar”⁹⁵⁵.

458 *Las consideraciones del Magisterio sobre la ciencia y la tecnología en general, se extienden también en sus aplicaciones al medio ambiente y a la agricultura.* La Iglesia aprecia “las ventajas que resultan –y que aún pueden resultar– del estudio y de las aplicaciones de la biología molecular, completada con otras disciplinas, como la genética, y su aplicación tecnológica en la agricultura y en la industria”⁹⁵⁶. En efecto, “la técnica podría constituirse, si se aplicara rectamente, en un valioso instrumento para resolver graves problemas, comenzando por el del hambre y la enfermedad, mediante la producción de variedades de plantas más avanzadas y resistentes y de muy útiles medicamentos”⁹⁵⁷. Es importante, sin embargo, reafirmar el concepto de “recta aplicación”, porque “sabemos

que este potencial no es neutral: puede ser usado tanto para el progreso del hombre como para su degradación”⁹⁵⁸. Por esta razón, “es necesario mantener una actitud de prudencia y analizar con ojo atento la naturaleza, la finalidad y los modos de las diversas formas de tecnología aplicada”⁹⁵⁹. Los científicos, pues, deben “utilizar verdaderamente su investigación y su capacidad técnica para el servicio de la humanidad”⁹⁶⁰, sabiendo subordinarlas “a los principios morales que respetan y realizan en su plenitud la dignidad del hombre”⁹⁶¹.

459 *Punto central de referencia para toda aplicación científica y técnica es el respeto del hombre, que debe ir acompañado por una necesaria actitud de respeto hacia las demás criaturas vivientes.* Incluso cuando se plantea una alteración de éstas, “conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado”⁹⁶². En este sentido, las formidables posibilidades de la investigación biológica suscitan profunda inquietud, ya que “no se ha llegado aún a calcular las alteraciones provocadas en la naturaleza por una indiscriminada manipulación genética y por el desarrollo irreflexivo de nuevas especies de plantas y formas de vida animal, por no hablar de inaceptables intervenciones sobre los orígenes de la misma vida humana”⁹⁶³. De hecho, “se ha constatado que la aplicación de algunos descubrimientos en el campo industrial y agrícola produce, a largo plazo, efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo toda intervención en una área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras”⁹⁶⁴.

460 El hombre, pues, no debe olvidar que “su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de ‘crear’ el mundo con el propio trabajo... se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios”⁹⁶⁵. No debe “disponer arbitrariamente de la tierra,

sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar”⁹⁶⁶. Cuando se comporta de este modo, “en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él”⁹⁶⁷.

Si el hombre interviene sobre la naturaleza sin abusar de ella ni dañarla, se puede decir que “interviene no para modificar la naturaleza, sino para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios. Trabajando en este campo, sin duda delicado, el investigador se adhiere al designio de Dios. Dios ha querido que el hombre sea el rey de la creación”⁹⁶⁸. En el fondo, es Dios mismo quien ofrece al hombre el honor de cooperar con todas las fuerzas de su inteligencia en la obra de la creación.

III. La crisis en la relación entre el hombre y el medio ambiente

461 *El mensaje bíblico y el Magisterio de la Iglesia constituyen los puntos de referencia esenciales para valorar los problemas que se plantean en las relaciones entre el hombre y el medio ambiente*⁹⁶⁹. En el origen de estos problemas se puede percibir la pretensión de ejercer un dominio absoluto sobre las cosas por parte del hombre, un hombre indiferente a las consideraciones de orden moral que deben caracterizar toda actividad humana.

La tendencia a la explotación “inconsiderada”⁹⁷⁰ de los recursos de la creación es el resultado de un largo proceso histórico y cultural: “La época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención

transformadora del hombre. El aspecto de conquista y de explotación de los recursos ha llegado a predominar y a extenderse, y amenaza hoy la misma capacidad de acogida del medio ambiente: el ambiente como ‘recurso’ pone en peligro el ambiente como ‘casa’. A causa de los poderosos medios de transformación que brinda la civilización tecnológica, a veces parece que el equilibrio hombre–ambiente ha alcanzado un punto crítico”⁹⁷¹.

462 *La naturaleza aparece como un instrumento en las manos del hombre, una realidad que él debe manipular constantemente, especialmente mediante la tecnología.* A partir del presupuesto, que se ha revelado errado, de que existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos, se ha difundido y prevalece una concepción reductiva que entiende el mundo natural en clave mecanicista y el desarrollo en clave consumista. El primado atribuido al hacer y al tener más que al ser, es causa de graves formas de alienación humana⁹⁷².

Una actitud semejante no deriva de la investigación científica y tecnológica, sino de una ideología científicista y tecnócrata que tiende a condicionarla. La ciencia y la técnica, con su progreso, no eliminan la necesidad de trascendencia y no son de por sí causa de la secularización exasperada que conduce al nihilismo; mientras avanzan en su camino, plantean cuestiones acerca de su sentido y hacen crecer la necesidad de respetar la dimensión trascendente de la persona humana y de la misma creación.

463 *Una correcta concepción del medio ambiente, si por una parte no puede reducir utilitariamente la naturaleza a un mero objeto de*

manipulación y explotación, por otra parte, tampoco debe absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana. En este último caso, se llega a divinizar la naturaleza o la tierra, como puede fácilmente verse en algunos movimientos ecologistas que piden se otorgue un reconocimiento institucional internacionalmente garantizado a sus ideas⁹⁷³.

*El Magisterio ha motivado su contrariedad a una noción del medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque ésta “se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una consideración igualitaria de la “dignidad” de todos los seres vivos”*⁹⁷⁴.

464 *Una visión del hombre y de las cosas desligada de toda referencia a la trascendencia ha llevado a rechazar el concepto de creación y a atribuir al hombre y a la naturaleza una existencia completamente autónoma.* El vínculo que une el mundo con Dios ha sido así roto: esta ruptura ha acabado desvinculando también al hombre de la tierra y, más radicalmente, ha empobrecido su misma identidad. El ser humano ha llegado a considerarse extraño al contexto ambiental en el que vive. La consecuencia que deriva de todo ello es muy clara: “La relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente. Por eso la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador. En particular, la espiritualidad benedictina y la franciscana han testimoniado esta especie de parentesco del hombre con el medio ambiente, alimentando en él una actitud de respeto a toda realidad del mundo que lo rodea”⁹⁷⁵. Debe darse

un mayor relieve a la profunda conexión que existe entre ecología ambiental y “ecología humana”⁹⁷⁶.

465 *El Magisterio subraya la responsabilidad humana de preservar un ambiente íntegro y sano para todos*⁹⁷⁷: “La humanidad de hoy, si logra conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, ciertamente será capaz de promover el ambiente como casa y como recurso, en favor del hombre y de todos los hombres; de eliminar los factores de contaminación; y de asegurar condiciones de adecuada higiene y salud tanto para pequeños grupos como para grandes asentamientos humanos. La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos de las generaciones humanas presentes y futuras”⁹⁷⁸.

IV. Una responsabilidad común

a) El ambiente, un bien colectivo

466 *La tutela del medio ambiente constituye un desafío para la entera humanidad: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo*⁹⁷⁹, destinado a todos, impidiendo que se puedan “utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados – animales, plantas, elementos naturales–, como mejor apetezca, según las propias exigencias”⁹⁸⁰. Es una responsabilidad que debe crecer, teniendo en cuenta la globalidad de la actual crisis ecológica y la consiguiente necesidad de afrontarla globalmente, ya que todos los seres dependen unos de otros en el orden universal establecido por el Creador: “Conviene tener

en cuenta *la naturaleza de cada ser y su mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos”⁹⁸¹.

Esta perspectiva adquiere una *importancia particular* cuando se considera, en el contexto de los estrechos vínculos que unen entre sí a los diversos ecosistemas, el *valor ambiental de la biodiversidad*, que se ha de tratar con sentido de responsabilidad y proteger adecuadamente, porque constituye una riqueza extraordinaria para toda la humanidad. Al respecto, cada uno puede advertir con facilidad, por ejemplo, la importancia de la región de amazónica, “uno de los espacios naturales más apreciados en el mundo por su diversidad biológica, siendo vital para el equilibrio ambiental de todo el planeta”⁹⁸². Los bosques contribuyen a mantener los esenciales equilibrios naturales, indispensables para la vida.⁹⁸³ Su destrucción, incluida la causada por los irrazonables incendios dolosos, acelera los procesos de desertificación con peligrosas consecuencias para las reservas de agua y pone en peligro la vida de muchos pueblos indígenas y el bienestar de las futuras generaciones. Todos, personas y sujetos institucionales, deben sentirse comprometidos en la protección del patrimonio forestal y, donde sea necesario, promover programas adecuados de reforestación.

467 *La responsabilidad de salvaguardar el medio ambiente, patrimonio común del género humano, se extiende no sólo a las exigencias del presente, sino también a las del futuro: “Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber”⁹⁸⁴. Se trata de una responsabilidad que las generaciones presentes tienen respecto a las futuras⁹⁸⁵, una*

responsabilidad que incumbe también a cada Estado y a la Comunidad Internacional.

468 *La responsabilidad respecto al medio ambiente debe encontrar una traducción adecuada en ámbito jurídico.* Es importante que la Comunidad Internacional elabore reglas uniformes, de manera que esta reglamentación permita a los Estados controlar más eficazmente las diversas actividades que determinan efectos negativos sobre el ambiente y preservar los ecosistemas, previniendo posibles incidentes: “Corresponde a cada Estado, en el ámbito del propio territorio, la función de prevenir el deterioro de la atmósfera y de la biosfera, controlando atentamente, entre otras cosas, los efectos de los nuevos descubrimientos tecnológicos o científicos, y ofreciendo a los propios ciudadanos la garantía de no verse expuestos a agentes contaminantes o a residuos tóxicos”⁹⁸⁶.

El contenido jurídico del “*derecho a un ambiente natural seguro y saludable*”⁹⁸⁷ será el fruto de una gradual elaboración, solicitada por la opinión pública, preocupada por disciplinar el uso de los bienes de la creación según las exigencias del bien común y con una voluntad común de instituir sanciones para quienes contaminan. Las normas jurídicas, sin embargo, no bastan por sí solas⁹⁸⁸; junto a ellas deben madurar un firme sentido de responsabilidad y un cambio efectivo en la mentalidad y en los estilos de vida.

469 *Las autoridades llamadas a tomar decisiones para hacer frente a los riesgos contra la salud y el medio ambiente, a menudo se encuentran ante situaciones en las que los datos científicos disponibles son contradictorios o cuantitativamente escasos: puede ser oportuno entonces hacer una valoración según el “principio de precaución”, que no comporta la aplicación de una regla, sino una orientación para gestionar situaciones*

de incertidumbre. Este principio evidencia la necesidad de tomar una decisión provisional, que podrá ser modificada en base a nuevos conocimientos que eventualmente se logren. La decisión debe ser proporcionada a las medidas ya en acto para otros riesgos. Las políticas preventivas, basadas sobre el principio de precaución, exigen que las decisiones se basen en una comparación entre los riesgos y los beneficios hipotéticos que comporta cada decisión alternativa posible, incluida la decisión de no intervenir. A este planteamiento precaucional está vinculada la exigencia de promover seriamente la adquisición de conocimientos más profundos, aun sabiendo que la ciencia puede no llegar rápidamente a la conclusión de una ausencia de riesgos. Las circunstancias de incertidumbre y provisionalidad hacen especialmente importante la transparencia en el proceso de toma de decisiones.

470 *La programación del desarrollo económico debe considerar atentamente “la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza”⁹⁸⁹, porque los recursos naturales son limitados y algunos no son renovables.* El actual ritmo de explotación amenaza seriamente la disponibilidad de algunos recursos naturales para el presente y el futuro⁹⁹⁰. La solución del problema ecológico exige que la actividad económica respete mejor el medio ambiente, conciliando las exigencias del desarrollo económico con las de la protección ambiental. Cualquier actividad económica que se sirva de los recursos naturales debe preocuparse también de la salvaguardia del medio ambiente y prever sus costos, que se han de considerar como “un elemento esencial del coste actual de la actividad económica”⁹⁹¹. En este contexto se deben considerar las relaciones entre la actividad humana y los cambios climáticos que, debido a su extrema complejidad, deben ser oportuna y constantemente vigilados a nivel científico, político y jurídico, nacional e internacional. El clima es un bien que debe ser protegido y requiere que los consumidores y los agentes de

las actividades industriales desarrollen un mayor sentido de responsabilidad en sus comportamientos⁹⁹².

Una economía que respete el medio ambiente no buscará únicamente el objetivo del máximo beneficio, porque la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente⁹⁹³. Todos los países, en particular los desarrollados, deben advertir la urgente obligación de reconsiderar las modalidades de uso de los bienes naturales. La investigación en el campo de las innovaciones que pueden reducir el impacto sobre el medio ambiente provocado por la producción y el consumo, deberá incentivarse eficazmente.

Una particular atención deberá atribuirse a la compleja problemática de los recursos energéticos⁹⁹⁴. Los recursos no renovables, a los que recurren los países altamente industrializados y los de reciente industrialización, deben ser puestos al servicio de toda la humanidad. En una perspectiva moral caracterizada por la equidad y la solidaridad intergeneracional, también se deberá continuar, con la contribución de la comunidad científica, a identificar nuevas fuentes energéticas, a desarrollar las alternativas y a elevar los niveles de seguridad de la energía nuclear⁹⁹⁵. El uso de la energía, por su vinculación con las cuestiones del desarrollo y el ambiente, exige la responsabilidad política de los Estados, de la Comunidad Internacional y de los agentes económicos; estas responsabilidades deberán ser iluminadas y guiadas por la búsqueda continua del bien común universal.

471 *La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión*

*fundamental de su identidad*⁹⁹⁶. Muchos pueblos han perdido o corren el riesgo de perder las tierras en que viven⁹⁹⁷, a las que está vinculado el sentido de su existencia, a causa de poderosos intereses agrícolas e industriales, o condicionados por procesos de asimilación y de urbanización⁹⁹⁸. Los derechos de los pueblos indígenas deben ser tutelados oportunamente⁹⁹⁹. Estos pueblos ofrecen un ejemplo de vida en armonía con el medio ambiente, que han aprendido a conocer y a preservar: ¹⁰⁰⁰ su extraordinaria experiencia, que es una riqueza insustituible para toda la humanidad, corre el peligro de perderse junto con el medio ambiente en que surgió.

b) El uso de las biotecnologías

472 *En los últimos años se ha impuesto con fuerza la cuestión del uso de las nuevas biotecnologías con finalidades ligadas a la agricultura, la zootecnia, la medicina y la protección del medio ambiente. Las nuevas posibilidades que ofrecen las actuales técnicas biológicas y biogenéticas suscitan, por una parte, esperanzas y entusiasmos y, por otra, alarma y hostilidad. Las aplicaciones de las biotecnologías, su licitud desde el punto de vista moral, sus consecuencias para la salud del hombre, su impacto sobre el medio ambiente y la economía, son objeto de profundo estudio y de animado debate. Se trata de cuestiones controvertidas que afectan a científicos e investigadores, políticos y legisladores, economistas y ambientalistas, productores y consumidores. Los cristianos no son indiferentes a estos problemas, conscientes de la importancia de los valores que están en juego*¹⁰⁰¹.

473 *La visión cristiana de la creación conlleva un juicio positivo sobre la licitud de las intervenciones del hombre en la naturaleza, sin excluir los demás seres vivos, y, al mismo tiempo, comporta una enérgica llamada al*

*sentido de la responsabilidad*¹⁰⁰². La naturaleza, en efecto, no es una realidad sagrada o divina, vedada a la acción humana. Es, más bien, un don entregado por el Creador a la comunidad humana, confiado a la inteligencia y a la responsabilidad moral del hombre. Por ello, el hombre no comete un acto ilícito cuando, respetando el orden, la belleza y la utilidad de cada ser vivo y de su función en el ecosistema, interviene modificando algunas de las características y propiedades de estos. Si bien, las intervenciones del hombre que dañan los seres vivos o el medio ambiente son deplorables, son en cambio encomiables las que se traducen en una mejora de aquéllos. *La licitud del uso de las técnicas biológicas y biogenéticas no agota toda la problemática ética*: como en cualquier comportamiento humano, es necesario valorar cuidadosamente su utilidad real y sus posibles consecuencias, también en términos de riesgo. En el ámbito de las intervenciones técnico-científicas que poseen una amplia y profunda repercusión sobre los organismos vivos, con la posibilidad de consecuencias notables a largo plazo, no es lícito actuar con irresponsabilidad ni a la ligera.

474 *Las modernas biotecnologías tienen un fuerte impacto social, económico y político, en el plano local, nacional e internacional: se han de valorar según los criterios éticos que deben orientar siempre las actividades y las relaciones humanas en el ámbito socioeconómico y político*¹⁰⁰³. *Es necesario tener presentes, sobre todo, los criterios de justicia y solidaridad*, a los que deben sujetarse, en primer lugar, los individuos y grupos que trabajan en la investigación y la comercialización en el campo de las biotecnologías. En cualquier caso, no se debe caer en el error de creer que la sola difusión de los beneficios vinculados a las nuevas biotecnologías pueda resolver todos los apremiantes problemas de pobreza y subdesarrollo que subyugan aún a tantos países del mundo.

475 *Con espíritu de solidaridad internacional, se pueden poner en práctica diversas medidas relacionadas con el uso de las nuevas biotecnologías. Se ha de facilitar, en primer lugar, el intercambio comercial equitativo, libre de vínculos injustos. Sin embargo, la promoción del desarrollo de los pueblos más necesitados no será auténtica y eficaz si se reduce al mero intercambio de productos. Es indispensable favorecer también la maduración de una necesaria autonomía científica y tecnológica por parte de esos mismos pueblos, promoviendo el intercambio de conocimientos científicos y tecnológicos y la transferencia de tecnologías hacia los países en vías de desarrollo.*

476 *La solidaridad implica también una llamada a la responsabilidad que tienen los países en vías de desarrollo y, particularmente sus autoridades políticas, en la promoción de una política comercial favorable a sus pueblos y del intercambio de tecnologías que puedan mejorar sus condiciones de alimentación y salud. En estos países debe crecer la inversión en investigación, con especial atención a las características y a las necesidades particulares del propio territorio y de la propia población, sobre todo teniendo en cuenta que algunas investigaciones en el campo de las biotecnologías, potencialmente beneficiosas, requieren inversiones relativamente modestas. Con tal fin, sería útil crear Organismos nacionales dedicados a la protección del bien común mediante una gestión inteligente de los riesgos.*

477 *Los científicos y los técnicos que operan en el sector de las biotecnologías deben trabajar con inteligencia y perseverancia en la búsqueda de las mejores soluciones para los graves y urgentes problemas de la alimentación y de la salud. No han de olvidar que sus actividades atañen a materiales, vivos o inanimados, que son parte del patrimonio de la humanidad, destinado también a las generaciones futuras; para los*

creyentes, se trata de un don recibido del Creador, confiado a la inteligencia y la libertad humanas, que son también éstas un don del Altísimo. Los científicos han de saber empeñar sus energías y capacidades en una investigación apasionada, guiada por una conciencia limpia y honesta¹⁰⁰⁴.

478 *Los empresarios y los responsables de los entes públicos que se ocupan de la investigación, la producción y el comercio de los productos derivados de las nuevas biotecnologías deben tener en cuenta no sólo el legítimo beneficio, sino también el bien común.* Este principio, que vale para toda actividad económica, resulta particularmente importante cuando se trata de actividades relacionadas con la alimentación, la medicina, la protección del medio ambiente y el cuidado de la salud. Los empresarios y los responsables de los entes públicos interesados pueden orientar, con sus decisiones, el sector de las biotecnologías hacia metas con un importante impacto en lo que se refiere a la lucha contra el hambre, especialmente en los países más pobres, la lucha contra las enfermedades y la lucha por salvaguardar el ecosistema, patrimonio de todos.

479 *Los políticos, los legisladores y los administradores públicos tienen la responsabilidad de valorar las potencialidades, las ventajas y los eventuales riesgos vinculados al uso de las biotecnologías.* Es inaceptable que sus decisiones, a nivel nacional o internacional, estén dictadas por presiones procedentes de intereses particulares. Las autoridades públicas deben favorecer también una correcta información de la opinión pública y saber tomar las decisiones más convenientes para el bien común.

480 *Los responsables de la información tienen también una tarea importante en este ámbito, que han de ejercer con prudencia y objetividad.* La sociedad espera de ellos una información completa y objetiva, que

ayude a los ciudadanos a formarse una opinión correcta sobre los productos biotecnológicos, porque se trata de algo que les concierne en primera persona, en cuanto posibles consumidores. Se debe evitar, por tanto, caer en la tentación de una información superficial, alimentada por fáciles entusiasmos o por alarmismos injustificados.

c) Medio ambiente y distribución de los bienes

481 *También en el campo de la ecología la doctrina social invita a tener presente que los bienes de la tierra han sido creados por Dios para ser sabiamente usados por todos: estos bienes deben ser equitativamente compartidos, según la justicia y la caridad. Se trata fundamentalmente de impedir la injusticia de un acaparamiento de los recursos: la avidez, ya sea individual o colectiva, es contraria al orden de la creación¹⁰⁰⁵. Los actuales problemas ecológicos, de carácter planetario, pueden ser afrontados eficazmente sólo gracias a una cooperación internacional capaz de garantizar una mayor coordinación en el uso de los recursos de la tierra.*

482 *El principio del destino universal de los bienes ofrece una orientación fundamental, moral y cultural, para deshacer el complejo y dramático nexo que une la crisis ambiental con la pobreza. La actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades.*

Multitudes de estos pobres viven en los suburbios contaminados de las ciudades, en alojamientos fortuitos o en conglomerados de casas degradadas y peligrosas (*slums, bidonvilles, barrios, favelas*). En el caso

que se deba proceder a su traslado, y para no añadir más sufrimiento al que ya padecen, es necesario proporcionar una información adecuada y previa, ofrecer alternativas de alojamientos dignos e implicar directamente a los interesados.

Téngase presente, además, la situación de los países penalizados por las reglas de un comercio internacional injusto, en los que la persistente escasez de capitales se agrava, con frecuencia, por el peso de la deuda externa: en estos casos, el hambre y la pobreza hacen casi inevitable una explotación intensiva y excesiva del medio ambiente.

483 *El estrecho vínculo que existe entre el desarrollo de los países más pobres, los cambios demográficos y un uso sostenible del ambiente, no debe utilizarse como pretexto para decisiones políticas y económicas poco conformes a la dignidad de la persona humana.* En el Norte del planeta se asiste a una “caída de la tasa de natalidad, con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente”¹⁰⁰⁶, mientras que en el Sur la situación es diversa. Si bien es cierto que la desigual distribución de la población y de los recursos disponibles crean obstáculos al desarrollo y al uso sostenible del ambiente, debe reconocerse que el crecimiento demográfico es plenamente compatible con un desarrollo integral y solidario¹⁰⁰⁷: “Todos están de acuerdo en que la política demográfica representa sólo una parte de una estrategia global de desarrollo. Así pues, es importante que cualquier discusión sobre políticas demográficas tenga en cuenta el desarrollo actual y futuro de las Naciones y las zonas. Al mismo tiempo, es imposible no considerar la verdadera naturaleza de lo que significa el término ‘desarrollo’. Todo desarrollo digno de este nombre ha de ser integral, es decir, ha de buscar el verdadero bien de toda persona y de toda la persona”¹⁰⁰⁸.

484 *El principio del destino universal de los bienes, naturalmente, se aplica también al agua, considerada en la Sagrada Escritura símbolo de purificación (cf. Sal 51,4; Jn 13,8) y de vida (cf. Jn 3,5; Ga 3,27): “Como don de Dios, el agua es instrumento vital, imprescindible para la supervivencia y, por tanto, un derecho de todos”¹⁰⁰⁹. La utilización del agua y de los servicios a ella vinculados debe estar orientada a satisfacer las necesidades de todos y sobre todo de las personas que viven en la pobreza. El acceso limitado al agua potable repercute sobre el bienestar de un número enorme de personas y es con frecuencia causa de enfermedades, sufrimientos, conflictos, pobreza e incluso de muerte: para resolver adecuadamente esta cuestión, “se debe enfocar de forma que se establezcan criterios morales basados precisamente en el valor de la vida y en el respeto de los derechos humanos y de la dignidad de todos los seres humanos”¹⁰¹⁰.*

485 *El agua, por su misma naturaleza, no puede ser tratada como una simple mercancía más entre las otras, y su uso debe ser racional y solidario. Su distribución forma parte, tradicionalmente, de las responsabilidades de los entes públicos, porque el agua ha sido considerada siempre como un bien público, una característica que debe mantenerse, aun cuando la gestión fuese confiada al sector privado. El derecho al agua¹⁰¹¹, como todos los derechos del hombre, se basa en la dignidad humana y no en valoraciones de tipo meramente cuantitativo, que consideran el agua sólo como un bien económico. Sin agua, la vida está amenazada. Por tanto, el derecho al agua es un derecho universal e inalienable.*

d) Nuevos estilos de vida

486 *Los graves problemas ecológicos requieren un efectivo cambio de mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida¹⁰¹², “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 desarrollo común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones”¹⁰¹³. Tales estilos de vida deben estar presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social. Es necesario abandonar la lógica del mero consumo y promover formas de producción agrícola e industrial que respeten el orden de la creación y satisfagan las necesidades primarias de todos. Una actitud semejante, favorecida por la renovada conciencia de la interdependencia que une entre sí a todos los habitantes de la tierra, contribuye a eliminar diversas causas de desastres ecológicos y garantiza una capacidad de pronta respuesta cuando estos percances afectan a pueblos y territorios¹⁰¹⁴. La cuestión ecológica no debe ser afrontada únicamente en razón de las terribles perspectivas que presagia la degradación ambiental: tal cuestión debe ser, principalmente, una vigorosa motivación para promover una auténtica solidaridad de dimensión mundial.

487 *La actitud que debe caracterizar al hombre ante la creación es esencialmente la de la gratitud y el reconocimiento: el mundo, en efecto, orienta hacia el misterio de Dios, que lo ha creado y lo sostiene. Si se coloca entre paréntesis la relación con Dios, la naturaleza pierde su significado profundo, se la empobrece. En cambio, si se contempla la naturaleza en su dimensión de criatura, se puede establecer con ella una relación comunicativa, captar su significado evocativo y simbólico y penetrar así en el horizonte del misterio, que abre al hombre el paso hacia Dios, Creador de los cielos y de la tierra. El mundo se presenta a la mirada del hombre como huella de Dios, lugar donde se revela su potencia creadora, providente y redentora.*

Notas

⁹⁴⁶ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 15: AAS 58 (1966) 1036.

⁹⁴⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 15: AAS 58 (1966) 1036.

⁹⁴⁸ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 33: AAS 58 (1966) 1052.

⁹⁴⁹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1052.

⁹⁵⁰ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1053.

⁹⁵¹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1053.

⁹⁵² Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 35: AAS 58 (1966) 1053.

⁹⁵³ Cf. Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante la visita al “Mercy Maternity Hospital”*, Melbourne (28 de noviembre de 1986): *L'Osservatore Romano*, edición española, 14 de diciembre de 1986, p. 13.

⁹⁵⁴ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante el encuentro con científicos y representantes de la Universidad de las Naciones Unidas*, Hiroshima (25 de febrero de 1981), 3: AAS 73 (1981) 422.

⁹⁵⁵ Juan Pablo II, *Discurso a los obreros en las oficinas Olivetti de Ivrea* (19 de marzo de 1990), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de abril de 1990, p. 9.

⁹⁵⁶ Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (3 de octubre de 1981), 3: AAS 73 (1981) 670.

⁹⁵⁷ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la “Accademia Nazionale delle Scienze” en el bicentenario de su fundación* (21 de septiembre de 1982), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de octubre de 1982, p. 13.

⁹⁵⁸ Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante el encuentro con científicos y representantes de la Universidad de las Naciones Unidas*, Hiroshima (25 de febrero de 1981), 3: AAS 73 (1981) 422.

⁹⁵⁹ Juan Pablo II, *Discurso a los obreros en las oficinas Olivetti de Ivrea*, Italia (19 de marzo de 1990), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de abril de 1990, p. 9.

⁹⁶⁰ Juan Pablo II, *Homilía durante la Misa en el Victorian Racing Club*, Melbourne (28 de noviembre de 1986), 11: *L'Osservatore Romano*, edición española, 14 de diciembre de 1986, p. 14.

⁹⁶¹ Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7.

⁹⁶² Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.

⁹⁶³ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 7: AAS 82 (1990) 151.

⁹⁶⁴ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 6: AAS 82 (1990) 150.

⁹⁶⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.

⁹⁶⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.

⁹⁶⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.

⁹⁶⁸ Juan Pablo II, *Discurso a la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial* (29 de octubre de 1983), 6: AAS 76 (1984) 394.

⁹⁶⁹ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 21: AAS 63 (1971) 416-417.

⁹⁷⁰ Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 21: AAS 63 (1971) 417.

⁹⁷¹ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"* (24 de marzo de 1997), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.

⁹⁷² Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548-550.

⁹⁷³ Cf., por ejemplo, Consejo Pontificio de la Cultura - Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, Portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003, p. 35.

⁹⁷⁴ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"* (24 de marzo de 1997), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.

⁹⁷⁵ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"* (24 de marzo de 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.

- ⁹⁷⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 38: AAS 83 (1991) 841.
- ⁹⁷⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559-560.
- ⁹⁷⁸ Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"* » (24 de marzo de 1997), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.
- ⁹⁷⁹ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.
- ⁹⁸⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.
- ⁹⁸¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.
- ⁹⁸² Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 25: AAS 91 (1999) 760.
- ⁹⁸³ Cf. Juan Pablo II, *Homilía en la fiesta de San Juan Gualberto*, Val Visdende, Italia (12 de julio de 1987): *L'Osservatore Romano*, edición española, 19 de julio de 1987, p. 12.
- ⁹⁸⁴ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 17: AAS 59 (1967) 266.
- ⁹⁸⁵ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁹⁸⁶ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 9: AAS 82 (1990) 152.
- ⁹⁸⁷ Juan Pablo II, *Discurso a la Corte y a la Comisión Europea de los Derechos del Hombre*, Estrasburgo (8 de octubre de 1988), 5: AAS 81 (1989) 685; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 9: AAS 82 (1990) 152; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 10: AAS 91 (1999) 384-385.
- ⁹⁸⁸ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 10: AAS 91 (1999) 384-385.
- ⁹⁸⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 26: AAS 80 (1988) 546.
- ⁹⁹⁰ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559-560.
- ⁹⁹¹ Juan Pablo II, *Alocución a la XXV Conferencia General de la FAO* (16 de noviembre de 1989), 8: AAS 82 (1990) 673.
- ⁹⁹² Cf. Juan Pablo II, *Discurso a un grupo de estudio de la Pontificia Academia de las Ciencias* (6 de noviembre de 1987): *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de diciembre de 1987, p. 18.
- ⁹⁹³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.

⁹⁹⁴ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias* (28 de octubre de 1994): *L'Osservatore Romano*, edición española, 4 de noviembre de 1994, pp. 20. 22.

⁹⁹⁵ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Simposio Internacional de Física* (18 de diciembre de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 27 de marzo de 1983, p. 8.

⁹⁹⁶ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los pueblos autóctonos del Amazonas*, Manaus (10 de julio de 1980): AAS 72 (1980) 960-961.

⁹⁹⁷ Cf. Juan Pablo II, *Homilía durante la liturgia de la Palabra para la población autóctona del Amazonas peruana* (5 de febrero de 1985), 4: AAS 77 (1985) 897-898; cf. también Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 11, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 13-14.

⁹⁹⁸ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 4: AAS 79 (1987) 974-975.

⁹⁹⁹ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los Indígenas de Guatemala* (7 de marzo de 1983), 4: AAS 75 (1983) 742-743; Id., *Discurso a los pueblos autóctonos de Canadá* (18 de septiembre de 1984), 7-8: AAS 77 (1985) 421-422; Id., *Discurso a los pueblos autóctonos de Ecuador* (31 de enero de 1985), II. 1: AAS 77 (1985) 861; Id., *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 10: AAS 79 (1987) 976-977.

¹⁰⁰⁰ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 4: AAS 79 (1987) 974-975; Id., *Discurso a los Amerindios* (14 de septiembre de 1987), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de octubre de 1987, p. 20.

¹⁰⁰¹ Cf. Pontificia Academia para la Vida, *Biotecnologías animales y vegetales. Nuevas fronteras y nuevas responsabilidades*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1999.

¹⁰⁰² Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7 14618 ;

¹⁰⁰³ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (3 de octubre de 1981): AAS 73 (1981) 668-672.

¹⁰⁰⁴ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7; Id., *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la « Accademia Nazionale delle Scienze » en el bicentenario de su fundación* (21 de septiembre de 1982), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de octubre de 1982, p. 13.

¹⁰⁰⁵ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090-1092; Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268.

¹⁰⁰⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 25: AAS 80 (1988) 543; cf. Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 16: AAS 87 (1995) 418.

¹⁰⁰⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 25: AAS 80 (1988) 543-544.

¹⁰⁰⁸ Juan Pablo II, *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo* (18 de marzo de 1994), 3: AAS 87 (1995) 191.

¹⁰⁰⁹ Juan Pablo II, *Mensaje al Card. Geraldo Majella Agnelo con ocasión de la Campaña de Fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de marzo de 2004, p. 8.

¹⁰¹⁰ Juan Pablo II, *Mensaje al Card. Geraldo Majella Agnelo con ocasión de la Campaña de Fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de marzo de 2004, p. 8.

¹⁰¹¹ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 5: AAS 95 (2003) 343; Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Water, an Essential Element for Life. A Contribution of the Delegation of the Holy See on the occasion of the 3rd World Water Forum*, Kyoto, 16-23 de marzo de 2003.

¹⁰¹² Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838-840.

¹⁰¹³ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.

¹⁰¹⁴ Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Centro de las Naciones Unidas, Nairobi* (18 de agosto de 1985), 5: AAS 78 (1986) 92.

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Tercera Parte

Capítulo Undécimo La promoción de la paz

I. Aspectos Bíblicos

488 *Antes que un don de Dios al hombre y un proyecto humano conforme al designio divino, la paz es, ante todo, un atributo esencial de Dios: “Yahveh- Paz” (Jc 6,24). La creación, que es un reflejo de la gloria divina, aspira a la paz. Dios crea todas las cosas y todo lo creado forma un conjunto armónico, bueno en todas sus partes (cf. Gn 1,4.10.12.18. 21.25.31).*

La paz se funda en la relación primaria entre todo ser creado y Dios mismo, una relación marcada por la rectitud (cf. Gn 17,1). Como consecuencia del acto voluntario con el cual el hombre altera el orden divino, el mundo conoce el derramamiento de sangre y la división: la violencia se manifiesta en las relaciones interpersonales (cf. Gn 4,1-16) y en las sociales (cf. Gn 11,1-9). La paz y la violencia no pueden habitar juntas, donde hay violencia no puede estar Dios (cf. 1 Cro 22,8-9).

489 *En la Revelación bíblica, la paz es mucho más que la simple ausencia de guerra: representa la plenitud de la vida (cf. Mt 2,5); más que una construcción humana, es un sumo don divino ofrecido a todos los hombres, que comporta la obediencia al plan de Dios. La paz es el efecto de la bendición de Dios sobre su pueblo: “Yahveh te muestre su rostro y te conceda la paz” (Nm 6,26). Esta paz genera fecundidad (cf. Is 48,19),*

bienestar (cf. *Is* 48,18), prosperidad (cf. *Is* 54,13), ausencia de temor (cf. *Lv* 26,6) y alegría profunda (cf. *Pr* 12,20).

490 *La paz es la meta de la convivencia social, como aparece de forma extraordinaria en la visión mesiánica de la paz: cuando todos los pueblos acudirán a la casa del Señor y Él les mostrará sus caminos, ellos podrán caminar por las sendas de la paz* (cf. *Is* 2,2-5). Un mundo nuevo de paz, que alcanza toda la naturaleza, ha sido prometido para la era mesiánica (cf. *Is* 11,6-9) y al mismo Mesías se le llama “Príncipe de Paz” (*Is* 9,5). Allí donde reina su paz, allí donde es anticipada, aunque sea parcialmente, nadie podrá turbar al pueblo de Dios (cf. *Sof* 3,13). La paz será entonces duradera, porque cuando el rey gobierna según la justicia de Dios, la rectitud brota y la paz abunda “hasta que no haya luna” (*Sal* 72,7). Dios anhela dar la paz a su pueblo: “Sí, Yahveh habla de paz para su pueblo y para sus amigos, con tal que a su torpeza no retornen” (*Sal* 85,9). El salmista, escuchando lo que Dios dice a su pueblo sobre la paz, oye estas palabras: “Amor y Verdad se han dado cita, Justicia y Paz se abrazan” (*Sal* 85,11).

491 *La promesa de paz, que recorre todo el Antiguo Testamento, halla su cumplimiento en la Persona de Jesús.* La paz es el bien mesiánico por excelencia, que engloba todos los demás bienes salvíficos. La palabra hebrea “shalom”, en el sentido etimológico de “entereza”, expresa el concepto de “paz” en la plenitud de su significado (cf. *Is* 9,5s.; *Mi* 5,1-4). El reino del Mesías es precisamente el reino de la paz (cf. *Jb* 25,2; *Sal* 29,11; 37,11; 72,3.7; 85,9.11; 119,165; 125,5; 128,6; 147,14; *Ct* 8,10; *Is* 26,3.12; 32,17s; 52,7; 54,10; 57,19; 60,17; 66,12; *Ag* 2,9; *Zc* 9,10 *et alibi*). Jesús “es nuestra paz” (*Ef* 2,14), Él ha derribado el muro de la enemistad entre los hombres, reconciliándoles con Dios (cf. *Ef* 2,14-16). De este modo, San Pablo, con eficaz sencillez, indica

la razón fundamental que impulsa a los cristianos hacia una vida y una misión de paz.

La vigilia de su muerte, Jesús habla de su relación de amor con el Padre y de la fuerza unificadora que este amor irradia sobre sus discípulos; es un discurso de despedida que muestra el sentido profundo de su vida y que puede considerarse una síntesis de toda su enseñanza. El don de la paz sella su testamento espiritual: “Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo” (Jn 14,27). Las palabras del Resucitado no suenan diferentes; cada vez que se encuentra con sus discípulos, estos reciben de Él su saludo y el don de la paz: “La paz con vosotros” (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26).

492 *La paz de Cristo es, ante todo, la reconciliación con el Padre, que se realiza mediante la misión apostólica confiada por Jesús a sus discípulos y que comienza con un anuncio de paz: “En la casa en que entréis, decid primero: “Paz a esta casa” (Lc 10,5-6; cf. Rm 1,7). La paz es además reconciliación con los hermanos, porque Jesús, en la oración que nos enseñó, el “Padre nuestro”, asocia el perdón pedido a Dios con el que damos a los hermanos: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (Mt 6,12). Con esta doble reconciliación, el cristiano puede convertirse en artífice de paz y, por tanto, partícipe del Reino de Dios, según lo que Jesús mismo proclama: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9).*

493 *La acción por la paz nunca está separada del anuncio del Evangelio, que es ciertamente “la Buena Nueva de la paz” (Hch 10,36; cf. Ef 6,15) dirigida a todos los hombres. En el centro del “Evangelio de paz” (Ef 6,15) se encuentra el misterio de la Cruz, porque la paz es*

inseparable del sacrificio de Cristo (cf. *Is* 53,5: “El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados”): Jesús crucificado ha anulado la división, instaurando la paz y la reconciliación precisamente “por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad” (*Ef* 2,16) y donando a los hombres la salvación de la Resurrección.

II. La paz: fruto de la justicia y de la caridad

494 *La paz es un valor*¹⁰¹⁵ *y un deber universal*¹⁰¹⁶; *halla su fundamento en el orden racional y moral de la sociedad que tiene sus raíces en Dios mismo, “fuente primaria del ser, verdad esencial y bien supremo”*¹⁰¹⁷. *La paz no es simplemente ausencia de guerra, ni siquiera un equilibrio estable entre fuerzas adversarias*¹⁰¹⁸, *sino que se funda sobre una correcta concepción de la persona humana*¹⁰¹⁹ *y requiere la edificación de un orden según la justicia y la caridad.*

La paz es fruto de la justicia (cf. *Is* 32,17)¹⁰²⁰, entendida en sentido amplio, como el respeto del equilibrio de todas las dimensiones de la persona humana. La paz pelagra cuando al hombre no se le reconoce aquello que le es debido en cuanto hombre, cuando no se respeta su dignidad y cuando la convivencia no está orientada hacia el bien común. Para construir una sociedad pacífica y lograr el desarrollo integral de los individuos, pueblos y Naciones, resulta esencial la defensa y la promoción de los derechos humanos¹⁰²¹.

La paz también es fruto del amor: “La verdadera paz tiene más de caridad que de justicia, porque a la justicia corresponde sólo quitar los impedimentos de la paz: la ofensa y el daño; pero la paz misma es un acto propio y específico de caridad”¹⁰²².

495 *La paz se construye día a día en la búsqueda del orden querido por Dios¹⁰²³ y sólo puede florecer cuando cada uno reconoce la propia responsabilidad para promoverla¹⁰²⁴. Para prevenir conflictos y violencias, es absolutamente necesario que la paz comience a vivirse como un valor en el interior de cada persona: así podrá extenderse a las familias y a las diversas formas de agregación social, hasta alcanzar a toda la comunidad política¹⁰²⁵. En un dilatado clima de concordia y respeto de la justicia, puede madurar una auténtica cultura de paz¹⁰²⁶, capaz de extenderse también a la Comunidad Internacional. La paz es, por tanto, “el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su divino Fundador, y que los hombres, sedientos siempre de una justicia más perfecta, han de llevar a cabo”¹⁰²⁷. Este ideal de paz “no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual”¹⁰²⁸.*

496 *La violencia no constituye jamás una respuesta justa. La Iglesia proclama, con la convicción de su fe en Cristo y con la conciencia de su misión, “que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución de los problemas, que la violencia es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano”¹⁰²⁹.*

El mundo actual necesita también el testimonio de profetas no armados, desafortunadamente ridiculizados en cada época¹⁰³⁰: Los que renuncian a la acción violenta y sangrienta y recurren para la defensa de los derechos del hombre a medios que están al alcance de los más débiles, dan testimonio de caridad evangélica, siempre que esto se haga sin lesionar los derechos y obligaciones de los otros hombres y de las sociedades.

Atestiguan legítimamente la gravedad de los riesgos físicos y morales del recurso a la violencia con sus ruinas y sus muertes”¹⁰³¹.

III. El fracaso de la paz: la guerra

497 *El Magisterio condena “la crueldad de la guerra”¹⁰³² y pide que sea considerada con una perspectiva completamente nueva¹⁰³³: “En nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado”¹⁰³⁴. La guerra es un “flagelo”¹⁰³⁵ y no representa jamás un medio idóneo para resolver los problemas que surgen entre las Naciones: “No lo ha sido nunca y no lo será jamás”¹⁰³⁶, porque genera nuevos y más complejos conflictos¹⁰³⁷. Cuando estalla, la guerra se convierte en “una matanza inútil”¹⁰³⁸. “aventura sin retorno”¹⁰³⁹. que amenaza el presente y pone en peligro el futuro de la humanidad: “Nada se pierde con la paz; todo puede perderse con la guerra”¹⁰⁴⁰. Los daños causados por un conflicto armado no son solamente materiales, sino también morales¹⁰⁴¹. La guerra es, en definitiva, “el fracaso de todo auténtico humanismo”¹⁰⁴², “siempre es una derrota de la humanidad”¹⁰⁴³: “nunca más los unos contra los otros, ¡nunca más! ... ¡nunca más la guerra, nunca más la guerra!”¹⁰⁴⁴.*

498 *La búsqueda de soluciones alternativas a la guerra para resolver los conflictos internacionales ha adquirido hoy un carácter de dramática urgencia, ya que “el ingente poder de los medios de destrucción, accesibles incluso a las medias y pequeñas potencias, y la conexión cada vez más estrecha entre los pueblos de toda la tierra, hacen muy arduo o prácticamente imposible limitar las consecuencias de un conflicto”¹⁰⁴⁵. Es, pues, esencial la búsqueda de las causas que originan un conflicto bélico, ante todo las relacionadas con situaciones estructurales de injusticia, de miseria y de explotación, sobre las que hay que intervenir con el objeto de*

eliminarlas: “Por eso, el otro nombre de la paz es *el desarrollo*. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, también existe la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo”¹⁰⁴⁶.

499 *Los Estados no siempre disponen de los instrumentos adecuados para proveer eficazmente a su defensa: de ahí la necesidad y la importancia de las Organizaciones internacionales y regionales*, que deben ser capaces de colaborar para hacer frente a los conflictos y fomentar la paz, instaurando relaciones de confianza recíproca, que hagan impensable el recurso a la guerra¹⁰⁴⁷. “Cabe esperar que los pueblos, por medio de relaciones y contactos institucionalizados, lleguen a conocer mejor los vínculos sociales con que la naturaleza humana los une entre sí y a comprender con claridad creciente que entre los principales deberes de la común naturaleza humana hay que colocar el de que las relaciones individuales e internacionales obedezcan al amor y no al temor, porque ante todo es propio del amor llevar a los hombres a una sincera y múltiple colaboración material y espiritual, de la que tantos bienes pueden derivarse para ellos”¹⁰⁴⁸.

a) La legítima defensa

500 *Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral. En el trágico caso que estalle la guerra, los responsables del Estado agredido tienen el derecho y el deber de organizar la defensa, incluso usando la fuerza de las armas*¹⁰⁴⁹. Para que sea lícito el uso de la fuerza, se deben cumplir simultáneamente unas condiciones rigurosas: “que el daño causado por el agresor a la Nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto; que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces; que se reúnan las condiciones serias de éxito; que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más

graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición. Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la ‘guerra justa’. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común”¹⁰⁵⁰.

Esta responsabilidad justifica la posesión de medios suficientes para ejercer *el derecho a la defensa*; sin embargo, los Estados siguen teniendo la obligación de hacer todo lo posible para “garantizar las condiciones de la paz, no sólo en su propio territorio, sino en todo el mundo”¹⁰⁵¹. No se puede olvidar que “una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras Naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de ella. Y una vez estallada la guerra lamentablemente, no por eso todo es lícito entre los beligerantes”¹⁰⁵².

501 *La Carta de las Naciones Unidas, surgida de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, y dirigida a preservar las generaciones futuras del flagelo de la guerra, se basa en la prohibición generalizada del recurso a la fuerza para resolver los conflictos entre los Estados, con excepción de dos casos: la legítima defensa y las medidas tomadas por el Consejo de Seguridad, en el ámbito de sus responsabilidades, para mantener la paz. En cualquier caso, el ejercicio del derecho a defenderse debe respetar “los tradicionales límites de la necesidad y de la proporcionalidad”¹⁰⁵³.*

Una acción bélica preventiva, emprendida sin pruebas evidentes de que una agresión está por desencadenarse, no deja de plantear graves interrogantes de tipo moral y jurídico. Por tanto, sólo una decisión de los organismos competentes, basada en averiguaciones exhaustivas y con

fundados motivos, puede otorgar legitimación internacional al uso de la fuerza armada, autorizando una injerencia en la esfera de la soberanía propia de un Estado, en cuanto identifica determinadas situaciones como una amenaza para la paz.

b) Defender la paz

502 *Las exigencias de la legítima defensa justifican la existencia de las fuerzas armadas en los Estados, cuya acción debe estar al servicio de la paz: quienes custodian con ese espíritu la seguridad y la libertad de un país, dan una auténtica contribución a la paz*¹⁰⁵⁴. Las personas que prestan su servicio en las fuerzas armadas, tienen el deber específico de defender el bien, la verdad y la justicia en el mundo; no son pocos los que en este contexto han sacrificado la propia vida por estos valores y por defender vidas inocentes. El número creciente de militares que trabajan en fuerzas multinacionales, en el ámbito de las “misiones humanitarias y de paz”, promovidas por las Naciones Unidas, es un hecho significativo¹⁰⁵⁵.

503 *Los miembros de las fuerzas armadas están moralmente obligados a oponerse a las órdenes que prescriben cumplir crímenes contra el derecho de gentes y sus principios universales*¹⁰⁵⁶. Los militares son plenamente responsables de los actos que realizan violando los derechos de las personas y de los pueblos o las normas del derecho internacional humanitario. Estos actos no se pueden justificar con el motivo de la obediencia a órdenes superiores.

Los objetores de conciencia, que rechazan por principio la prestación del servicio militar en los casos en que sea obligatorio, porque su conciencia les lleva a rechazar cualquier uso de la fuerza, o bien la participación en un determinado conflicto, deben estar disponibles a

*prestar otras formas de servicio: “Parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma”*¹⁰⁵⁷.

c) El deber de proteger a los inocentes

504 *El derecho al uso de la fuerza en legítima defensa está asociado al deber de proteger y ayudar a las víctimas inocentes que no pueden defenderse de la agresión. En los conflictos de la era moderna, frecuentemente al interno de un mismo Estado, también deben ser plenamente respetadas las disposiciones del derecho internacional humanitario. Con mucha frecuencia la población civil es atacada, a veces incluso como objetivo bélico. En algunos casos es brutalmente asesinada o erradicada de sus casas y de la propia tierra con emigraciones forzadas, bajo el pretexto de una “limpieza étnica”*¹⁰⁵⁸ *inaceptable. En estas trágicas circunstancias, es necesario que las ayudas humanitarias lleguen a la población civil y que nunca sean utilizadas para condicionar a los beneficiarios: el bien de la persona humana debe tener la precedencia sobre los intereses de las partes en conflicto.*

505 *El principio de humanidad, inscrito en la conciencia de cada persona y pueblo, conlleva la obligación de proteger a la población civil de los efectos de la guerra: “Esa mínima protección de la dignidad de todo ser humano, garantizada por el derecho internacional humanitario, muy a menudo es violada en nombre de exigencias militares o políticas, que jamás deberían prevalecer sobre el valor de la persona humana. Es necesario hoy lograr un nuevo consenso sobre los principios humanitarios y reforzar sus fundamentos, para impedir que se repitan atrocidades y abusos”*¹⁰⁵⁹.

Una categoría especial de víctimas de la guerra son los *refugiados*, que a causa de los combates se ven obligados a huir de los lugares donde viven habitualmente, hasta encontrar protección en países diferentes de donde nacieron. La Iglesia muestra por ellos un especial cuidado, no sólo con la presencia pastoral y el socorro material, sino también con el compromiso de defender su dignidad humana: “La solicitud por los refugiados nos debe estimular a reafirmar y subrayar los derechos humanos, universalmente reconocidos, y a pedir que también para ellos sean efectivamente aplicados”¹⁰⁶⁰.

506 *Los conatos de eliminar enteros grupos nacionales, étnicos, religiosos o lingüísticos son delitos contra Dios y contra la misma humanidad, y los autores de estos crímenes deben responder ante la justicia*¹⁰⁶¹. El siglo XX se ha caracterizado trágicamente por diversos genocidios: el de los armenios, los ucranios, los camboyanos, los acaecidos en África y en los Balcanes. Entre ellos sobresale el holocausto del pueblo hebreo, la Shoah: “ Los días de la *shoah* han marcado una verdadera noche en la historia, registrando crímenes inauditos contra Dios y contra el hombre”¹⁰⁶².

La Comunidad Internacional en su conjunto tiene la obligación moral de intervenir a favor de aquellos grupos cuya misma supervivencia está amenazada o cuyos derechos humanos fundamentales son gravemente violados. Los Estados, en cuanto parte de una Comunidad Internacional, no pueden permanecer indiferentes; al contrario, si todos los demás medios a disposición se revelaran ineficaces, “es legítimo, e incluso obligado, emprender iniciativas concretas para desarmar al agresor”¹⁰⁶³. El principio de la soberanía nacional no se puede aducir como pretexto para impedir la intervención en defensa de las víctimas¹⁰⁶⁴. Las medidas adoptadas deben aplicarse respetando plenamente el derecho internacional y el principio fundamental de la igualdad entre los Estados.

La Comunidad Internacional se ha dotado de un *Tribunal Penal Internacional* para castigar a los responsables de actos particularmente graves: crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, crimen de agresión. El Magisterio no ha dejado de animar repetidamente esta iniciativa¹⁰⁶⁵.

d) Medidas contra quien amenaza la paz

507 *Las sanciones, en las formas previstas por el ordenamiento internacional contemporáneo, buscan corregir el comportamiento del gobierno de un país que viola las reglas de la pacífica y ordenada convivencia internacional o que practica graves formas de opresión contra la población. Las finalidades de las sanciones deben ser precisadas de manera inequívoca y las medidas adoptadas deben ser periódicamente verificadas por los organismos competentes de la Comunidad Internacional, con el fin de lograr una estimación objetiva de su eficacia y de su impacto real en la población civil. La verdadera finalidad de estas medidas es abrir paso a la negociación y al diálogo. Las sanciones no deben constituir jamás un instrumento de castigo directo contra toda la población: no es lícito que a causa de estas sanciones tengan que sufrir poblaciones enteras, especialmente sus miembros más vulnerables. Las sanciones económicas, en particular, son un instrumento que ha de usarse con gran ponderación y someterse a estrictos criterios jurídicos y éticos¹⁰⁶⁶. El embargo económico debe ser limitado en el tiempo y no puede ser justificado cuando los efectos que produce se revelan indiscriminados.*

e) El desarme

508 *La doctrina social propone la meta de un “ desarme general, equilibrado y controlado “. ¹⁰⁶⁷ El enorme aumento de las armas representa una amenaza grave para la estabilidad y la paz. El principio de suficiencia, en virtud del cual un Estado puede poseer únicamente los medios necesarios para su legítima defensa, debe ser aplicado tanto por los Estados que compran armas, como por aquellos que las producen y venden ¹⁰⁶⁸. Cualquier acumulación excesiva de armas, o su comercio generalizado, no pueden ser justificados moralmente; estos fenómenos deben también juzgarse a la luz de la normativa internacional en materia de no-proliferación, producción, comercio y uso de los diferentes tipos de armamento. Las armas nunca deben ser consideradas según los mismos criterios de otros bienes económicos a nivel mundial o en los mercados internos ¹⁰⁶⁹.*

El Magisterio, también ha formulado una valoración moral del fenómeno de la *disuasión*: “*La acumulación de armas es para muchos como una manera paradójica de apartar de la guerra a posibles adversarios. Ven en ella el más eficaz de los medios, para asegurar la paz entre las Naciones. Este procedimiento de disuasión merece severas reservas morales. La carrera de armamentos no asegura la paz. En lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas*”¹⁰⁷⁰. Las políticas de disuasión nuclear, típicas del período de la llamada Guerra Fría, deben ser sustituidas por medidas concretas de desarme, basadas en el diálogo y la negociación multilateral.

509 *Las armas de destrucción masiva –biológicas, químicas y nucleares– representan una amenaza particularmente grave; quienes las poseen tienen una enorme responsabilidad delante de Dios y de la humanidad*

*entera*¹⁰⁷¹. El principio de la no-proliferación de armas nucleares, junto con las medidas para el desarme nuclear, así como la prohibición de pruebas nucleares, constituyen objetivos estrechamente unidos entre sí, que deben alcanzarse en el menor tiempo posible por medio de controles eficaces a nivel internacional¹⁰⁷². La prohibición de desarrollar, producir, acumular y emplear armas químicas y biológicas, así como las medidas que exigen su destrucción, completan el cuadro normativo internacional para proscribir estas armas nefastas¹⁰⁷³, cuyo uso ha sido explícitamente reprobado por el Magisterio: “Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones”¹⁰⁷⁴.

510 *El desarme debe extenderse a la interdicción de armas que infligen efectos traumáticos excesivos o que golpean indiscriminadamente, así como las minas antipersona, un tipo de pequeños artefactos, inhumanamente insidiosos, porque siguen dañando durante mucho tiempo después del fin de las hostilidades: los Estados que las producen, comercializan o las usan todavía, deben cargar con la responsabilidad de retrasar gravemente la total eliminación de estos instrumentos mortíferos*¹⁰⁷⁵. *La Comunidad Internacional debe continuar empeñándose en la limpieza de campos minados, promoviendo una eficaz cooperación, incluida la formación técnica, con los países que no disponen de medios propios aptos para efectuar esta urgente labor de sanear sus territorios y que no están en condiciones de proporcionar una asistencia adecuada a las víctimas de las minas.*

511 *Es necesario que se adopten las medidas apropiadas para el control de la producción, la venta, la importación y la exportación de armas ligeras e individuales, que favorecen muchas manifestaciones de*

violencia. La venta y el tráfico de estas armas constituyen una seria amenaza para la paz: son las que matan un mayor número de personas y las más usadas en los conflictos no internacionales; su disponibilidad aumenta el riesgo de nuevos conflictos y la intensidad de aquellos en curso. La actitud de los Estados que aplican rígidos controles al tráfico internacional de armas pesadas, mientras que no prevén nunca, o sólo en raras ocasiones, restricciones al comercio de armas ligeras e individuales, es una contradicción inaceptable. Es indispensable y urgente que los Gobiernos adopten medidas apropiadas para controlar la producción, acumulación, venta y tráfico de estas armas¹⁰⁷⁶, con el fin de contrarrestar su creciente difusión, en gran parte entre grupos de combatientes que no pertenecen a las fuerzas armadas de un Estado.

512 *Debe denunciarse la utilización de niños y adolescentes como soldados en conflictos armados, a pesar de que su corta edad debería impedir su reclutamiento. Éstos se ven obligados a combatir a la fuerza, o bien lo eligen por propia iniciativa sin ser plenamente conscientes de las consecuencias. Se trata de niños privados no sólo de la instrucción que deberían recibir y de una infancia normal, sino además adiestrados para matar: todo esto constituye un crimen intolerable. Su empleo en las fuerzas combatientes de cualquier tipo debe suprimirse; al mismo tiempo, es necesario proporcionar toda la ayuda posible para el cuidado, la educación y la rehabilitación de aquellos que han participado en combates*¹⁰⁷⁷.

f) La condena del terrorismo

513 *El terrorismo es una de las formas más brutales de violencia que actualmente perturba a la Comunidad Internacional, pues siembra odio, muerte, deseo de venganza y de represalia*¹⁰⁷⁸. De estrategia subversiva,

típica sólo de algunas organizaciones extremistas, dirigida a la destrucción de las cosas y al asesinato de las personas, el terrorismo se ha transformado en una red oscura de complicidades políticas, que utiliza también sofisticados medios técnicos, se vale frecuentemente de ingentes cantidades de recursos financieros y elabora estrategias a gran escala, atacando personas totalmente inocentes, víctimas casuales de las acciones terroristas¹⁰⁷⁹. Los objetivos de los ataques terroristas son, en general, los lugares de la vida cotidiana y no objetivos militares en el contexto de una guerra declarada. El terrorismo actúa y golpea a ciegas, fuera de las reglas con las que los hombres han tratado de regular sus conflictos, por ejemplo mediante el derecho internacional humanitario: “En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo”¹⁰⁸⁰. No se deben desatender las causas que originan esta inaceptable forma de reivindicación. La lucha contra el terrorismo presupone el deber moral de contribuir a crear las condiciones para que no nazca ni se desarrolle.

514 *El terrorismo se debe condenar de la manera más absoluta. Manifiesta un desprecio total de la vida humana, y ninguna motivación puede justificarlo, en cuanto el hombre es siempre fin, y nunca medio. Los actos de terrorismo hieren profundamente la dignidad humana y constituyen una ofensa a la humanidad entera: “Existe por tanto, un derecho a defenderse del terrorismo”¹⁰⁸¹. Este derecho no puede, sin embargo, ejercerse sin reglas morales y jurídicas, porque la lucha contra los terroristas debe conducirse respetando los derechos del hombre y los principios de un Estado de derecho¹⁰⁸². La identificación de los culpables debe estar debidamente probada, ya que la responsabilidad penal es siempre personal y, por tanto, no se puede extender a las religiones, las Naciones o las razas a las que pertenecen los terroristas. La colaboración internacional contra la actividad terrorista “no puede reducirse sólo a*

operaciones represivas y punitivas. Es esencial que incluso el recurso necesario a la fuerza vaya acompañado por un análisis lúcido y decidido de los *motivos subyacentes a los ataques terroristas*¹⁰⁸³. Es necesario también un compromiso decidido en el plano “político y pedagógico”¹⁰⁸⁴ para resolver, con valentía y determinación, los problemas que en algunas dramáticas situaciones pueden alimentar el terrorismo: “El reclutamiento de los terroristas resulta más fácil en los contextos sociales donde los derechos son conculcados y las injusticias se toleran durante demasiado tiempo”¹⁰⁸⁵.

515 *Es una profanación y una blasfemia proclamarse terroristas en nombre de Dios*¹⁰⁸⁶; de ese modo se instrumentaliza, no sólo al hombre, sino también a Dios, al creer que se posee totalmente su verdad, en vez de querer ser poseídos por ella. Definir “mártires” a quienes mueren cumpliendo actos terroristas es subvertir el concepto de martirio, ya que éste es un testimonio de quien se deja matar por no renunciar a Dios y a su amor, no de quien asesina en nombre de Dios.

*Ninguna religión puede tolerar el terrorismo ni, menos aún, predicarlo*¹⁰⁸⁷. Las religiones están más bien comprometidas en colaborar para eliminar las causas del terrorismo y promover la amistad entre los pueblos¹⁰⁸⁸.

IV. La aportación de la iglesia a la paz

516 *La promoción de la paz en el mundo es parte integrante de la misión con la que la Iglesia prosigue la obra redentora de Cristo sobre la tierra*. La Iglesia, en efecto, es, en Cristo “sacramento”, es decir signo e instrumento de paz en el mundo y para el mundo”¹⁰⁸⁹. La promoción de la verdadera paz es una expresión de la fe cristiana en el amor que Dios nutre

por cada ser humano. De la fe liberadora en el amor de Dios se desprenden una nueva visión del mundo y un nuevo modo de acercarse a los demás, tanto a una sola persona como a un pueblo entero: es una fe que cambia y renueva la vida, inspirada por la paz que Cristo ha dejado a sus discípulos (cf. *Jn 14,27*). Movida únicamente por esta fe, la Iglesia promueve la unidad de los cristianos y una fecunda colaboración con los creyentes de otras religiones. Las diferencias religiosas no pueden y no deben constituir causa de conflicto: la búsqueda común de la paz por parte de todos los creyentes es un decisivo factor de unidad entre los pueblos¹⁰⁹⁰. La Iglesia exhorta a personas, pueblos, Estados y Naciones a hacerse partícipes de su preocupación por el restablecimiento y la consolidación de la paz destacando, en particular, la importante función del derecho internacional¹⁰⁹¹.

517 *La Iglesia enseña que una verdadera paz es posible sólo mediante el perdón y la reconciliación*¹⁰⁹². No es fácil perdonar a la vista de las consecuencias de la guerra y de los conflictos, porque la violencia, especialmente cuando llega “hasta los límites de lo inhumano y de la aflicción”¹⁰⁹³, deja siempre como herencia una pesada carga de dolor, que sólo puede aliviarse mediante una reflexión profunda, leal, valiente y común entre los contendientes, capaz de afrontar las dificultades del presente con una actitud purificada por el arrepentimiento. El peso del pasado, que no se puede olvidar, puede ser aceptado sólo en presencia de un perdón recíprocamente ofrecido y recibido: se trata de un recorrido largo y difícil, pero no imposible¹⁰⁹⁴.

518 *El perdón recíproco no debe anular las exigencias de la justicia, ni mucho menos impedir el camino que conduce a la verdad: justicia y verdad representan, en cambio, los requisitos concretos de la reconciliación.* Resultan oportunas las iniciativas que tienden a instituir Organismos

judiciales internacionales. Semejantes Organismos, valiéndose del principio de jurisdicción universal y apoyados en procedimientos adecuados, respetuosos de los derechos de los imputados y de las víctimas, pueden encontrar la verdad sobre los crímenes perpetrados durante los conflictos armados¹⁰⁹⁵. Es necesario, sin embargo, ir más allá de la determinación de los comportamientos delictivos, ya sean de acción o de omisión, y de las decisiones sobre los procedimientos de reparación, para llegar al restablecimiento de relaciones de recíproco entendimiento entre los pueblos divididos, en nombre de la reconciliación¹⁰⁹⁶. Es necesario, además, promover el respeto del *derecho a la paz*: este derecho “favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al bien común”¹⁰⁹⁷.

519 *La Iglesia lucha por la paz con la oración.* La oración abre el corazón, no sólo a una profunda relación con Dios, sino también al encuentro con el prójimo inspirado por sentimientos de respeto, confianza, comprensión, estima y amor¹⁰⁹⁸. La oración infunde valor y sostiene a “los verdaderos amigos de la paz”¹⁰⁹⁹, a los que trata de promoverla en las diversas circunstancias en que viven. La oración litúrgica es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”¹¹⁰⁰; en particular la celebración eucarística, “fuente y cumbre de toda la vida cristiana”¹¹⁰¹, es el manantial inagotable de todo auténtico compromiso cristiano por la paz¹¹⁰².

520 *Las Jornadas Mundiales de la Paz son celebraciones de especial intensidad para orar invocando la paz y para comprometerse a construir un mundo de paz.* El Papa Pablo VI las instituyó con el fin de “dedicar a los pensamientos y a los propósitos de la Paz, una celebración particular en el día primero del año civil”¹¹⁰³. *Los Mensajes Pontificios para esta ocasión anual constituyen una rica fuente de actualización y desarrollo de*

la doctrina social, e indican la constante acción pastoral de la Iglesia en favor de la paz: “La Paz se afianza solamente con la paz; la paz no separada de los deberes de justicia, sino alimentada por el propio sacrificio, por la clemencia, por la misericordia, por la caridad”¹¹⁰⁴.

Notas

¹⁰¹⁵ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1986*, 1: AAS 78 (1986) 278-279.

¹⁰¹⁶ Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1969*: AAS 60 (1968) 771; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 4: AAS 96 (2004) 116.

¹⁰¹⁷ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1982*, 4: AAS 74 (1982) 328.

¹⁰¹⁸ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101-1102.

¹⁰¹⁹ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 51: AAS 83 (1991) 856-857.

¹⁰²⁰ Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1972*: AAS 63 (1971) 868.

¹⁰²¹ Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1969*: AAS 60 (1968) 772; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 12: AAS 91 (1999) 386-387.

¹⁰²² Pío XI, Carta enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 686. En la Encíclica se hace referencia a Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 29, art. 3, ad 3um; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101-1102.

¹⁰²³ Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 76: AAS 59 (1967) 294-295.

¹⁰²⁴ Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1974*: AAS 65 (1973) 672.

¹⁰²⁵ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2317.

¹⁰²⁶ Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1997), 3: AAS 89 (1997) 474.

- ¹⁰²⁷ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2304.
- ¹⁰²⁸ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101.
- ¹⁰²⁹ Juan Pablo II, *Discurso* en Drogheda, Irlanda (29 de septiembre de 1979), 9: AAS 71 (1979) 1081; cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 37: AAS 68 (1976) 29.
- ¹⁰³⁰ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (12 de noviembre de 1983), 5: AAS 76 (1984) 398-399.
- ¹⁰³¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2306.
- ¹⁰³² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 77: AAS 58 (1966) 1100; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2307-2317.
- ¹⁰³³ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1103-1104.
- ¹⁰³⁴ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 291.
- ¹⁰³⁵ León XII, *Alocución al Colegio de los Cardenales*, *Acta Leonis XIII*, 19 (1899) 270-272.
- ¹⁰³⁶ Juan Pablo II, *Encuentro con los Colaboradores del Vicariato Romano* (17 de enero de 1991): *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 1; cf. Id., *Discurso a los Obispos del Rito Latino de la Región Árabe* (1° de octubre de 1990), 4: AAS 83 (1991) 475.
- ¹⁰³⁷ Cf. Pablo VI, *Discurso a los Cardenales* (24 de junio de 1965): AAS 57 (1965) 643-644.
- ¹⁰³⁸ Benedicto XV, *Llamamiento a los Jefes de los pueblos beligerantes* (1° de agosto de 1917): AAS 9 (1917) 423.
- ¹⁰³⁹ Juan Pablo II, *Oración durante la Audiencia General* (16 de enero de 1991): *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 1.
- ¹⁰⁴⁰ Pío XII, *Radiomensaje* (24 de agosto de 1939): AAS 31 (1939) 334; cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, 4: AAS 85 (1993) 433-434; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 288.
- ¹⁰⁴¹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102-1103.
- ¹⁰⁴² Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385.

- ¹⁰⁴³ Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 2003), 4: AAS 95 (2003) 323.
- ¹⁰⁴⁴ Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 5: AAS 57 (1965) 881.
- ¹⁰⁴⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 51: AAS 83 (1991) 857.
- ¹⁰⁴⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 858.
- ¹⁰⁴⁷ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 288-289.
- ¹⁰⁴⁸ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 291.
- ¹⁰⁴⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2265.
- ¹⁰⁵⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2309.
- ¹⁰⁵¹ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética* (1º de mayo de 1994), I, 6, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1994, p. 12.
- ¹⁰⁵² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1103.
- ¹⁰⁵³ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 6: AAS 96 (2004) 117.
- ¹⁰⁵⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102-1103; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2310.
- ¹⁰⁵⁵ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje al III Congreso Internacional de Ordinarios Militares* (11 de marzo de 1994), 4: AAS 87 (1995) 74.
- ¹⁰⁵⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2313.
- ¹⁰⁵⁷ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1103; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2311.
- ¹⁰⁵⁸ Juan Pablo II, *Angelus Domini* (7 de marzo de 1993), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de marzo de 1993, p. 1; cf. Id., *Discurso al Consejo de Ministros de la OCSE* (30 de noviembre de 1993), 4: AAS 86 (1994) 751.
- ¹⁰⁵⁹ Juan Pablo II, *Discurso a la Audiencia general* (11 de agosto de 1999): *L'Osservatore Romano*, edición española, 13 de agosto de 1999, p. 1.
- ¹⁰⁶⁰ Juan Pablo II, *Mensaje para la Cuaresma 1990*, 3: AAS 82 (1990) 802.
- ¹⁰⁶¹ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 7: AAS 92 (2000) 362.

¹⁰⁶² Juan Pablo II, *Regina coeli* (18 de abril de 1993), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 23 de abril de 1993, p. 12; cf. Comisión para las Relaciones Religiosas con el judaísmo, *Nosotros recordamos. Una reflexión sobre la Shoah* (16 de marzo de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 20 de marzo de 1998, pp. 11-12.

¹⁰⁶³ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 11: AAS 92 (2000) 363.

¹⁰⁶⁴ Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (16 enero 1993), 13: AAS 85 (1993) 1247-1248; cf. Id., *Discurso pronunciado en ocasión de la Conferencia Internacional de la Nutrición, organizada por la FAO y la OMS* (5 de diciembre de 1992), 3: AAS 85 (1993) 922-923. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.

¹⁰⁶⁵ Cf. Juan Pablo II, *Angelus Domini* (14 de junio de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 19 de junio de 1998, p. 1; Id., *Discurso a los participantes en el Congreso Mundial sobre la Pastoral de los Derechos Humanos* (4 de julio de 1998), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de julio de 1998, p. 2; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382; cf. también Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal* (3 de octubre de 1953): AAS 45 (1953) 730-744.

¹⁰⁶⁶ Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (9 de enero de 1995), 7: AAS 87 (1995) 849.

¹⁰⁶⁷ Juan Pablo II, *Mensaje en el 40º aniversario de la ONU* (14 de octubre de 1985), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 3 de noviembre de 1985, p. 12.

¹⁰⁶⁸ Cf. Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética* (1º de mayo de 1994), I, 9-11: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1994, pp. 13-14.

¹⁰⁶⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2316; Juan Pablo II, *Discurso al Mundo del Trabajo*, Verona, Italia (17 de abril de 1988), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 24 de abril de 1988, p. 21.

¹⁰⁷⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2315.

¹⁰⁷¹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1103-1104; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2314; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1986*, 2: AAS 78 (1986) 280.

¹⁰⁷² Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1996), 7: AAS 88 (1996) 767-768.

¹⁰⁷³ La Santa Sede ha querido ser parte de los instrumentos jurídicos relativos a las armas nucleares, biológicas y químicas para apoyar las iniciativas de la Comunidad Internacional en este sentido.

¹⁰⁷⁴ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1104.

¹⁰⁷⁵ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.

¹⁰⁷⁶ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.

¹⁰⁷⁷ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.

¹⁰⁷⁸ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2297.

¹⁰⁷⁹ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 4: AAS 94 (2002) 134.

¹⁰⁸⁰ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102.

¹⁰⁸¹ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 5: AAS 94 (2002) 134.

¹⁰⁸² Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.

¹⁰⁸³ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.

¹⁰⁸⁴ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.

¹⁰⁸⁵ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 5: AAS 94 (2002) 134.

¹⁰⁸⁶ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los representantes del mundo de la cultura, del arte y de la ciencia*, Astana, Kazajstán (24 de septiembre de 2001), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de octubre de 2001, p. 10.

¹⁰⁸⁷ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 7: AAS 94 (2002) 135-136.

¹⁰⁸⁸ Cf. *Decálogo de Asís por la paz*, n. 1, contenido en la Carta enviada por Juan Pablo II a los Jefes de Estado y de Gobierno del 24 de febrero de 2002: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de marzo de 2002, p. 2.

¹⁰⁸⁹ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 20: AAS 92 (2000) 369.

¹⁰⁹⁰ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*, 3: AAS 80 (1988) 282-284.

¹⁰⁹¹ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.

¹⁰⁹² Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 9: AAS 94 (2002) 136-137; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 121.

¹⁰⁹³ Juan Pablo II, *Carta con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra mundial*, 2: AAS 82 (1990) 51.

¹⁰⁹⁴ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*, 3: AAS 89 (1997) 193.

¹⁰⁹⁵ Cf. Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal* (3 de octubre de 1953): AAS 65 (1953) 730-744; Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1997), 4: AAS 89 (1997) 474-475; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382.

¹⁰⁹⁶ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada de la Paz 1997*, 3. 4. 6: AAS 89 (1997) 193. 196-197.

¹⁰⁹⁷ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385.

¹⁰⁹⁸ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1992*, 4: AAS 84 (1992) 323-324.

¹⁰⁹⁹ Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1098.

¹¹⁰⁰ Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 10: AAS 56 (1964) 102.

¹¹⁰¹ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 11: AAS 57 (1965) 15.

¹¹⁰² La celebración Eucarística comienza con un saludo de paz, el saludo de Cristo a sus discípulos. El *Gloria* es una petición de paz para todo el pueblo de Dios sobre la tierra. En las anáforas de la Misa, la oración por la paz se estructura rezando por la paz y la unidad de la Iglesia; por la paz de toda la familia de Dios en esta vida; por el progreso de la paz y la salvación del mundo. Durante el rito de la comunión, la Iglesia ora para que el Señor dé “la paz en nuestros días” y recuerda el don de Cristo que consiste en su paz, invocando “la paz y la unidad” de su Reino. La Asamblea ora también para que el Cordero de Dios quite los pecados del mundo y “dé la paz”. Antes de la comunión, toda la asamblea intercambia un saludo de paz; la celebración Eucarística se concluye despidiendo a la Asamblea en la paz de Cristo. Son muchas las oraciones que, durante la Santa Misa, invocan la paz en el mundo; en ellas, la paz se halla a veces asociada a la justicia, como, por ejemplo, la oración colecta del octavo domingo del Tiempo Ordinario, con la cual la Iglesia pide a Dios que los acontecimientos de este mundo se realicen siempre bajo el signo de la justicia y de la paz, según su voluntad.

¹¹⁰³ Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1100.

¹¹⁰⁴ Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1976*: AAS 67 (1975) 671

RESEÑAS

LAURA S. GUIC, *El gobierno de la educación común. Estudio de las políticas educativas del Consejo Nacional de Educación hacia el Centenario de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Ed. Teseo, 2023, 516 pp.

La autora tiene una larga trayectoria en estudios e investigaciones de historia de la educación argentina, a la que aborda con metodologías y criterios epistemológicos sólidos y eficaces. En este caso aborda las políticas educativas desde el análisis de los modelos de gobernar la educación común, en esa época tan peculiar del Centenario argentino.

Para introducir el objetivo y génesis de esta obra nada mejor que las palabras de la autora que abren el texto:

“Este trabajo inició, hace más de dos décadas, como fruto de mis preguntas de maestra de escuela primaria, a modo de interrogantes sin respuesta –por lo menos a primera vista–, y vinculadas a las políticas educativas de los años ’90, que establecían desde los gobiernos jurisdiccionales y nacionales la implementación de proyectos para la integración de alumnos y alumnas con necesidades educativas derivada de la discapacidad, así denominada por la legislación de ese tiempo. Para precisar mejor mi inquietud, me interpelaba el motivo por el cual habría que ‘integrar’ o ‘incluir’, tal y como hoy se designa a aquellos y aquellas que desde la misma legislación eran sujetos de derecho, siendo la educación de nivel primario de carácter obligatorio desde 1884 en el marco regulatorio de la ley 1420,
[...]

“Los avances de la investigación me llevaron al origen del sistema educativo ante el interrogante que quedó delineado en un aspecto de la matriz cultural de la escuela, esa que instala la idea del **todopedagógico** –su razón ontológica, su esencia–, en franca contraposición que oponía el quehacer educativo a las funciones de las instituciones del área de salud”. (p. 15)

[...]

“La tesis que argumenta la trama referencial y que pongo a consideración plantea un estudio del programa de educación patriótica del Centenario como una política educativa de definición y constitución de un sujeto que gobernar, a través de la instauración de un relato fundacional de corte específicamente patriótico y de legitimación de la dirigencia de su tiempo, que fue naturalizada y trasciende hacia el presente” (p. 17).

La obra se articula en cuatro partes. En la primera, titulada “De la dimensión epistémica”, se pasa revista a tres perspectivas de esta dimensión. La primera son las perspectivas ideológico-políticas en la construcción del otro, en el cual tienen especial relevancia asuntos como las multitudes argentinas, el higienismo y la educación patriótica. temas que la autora ha trabajado con mucho detalle a través de la obra de Ramos Mejía y de otros educadores de la época.

El segundo eje es la perspectiva histórico-educativa del gobierno del otro, que se refiere a la historia y las ciencias de la educación, por una parte, y por otra a la historia de las ideas en el contexto de los estudios sobre educación.

El tercer eje es la perspectiva político-educativa del gobierno de la educación que se refiere a la historia y las políticas del Consejo Nacional

de Educación, una entidad decisiva en la implementación de las políticas educativas post-sarmientinas. El reformismo del novecientos es abordado a través de las innovaciones que se propusieron y se aplicaron tanto en el diseño curricular, como en los textos, la didáctica y los “rituales” escolares que la autora ha analizado especialmente en relación a su análisis de la importancia epocal de la educación patriótica.

La segunda parte trata el diseño metodológico en dos capítulos. El primero de ellos (el cuarto en el orden general) es una reflexión sobre el tema que analizas críticamente los límites del postestructuralismo. El siguiente traga el enfoque rizomático, que la autora ha trabajado extensamente en su aspecto epistémico y en sus posibilidades metodológicas en otro de sus libros. Y que aplica consecuentemente en sus investigaciones históricas. En este caso trata especialmente la investigación histórica de la educación.

La tercera parte constituye el núcleo de la investigación histórica sobre el Programa de Educación, que se desarrolla en cuatro pasos, constituyendo sendos capítulos. En primer lugar la investigación en relación a las hipótesis y al “estado de la cuestión”, que en este tema presentan particularidades puestas de relieve sobre todo en las definiciones metodológicas a las que arriba.

El tema siguiente es el análisis de las políticas del Consejo Nacional de Educación, tanto las políticas que presidieron su creación como su organigrama, y en especial la labor de Ramos Mejía durante la presidencia en el mismo.

El tema siguiente, como era de esperar, es la Educación Patriótica, cuya dimensión ideológica la autora analiza conceptualmente a través de un

glosario de términos y cuya carga ideológica los desvían un tanto del significado al que estamos habituados.

La cuarta y última perspectiva (capítulo noveno) es el análisis de las políticas educativas con respecto al Programa de Educación Patriótica, la relación entre función política y función patriótica, y la intervención del Consejo en el desarrollo de las prácticas educativa en cuanto creador del Programa de Educación Patriótica, que canalizó prácticas tendientes a homogeneizar una sociedad con alto porcentaje de inmigrantes, para lograr la integración en el concierto de las políticas nacionales a través de la educación de sus hijos.

Finalmente, la cuarta parte constituye lo que podríamos llamar la perspectiva de este trabajo, su objetivo de futuro: el estudio de las políticas públicas educativas en clave histórica, lo cual requiere la construcción del objeto estricto de investigación, tarea a la cual este libro quiere aportar en relación al marco más general de la construcción de conocimientos.

Creo que la mejor manera de sintetizar los resultados de esta investigación son las propias palabras conclusivas de la autora que transcribo por extenso

“Como cierre, desde la perspectiva historiográfica que se propone, surge la posibilidad de renarrar los relatos y problematizar la historia, para producir una Historia de la Educación evitando la reproducción de aquello que niega la diversidad de una argentinidad centrada hoy en el ocultamiento, hacia una producción decolonizada que se incrusta aun en la propia lectura patriótica.

En esta educación historiada por y para docentes, se generan espacios donde puedan investigar y acercarse a las fuentes,

permitiendo así desatar nudos que encadenan la posibilidad de hacer propio lo que innegablemente les pertenece.

La debida discusión disciplinar y un nuevo abordaje metodológico del Programa de Educación Patriótica como una genuina política pública educativa comporta un desarrollo teórico, metodológico y tecnológico para estudiar en el ámbito del gobierno educacional sus políticas en perspectiva histórica.

Este libro que concluye pudo trascender a las formalidades impuestas de las metodologías más tradicionales y se atrevió a proponer un modo rizomático de interpelación, poniendo a consideración de próximas investigaciones otros caminos para transitar las rupturas necesarias que dan paso a las transformaciones educativas en sus funciones tradicionales y nuevas” (p. 473).

En el Epílogo firmado por Alejandro Herrero se da cuenta de algunas ideas para la lectura. Una de ellas, que comparto, es que los ejes de la primera parte se pueden leer como partes (como es la lectura de la autora) o como libro, en el sentido de que cada uno aborda un tema que puede considerarse cerrado en cuanto al tratamiento sistemático. Sin embargo, acota Herrero, la autora siempre deja latente la misma inquietud: cómo hacer historia de la educación, del hecho educativo en toda su complejidad; tarea que Laura llevó a cabo a través de la figura multifacética de Ramos Mejía. Pero en este estudio no es una figura central (ni siquiera se lo menciona en el título), porque el protagonista es ahora la institución: el Consejo Nacional. Yo añadiría que hay un protagonista siempre presente y actuante en silencio: la comunidad educativa toda. Comprenderla desde la historia y la episteme adecuadas es una tarea importante que la autora ha llevado a buen término, mereciendo aprobación, agradecimiento y motivaciones para la difusión y la lectura de este libro.

LOS AUTORES**Ervin Budiselic**

Es Doctor en Teología de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia. Se desempeña como conferencista principal y del Nuevo Testamento. trabaja actualmente en el Instituto Bíblico de Zagreb, donde investiga sobre ateísmo y humanismo, religión comparada y religiones abrahámicas.

Gabriel Hernán Fernández

Es Doctor en Historia. Investigador del CONICET. Docente de la Universidad Nacional de San Juan. Se especializa en historia de la educación e historia intelectual en Argentina.

Sebastián Alejo Fernández

Es Historiador, docente de Historia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, de Buenos Aires. Se especializa en historia argentina, en especial el siglo XIX. Ha presentado comunicaciones en diversos congresos y tiene publicados varios artículos en su especialidad,

Laura Guic

Es 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

Alejandro Herrero

Es Doctor en Historia. Investigador Independiente del CONICET. Profesor Asociado en la Universidad Nacional de Lanús en materias de historia Argentina y Latinoamericana en las carreras de Ciencia Política, Trabajo Social y Diseño y Comunicación Visual. Se especializa en historia de las ideas políticas e historia de la educación en Argentina siglo XIX y comienzos del siglo XX. Director de proyectos de investigación en UNLa y CONICET

Celina A. Lértora Mendoza

Es 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.

Pablo F. Rodríguez

Es docente especializado en temas de educación general y especialmente la educación de gestión privada y la enseñanza religiosa, temas sobre los que tiene investigaciones y diversos escritos y participaciones en encuentros académicos.

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>Sebastián Alejo Fernández</i> | |
| La religión de los herederos de Mayo. Echeverría y su proyecto de religión social. Aproximaciones a sus lecturas y el mundo espiritual de su tiempo | 7 |
| Resumen | 49 |
| Abstract | 51 |
| <i>Alejandro Herrero</i> | |
| Narrativas antijesuita. Educación y gobierno en el siglo XIX argentino | 53 |
| Resumen | 83 |
| Abstract | 85 |
| <i>Gabriel Hernán Fernández</i> | |
| Educación y laicismo en San Juan. Aproximaciones a partir de los gobiernos de Federico y Aldo Cantoni | 87 |
| Resumen | 97 |
| Abstract | 99 |
| <i>Laura S. Guic</i> | |
| Estudio del Patronato de la Infancia desde sus publicaciones y publicistas | 101 |
| Resumen | 115 |
| Abstract | 117 |
| <i>Pablo F. Rodríguez</i> | |
| Animación y gestión estratégica en la Escuela de Gestión Privada: Preservación, cambio y toma de decisiones. Breve análisis de los protocolos de acción | 119 |
| Resumen | 127 |
| Abstract | 129 |

| | |
|--|-----|
| Traducciones | 131 |
| <i>Ervin Budiselic</i> | |
| La importancia de la judeidad de Jesús para la interpretación de los Evangelios | |
| Traducido del francés del francés: Silvia Kot | 133 |
| Resumen | 155 |
| Abstract | 157 |
| Documentos | 159 |
| Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia - Tercera Parte | |
| Capítulo Décimo Salvaguardar el medio ambiente | 161 |
| Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia - Tercera Parte | |
| Capítulo Undécimo La promoción de la paz | 189 |
| Reseñas | 215 |
| <i>Laufra Guic</i> | |
| <i>El gobierno de la educación común. Estudio de las políticas educativas del Consejo Nacional de Educación hacia el Centenario de la Revolución de Mayo</i> | 217 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Los autores | 223 |
| Normas para los autores | |