



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 13, N. 25, 2025

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968.er@gmail.com

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 C.A.B.A.

Teléfono de línea: 4813-2448

Equipo Editorial

Directora

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

Secretaria de Redacción

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

Consejo Asesor

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

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 Fisflish (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 perspectiva político-religiosa de Casia de Constantinopla a través de sus epigramas e himnos sacros

Nicolás Moreira Alaniz

FHCE-UdelaR/IPA-CFE, Montevideo

Introducción

Durante los siglos VIII y IX el Imperio Bizantino pasa por una serie de cambios profundos producidos por un proceso de crisis político-teológica y económicas, además de tensiones relativas al control militar de las fronteras.

El siglo VII se cierra con la pérdida de Cartago en manos de los árabes y el fin del dominio territorial bizantino en el norte de África, junto a la derrota en Sebastópolis, sobre el Mar Negro también ante los árabes omeyas.

La presencia de los búlgaros sobre el Danubio y el establecimiento de un kanato extenso llevó a una relación conflictiva con el Imperio, una tensa alianza contra otras poblaciones asentadas como los serbios y croatas, o pueblos invasores como los magiares. El inicio del siglo VIII trae consigo el final de la dinastía heracliana y el surgimiento de una dinastía de familias provenientes de Isauria en Asia Menor. Los isaurios serán fundamentales en relación al conflicto iconoclasta que marcará los siglos VIII y IX en Constantinopla y otras regiones imperiales.

León III isaurio, *basileus* entre el 717 y el 741, establece mediante un dictamen político-teológico el rechazo a los íconos religiosos, que entendía eran adorados por los fieles en las iglesias. Esta postura radical en contra de la adoración (*latreía*) de imágenes religiosas es posible que tenga que ver con las influencias que las poblaciones del sur de Asia Menor -como Isauria- recibían de la cultura e idiosincrasia islámica (*sarrakenophron*) que rechazaba el empleo de imágenes para representar a Dios.

Esta situación de profunda inseguridad, así como una lucha de intereses político-religioso entre el emperador y los *higúmenos* (o abades) constantinopolitanos, llevó al establecimiento de una férrea política iconoclasta.

León replica desde el 726, en cierta medida, la política del califa omeya Yazid II iniciada cinco años antes; manda retirar y destruir los íconos dedicados a Cristo y a María, manteniendo solamente la cruz como símbolo, y persigue a los monjes y monjas que se declaran iconódulos (adoradores de imágenes). La persecución es agresiva y a veces violenta, muchos monjes son apresados y torturados. En este contexto es el que vive y desarrolla su actividad Casia de Constantinopla, una joven bizantina, hija de un dignatario del palacio (*kandidatos*), compositora de himnos sacros y epigramas, y monja fundadora de su propio monasterio.

Casia y su entorno

La información sobre Casia no es abundante y, particularmente, transmitida a través de las cartas con Teodoro Estudita y por referencias de Simeón Logothetes (s. X) en su *Cronographia*, Jorge el monje (s. XI) en su *Chronikon*, León el gramático (ss. X-XI) *Chronographia*, Juan Zonaras (s. XII) *Chronikon*, Miguel Glikas (s. XII) *Chronographia*, los *Patria de*

Constantinopla, y Efraín el monje en su *Chronikon* (s. XIV). En todos estos textos la información es breve y repetida, sobre su encuentro con Teófilo, la fundación del monasterio, y su atractiva belleza física, además de sus conocimientos y sentir piadoso. Su nombre varía entre Eikasía e Ikasía¹.

Se dice que nació hacia el 810 y fallece cerca del 867, o al menos, no existen más noticias de ella desde ese año. De cualquier forma, vemos que su vida se enmarca en lo que se puede denominar el segundo período iconoclasta, iniciado por León V en el 815, luego de que veintiocho años antes, en 787, la emperatriz Irene convocara al 2do Concilio de Nicea y restableciera la iconodulia.

Este conflicto, por lo tanto, tendrá dos etapas de iconoclasmo (717-787; 815-843) y un intermedio de restauración iconódula (787-815). Luego de la restauración iconódula por parte de la regente Teodora, esta postura teológica se mantendrá como ortodoxa.

Casia se ve inmersa en esta crisis defendiendo el mantenimiento de los iconos religiosos como medio para adorar a Dios, sin entender que por esto la adoración (*λατρεία*) fuera dirigida a las representaciones de Cristo, de la Virgen y el niño, o de santos y santas, sino que mediante la veneración (*προσκύνησις*), dirigida a los iconos que los representaban, adoraban a Dios. Los iconos oficiaban como mediación simbólico-material con lo divino, pero esta no era la perspectiva del iconoclasmo que dominó durante gran parte de la vida de Casia.

¹ Kurt Sherry, *Kassia, the nun in context*, New Jersey, Gorgias Press, 2013: 119-132.

Casia sufrió la prisión y la violencia de la persecución, siendo esto de alguna manera transmitido en una de las cartas que Teodoro Estudita le dirige a la monja.

“En tu deseo de que la vida acompañe a la palabra, ojalá no cojees; ni tampoco en lo demás, máxime si has elegido así sufrir por Cristo en la persecución actual, como si no te bastara haber sido azotada ya antes”².

Casia había sufrido la violencia contra los iconódulos, contra monjes y monjas, aún antes de elegir la vida monacal –cuando todavía era una joven noble (hija de un dignatario palatino). Teodoro le escribe esta carta cuando ella ya había confirmado su “elección filomonástica de vida”³ (*ἡ φιλομόναχός σου αἵρεσις τοῦ βίου*)

Su defensa de la vida monacal, del ideal de vida de monjes y monjas, es radical, ya sea indirectamente con su crítica acérrima a la moral cortesana y a la moral popular, o directamente exaltando la moral y la conducta monacal, contrastando la tranquilidad, disciplina, ilustración, paz, imperturbabilidad, unidad en sí mismo, autoexamen⁴ (“Monje es una existencia de un solo pensamiento”, *Μοναχός ἐστὶ μονολόγιστος βίος*)), frente a la moral laica propensa a los vicios, envidia, soberbia, mezquindad y avaricia, ira y mentiras⁵.

Su rechazo al mal y la injusticia es patente en sus epigramas cuando además comprende que en la acumulación de riqueza y bienes materiales

² Casia de Constantinopla, *Poemas*, Madrid, Cátedra, 2019, p. 267.

³ Ob. cit.

⁴ Ob. cit., pp. 123-124.

⁵ Ob. cit., pp. 87-88.

está el germen de conductas perniciosas para la sociedad: “La riqueza es la tapa de los mayores males mientras que la pobreza desnuda cualquier mal”. Casia piensa que es necesario encontrar una medida colectiva en relación a la posesión de recursos y bienes; cercana a una idea aristotélica del justo medio cuestiona la desigualdad económica concentrada en los polos antagónicos riqueza (*πλοῦτον*) – pobreza (*πενίαν*), especialmente por el impacto negativo que tiene sobre la moral de la sociedad: “No busques la riqueza tampoco la pobreza, pues infla lo uno la mente y el juicio e implica lo otro un llanto interminable”⁶.

El hombre no debe procurar vivir de acuerdo a la acumulación de bienes, pero tampoco anhelando sin un fin trascendente la escasez de bienes, necesitamos de las cosas para vivir, pero para vivir bien y tendiendo a la perfección, la moderación, la mesura, la serenidad (virtudes expresadas en el ideal monástico). Incluso, Casia expone ideas cercanas a una mirada estoica frente a las vicisitudes de la vida, “vive feliz y acepta la desgracia: si en desgracia cayeres, llévalo con nobleza”^{7,8}; aceptar lo que sobreviene y no depende de uno.

Casia ve, también, en el ejemplo de varones y mujeres mártires cristianos, un modelo de conducta ideal a seguir, sea por parte de religiosos o laicos. De esta manera, dedica una buena parte de sus composiciones de himnos sacros a estos modelos de conducta, donde el sacrificio y el sufrimiento ante la adversidad del mundo conlleva una recompensa eterna por el juicio de Dios. Ejemplos, particularmente, de mujeres mártires se suceden uno tras otro, retomando tradiciones escritas y orales sobre

⁶ Ob. cit., p. 91.

⁷ *Γενναίως*, nobleza, valentía, gallardía.

⁸ Ob. cit.

jóvenes que se negaban al matrimonio, se oponían a las decisiones del padre y optaban libremente por la vida dedicada a Dios, manteniendo de por vida la virginidad, o en otros casos, mujeres prostitutas que se redimían y abrazaban la fe convirtiéndose a una vida contemplativa.

Estas mujeres cristianas de los siglos II al IV aproximadamente, exaltaban la rebeldía frente al poder instituido, el rechazo a las pasiones mundanas, la castidad y la vida virginal, la contemplación y la caridad ante el prójimo. Tecla megalomártir (a quien denomina en los mismos versos como protoluchadora, *πρωταθλε*), Pelagia, Bárbara, Ágata, Eudocia de Samaria, María Egipcíaca, Cristina de Tiro (gran mártir, *μαγαλομαρτυρος*), ejemplos de mujeres cristianas venerables que, al igual que los monjes y monjas⁹, son mediación entre el creyente común y Dios.

La mirada crítica de Casia transmitida en sus diversos epigramas y en sus himnos sacros, además de una posición ética y antropológica religiosa, se torna una posición política en relación con las decisiones imperiales de su época, el trato conflictivo del gobierno imperial con los monjes, e incluso, una mirada política ante grupos étnicos como los armenios, que por esos tiempos estaban asociados al poder político y a las posiciones iconoclastas.

La postura política crítica de Casia ante los armenios

Si bien, desde hacía un siglo empezaron a dominar familias pertenecientes a grupos étnicos no griegos del Imperio, por ejemplo, los isaurios (provenientes del sur de Asia Menor), o en la época de Casia, los

⁹ “Monje es una ofrenda de los cristianos”, p. 134; “Monje es un ángel terrenal ante todo y principalmente un hombre celeste”, p. 129.

amorianos (provenientes de Frigia), es en relación con los armenios que experimenta un juicio radical, aunque no exento de contradicciones.

León V (813-820), el armenio, es quien restaura violentamente el iconoclasmo, luego del breve período de proscripción establecido por Irene en el Concilio II de Nicea. Asimismo, el patriarca elegido por León y que avala y promueve el iconoclasmo es Juan el gramático, de origen armenio. Juan, antes de ser patriarca, fue higúmeno del Monasterio de San Sergio y San Baco, por lo que también estaba en confrontación con la postura iconódula dominante entre los monjes y abades constantinopolitanos. Ambos personajes ligados al poder y de origen armenio fueron el blanco de las críticas de Casia, y junto con ello la generalización hacia los armenios.

Hay un epigrama suyo dedicado a este pueblo, lo cito:

“El de los armenios es el pueblo más terrible, deshonesto, en extremo de costumbres malvadas, maniático, cambiante y dado a calumniar, muy engreído en todo y rebosante de engaños. Cierta sabio sobre ellos afirmó con razón: ‘Los armenios son malos si los infravaloran, pero se vuelven peores cuando reciben fama, si se enriquecen son los más malos en todo, cuando son demasiado ricos y respetados, los más malos-malísimos (*φανεπιφανλότατοι*) se muestran para todos”¹⁰.

En este epigrama satírico expresa una visión exagerada y generalizada de actitudes propias de ciertas personas, como León y Juan, tal vez (y posiblemente alguien más) llevadas a un grupo étnico. Claramente, es una

¹⁰ Ob. cit., p. 117.

crítica satírica que debe ser entendida dentro del contexto en el que vive Casia, de suma hostilidad hacia los monjes y monjas, de persecución, proscripción y violencia, que, aunque no justifique una semblanza de este tipo, se explica por el contexto político.

Casia en otros epigramas también juega con la ironía y la sátira (propia de la tradición de los epigramas y gnomologos), por ejemplo, cuando refiere a la mujer y su conducta, donde parece generalizar lo negativo y adoptar una postura misógina, pero que en realidad busca impactar en la crítica a la moral de la mujer noble y cortesana, vista como frívola y superficial.

De esta forma, el epigrama hacia los armenios podría ser visto como una crítica satírica exagerada con el fin de impactar en quien los escucha o lee acerca de los vicios inherentes a la familia imperial y sus afines.

En este epigrama asocia la consecución de riquezas y honores, y el ascenso en el poder al despertar de los vicios y males que, lejos de esta posición y dignidad, están ocultos y reprimidos. La referencia, no tanto a los armenios en general, como a la familia que rige el Imperio es clara; una familia que estaba oculta a los ojos de la metrópoli, pero que bruscamente se impone en el trono y ejecuta sus políticas de una manera desmesurada e injusta, todo lo contrario, al ideal de la vida monástica.

Por esto último, es posible que uno de sus himnos sacros los dedique a la exaltación de cinco mártires cristianos de origen armenio del siglo III, Eustracio, Auxencio, Eugenio, Orestes y Mardario. Sus alabanzas son reflejo del respeto de Casia hacia ellos con calificativos como “experto en lo divino”, “bendito”, “de divino pensamiento”, “invencible”, “brillante de

raciocinio”.¹¹ Son las cinco cuerdas de la lira (*τὴν πεντάχορδον λύραν*) y las cinco llamas de la lámpara (*τὴν πεντάφωτον λυχνίαν*) de la Iglesia, y Casia implora por la intercesión de estos mártires armenios ante la afrenta del actual poder imperial de la familia armenia, y poder alcanzar la liberación “de toda furia y pena y de su indecible fama”.

Otro elemento a favor de asumir que la postura crítica de Casia hacia los armenios, siendo exagerada y provocativa, no implica una mirada de rechazo u odio al pueblo armenio, su idiosincrasia y costumbres, llegando a suponer una conducta xenófoba, es que entre los numerosos epigramas del odio o rechazo (*μισῶ*) no existe ninguno dirigido a los armenios ni a cualquier otro grupo étnico, sino a formas de conducta prevalentes en la sociedad bizantina.

Asimismo, en estos epigramas podríamos encontrar una firme referencia a la actitud político-religiosa de León V y Juan el gramático, y la conducta de quienes se benefician de esto, “odio al que por la fama haría cualquier cosa”, “odio al que ama la lucha porque no ama al Señor”, “odio al que se acomoda a todos los vaivenes”, “odio al que vanamente delata a los amigos”, y ante estas actitudes la exigencia (y autoexigencia) de rechazar la indiferencia y el silencio pasivos, “odio el silencio cuando es momento de hablar”, “odio al indiferente y aún más al dormilón”.¹²

En los himnos sacros, igualmente, puede rescatarse atisbos de su posición cuestionadora frente a los estamentos de poder y frente a la cultura imperante que considera a la mujer en un nivel inferior respecto al varón.

¹¹ Ob. cit., pp. 155-156.

¹² Ob. cit., pp. 109-111.

Un análisis de la crítica de Casia a través de algunos himnos litúrgicos

Los himnos sacros escritos por Casia comprenden un conjunto de veinticuatro poesías rítmicas dedicadas a santos, mártires y celebraciones sacras del canon litúrgico¹³.

Algunos de estos expresan ideas y sentimientos relativos a lo político, si bien la finalidad de tales himnos no es estrictamente política. Es que a partir de su destaque de figuras como María Madre de Dios (*theotokos*) o el mismo Cristo como Hijo de Dios se posiciona frente al iconoclasmo que rechaza la exaltación adoradora de sus representaciones en iconos, sellos o frescos; toda mediación entre el creyente y Dios no debería ser objeto de adoración, ni de veneración. Por lo que Casia dedica himnos a celebraciones donde la Virgen y el niño son centrales.

En *La Natividad del Salvador* (*ἡ γεννησις τοῦ σωτηρος*) conecta la unidad política universal alcanzada por el emperador Augusto con el reinado universal de Cristo: “Cuando Augusto reinó en solitario sobre la tierra el gobierno de muchos hombres cesó [...] bajo un único reino universal resultaron las ciudades. Y en una única autoridad divina las razas creyeron”, a continuación, conecta el imperio de Augusto con el nacimiento de Cristo, “Los pueblos fueron censados por la orden del César,

¹³ La tradición atribuye a Casia la composición de cuarenta y nueve himnos religiosos, de los cuales cuarenta y siete son *troparia* y otros dos son cánones (el *Tetraodion* para el Sábado Santo y el Canon fúnebre). Antonía Tripolitis, Kassia. *The Legend, the Woman and her Work*, volume 84, series A, New York, Garland Publishing inc., 1992, p. xviii. Y ob. cit., p. 249.

los fieles fuimos censados en el nombre de la divinidad, cuando te encarnaste”¹⁴.

Casia defiende la unidad de lo político y lo religioso en la figura del emperador, la ortodoxia religiosa (iconodulia) y la virtud política deben unirse en el gobernante, así como coincidieron en el tiempo la unidad imperial romana con Augusto y el nacimiento del Salvador¹⁵.

En otro himno, *A la dormición de la Theotokos* (κοιμησις τῆς Θεοτόκου) exalta la condición inefable de María como Madre de Dios, y reafirmando, por ende, la doble naturaleza humana y divina que conviven en la persona de Cristo. Este dogma había sido establecido en el Concilio de Éfeso de 431, pero la crisis iconoclasta había hecho resurgir voces disonantes que aún perduraban en Oriente fundadas en el monofisismo, el monotelismo y el nestorianismo.

El *Tetraodion para Sábado Santo* (Τετραώδιον τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ) es un canon compuesto por cinco odas, y en su inicio hace mención a sí misma tomando la imagen de Miriam al decir “pero nosotras, como las doncellas cantamos al Señor”¹⁶, las mujeres son las que elevan su voz en coro y cantan alabanzas a Cristo.

Estas mujeres, en la Oda 4, al tratar sobre el descenso de Cristo a los infiernos para hacer “brillar la luz de la divinidad para los muertos”, hablan

¹⁴ Ob. cit., p. 161.

¹⁵ Oscar Prieto Domínguez refiere a esta postura como cesaropapista, donde el universalismo cristiano se aúna con universalismo político imperial. Ob. cit., introducción, p. 46.

¹⁶ Ob. cit., p. 227.

del “enemigo todoengañoso”¹⁷ que se contempla a sí mismo, un juego de palabras con la idea de Dios omnisciente y omnipotente para calificar al señor de los infiernos, el cual dice “Mi poder y mi régimen todo ha sido consumido”. Es posible que haya también una alusión solapada a la figura del emperador iconoclasta y su final, realizando un juego de palabras que contrasta el poder de Dios (*παντοδύναμος*, al inicio de esta Oda 4) con el pseudopoder del señor del Hades, y, posiblemente, extensivo al *basileus* iconoclasta (*πανδόλιος*).

En tiempos de crisis políticas –como en este caso– es dable suponer que en los mismo cantos litúrgicos y las composiciones sacras este presente la posible interpretación de algunas palabras con un doble objetivo: por un lado, el de alabar el poder de Dios y la intercesión de María, y los santos y santas, y el castigo a los injustos en el infierno; por otro lado, el alabar a los justos, a los dedicados a la contemplación y el obrar dirigidos a Dios, y el castigo divino a los injustos y heterodoxos: “La soberbia del corruptor de almas por la cruz matándola”¹⁸.

El iconoclasmo y sus impulsores son visualizados por Casia como corruptores de la verdad de la salvación a través de la cruz. En este himno, Cristo desciende al infierno para romper los cerrojos y liberar las almas, posible alusión a la ruptura o destrucción de iconos, y la liberación final mediante la esperanza de victoria de la ortodoxia iconódula.

Por último, otro canon *troparion*¹⁹ importante producido por Casia, es el más extenso, compuesto por nueve odas (aunque la 2 se ha perdido)

¹⁷ Ob. cit., p. 233.

¹⁸ Ob. cit., p. 235.

¹⁹ El *troparion* es la forma más temprana de himnos religiosos cristianos (hacia el siglo IV), elegidos para ejecutarse en festividades de santos o eventos sacros.

mediadas por respectivos *theotokion*, y se denomina *Canon fúnebre ante una muerte* (Κανὼν ἀναπαύσιμος εἰς κοίμησιν).

El tema central es la esperanza del juicio final estableciendo el premio de la vida eterna a los buenos y justos, y el castigo eterno a los injustos y malvados. Hay referencias a la condición en la que todos estaremos al momento de ser juzgados, “despertaremos inmutables del sueño...cuando resuene la trompeta”²⁰, “desnudos ante ti”²¹, y también al estremecimiento que provocará en el mundo llegando a su final, junto a los sentimientos de admiración y miedo, de esperanza y de temor simultáneos que generará en las almas.

Es, principalmente, en los *theotokion* que median entre las odas, cantos dirigidos a la intercesión de María, Madre de Dios, donde podemos rescatar elementos interesantes que aportan sobre la posición político-religiosa de Casia²².

En el *theotokion* que media entre las odas 1 y 2, trata sobre la inmaculada concepción de María, lo infable de la gestación de Cristo, el Hijo de Dios. Por esta razón, María tiene la potestad de redimir los pecados por su intercesión. Las súplicas a María, y el reconocimiento de que está por encima de querubines y serafines, se esbozan en el *theotokion* entre las odas 3 y 4. Casia presenta, de este modo, su defensa de la ortodoxia ante el nestorianismo.

²⁰ Oda 6, 120, ob. cit., p. 249.

²¹ Oda 6, 125, ob. cit., p. 251.

²² En relación a los *theotokion*, Antonía Tripolitis nos dice que solo se han confirmado como escritos por Casia el que está luego de la Oda 5 y el que continúa a la Oda 9. Tripolitis, 1992, p. 89.

Hay que recordar que esta tendencia exegética cristiana sobre la naturaleza de Cristo y la condición de María, pervivió y se difundió en oriente conformando comunidades fuertes en Mesopotamia, el norte de Persia, en la China occidental y Mongolia, más allá de su anatematización en Éfeso.

Tanto el nestorianismo, como también el monofisismo y el monotelismo, perduraron en comunidades cristianas orientales que terminaron conformando iglesias separadas, como la copta, la nestoriana, la jacobita o la maronita. En el siglo IX, el impacto de estas tendencias sumado al influjo de islam en Oriente, hacen ver a Casia que la defensa de la ortodoxia iconódula debe fortalecerse a su vez con la defensa de la ortodoxia cristológica definida en Éfeso (431) y en Calcedonia (451).

A raíz de esto, en el *theotokion* entre las odas 5 y 6, dice: “Reconocemos en ti un Señor en dos perfectas naturalezas, que en ambas energías y voluntades eres sin confusión, en ti, el Hijo de Dios, quien a través de una mujer se hizo carne, cuya visión adoramos en iconos”²³.

Es una extraordinaria reafirmación –por brevedad, claridad y unidad– de algunos aspectos de la ortodoxia cristiana bizantina:

- 1) Defensa de la idea de Cristo como una única persona conformada por dos naturalezas perfectas (*φύσσει κύριον*) que no se confunden, pero se comunican. Crítica hacia el nestorianismo y el monofisismo.
- 2) Defensa de la idea de Cristo como una única persona en la que, por sus dos naturalezas, existen dos energías (*ἐνεργείαις*) y voluntades (*θελήσεσιν*), comunicables, pero sin confusión. Crítica al monotelismo (y a las anteriores tendencias).

²³ Ob. cit., p. 249.

3) Defensa de la posición iconódula, relativa a la adoración de los iconos como intermediarios ante Dios. Crítica al iconoclasmo.

Pero hay un último aspecto que ya no hace referencia a la ortodoxia, sino a la condición y rol de la mujer. Casia dice que fue necesario que a través de una mujer surgiera la posibilidad de salvación en la figura de Cristo. La imagen de la mujer, negativa por la tradición que adjudica la tentación del pecado a Eva, es revertida con la imagen de María, por la cual, la mujer ocupa un papel fundamental en la economía de salvación, como Madre de Dios y como intercesora ante los creyentes.

La expresión del penúltimo verso de este *theotokion* –“quien a través de una mujer se hizo carne”– (*ἐκ γυναικὸς λαβόντα σάρκα*), se conecta con la respuesta que la tradición posterior adjudica a Casia cuando tuvo frente a sí al príncipe heredero Teófilo en el certamen de belleza y modales de jóvenes nobles con el fin de elegir una consorte.²⁴ “[Teófilo] se acercó a ella diciéndole ‘a través de la mujer fluye la maldad’. La audaz respuesta de Casia, que no pudo evitar ruborizarse, fue ‘pero a través de una mujer emana lo mejor’”²⁵, lo que provocó el rechazo del príncipe hacia Casia, aunque se sabe que si bien Casia no fue elegida como consorte (en favor de Teodora), mantuvieron un cierto vínculo de amistad respetable.

²⁴ Esta práctica fue difundida entre el siglo VIII y IX, y hay noticias de al menos cinco ocasiones en las que se aplicó esta forma de acuerdo matrimonial. Warren Treadgold, “The Historicity of Imperial Bride Shows”. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 54, 2004, p. 39; Oscar Prieto Domínguez, Introducción a *Poemas de Casia de Constantinopla*, Madrid, Cátedra, 2019, p. 11; Judith Herrin, *Unrivalled Influence: women and empire in Byzantium*, New Jersey, Princeton University Press, 2013., p. 241.

²⁵ Casia, 2019. “Introducción” de Prieto Domínguez, pp. 10-11.

También hay, en la Oda 1 –en la segunda serie de versos– una muestra de la postura rupturista de Casia ante la tradición negativa hacia la mujer fundada en la imagen de Eva, ya que, al decir de Gheorghita Zugravu, al no incluir ni los nombres de Adán ni de Eva, poniendo en su lugar “tu creación”²⁶ en términos imparciales, subyace un intento de mirada antipatriarcal²⁷.

En Casia hay una fuerte determinación en sus composiciones (epigramas e himnos) de reivindicar el rol y condición de la mujer, sea alabando la castidad y sacrificio de santas mártires, expresando ella misma la crítica al quedarse en silencio cuando hay que hablar, la crítica a la medida de valoración de la mujer centrada en la belleza física y no en la intelectual, en la valoración de María como Madre de Dios e intercesora, y también en sus acciones, como la que cita la tradición ante Teófilo, la fundación de un monasterio femenino frente a la muralla de Constantino en las afueras de Constantinopla, y la fortaleza mostrada ante la persecución y la tortura transmitidas en la carta de Teodoro Estudita.

Reflexiones finales

Como hemos visto, las composiciones de Casia pertenecen a una época histórica, política y cultural específica. Sin dar cuenta de este contexto no es posible comprender la vitalidad y firmeza de las expresiones de esta poetisa y monja. Expresiones claras y directas, a veces indirectas, y hasta contradictorias, propio de una mujer que fue compositora y activista a la vez, como gran parte de los monjes y monjas que poblaban las abadías de

²⁶ Ob. cit., p. 239.

²⁷ Gheorghita Zugravu, *Kassia the Melodist. And the making of the byzantine hymnographer*, New York, Columbia University, 2013, p. 148.

la capital bizantina. El conflicto con el poder imperial era constante, muchas veces latente, pero en ocasiones explícito como es el caso de esta crisis iconoclasta.

No hay escritos políticos sino religiosos y litúrgicos, también moralizantes y éticos. Los posicionamientos de tinte político hay extraerlos mediante una interpretación de los discursos en los cuales el fin es otro. De esta forma, se logran rescatar aspectos fundamentales de la defensa de la ortodoxia, el cuestionamiento al iconoclasmo y el rechazo a las políticas injustas de León V, Miguel II y de Teófilo, lo que hace a Casia una figura relevante en la política y en la religión de su tiempo.

Recibido: 04-04-2025

Aceptado: 30-06-2025

Resumen

La información sobre Casia no es abundante y, particularmente, transmitida a través de las cartas con Teodoro Estudita y por referencias de Simeón Logothetes (s. X), Jorge el monje (s. XI), León el gramático (ss. X-XI), Juan Zonaras (s. XII), Miguel Glikas (s. XII, los *Patria de Constantinopla*, y Efraín el monje (s. XIV). En todos estos textos la información es breve y repetida, sobre su encuentro con Teófilo, la fundación del monasterio, y su atractiva belleza física, además de sus conocimientos y sentir piadoso. Su nombre varía entre Eikasía e Ikasía.

Casia se ve inmersa en la crisis por la iconoclasia, defendiendo el mantenimiento de los iconos religiosos como medio para adorar a Dios, sin entender que por esto la adoración (*λατρεία*) fuera dirigida a las representaciones de Cristo, de la Virgen y el niño, o de santos y santas, sino que mediante la veneración (*προσκύνησις*), dirigida a los iconos que los representaban, adoraban a Dios. Los iconos oficiaban como mediación simbólico-material con lo divino, pero esta no era la perspectiva del iconoclasmo que dominó durante gran parte de la vida de Casia.

Palabras-clave: monacato medieval - ícono - iconoclasia - culto a los íconos – Casia de Constantinopla.

Abstract

Information about Cassia is scarce and is primarily transmitted through letters with Theodore the Studite and references from Simeon Logothetes (10th century), George the Monk (11th century), Leo the Grammarian (10th-11th century), John Zonaras (12th century), Michael Glikas (12th century), the Patria of Constantinople, and Ephraim the Monk (14th century). In all these texts, the information is brief and repetitive, concerning her meeting with Theophilus, the founding of the monastery, and her attractive physical beauty, in addition to her knowledge and pious feeling. Her name varies between Eikasia and Ikasia.

Cassia was immersed in the crisis over iconoclasm, defending the maintenance of religious icons as a means of worshipping God, without understanding that this was why worship (λατρεία) was directed toward representations of Christ, the Virgin and Child, or the Virgin Mary. saints, but rather through veneration (προσκύνησις) directed toward the icons that represented them, they worshipped God. Icons served as a symbolic-material mediation with the divine, but this was not the perspective of iconoclasm that dominated for much of Cassia's life.

Keywords: medieval monasticism - icon - iconoclasm - icon worship - Cassia of Constantinople.

Razón y fe en el pensamiento de Maimónides y Tomás de Aquino

María Elisa Ladrón de Guevara

Carmelo Alta Gracia – Córdoba, Argentina

Introducción

El encuentro entre revelación y filosofía planteó nuevas y desafiantes cuestiones tanto a los filósofos musulmanes como judíos y cristianos, quienes procuraron conciliar su fe “con las exigencias cumbres del pensamiento griego”¹, dando así origen a un largo proceso de búsqueda de una adecuada relación entre razón y fe orientada a superar las diversas tensiones que inevitablemente se producían entre estos dos saberes, proceso que en las tres escolásticas avanzó lentamente con lógicas marchas y contramarchas y que involucró, como hitos relevantes, a los filósofos árabes, a Maimónides y a Tomás de Aquino. Nos reduciremos aquí al modo en que los dos últimos intentaron resolver esta importante cuestión.

1. Fe y razón en el pueblo judío

Para el pueblo judío la fe es la creencia y confianza en Dios, que se ha revelado a través de los profetas y especialmente en la Torá, un Dios que, al igual que en las otras tres religiones semitas, “se revela a los hombres como un Ser Personal, Uno y Transcendente que entabla relaciones de amistad con los hombres”, un “Dios Voluntad que nos indica cómo quiere

¹ Jorge M., Ayala Martínez, “La tensión fe-razón en la filosofía judeo-musulmana de al-Andalus”, *Revista española de filosofía medieval*, N. 0, 1993: 21-30. Aquí p. 29.

ser reconocido”. Un pueblo donde “la filosofía no surgió como una exigencia interna de la propia religión sino como efecto de un encuentro histórico con otra *conformatio mentis*, cual era la filosofía”².

En efecto, en el pueblo judío se dieron “dos recepciones de la filosofía”, la primera “tuvo lugar en la época helenística”, y la segunda “llegó a los judíos al contacto con los musulmanes”, quienes los “impulsaron definitivamente a contrastar sus creencias con las opiniones de los filósofos, descubriendo la razón como nueva fuente de la verdad”, siendo “el primero en esta arriesgada aventura Sa'adia de Fayyum, y el culminador de la misma, Maimónides”³.

Es en este “ambiente de renacimiento árabe” donde los judíos, después de haber tenido “en lengua griega su gran filósofo platónico: Filón de Alejandría”, vuelven a la filosofía, y más concretamente, “a la filosofía neoplatónica”, y donde, cuando Aristóteles empieza a ser conocido por los árabes, “los judíos absorban la novedad inmediatamente”, conocimiento que, a través de las traducciones de los aristotélicos árabes y judíos, “tardó casi un siglo en llegar a la Europa cristiana”⁴. Es en el siglo X cuando aparecen los primeros filósofos judíos de esta nueva etapa quienes, combinando “elementos platónicos con pseudo-aristotélicos y aristotélicos”⁵, comienzan a plantearse la cuestión de la relación fe-razón, oscilando entre fideísmo y racionalismo.

² Ibíd., p. 21.

³ Ibíd., p. 23.

⁴ Fernando Díaz Esteban, “Religión y razón en Maimónides”, *Revista española de filosofía medieval*, 7, 2000: 31-43, aquí pp. 34 y 35.

⁵ J. M. Ayala Martínez, ob. cit., p. 23.

Pero, afirma R. Guerrero, la filosofía judía no es un simple calco de la musulmana, sino que “los pensadores judíos asimilaron, revivieron y recrearon en el espacio islámico su patrimonio ancestral”, ella, pues, “tuvo su propia originalidad y personalidad”, y esa originalidad se manifestó especialmente al tratar la “problemática especial planteada por la fe y la religión judía ante la razón”. Y si Isaac Israeli es “uno de los primeros nombres de la filosofía judía medieval”, será “Sa’adia ben Josef”, quien “siente las bases para la elaboración de una filosofía judía, al asignar a la razón un papel preponderante en el descubrimiento de la verdad”⁶.

2. El pensamiento judío en la España musulmana

Ya en la España musulmana del siglo X, Saadia Gaón será “el verdadero maestro de la escuela hebraico-española”⁷. A éste le siguieron Ibn Paqūda, quien “se muestra tan optimista acerca del auxilio que la religión puede recibir de la reflexión racional como su ilustre predecesor, si no aún más”⁸, sosteniendo que “los datos del entendimiento y los de la revelación se complementan mutuamente”; Abraham Ibn Daud, en quien la “tendencia racionalista de Saadia halló su culminación”, si bien “su obra fue muy pronto eclipsada por Maimónides”⁹; y también Ibn Gabirol, a quien Avempace y Averroes, tras la irrupción del aristotelismo, ignoraron, pareciéndoles “demasiado místico, es decir, neoplatónico”, y los judíos desautorizaron, considerándolo “como un filósofo racionalista”, si bien, según afirma Ayala, la ciencia buscada por él no es sino un “acceso

⁶ Rafael Ramón Guerrero, “Al-Farabí y Maimónides”, *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*, Ed. Univ. Complutense. Madrid, n. 7, 1989, pp. 43 y 44.

⁷ F. Díaz Esteban, ob. cit., p. 35.

⁸ J. M. Ayala Martínez, ob. cit., p. 28.

⁹ *Ibíd.*, p. 24 y 25.

reverente a la Sabiduría divina manifestada en la razón humana creada por Dios”, y que por eso su metafísica “diluye los límites racionales en la creencia religiosa mezclando armoniosamente los dos usos de la razón: el filosófico y el teológico”, y no puede ser tachado de racionalista, mientras que Maimónides, “más racionalista que Gabirol, fue más cauto en esto y supo compaginar la elucubración filosófica con las palabras de la Biblia”¹⁰.

3. Fe y razón en el pensamiento de Maimónides

Según Maimónides, fe y razón no se oponen, sino que convergen, pues “tienen el mismo objetivo: conocer a Dios, filosóficamente por deducción lógica y religiosamente obedeciendo los preceptos de la Ley”¹¹, pero “en su esencia son idénticas”¹². En efecto, como explica C. Lértora, Maimónides “distingue entre el conocimiento racional y el conocimiento de fe o creencia”, pero “la diferencia entre el conocimiento puramente racional y el de fe o revelado no está ni en el objeto, ni en el carácter presuntamente no racional del conocimiento religioso, sino en el modo de acceso a la realidad conocida”, que “para la ciencia natural es la prueba racional, (y) para la fe, la profecía”¹³, a la que Maimónides entiende como “una emanación de Dios”¹⁴.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 27.

¹¹ *Ibíd.*, p. 29.

¹² *Ibíd.*, p. 25.

¹³ Celina A. Lértora Mendoza, “Maimónides y las esferas celestes”, Conicet - Bs. As., p. 2.

¹⁴ Maimónides, *Guía de Perplejos*, D. González Maeso, Editorial Trotta, Madrid, 1994, II, 36.

Pero, sin embargo, como señala R. Guerrero, “el texto de la *Guía* es una suma de cuestiones donde la razón parece estar en pugna con la fe”, razón por la cual Maimónides, “se esforzó por hacer real la actitud de conciliación de la aparente contradicción entre filosofía y revelación, contradicción que sumía en la perplejidad a los sabios judíos iniciados en la filosofía”, además de que, “percibir la contradicción entre el lenguaje de aquéllas y las enseñanzas de la razón plantea dudas sobre la validez de ambas”¹⁵. Para ellos, justamente, escribe Maimónides su *Guía de Perplejos*, esto es, para los que han llegado a la fatal encrucijada de donde arrancan los caminos de la duda tanto religiosa como filosófica”¹⁶. Es así que, dado que “para él, la fe de Israel y la sabiduría griega no son adversarios”, con el fin de hacer real la “conciliación de la aparente contradicción entre filosofía y revelación”, se propone Maimónides la tarea de “intentar mostrar el acuerdo entre ambas, introduciendo una interpretación de los textos de las Escrituras que causan problema a la razón”¹⁷.

Concretamente, se propone Maimónides “explicar el lenguaje alegórico y metafórico de la revelación”, ya que “atenerse a la letra de la Escritura es causa de error”, pues entiende que “eliminar y superar esa contradicción, dentro de las propias fuerzas naturales”, incluso aún “dentro de las limitaciones de la razón, es tarea que compete al filósofo”, que es quien

¹⁵ Rafael Ramón Guerrero, “El concepto de profecía de Maimónides en la Visión *Deleytable* de Alfonso de la Torre y sus fuentes árabes”, *Revista Anales del de la Seminario de Historia Filosofía* 35, 3, 2018: 631-649. Aquí p. 635.

¹⁶ J. M. Ayala Martínez, ob. cit., p. 25.

¹⁷ R. R. Guerrero, *El concepto de profecía de Maimónides...*, p. 635.

“se aplica a la interpretación y a la hermenéutica”¹⁸ y quien, además, ha de fallar “a favor de la razón cuando el texto literal bíblico parezca irracional o contradictorio”¹⁹, quedando así la razón “de árbitro inapelable en la formulación de tal creencia”²⁰.

Se trataría, dice Guerrero, de “un proceso de racionalización de la religión al que (Maimónides) parece verse llevado siguiendo al filósofo musulmán al-Fârâbî, para quien, también, el fin de la religión y de la filosofía coinciden, porque conocer a Dios en la medida de lo posible al hombre e imitarlo en sus acciones es también lo propio de la religión”²¹.

Ahora bien, como señala Ayala, si “la fe es un *modus sciendi*”, y “los objetos de este *modus sciendi* son aprehendidos en su inmediatez solo por la ciencia filosófica, cuyos grados son al mismo tiempo los de la certeza religiosa”, de modo que “la filosofía es una *via in Deum*, un elemento esencial de la religión”, esto revelaría una “postura ultrarracionalista”, pero, sin embargo, ello no sería tan así porque, según Maimónides, “el conocimiento metafísico no es simple resultado de investigaciones discursivas metódicamente dirigidas”, sino que “es como una intuición fulgurante, una iluminación intermitente”, un saber “nunca definitivamente adquirido”, siendo la intuición profética “simplemente un grado superior al de la intuición filosófica”, y “la filosofía es el solo medio de que dispone el hombre para asimilar el contenido de la fe”, de lo que se

¹⁸ Ibid., p. 636. Ver también F. Díaz Esteban, *Religión y razón en Maimónides*, p. 41.

¹⁹ F. Díaz Esteban, ob. cit., p. 42.

²⁰ Ibid., p. 41.

²¹ R. R. Guerrero, ob. cit. p. 636.

trata es, pues, de “hallar la filosofía en los textos revelados, no ya de buscar la concordia”²².

En fin, J. Ayala explica que Maimónides “pone en un mismo nivel religión y filosofía”, presentando “una visión casi exclusivamente filosófica de la religión, muy en consonancia con la filosofía aristotélica”²³ y en la que la creencia no es sino “la adhesión a una verdad establecida por demostración. Nada de asentimiento voluntario al misterio”²⁴. Molina, a su vez, sostiene que “su obra es la propia de un filósofo que actúa sin concepciones previas y somete constantemente los contenidos de la fe judía a una crítica filosófica enraizada principalmente en la tradición griega”²⁵.

Pero lo cierto es que, como afirma R. Ramírez Daza la calidad de filósofo de Maimónides “es indudable, precisamente gracias a su habilidad de armonizar los distintos órdenes de conocimiento, la tradición judaica y la filosofía aristotélica en su cariz árabe”²⁶. Y Ríos Rojas, sostendrá que “la fe y la razón combaten en la obra del autor cordobés en tensión dialéctica, una tensión que, aunque encuentra momentos de coordinación y de tregua, vive más en la lucha”, pero que ello es, justamente, lo que “garantiza la profundidad de Maimónides como pensador, profundidad que

²² J. M. Ayala Martínez, ob. cit., p. 25.

²³ Ibid., p. 29.

²⁴ Ibid., p. 25.

²⁵ Esther Molina Olivencia, “Armonía entre razón y fe”, 2018, EMSE EDAPP S. L., España, p. 71.

²⁶ Rómulo Ramírez Daza y García, “Maimónides y su racionalismo religioso en clave aristotélica: Un intento de armonización”, Revista Chilena de *Estudios Medievales*, n. 17, 2020, p. 56.

algunos han reducido a un mero coordinador entre razón y fe, otros a un mero racionalista, y otros a un judío legalista”²⁷.

4. Fe y razón en Tomás de Aquino

Entre tanto, en el siglo XIII, en el occidente cristiano, la cuestión de la relación entre fe y razón “revivió al entrar en la cristiandad el *Corpus aristotelicum*, acompañado de comentarios árabes y judíos”, libros que “enseñaban una visión del mundo distinta de aquella presentada por los maestros de la Facultad de Teología, basada en el neoplatonismo cristiano de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín”²⁸. S. Tomás, por su parte, fue madurando su pensamiento acerca de esta cuestión a través de diversas etapas que Ponferrada sintetiza diciendo que en este proceso “es fácil ver una constante y una evolución”²⁹.

En primer lugar, y esta es una constante en él, al igual que Maimónides y los pensadores árabes, Tomás valora y defiende decididamente la capacidad de la razón humana³⁰, si bien, también, al igual que ellos, reconoce los numerosos límites y condicionamientos de ésta, como cuando en la S. Teológica³¹ señala que “las verdades acerca de Dios investigadas

²⁷ Antonio Ríos Rojas, “Notas en torno a Ibn Gabirol y a Maimónides”, *Revista española de filosofía medieval*, 12, 2005: 87-98, aquí pp. 88 y 89.

²⁸ Gustavo Eloy Ponferrada, “Razón y fe en Santo Tomás de Aquino”, Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras 2021, p. 230.

²⁹ *Ibíd.*, p. 241.

³⁰ *Cf. Ibíd.*

³¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, I 1,1.

por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores”³².

Pero, a diferencia de sus predecesores, añade un nuevo motivo de esta dificultad diciendo que otras de las causas de que la razón no pueda, por sí sola, acceder al conocimiento de la verdad completa es que, en el orden de la fe, nos movemos en otro nivel de verdades, “hay, dice, en las cosas que decimos de Dios dos modos de verdad”, efectivamente, “hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana”, como, “por ejemplo, que Dios es uno y trino”, mientras que otras “pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; (y) que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”³³, estas, “no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos”, pues “nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración”³⁴.

Ahora bien, en cuanto al origen de estos dos conocimientos considerados en sí mismos, sostiene Tomás que proceden de fuentes diversas, de los sentidos, el conocimiento puramente racional, y “de ahí que nuestro conocimiento natural sólo pueda llegar hasta donde le lleva lo sensible”³⁵; y de la gracia, el conocimiento de fe, gracia infundida por Dios mismo y por la cual “tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el tenido por razón natural”³⁶. Dos fuentes de conocimiento diversas, pero, no obstante, no contrarias, pues ambas “provienen de Dios, que no podría

³² Ver también *Suma Contra los Gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, I, 4.

³³ *Ibid.*, I, 3.

³⁴ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I 2, 2 ad1.

³⁵ *Ibid.*, I 12, 12.

³⁶ *Ibid.*, I 12, 13.

contradecirse a sí mismo (*In Boeth. De Trinit. q. 2 a. 3*)³⁷, y el mismo “conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que Él es autor de nuestra naturaleza”³⁸. Afirmaciones que son el fundamento último de la armonía entre la fe y la razón.

Pero distingue también S. Tomás entre el objeto del conocimiento de ambas sosteniendo pues, si bien éste no es sino el conocimiento de la verdad³⁹, sin embargo, dado que “todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto”, esto es, su objeto material, y aquello por lo que es conocido, o razón formal⁴⁰, enseña que mientras que el *objeto material* del conocimiento puramente racional, “es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal”, llegando “a través de la naturaleza de lo visible, al conocimiento de lo invisible”⁴¹, y su *objeto formal*, la luz natural de la razón, con la cual “asiente movido por el objeto que, o es conocido por sí mismo, como ocurre con los primeros principios sobre los que versa el entendimiento, o es conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de la ciencia”⁴², para el conocimiento de fe, en cambio, el *objeto material* son “las cosas a las que presta asentimiento la fe”, pero “no es solamente Dios, sino otras muchas cosas” que “no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad”⁴³, y “la *razón formal* de su objeto, no es otra que la verdad primera” en tanto que “ha sido

³⁷ Citado por G. E. Ponferrada, *Razón y fe en Santo Tomás...*, p. 236.

³⁸ Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, I, 7.

³⁹ Cf. *ibid.*, I 4.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II II 1,1.

⁴¹ *Ibid.*, I 84, 7.

⁴² *Ibid.*, II II 1,4.

⁴³ *Ibid.*, II II 1,1.

revelada por Dios”, es decir que, “el objeto de la fe lo constituyen, la verdad primera en cuanto no vista, y las verdades a las que asentimos por ella”⁴⁴.

Por último, respecto a la relación entre filosofía y teología que, si bien estrechamente vinculada con la relación fe-razón, no se identifican con esta, pues la filosofía y la teología, desde la perspectiva de S. Tomás, son *ciencias* en tanto que razonan fundadas en ciertos principios, se distinguen entre sí en que mientras la filosofía se funda en los primeros principios de la razón, o axiomas evidentes de la razón natural⁴⁵, los primeros principios de la teología son las verdades reveladas, los artículos de fe⁴⁶. Y, por tanto, “la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía”⁴⁷.

Conclusión

El encuentro de las tres religiones monoteístas con la filosofía griega fue un verdadero acontecimiento que no sólo las afectó a ellas ofreciéndoles elementos valiosos para la comprensión de sus propias afirmaciones, sino que el mismo pensamiento filosófico se vio confrontado con un caudal de conocimientos que en muchos aspectos le superaban absolutamente, exigiéndole nuevas respuestas y promoviendo importantes desarrollos.

Pero las tres, más allá de las posiciones más radicalizadas, concuerdan en que filosofía y religión no se contraponen. Coinciden, asimismo, en

⁴⁴ Ibid., II II 4, 1.

⁴⁵ Cf. ibíd., I 1, 2.

⁴⁶ Cf. ibíd., I 1,3 ad 2; I 1,4; I 1, 7 y 8.

⁴⁷ Ibid., I 1, 1 ad2.

reconocer los límites naturales de la razón, pero también en un gradual crecimiento de su confianza y estimación.

Reduciéndonos ahora a los aportes de Maimónides a Tomás, entre otros muchos podemos mencionar, junto a la valoración de los sentidos y su función en el proceso del conocimiento, su esfuerzo por integrar, siguiendo a Averroes, el pensamiento de Aristóteles a la reflexión acerca de los datos de la revelación, reconociendo a la razón filosófica la capacidad de ahondar en ella e interpretarla, lo cual representará un verdadero progreso en orden a la posibilidad de otorgar a la filosofía su plena autonomía científica. Y en este sentido, “Maimónides es un intelectualista como lo fueron Aristóteles, Al- Farâbî, Avicena y Averroes, pero no se resigna a un puro racionalismo religioso, sino que entronca su pensamiento en lo más profundo de la espiritualidad de Israel”⁴⁸.

Pero también hay que destacar que entre las perspectivas de Maimónides y Tomás de Aquino se observan notables diferencias, por ejemplo, lo que sigue.

En primer lugar, que se trata de dos comprensiones diferentes de la naturaleza de la *fe* pues, mientras Maimónides la explica como creencia, Tomás la entiende como virtud teologal infundida por Dios mismo, por pura gracia, en el hombre.

Segundo, para Maimónides la **fe** está al mismo nivel que la razón, para Tomás, en cambio, el conocimiento de fe sobrepasa al natural, pues “lo que sobrepasa la naturaleza sólo la fe lo alcanza”⁴⁹, pero, no obstante, y

⁴⁸ R. Ramírez Daza y García, *Maimónides y su racionalismo religioso...* p. 57.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I 99, 1.

como anticipaba Maimónides, “dada la compatibilidad de las verdades racionales y las verdades de fe, surge la utilidad de la razón para mejor conocer lo revelado (S.C.G. I 8)”⁵⁰.

Tercero, en cuanto a la **revelación**, mientras Maimónides sostiene que su objetivo en su *Guía de Perplejos* es “aclarar los puntos oscuros de la Torá y poner de manifiesto los verdaderos sentidos de sus arcanos, encubiertos a las inteligencias vulgares”⁵¹, para Tomás, en cambio, “la luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea”, “sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido”⁵², porque “la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina”⁵³ y “la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona”⁵⁴.

En efecto, según afirma Tomás de Aquino, Dios no se revela de un modo oscuro para que sólo pueda ser comprendido por el filósofo sino que se revela para poder ser comprendido por todos, pues “fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana”, e incluso revela algunas

⁵⁰ G. E. Ponferrada, *Razón y fe en Santo Tomás...*, p. 238.

⁵¹ Maimónides, *Guía de Perplejos* II, 2. Ver también R. Ramírez Daza y García, ob. cit., p. 57.

⁵² Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I 1, 9 ad2.

⁵³ *Ibíd.*, II II 2, 3.

⁵⁴ *Ibíd.*, I 1, 8 ad2.

verdades que podía “comprender la sola razón humana”⁵⁵, y ello, “para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error”⁵⁶, pues aquí, ciertamente, no hay que olvidar la novedad de la revelación evangélica.

Y por último, desde **la perspectiva filosófica**, estas diferencias nos hablan también de una diversa manera de comprender la naturaleza misma de Dios y de su relación con el hombre, pero que, ciertamente, posibilitaron que Tomás distinguirá claramente entre el orden trascendente y el inmanente y, consiguientemente, entre el orden de la gracia y el de la naturaleza, y sobre esta distinción fundara luego la distinción entre fe-revelación y razón-filosofía, otorgando a esta última su autonomía y su propio estatuto epistemológico.

Recibido: 10-04-2025

Aceptado: 30-06-2025

⁵⁵ Cf. Ibid., I 1,1.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, I, 4.

Resumen

El encuentro entre revelación y filosofía planteó nuevas y desafiantes cuestiones tanto a los filósofos musulmanes como judíos y cristianos, quienes procuraron conciliar su fe “con las exigencias cumbres del pensamiento griego”, como dice Jorge Ayala Martínez, dando así origen a un largo proceso de búsqueda de una adecuada relación entre razón y fe orientada a superar las diversas tensiones que inevitablemente se producían entre estos dos saberes, proceso que en las tres escolásticas avanzó lentamente con lógicas marchas y contramarchas y que involucró, como hitos relevantes, a los filósofos árabes, a Maimónides y a Tomás de Aquino. Nos reduciremos aquí al modo en que los dos últimos intentaron resolver esta importante cuestión.

Palabras clave: razón - fe - pensamiento medieval - Maimónides - Tomás de Aquino

Abstract

The encounter between revelation and philosophy posed new and challenging questions for Muslim, Jewish, and Christian philosophers, who sought to reconcile their faith “with the highest demands of Greek thought” as Jorge Ayala Martínez puts it, thus giving rise to a long process of searching for an adequate relationship between reason and faith aimed at overcoming the various tensions that inevitably arose between these two disciplines. This process advanced slowly in the three scholastics, with logical turns and counter-turns, and which involved, as relevant milestones, the Arab philosophers, Maimonides, and Thomas Aquinas. We will focus here on how the latter two attempted to resolve this important question.

Keywords: reason - faith - medieval thought - Maimonides - Thomas Aquinas

Las Casas en una visión de los estudios rioplatenses del siglo XVIII. Homenaje en su Centenario

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET-FEPAI, Buenos Aires

Presentación

Durante el período borbón de la colonia americana hubo una política de defensa y laudes del proceso conquistador español. Los políticos y pensadores franceses fueron acusados de ser forjadores de falsas noticias y de ideas antiespañolas. Las Casas fue uno de esos temas; los borbónicos sostenían que no fue español, sino un francés infiltrado. El espécimen se expandió en las colonias y en el Río de la Plata fue repetido por los profesores de Artes. En el Anticuariato del Convento Dominicano de Buenos Aires se conserva un texto (inédito) de Conferencias *De Legibus*, en dos copias manuscritas que, según análisis paleográfico e histórico-crítico, corresponden al breve período 1790-1810. En la Cuestión Sexta de la Primera Conferencia se presenta el tema del derecho de los reyes españoles a la conquista y en este contexto se narra una versión sobre la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que se atribuye a un francés.

En este trabajo estudio este breve texto como un testimonio del interés político borbónico trasladado al virreinato del Río de la Plata, precisamente en los últimos años de dominio colonial, en que muchos movimientos culturales y políticos criollos presagiaban los sucesos revolucionarios iniciados en la primera década del siglo XIX. En primer lugar, presento los manuscritos y el texto en cuestión. En la segunda parte, lo analizo en

relación a la figura de Las Casas, exhibiendo algunas de las razones históricas que pudieron haber dado lugar y sostenido la verosimilitud de la atribución del texto lascasiano a un francés.

1. El inédito *De legibus*

Los dos códices conteniendo un Tratado sobre las Leyes se encuentran en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Pertenecen sin duda a diversos copistas, pero uno está conservado casi totalmente, ya que sólo le falta la carátula, mientras que el segundo carece de las primeras hojas, tienen varias arrancadas en medio del texto y al final. En los códices se observan diferentes criterios para los títulos, lo que evidencia que el dictado no los marcaba estrictamente. Sin embargo, puede dudarse si estos textos se escribieron al dictado, porque no parecen ser copiados por alumnos de una Facultad de Artes, ya que no tienen la estructura habitual docente de la época. Más bien, incluso por la denominación *Conferentia*, podrían ser copias de otro texto (editado o no) usado en una institución española (posiblemente religiosa, incluso dominica) para ilustrar a sus miembros sobre el tema de las leyes en general y del sistema español y su fundamentación en especial.

El primero de los dos códices carece de portada, el primer folio conservado se inicia con un *Praefatio*, página original número 3, y un sello que dice “Biblioteca del Convento-Santo Domingo-Buenos Aires”. El manuscrito conserva su encuadernación original en 8ª, hecha con cartón forrado de pergamino desnudo, sin doraduras. Sus medidas son las siguientes: tapa, 20,4 cm de alto por 15,6 cm de ancho y 1,7 cm de canto, que está tratado con una solución de tinta diluida de color verde parejo, algo desvanecida. El papel es de fibra vegetal liso sin satinado, el instrumento escriptorio fue pluma de cañón de ave de trazo fino. La letra es derivada de la bastarda

española, pequeña, pareja y con muy pocas abreviaturas (menos de las habituales en los textos copiados al dictado).

El segundo códice se conserva desde su página 3, donde se lee el título: *Conferentia 1ª: De lege in commune, origine variisque ejus divisionibus*, con sello antiguo que dice “Biblioteca de Predicadores, Buenos Ayres” y otro moderno: “Biblioteca del Convento - Santo Domingo - Buenos Aires”. Conserva su encuadernación original en 8ª con tapas de cartón forrado en pergamino desnudo, sin doraduras. Sus medidas son: tapa, 21 cm por 15,4 cm y 3 cm de lomo; los cuadernillos están guillotizados a 14,8 cm por 20,3 cm y 1,5 cm de canto; el sobrepase de tapas es irregular. El papel es de fibra vegetal liso sin satinado, en buen estado salvo algunas partes afectadas por la polilla, el instrumento escriptorio fue pluma de cañón de ave de trazo fino. La letra es derivada de la bastarda española, de tamaño regular, inclinada a la derecha y aspecto elegante, con muy pocas abreviaturas.

Los códices contienen un Tratado sobre las Leyes, es decir, un estudio filosófico sobre la ley política, que era corriente incorporar a los cursos de Ética. En este caso estamos en presencia de un programa especialmente dedicado al tema, y distribuido en tres Conferencias. Dado que comienza directamente con el estudio de la ley humana positiva – derivando los otros tipos de leyes a la Segunda Conferencia, breve y general, algo así como un síntesis–, puede suponerse que es continuación de otro, en el que se habrían expuesto los principios universales del tema.

La Primera Conferencia trata de la ley en general, su origen y sus divisiones, pero siempre refiriéndose, como se ha dicho, a la ley positiva. La Segunda Conferencia trata el derecho natural, público eclesiástico, divino y de gentes, en una sola Sección. La Tercera Conferencia trata

ciertas cuestiones especiales pertinentes a la ley humana; por ejemplo: si las leyes humanas obligan en conciencia, si requieren promulgación, etc.

La Primera Conferencia, donde se ubica el texto que me ocupa, se organiza de la siguiente manera:

1ª Sección. La justicia de la ley.

1ª Artículo. Duración de la ley.

2º Artículo. La ley en cuanto se ordena al bien común.

3º. Artículo. Promulgación de la ley. Si la promulgación pertenece a la razón de ley.

2ª Sección. Origen de las leyes y si siempre deben referirse a su inicio.

1º Artículo. Necesidad, causa, tiempo y modo de formación de las sociedades civiles.

2º Artículo. Qué es el reino monárquico, qué el aristocrático y el democrático, y si aquel debe preferirse a todas las demás formas políticas

3ª Cuestión [a partir de aquí las subdivisiones se denominan cuestiones y no artículos]. Si el reino hereditario de primogenitura debe preferirse al electivo, como más conducente a la utilidad pública

4ª Cuestión. si en el régimen monárquico la potestad legislativa corresponde al rey o al pueblo.

5ª Cuestión. Si es lícito rebelarse contra el supremo monarca si gobierna tiránicamente.

6ª Cuestión. Si nuestros Reyes Católicos sojuzgaron y ocuparon con legítimo derecho las tierras de los bárbaros infieles habitantes de nuestra América

3ª Sección. Se explican brevemente varias divisiones de la ley

La Cuestión Sexta comienza exponiendo la historia del descubrimiento de América conforme a las tradiciones más conocidas y aceptadas en España,

ensalzando las figuras de los Reyes Católicos y de Carlos V, En este contexto se denuncia la existencia de “falsarios” sobre la obra de las Casas

Transcribo a continuación el texto completo de esta referencia, en traducción mía.

211. Pero han aparecido algunos falsarios, adversarios de nuestros piadosísimos reyes, que para probar la sevicia y crueldad que los españoles tuvieron con los indios, aducen a Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, quien editó por sí un libro titulado *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sin embargo no pocos estudiosos niegan que sea obra genuina del citado autor, pues Francisco Antonio de Montalvo, de la Orden de San Antonio, en la censura a la obra de Meléndez¹, narra haber oído a Francisco de Lusco² quien decía así:

212. “Siendo yo estudiante vi en casa de mi padre el original manuscrito que con el nombre del Obispo de Chiapa corre impreso en todas lenguas, para que en todas ellas se maldigan los españoles que tan execrables maldades como las que en él se inventan y se les atribuye, cometieron en las conquistas del Nuevo Mundo. Este libro le compuso un francés, y traduciéndolo en español imprimió la primera vez en Lyon de Francia con el título impreso en Sevilla por Don Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa”.

¹ Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias*, T. 1 (ed. Roma 1631): “Inicio que forma de los Verdaderos Tesoros de las Indias del Rev. P. M. F. Juan Meléndez. El Dr. D. Francisco Antonio de Montalvo del orden de San Antonio de Viena” (s. foliación, f. 9-2); f. 11: lo transcrito se atribuyó a Mr. De Luceu, un francés conocido del autor.

² No he podido ubicar esta referencia.

213. Muchas otras conjeturas favorecen esta opinión: en este libro se afirma que en la isla La Española hay un monte del cual surgen veinticinco ríos llenos de oro³. También se dice que Atahualpa, emperador de los peruanos (también llamado Cacique) aunque muy distante

214. fue muerto quemado por los caciques o nobles (los de stirpe real)⁴ cuando lo cierto para todos es que fue ejecutado acusado de conspiración, como puede verse en Garcilaso de la Vega⁵.

³ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el Obispo Fray Bartolomé de las Casas o Casans, de la Orden de Santo Domingo* (dirigida a Felipe II). Se refiere en este pasaje al reino de Maguá, uno de los cinco que había en La Española: “la vega del reino tiene 5 leguas y 8 ó 10 de tierras altas, y unos 30.000 ríos y arroyos con 12 tan grandes como el Ebro, el Duero y el Guadalquivir “y todos los ríos que vienen de una sierra que está al Poniente, que son los veinte y veinte y cinco mil, son riquísimos de oro. En la cual sierra o sierras se contiene la provincia de Cibao, donde se dicen las minas de Cibao, de donde sale aquel señalado y subido en quilates oro que por acá tiene gran fama” (ed. Madrid, 1958, p. 139).

⁴ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación...* Parágrafo “De los grandes reinos y grandes provincias del Perú” (ed. Madrid, 1958, p. 169): el rey Atabalibe [Atahualpa] luego de entregar en rescate todo su oro, fue condenado a ser quemado. “No obstante todo esto, lo condenaron a quemar vivo, aunque después rogaron algunos al capitán que lo ahogara, y ahogado lo quemaran [...] y en fin lo quemaron”

⁵ *Historia General del Perú*, Cap. 36. Indica (como dice Las Casas) que lo amenazaron con quemarlo y lo ahorcaron porque se dejó bautizar. Como estaba enfermo, llamaron a unos indios que le dieron una bebida que lo curó “...y que cuando le notificaron la sentencia de su muerte le mandaron que se bautizase, si no, que le quemarían vivo, como quemaron el Méjico a Huahutimoc, rey de aquel

215. Continuemos analizado: en el libro se afirma que los españoles nunca se ocuparon de anunciar la fe Católica a los infieles, y que estos no tenían mayor noticia de ella en el tiempo en que se escribía esta obra que cien años antes. Cómo podría decir esto el Obispo de Chiapa cuando le constaba que Carlos V envió cinco legados apostólicos de su misma Religión para propagar la fe apostólica entre los cuales estaba Vicente Valverde que fue muerto por los infieles a causa de la fe. Luego, o hay que decir que el Obispo de Chiapa fue un gran impostor y calumniador que oculta el envío de los legados apostólicos, o debe concluirse que el libro que se le atribuye no es obra genuina suya.

216. Para que os forméis un concepto más adecuado del citado libro, transcribiré aquí las palabras del Abad Dom Juan Nuix, que traducidas del italiano al español por Dom Pedro Bareba y Yugos así dicen: “Comenzando por la primera, la que el tener los españoles por acusador al Señor Casas (o Casaus) basta para condenarlos en el tribunal de ciertos escritores. Veremos qué peso debe tener en el derecho este célebre testigo. En primer lugar podría [yo] poner en duda, si aquella obrilla que corre bajo el nombre del Señor Casas es

imperio; y que la hoguera estuvo encendida mientras le notificaban la sentencia. Al fin dice que se bautizó, y que le ahogaron atado a un palo en la plaza, con voz de pregonero, y en todo se confirma con los historiadores españoles; dice que estuvo en la prisión tres meses” (T 3, p. 67-68). La opinión de Garcilaso es: “Hízole [Pizarro] proceso sobre aquella muerte de Huáscar, rey de aquellas tierras, y probósele también que procuraba matar a los españoles, mas esto fue maldad de Felipillo, que declaraba los dichos de los indios que por testigos tomaban, como se les antojaba...” [este Felipillo se había enamorado de una de las mujeres del Inca y para quedarse con ella procuraba su muerte].

verdaderamente de este escritor. El ilustre padre Fray Juan de Meléndez [*Verdadero tesoro de las Indias*] es de sentir que algún francés, enemigo capital de la reputación española, la imprimió bajo el especioso nombre de aquel Obispo, no en Sevilla, como se supone, sino que en León de Francia; en segundo lugar podría recusar el testimonio del Señor de Casas diciendo con algunos autores que él, con la sangre y el apellido francés Casaus había heredado y conservado un cierto odio contra la nación española, y que llevado de ambición intentó de hacer odiosos a los conquistadores españoles con el fin de granjear para con Carlos V la gracia de los favorecidos flamencos; en tercer lugar se debe notar, que cualquiera que quisiera fundarse en la autoridad del Señor Casas manifestaría una ignorancia o una gran malignidad, que es un hombre sabio y honrado menos [nunca] se atrevería a citar un libelo infamatorio o infamado solemnemente, cual es el de un autor sospechoso, dudoso o incierto, impreso en País extraño y enemigo, furtivamente y sin licencia, divulgado por hombres facciosos y fanáticos, esparcido entre enemigos, extranjeros y finalmente que mereció tan poca estimación del gobierno que quedó abandonado a la suerte de poder contarse entre los romances y las fábulas más desacreditadas”. Puede verse más en el mismo libro citado, cuyo título es *Reflexiones imparciales*⁶.

⁶ Juan Nuix y Perpiña, *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos: para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson / escritas en italiano por el Abate Don Juan Nuix; y traducidas con algunas notas por D. Pedro Varela y Ulloa...* Madrid, por D. Joachin Ibarra..., 1782. Reflexión primera. Las crueldades atribuidas a los Españoles contra la vida de los Indios, ó son falsas, o abultadas, Paráq. I. El Señor Casas exâgera desmedidamente (ed. 1782, pp. 9-10). Entre corchetes las diferencias con la versión impresa.

217. Rechazadas pues estas acusaciones que algunos, por malicia e ignorancia, tomaron del libro del Obispo de Chiapa contra nuestros reyes católicos, resta decir algo sobre los títulos que justifican con sobrada evidencia la conquista de estas tierras desconocidas, no porque haya alguna duda al respecto, sino para silenciar la boca de ciertos herejes y escritores que hablan mal de nuestra España. [continúa con la historia y los títulos que confirman el derecho español sobre América]⁷.

⁷ Texto latino del Cod. 1, transcripción mía.

211. Sed insurgunt nonnulli falsariis adversos piissimos nostros reges, atque probanda saevitia et crudelitate, quam ab hispanis Indi experti fuerunt, adducunt Bartolomeum de las Casas Episcopum Chapense in Libro a se edito cujus titulos est *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Attamen librum hunc praedicti auctoris genuinum opus non esset sustinent non pauci eruditi; nam Franciscus Antonius de Montalvo, Ordinis Sancti Antonii in censura operi Meléndez se audivisse statuerat aequitem Franciscum de Lusco ita dicentem

212. “Siendo yo estudiante vi en casa de mi padre el original manuscrito que con el nombre del Obispo de Chapa corre impreso en todas lenguas, para que en todas ellas se maldigan los españoles que tan execrables maldades como en las que en el se inventan y se les atribuye, cometieron en [112] las conquistas del Nuevo Mundo. Este libro le compuso un frances, y traduciéndolo en español imprimió la primera vez en Leon de Francia con titulo de impreso en Sevilla por Don Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chapa”.

213. Plurimae etiam conjecturae huic habent opinandi modo: asserit etenim in eodem libro in Insula Hispanica quemdam existere montem, e quo viginti quinque milia erumpunt flumina auro plena. Asserit etiam Atahualpam Peruanum Imperatorem (quem etiam nominat Cacique) cum valde inter se distant;

214. Caciques seu viri nobiles ab ignis (his nempe qui ex regiam erat stirpe) flammis fuisse occisum, cum certum omnibus esset gladio perisse de conjuratione accusatum ut videre est apud Garcilasum de la Vega.

215. Tandem de singula percurramus, in eodem libro asserit hispanos nunquam furent ut fide Catholica infidelibus illis annunciaretur, nec maiorem tunc temporis quando scribebat notitiam vigisse quam ante centum annos. Quomodo haec Chapensis poterat Episcopus proferri cum probe ciret, quinque apostolicos ex propria Religione viros a Carolo V missos pro fide Apostolica promulganda, quos inter Vincentius Valverde quic ausa fidei ab infidelibus fuis occissus; aut ergo [113] dicendum est Chapensem Episcopus insignem fabulatorem aut calumniatorem fuisse quod admittere regnunt contrali eum coequantem viriis Apostolicis, aut tenentur fateri librum cui titulus supra genuinum ipsius opus non esse.

216. Sed ut de citato opere debitum efformetis conceptis placet hic transcribere verba abatis Domini Joannis Nuis, quae in italico sermone in hispano versu á Domino Petro Bareba e Llugoa sic se habet: “comenzando por la primera, la que el tener los españoles por acusador al Señor Casas (ó Cansans) basta para condenarlas en el tribunal de ciertos escritores, veamos qué peso debe tener en el derecho este celebre testigo. En primer lugar podria poner en duda, si aquella obrilla que corre baxo el nombre del Señor Casas es verdaderamente de este escritor. El ilustre padre Fray Juan de Meléndez es de sentir que algun Frances enemigo capital de la reputación española la imprimio baxo el especioso nombre de aquel Obispo, no en Sevilla como se supone sino que en Leon de Francia; en segundo lugar podria recusar el testimonio del Señor de Casas diciendo con algunos autores, que el con la sangre y apellido Frances Cascus habia heredado y conservado un cierto odio contra la nación española, y que llevado de ambicion intento de hacer odiosos [114] a los conquistadores españoles con el fin de grangear para con Carlos V la gracia de los favorecidos flamencos; en tercer lugar se debe notar, que cualquiera que quisiera fundarse en la autoridad del señor Casas manifestaría una ignorancia ó gran malignidad, que es un hombre sabio y honrado menos se atrevería a citar un libelo infamatorio é infamado solemnemente cual es el de un autor sospechoso, dudoso ó incierto, impreso en País extraño y enemigo, furtivamente y sin licencia, divulgado por hombres facciosos y fanáticos, esparcido entre enemigos, extranjeros y finalmente que mereció tan poca estimación del gobierno que quedó abandonado á la suerte de poder contarse entre

En los códigos de este anónimo *De legibus* no hay más menciones a Las Casas, ni tampoco a Juan Nuix, aun cuando se aborda a continuación y en otros lados el tema del derecho español a la conquista americana. Estos párrafos que comienzan mencionando a “los falsarios” interrumpen la exposición de la historia del descubrimiento y conquista de América, que continúa –como se enuncia en el último párrafo transcrito– con el análisis de los títulos que legitiman el accionar español. Por lo tanto, puede pensarse que es una digresión, casi un *obiter dicta* dentro del esquema y la sistemática de esta Conferencia. El porqué de su introducción no queda del todo claro, ya que estos párrafos pueden ser suprimidos sin que la obra pierda coherencia. Una posible explicación es que el autor deseaba mencionar una situación coetánea, puesto que la obra de Nuix es casi contemporánea a la redacción del *De legibus*. Además, Nuix realmente presenta la cuestión americana en forma imparcial, lo cual puede deberse a que no se consideraba involucrado en ella, puesto que era catalán y se sabe que los catalanes no participaron en la conquista y colonización americanas. Por eso es que a través de los ejes de su crítica⁸, reacciona

los romances y las fabulas mas desacreditadas”. Vide plura apud eundem in citato libro cui titulus *Reflexiones Imparciales*.

217. Admotis ergo quibusdam quae contra Catholicos nostros reges ab aliquibus fiunt per malitiam et ignorantiam vocatione desumpta ex libro Episcopi Chapensis, restat ut pauca de titulis quae evidentísimo justificant incognitarum regionum etectionem dicamus, non quia hoc dubium aliquod esse possit sed ut obturemus ora nonnullis haeticis et scriptoribus male de nostra Hispania opinantibus.

⁸ Corresponden a los temas de cada una de las disertaciones de la obra. 1º. Las crueldades que se atribuyen a los españoles en la conquista de América o son falsas o exageradas, con testigos sin calidad para ser tales. 2ª. Los atentados contra la libertad y los bienes de los aborígenes son calumnias sin fundamento. 3ª Las violencias, si las hubo, ni fueron tan graves, ni distintas, en todo caso, de las que otras naciones ejecutaron al realizar empresas semejantes a la española. 4ª Todos

contra una corriente epocal que aceptaba y creía a Las Casas incluso más allá de lo que quedaba justificado con pruebas⁹.

2. La relación del texto con la vida y obra de Las Casas

Yendo más allá de lo anecdótico de este pasaje analizado, podemos preguntar pertinentemente, cuál relación podemos percibir entre la figura histórica del Obispo de Chiapas y la ambigua mención de este manuscrito. La primera observación es que se trata, en efecto, de una mención ambigua, dubitativa y que pasa revista a dos o tres ideas que debían correr en aquellos tiempos en nuestros medios. Hay una doble imagen de él, que se superpone sin resolverse: por un lado, parece que se le da la razón en lo que dice y que efectivamente esos sucesos ocurrieron aun cuando fueran contados en forma un tanto exagerada. Por otra parte se niega realidad histórica a los dichos de la *Brevísima relación* pero no se adjudica al verdadero Obispo, sino tal vez a un francés inspirador de esta leyenda negra. Es decir, no se admite la autoría del Obispo considerando inaceptable tal atribución.

¿El autor del texto quería realmente exculpar a Las Casas, o sólo se proponía dar cuenta de una disputa real en su tiempo? Pienso que las dos alternativas son posibles. El propio Las Casas, su vida y su obra, dan lugar a valoraciones encontradas.

los excesos advertidos en la conquista del Nuevo Mundo fueron acciones privadas que los monarcas condenaron y reprimieron. 5ª Los males que los españoles pudieron producir en América, resultaron compensados con creces con los beneficios de su acción civilizadora.

⁹ Cf. Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana* (1943), ed. de Miguel Molina Martínez, Madrid, Marcial Pons Historia, Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Hispanoamericanos, 2004, p. 18.

Veamos rápidamente algunas de estas situaciones.

1. Su origen familiar tiene zonas oscuras, Según sus biógrafos, su familia era de origen judeoconverso, aunque otros autores afirmaron que eran cristianos viejos¹⁰. En cualquier caso sus antecesores fueron leales vasallos de los reyes de Castilla y recibieron honores y tierras¹¹.

2. Su propio apellido fue cambiado por él mismo, no quedando en claro el porqué.

3. Su familia pertenecía a los grupos conquistadores, incluso amigos y colaboradores de Colón y sus viajes ya no de descubrimiento, sino que conquista. Colón también mantenía cierta amistad con la familia De las Casas y había pasado largas temporadas en Sevilla, su ciudad natal. En 1492 su tío paterno, Juan de la Peña, participó en el primer viaje de Colón. Su padre, el comerciante Pedro de las Casas, decidió, junto con su hermano Francisco de Peñalosa, embarcar con Colón en su segundo viaje, (septiembre de 1493). Más adelante acompañaron al padre sus hermanos Diego y Gabriel Peñaloza. Cuando la expedición regresó, trajo 600 indios y el padre le regaló uno a su hijo Bartolomé para que le sirviera¹². Sin

¹⁰ Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work*, “Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch”, ed. Juan Friede y Benjamin Keen, Collection spéciale: CER, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1987: 67–126,

¹¹ Héctor Anabitarte, *Grandes Personajes. Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1991, pp. 21-22. En las referencias biográficas me he basado sobre todo en esa obra.

¹² Este hecho es narrado por Isacio Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de las Casas: Brevísima relación de su vida, diseño de su personalidad, síntesis de su doctrina*, Salamanca, ed. San Esteban, 1984, p. 20.

embargo, Bartolomé utilizó al indio como objeto de estudio humanístico, y le preguntó por su religión para investigar si se parecía al cristianismo. Como había estudiado latín en Salamanca y Sevilla, aprovechó sus conocimientos en filología y latín para estudiar posibles semejanzas con su lengua.

4. Su vida tuvo diferentes etapas, algunas claramente incompatibles con su obra crítica, muy posterior. Fue encomendero durante muchos años, incluso lo fue cuando ya empezaba a defender a los indios. Probablemente en 1500, concluyó sus estudios en Salamanca y consiguió una plaza como doctrinero en la expedición a las Indias que partió del puerto de Sanlúcar de Barrameda, en febrero de 1502. Para algunos historiadores, esto lo hizo con el objetivo de cumplir méritos para ser fraile, y otros señalan que lo hizo para hacerse cargo de los negocios de terrateniente que su padre había dejado en el Caribe. Las Casas llegó a La Española en abril de 1502.

Dentro de las actividades económicas que realizaban los encomenderos, las de caza y trabajo en el campo para sus amos eran más llevaderas para los encomendados. Sin embargo, la actividad que más justificaba la presencia española en la isla era la búsqueda de oro, y esta era la actividad más dura. Las relaciones con los indios no siempre fueron pacíficas; varias veces se incumplieron los pactos y se produjeron matanzas, como los sucesos en la provincia de Higüey y la rebelión del cacique Cotubano, situación de guerra que duró varios meses, con gran cantidad de muertos, hasta que los españoles lograron encontrar el escondite de Cotubano en la isla de Saona, lo arrestaron y fue condenado a muerte por el Gobernador Nicolás de Ovando.

En 1506, Las Casas regresó a Sevilla, en donde recibió las órdenes menores al sacerdocio.[20] En 1507 viajó a Roma y fue ordenado como

presbítero, pero esperó hasta 1510 para cantar su primera misa en Concepción de la Vega¹³. Volvió a La Española en 1508, y en Concepción, comenzó su trabajo como doctrinero, que compaginó con su oficio de encomendero.

En 1510 llegó a la isla la Orden de los Dominicos, con cuatro frailes, de los cuales sólo se conserva el nombre de tres: fray Pedro de Córdoba, fray Antonio de Montesinos y fray Bernardo de Santo Domingo. Posteriormente llegaron más, aumentando el número a ocho y pronto empezaron a preocuparse por los derechos de los aborígenes. La víspera del domingo 21 de diciembre de 1511, los ocho miembros de la congregación elaboraron una predicación que fray Antonio fue encargado de transmitir y que defendía fuertemente a los indios. Este discurso es conocido como “Sermón de Adviento” y provocó el disgusto de muchos encomenderos. Varios de ellos y algunos religiosos se quejaron al rey Fernando el Católico y le solicitaron la expulsión de los dominicos. El provincial dominico de Castilla, Alfonso de Loaysa, llegó a pedir a fray Pedro de Córdoba que dejasen esa actitud, porque corrían el riesgo de que la orden fuera expulsada del Nuevo Mundo.

Desde La Española fue enviado a España un representante de los encomenderos, el franciscano fray Alonso de Espinar, y los dominicos mandaron a Antonio de Montesinos. El rey Fernando los escuchó a los dos y ordenó que se hiciera una junta para estudiar la situación de los indios. De esta junta, reunida en Burgos en 1512, y de la posterior en 1513, surgieron las primeras normas para defender a los nativos¹⁴, y con todas las normas posteriores pasaron a constituir las Leyes de Indias, la primera legislación de derechos humanos de la historia. aunque su aplicación en el

¹³ Pérez, ob. cit., p. 21 ss y datos del apéndice biográfico de la edición lascasiana.

¹⁴ Anabitarte, ob. cit., p. 51.

Nuevo Mundo fue muchas veces soslayada. Tras aquel sermón, a Las Casas se le negó la absolución debido a que en esa época aún mantenía su repartimiento indígena¹⁵. Él mismo, por propia decisión, permaneció sin meterse en este duelo entre frailes y encomenderos, atendiendo a su labor de doctrinero y a la gestión de sus encomiendas en La Concepción¹⁶.

6. Su conversión a la vida religiosa también fue fluctuante y le llevó años, de modo que su tarea importante, por la cual ha sido reconocido, corresponde sólo a su última etapa vital. En la biografía de del historiador Héctor Anabitarte, se narra que Las Casas hablaba con los indios y les explicaba la doctrina cristiana. Los indios se mostraban participativos y relataban que en su religión había habido un diluvio universal. Un anciano nativo indicó que un hombre salvó a la humanidad metiendo en un arca a personas y animales. Una vez ese hombre se quedó dormido bebiendo un vino que los cubanos hacían con las parras y un hijo malo se rio del viejo, pero el otro hijo, que era bueno, le cubrió con unas mantas. El anciano indio explicó que ellos descendían del hijo malo, y por eso iban desnudos, y que los españoles descendían del hijo bueno y que por eso iban vestidos e iban a caballo¹⁷. Luego los indios explicaron que todo lo que existía lo habían creado personas que venían de todo el mundo, y Bartolomé les explicó que esas personas eran realmente la Santísima Trinidad. La fama de Las Casas se extendió por la isla y comenzó a desaparecer el temor hacia los españoles, que había venido de los indios que se habían sublevado en La Española. Las Casas comenzó a bautizar a los niños y prometió el amor eterno de Dios a todos aquellos indios que decidían bautizarse¹⁸.

¹⁵ Pérez, ob. cit., p.22-23.

¹⁶ Anabitarte, p. 51.

¹⁷ Anabitarte, ob. cit., p. 53.

¹⁸ Anabitarte, ob. cit., p. 54.

En septiembre de 1515 Bartolomé de las Casas embarcó para Sevilla junto con fray Antonio de Montesinos, llegando en octubre. Los superiores lo presentaron al arzobispo de Sevilla, fray Diego de Deza, hombre que había ayudado a Colón y era cercano al monarca. Aconsejó a Las Casas que se entrevistase con el rey Fernando el Católico y le entregó una carta de recomendación, y logró entrevistarse con el rey, pero como estaba muy enfermo, le dijo que debería aplazar la decisión para más adelante. En cambio, Rodríguez de Fonseca, le dijo que a él no le importaba en absoluto la situación de los indios. Deza arregló otro encuentro con el monarca, pero éste falleció por el camino. Antes de morir entregó la regencia al cardenal fray Francisco Jiménez Cisneros, Arzobispo de Toledo. De las Casas preparó un texto para Cisneros y otro para Adriano de Utrecht, que era el tutor del príncipe Carlos, el futuro emperador Carlos V. Cisneros prestó atención Las Casas, escuchándolo varias veces; y Adriano remitió sus escritos al regente¹⁹. En 1516, Las Casas escribió su *Memorial de los Agravios, de los Remedios y de las Denuncias*, que provocó la sustitución de Fonseca por el Obispo de Ávila, Francisco Ruiz, y de Conchillos por el secretario Jorge de Baracaldo. El acceso al trono de Carlos V permitió a Las Casas ser escuchado en la corte, y se le encargó un plan de colonización en Tierra Firme según sus propuestas.

Desde entonces Las Casas fue protector de los indios en las islas La Española, Cuba, San Juan y Jamaica, así como en tierra firme americana. Su misión era informar a los padres jerónimos (que habían sido enviados para gobernar en La Española) y al resto de personas que se ocuparan de la salud e integridad de los indios²⁰. En junio de 1529, en Santiago de Compostela, el Consejo de Castilla asumió las ideas de Las Casas, quien estaba convencido de que la labor de conquista y colonización de América

¹⁹ Anabitarte, ob. cit., p. 70.

²⁰ Anabitarte, ob. cit., p. 75.

debía ser ejercida pacíficamente a través del anuncio y difusión de la fe católica sin derramar sangre y anunciar el evangelio, sin estrépito de armas²¹.

Como consecuencia de todo este accionar y de las conversaciones de Las Casas con el monarca en favor de los indios, el rey Carlos I promulgó el 20 de noviembre de 1542 las Leyes Nuevas. Ellas prohibieron la esclavitud de los indios y ordenaron que todos quedaran libres de los encomenderos y fueran puestos bajo la protección directa de la Corona. Disponían además que, en lo concerniente a la penetración en tierras hasta entonces no exploradas, debían participar siempre dos religiosos, que vigilarían que los contactos con los nativos se llevaran a cabo de forma pacífica dando lugar al diálogo que propiciara su conversión. A finales de ese mismo año las Casas terminó de redactar en Valencia su obra más conocida, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, dirigida al príncipe Felipe, futuro rey Felipe II, entonces encargado de los asuntos de Indias. Se le ofreció el obispado de Cuzco, importantísimo en aquel momento, pero Las Casas no aceptó, aunque sí se hizo cargo del obispado de Chiapas en 1543²².

Como obispo se dedicó a reclutar a una buena cantidad de misioneros, la mayoría dominicos del convento de San Esteban de Salamanca, para acompañarle en su viaje a Chiapas. Sin embargo, en Sevilla hubo asuntos que le retuvieron allí. Muchos vecinos de la ciudad poseían indios reducidos a servidumbre forzada. Unos habían sido traídos por sus encomenderos de América y otros habían sido adquiridos a escondidas a

²¹ Una exposición primeriza y detallada de estos sucesos en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1854.

²² Anabitarte, ob. cit., p.112.

mercaderes de esclavos. Al saber que Las Casas estaba allí, fueron al convento a quejarse. Las Casas se dirigió a Carlos V por carta para decirle que ordenara poner en libertad a todos los indios del reino, “porque en verdad que son tan libres como yo”²³.

Las Casas no tuvo buena acogida en América, y enfrentó en Chiapas muchos problemas que obstaculizaron su gestión, por lo que decidió regresar a España en 1547 para luchar por el bienestar de los indios desde la metrópolis. En agosto de 1550 presentó su renuncia indeclinable como obispo de Chiapas y consiguió que se nombrara para reemplazarle a uno de sus discípulos, fray Tomás Casillas²⁴. Pasó sus últimos años de vida en Madrid, en el convento de San Pedro Mártir y luego en el de Atocha, acompañado de su amigo fray Labrada. En 1561, terminó su *Historia de las Indias* y la cedió al Colegio de San Gregorio, estipulando que no podría publicarse hasta pasados cuarenta años, pero no se publicó hasta 1875. También tuvo que defenderse repetidamente de las acusaciones de traición y de denuncias a la Inquisición. alguien, posiblemente Sepúlveda, lo denunció ante la Inquisición española, pero del caso no salió nada. En 1565 escribió su último testamento, traspasando su inmensa biblioteca al colegio.

Murió en 1566 y fue enterrado en la Basílica de Nuestra Señora de Atocha. Debido a las sucesivas reformas de la misma y a que se le prendió fuego en 1936, sus restos se han perdido.

5. Su labor evangélica tuvo críticos incluso entre los más conocidos defensores indígenas. Toribio de Benavente (Motolinia), un misionero franciscano contemporáneo defensor de la conversión religiosa a la fuerza

²³ Anabitarte, ob. cit., p.113.

²⁴ Anabitarte, ob. cit., p. 126.

que entró en conflicto con él y lo calificó de “mentiroso” y “difamador”. Esto debido a que mostró una fuerte irritación por lo que Las Casas transmitía a la Corona. Ante ello, escribió la “Carta al Emperador”²⁵, en el que lanza juicios durísimos contra de Las Casas, afirmando que su renuncia como obispo de Chiapas fue por motivos criticables, planeando ser Procurador en Cortes y ser elegido Protector de indios, lo que explicaría el afán “mercenario” de sus escritos. Además presenta varios argumentos cuestionando las afirmaciones de Las Casas y hace una defensa del conquistador mexicano Hernán Cortés, de la legitimidad de la encomienda, de la Conquista española de América y califica de exageraciones y falsedades lo que dice sobre la esclavitud y los repartimientos de indios.

En 1659 el libro *Brevísima relación* fue expurgado por parte del calificador jesuita del Santo Oficio Francisco de Minguijón, para ser finalmente prohibido por la Inquisición española al año siguiente, más de un siglo después de su publicación²⁶. En el siglo XVIII el historiador Juan Bautista Muñoz y Ferrandis halló copias de los dos primeros volúmenes del manuscrito de Las Casas en un archivo. Hacia 1820 los documentos de Muñoz pasaron a la Real Academia de la Historia, que los revisó. En 1821 los académicos dictaminaron contra la publicación de la Historia de Las Casas “por las prolijas e importunas digresiones que hacen pesada y fastidiosa su lectura, y porque, contradiciendo siempre el derecho de los

²⁵ Un análisis positivo y defensor en Manuel González García *La “Carta al Emperador” de Fray Toribio de Benavente Motolinía*, con fuertes críticas a Las Casas, en buena parte exageradas y extemporáneas.

<https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000000858&name=00000001.original.pdf>.

²⁶ Un interesante punto de vista sobre esto, en Elvira M. Melián, “*La Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* o los albores de la manipulación mediática en la España Moderna” (PDF) *Iberian* 7: 2014: 15-27. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4459946>.

españoles a la conquista y acriminando perpetuamente su conducta, pareció que en circunstancias presentes, ni sería conveniente ni oportuna su publicación, ni decoroso a la nación el autorizarla”²⁷. Debe tenerse en cuenta que entonces España luchaba contra la emancipación de sus colonias americanas. Terminada esa etapa, en 1856 se recomendó su publicación. En fechas recientes hay también varios juicios negativos, como los de Ramón Menéndez Pidal²⁸, Julián Marías²⁹, y Marcelo Gullo Omoedo³⁰ también es un detractor de la obra de Las Casas, calificándolo de “amarillista” y de que “niega la existencia de los sacrificios humanos en masa”.

Reflexiones para terminar

Sería éticamente injusto y un error historiográfico juzgar y calificar las ideas y acciones de aquella época por las nuestras actuales. El valor de algunas actitudes debe ser analizado en función del marco epocal en que se insertaron. Y entonces Las Casas aparece con un valor propio y especial, sobre un trasfondo de incomprensión coetánea que también es comprensible. Hoy podemos considerar con más parsimonia sus posibles

²⁷ Fernández de Navarrete y otros, Martín. “La Historia General de las Indias” del Rvdo. P. Fray Bartolomé de las Casas: informes de 1821 y 1856”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Fuente: *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo 78, 1921.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5t3z7>.

²⁸ *El Padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid, 1963, lo acusa de haber promovido la leyenda negra.

²⁹ *España inteligible*, Madrid, 1985, califica la obra como de nulo valor documental y llena de exageraciones.

³⁰ *Madre Patria*, Buenos Aires, Espasa, 2021, niega la existencia de matanzas en masa y otras afirmaciones de Las Casas.

exageraciones y sus invectivas, porque su personalidad vigorosa y emotiva lo llevaba a esos extremos. Parece también desubicado considerarlo el creador o promotor de la “leyenda negra”, cuyo origen y desarrollo fue sumamente complejo y aún subsiste. Frente a quienes propiciaban, sin duda guiados por un fervoroso catolicismo, la conversión forzosa, él se adelantó a su tiempo reconociendo el derecho humano (hoy indiscutible) de la libertad religiosa. Y sin embargo todavía hay historiadores que, con notable anacronismo, siguen sosteniendo que la mayor (o tal vez la única) legitimación de la conquista fue la conversión y que eso justifica los males sufridos por las víctimas, aunque varias papas han pedido público perdón por los excesos religiosos que cometieron. Eran otras épocas y entonces era válido y hasta loable lo que hoy nos parecen delitos de lesa humanidad.

Si miramos la figura de Las Casas desde la adecuada perspectiva, su valor testimonial y su anticipación histórico-cultural resultan innegables. Y eso es lo que cuenta. Por eso he querido mostrar en este breve escrito que, hacia fines de la colonia rioplatense, un ignoto autor se preocupó de poner la cuestión sobre la mesa, de una forma parsimoniosa que tal vez no fuera del agrado de muchos, de un extremo o del otro. Nos toca ahora ver tanto a Las Casas como a su mención en este documento criollo, con una mirada más amplia y comprensiva.

Recibido: 10-04-2025

Aceptado:

Resumen

Durante el período borbón de la colonia americana hubo una política de defensa y laudes del proceso conquistador español. Los políticos y pensadores franceses fueron acusados de ser forjadores de falsas noticias y de ideas antiespañolas. Las Casas fue uno de esos temas; los borbónicos sostenían que no fue español, sino un francés infiltrado. El espécimen se expandió en las colonias y en el Río de la Plata fue repetido por los profesores de Artes. En el Anticuariato del Convento Dominicano de Buenos Aires se conserva un texto (inédito) de Conferencias *De Legibus*, en dos copias manuscritas que, según análisis paleográfico e histórico-crítico, corresponden al breve período 1790-1810. En la Cuestión Sexta de la Primera Conferencia se presenta el tema del derecho de los reyes españoles a la conquista y en este contexto se narra una versión sobre la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que se atribuye a un francés.

En este trabajo estudio este breve texto como un testimonio del interés político borbónico trasladado al virreinato del Río de la Plata, precisamente en los últimos años de dominio colonial, en que muchos movimientos culturales y políticos criollos presagiaban los sucesos revolucionarios iniciados en la primera década del siglo XIX. En primer lugar, presento los manuscritos y el texto en cuestión. En la segunda parte, lo analizo en relación a la figura de Las Casas, exhibiendo algunas de las razones históricas que pudieron haber dado lugar y sostenido la verosimilitud de la atribución del texto lascasiano a un francés.

Palabras-clave: conquista española - colonización Española - leyenda negra - defensa del indígena- Bartolomé de las Casas.

Abstract

During the Bourbon period in the American colony, there was a policy of defending and praising the Spanish conquest. French politicians and thinkers were accused of forging false news and anti-Spanish ideas. Las Casas was one of these subjects; the Bourbons maintained that he was not Spanish, but rather a French infiltrator. This example spread throughout the colonies, and in the Río de la Plata, it was repeated by art professors. An (unpublished) text of Lectures De Legibus is preserved in the Antiquary of the Dominican Convent in Buenos Aires, in two handwritten copies that, according to paleographic and historical-critical analysis, correspond to the brief period 1790-1810. In the Sixth Question of the First Lecture, the topic of the right of the Spanish monarchs to conquest is presented, and in this context, a version of the *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* attributed to a Frenchman is narrated.

In this work, I study this short text as a testament to the Bourbon political interest transferred to the Viceroyalty of the Río de la Plata, precisely in the final years of colonial rule, when many Creole cultural and political movements foreshadowed the revolutionary events that began in the first decade of the 19th century. First, I present the manuscripts and the text in question. In the second part, I analyze it in relation to the figure of Las Casas, presenting some of the historical reasons that may have given rise to and sustained the plausibility of attributing Las Casas's text to a Frenchman.

Keywords: Spanish conquest - Spanish colonization - Black Legend - Defense of the Indigenous - Bartolomé de las Casas.

NOTAS

Psicología del mentiroso

José Luis de Napoli

”Un simple laburante”, Argentina

Ningún ser humano puede decir que nunca ha mentido, a excepción de nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, de nuestra Santa Madre la Virgen María, en quien reside la plenitud de la Gracia, de San José, Varón santo y justo, y de otros contados santos como, por ejemplo, Santa Teresita de Lisieux, a quien se la ha designado como “la Virgen en miniatura” o Santo Tomás de Aquino, el Apostol de la Verdad. Pero casi todos hemos caído en ese vicio, grave, por cierto, y que no tiene otro origen que la inspiración de Satanás: padre de la mentira...!!!

Santo Tomás sostuvo que hay circunstancias en que “no estamos obligados a decir la verdad” cuando, por ejemplo, hay riesgo de muerte. Ésto no contradice la obligación de testimoniar a Cristo, a la Verdad, causa eficiente del martirio de tantos santos a lo largo de la historia de la Iglesia, sino que será más útil a los designios de Dios si se conserva la vida.

Pero en el caso de ésta reflexión, nos ocupamos de los movimientos psicológicos y de los cursos de acción que el mentiroso consuetudinario ejerce para “justificar” su mentira. Y esto ya encaja con un grado de perversión de la voluntad que lo sitúa al borde de la desesperación: el gran camino de la perdición...!!!

En las Sagradas Escrituras surge un axioma que campea en toda su estructura: **el justo vive de la verdad...!!!** La Verdad alumbra el Camino, la Verdad da la Vida nutriéndola constantemente. La Verdad asumida,

practicada hasta en los más mínimos detalles de la existencia humana, es el tesoro sobre el cual el justo construye su unión íntima con nuestro Señor Jesucristo. Pero como la Verdad no es para “amarretearla”, como la Verdad es difusiva, y por ende, expansiva y englobante, el justo lucha, a partir de su testimonio de ejemplo de vida, para que muchos la incorporen a su cotidianidad.

Hubo un tiempo en que ése testimonio existencial se dio en un marco de **militancia** común, de modo que se entretejieron una serie de asociaciones que vigorizaron a las naciones por un movimiento institucional orgánico: así se construyó la **Cristiandad**: fruto excelso de la **verdad militada en comunidad de destino..!!**

Ya, por simple contraposición de lo expresado sobre la virtud del justo, podemos ir desenmarañando los corsetes que atan la psicología del mentiroso consuetudinario a la “realidad” conceptual.

Lo que inicialmente debe observarse, es que el primero que cree en la mentira de un mentiroso es él mismo: como la realidad, sea de la forma en que se le presente, le marca una disminución de la imagen que quiere dar u ostentar, hace una construcción mental potenciando la irrealidad de lo que no es pretendiendo que los demás la acepten como verdadera, tal como él previamente la aceptó en su ficción. Pero, claro, lanzado el desvanecimiento, necesita una red de mentiras consecuentes para afirmar la primera. Y es así que va de tumbo en tumbo, de verso en verso, para no caer en la cuenta, y que los demás tampoco lo hagan, de que vive en un disloque constante.

También debemos observar que el mentiroso tiene una gran habilidad para relacionarse con gente sensata y respetada por llevar una vida digna, a la cual “captura” con movimientos de simpatía, de condescendencia a su

buen pensar y obrar a los efectos de conseguir “avales” que respondan por su “honorabilidad” inexistente. No han sido pocos los honestos que han terminado defendiendo a personajes que supieron esconder su inmoralidad con artificios de aparente justicia...!!!

Hay un clásico movimiento del mentiroso: cuando alguien le recrimina su mala performance, de inmediato empieza a recorrer el “espinel” de sus avales, acusándolo de haberlo tratado injustamente, y hasta derramando algunas lágrimas, para moverlos en su sensibilidad y lograr su apoyo...!!! Luego, claro, miente respecto de la condición del que pretendió corregirlo para terminar vilipendiándolo.

Seguidamente debemos considerar aquel principio filosófico-tomista: **“lo semejante llama a lo semejante”**. Así advertimos de que van reuniéndose los mentirosos para hacer fuerza común en contra de los justos, y en especial de aquellos que les han mostrado su ambigüedad moral, tomando la peligrosa avenida de la difamación, avenida cuyo destino final no es otro que el mismo infierno.

Otro aspecto a considerar, es que el mentiroso consuetudinario no tiene ninguna estructura moral, espiritual y religiosa, muy a pesar de que se lo vea asistir a misa, confesándose o comulgando, o citando algunos pasajes bíblicos, pero en su interior profundo está absolutamente alejado de Cristo y de la Iglesia. Por eso es que muchos comulgan sin estar en “Estado de Gracia” pretendiendo dar una imagen de piedad sin importarles en lo más mínimo el sacrilegio cometido.

El mentiroso con éstos procederes aberrantes, siempre busca “utilizar” la Verdad para su provecho propio: económico, posicional, fama, etc., siempre mostrando una imagen de bondad que supo construir con su

astucia enferma y descarriada de la realidad. Y hay que fijarse que ése engaño, está directamente inspirado por Satanás, porque el demonio llegó a tentar a nuestro Señor en el desierto citando las Sagradas Escrituras, es decir, **con la verdad...!!!**

Por último, debemos abordar la peor, la más satánica de las condiciones del mentiroso consuetudinario: **la militancia de la mentira...!!!**

Así como el Justo vive de, por y para la **verdad**, el mentiroso de éste plano vive de, por y para la **mentira...!!!** Es aquel en quien el odio a la Verdad ha penetrado en lo profundo de su ser, y es ése odio qué termina dando “forma” a su alma y hasta a su fisonomía corporal. Su psiquis y su psicología son presas de las constantes prescripciones de diabólicas...!! Odian a Cristo, odian a la Iglesia, odian a los santos, odian a la pureza, odian a la belleza, odian a la vida, odian a los inocentes, odian a lo que hubo sido en su momento el fulgor de la **Cristiandad...!!!**

Odio que es motorizado por la **mentira organizada**, a la que el demonio viene diseminando con sus acólitos perversos en todo el mundo para quebrar la consecución del Plan de Redención Divina.

Y así como la militancia de la Verdad promovió la Constitución de la **Cristiandad** (la ciudad de Dios), la militancia de la mentira fraguó la ciudad del mundo (la del Diablo).

En ésta reflexión, entonces, vimos cómo comienza el “*cursus honorum*” del mentiroso: a) la mentira “piadosa”, b) la mentira consuetudinaria y c) la mentira militada.

Está claro que para combatir éste terrible vicio, se debe empezar atacando el primer segmento de la “mentira chiquita” o “piadosa”.

Por supuesto, esto en relación a nuestra vida interior individualmente concebida, porque los justos tienen la obligación de combatir a la mentira consuetudinaria en su segundo ítems mediante la corrección fraterna y, en cuanto a la tercera referencia, la tienen que ejercer con todos los medios a su alcance e, incluso, por medio de las armas en caso que no haya otra opción, tal como ha ocurrido en innumerables circunstancias que la observancia del devenir histórico nos presenta.

Roguemos a Nuestra Santísima Virgen, Madre de Dios y Madre Nuestra, para que nos alcance de Nuestro Señor Jesucristo la Gracia de vivir de, por y para la **verdad** para siempre “actualizarlo” siendo sal, levadura y luz del mundo...!!!

Recibido: 01-06 2025

Aceptado: 30-06-2025

Resumen

Santo Tomás sostuvo que hay circunstancias en que “no estamos obligados a decir la verdad” cuando, por ejemplo, hay riesgo de muerte. Esto no contradice la obligación de testimoniar a Cristo, a la Verdad, causa eficiente del martirio de tantos santos a lo largo de la historia de la Iglesia, sino que será más útil a los designios de Dios si se conserva la vida.

Pero en el caso de esta reflexión, nos ocupamos de los movimientos psicológicos y de los cursos de acción que el mentiroso consuetudinario ejerce para “justificar” su mentira. Y esto ya encaja con un grado de perversión de la voluntad que lo sitúa al borde de la desesperación: el gran camino de la perdición.

Palabras-clave: verdad - mentira – mentiroso - Cristo - Tomás de Aquino.

Abstract

Saint Thomas Aquinas maintained that there are circumstances in which “we are not obliged to tell the truth”, when, for example, there is a risk of death. This does not contradict the obligation to bear witness to Christ, to the Truth, the efficient cause of the martyrdom of so many saints throughout the history of the Church. Rather, it will be more useful to God's plans if life is preserved.

But in the case of this reflection, we are concerned with the psychological movements and courses of action that the habitual liar exercises to “justify” his lie. And this already fits with a degree of perversion of the will that places him on the brink of despair: the great path to perdition.

Keywords: truth - lie - liar - Christ - Thomas Aquinas.

PRESENTACIONES

**El Arte de la Oración.
Monseñor Martin, de la Iglesia Ortodoxa Francesa
22 de junio 2025**

Buenos días a cada uno y cada una. Mucha alegría, realmente, de volver a encontrarlos. Y quizás, como lo hacemos habitualmente en nuestros encuentros, podemos empezar con una plegaria al Espíritu Santo: *Rey del Cielo, Consolador, Espíritu de Verdad, Tú que estás presente en todas partes y que llenas todo, Tesoro de Gracia y Donador de vida, ven y habita en nosotros. Purifica nuestros corazones y salva nuestras almas, Tú que eres Bondad.*

Antes de entrar en un momento de palabra, comulguemos en un momento de silencio, recordando lo que habíamos compartido en noviembre pasado sobre la transmisión de la plegaria: los cinco pilares de la práctica. Primer pilar: La presencia en el cuerpo, el camino de la Encarnación, estar allí en nuestra pelvis, en nuestras piernas, nuestros pies, conscientes de todo nuestro peso: meditar como una montaña. La fuerza del arraigo del árbol...

Al mismo tiempo, el segundo pilar: apoyándonos en este arraigo, en estas raíces, reencontrar el secreto del árbol, de la subida de la savia, el impulso hacia la Luz. Partiendo de nuestros pies, partiendo de la tierra de nuestros pies, a través de nuestras piernas y nuestra pelvis, todo a lo largo de la columna vertebral, el impulso hacia la Luz en la cima del cráneo, este ascenso de la savia que viene a florecer en la cima del cráneo, ese estallido ante la Presencia celestial. Hijos de la tierra e hijos del cielo. El segundo pilar es pues la orientación.

En este espacio abierto, somos *templos del Espíritu*, como nos lo recuerda San Pablo (1 Cor 6, 19). Podríamos traducir: somos casas de Soplo. El tercer pilar es estar presentes al soplo, al aliento, a la respiración. Inspirar y espirar; ser inspirados y ser espirados.

Y en la presencia de ese Soplo, el cuarto pilar es la invocación. En griego: *Kyrie eleison, Kyrie eleison...*; en eslavo *Gospodi pomelu*, etc. Y para cada uno y cada una, una invocación particular: quizás la invocación de María de Magdala: *Rabbuni Ieshua*, en hebreo el Nombre de Jesús, el Nombre del Bienamado. ¿Cómo invocar hoy cada uno y cada una al Bienamado, a Aquél que nuestro corazón ama?

El quinto pilar es la presencia en el corazón: reencontrar el centro es reencontrar el sentido, el sentido de nuestra vida, de nuestra existencia. Si perdemos el corazón, si perdemos el centro del corazón, perdemos el sentido y nuestras vidas se hacen insensatas. Reencuentra el corazón y serás salvo: una de las grandes palabras del Monte Athos. Ten un corazón y serás salvo.

Algunos instantes, simplemente, para reencontrarnos en una comunión en el silencio. Dejar que el Padre engendre al hijo o la hija de nuestra interioridad en la presencia del Espíritu Santo. Reubicar nuestra vida bajo la mirada de la Presencia de la Trinidad.

Silencio...

En el corazón comunitario que formamos hoy, les propongo que integremos, que portemos juntos todas nuestras historias personales, y también a nuestras familias, nuestros prójimos. Que podamos dedicar este momento a todas las comunidades en el corazón de la Iglesia Una Santa, Católica y Apostólica. Y también en relación con todos los pueblos de la

tierra, con esos grandes tormentos, conflictos, guerras, crisis, en el corazón del mundo y en nuestras sociedades. E igualmente, integrar todos los reinos de la Creación, todos los vivientes que no son humanos. Sí, que podamos integrar todo eso en nuestro intercambio de hoy. Nunca debemos olvidar la importancia de estos momentos de silencio.

* * *

Recuerdo la palabra de un ermitaño en el desierto. Un grupo de peregrinos que venían del mundo occidental llega e interroga a este hombre, que estaba orando, por intermedio de un traductor. Y el grupo se interroga sobre la utilidad de la plegaria de este ermitaño: “¿Para qué sirve estar en el desierto, orando lejos de todo, aislado como tú lo haces?” El ermitaño sale de su silencio, mira al grupo y a través del traductor dice la palabra siguiente: “Restablezco el orden en el universo”, y vuelve al silencio.

Si yo re-ordeno mi vida al servicio de la Trinidad, organizo, re-ordeno mi vida alrededor de la Trinidad, de golpe yo pacifico el mundo, y hay paz, hay unidad que puede revelarse.

En el lenguaje de la física contemporánea, existe la palabra *entropía*, desorden. Y a menudo por nuestros pensamientos, nuestras palabras, nuestras acciones, ponemos entropía en el mundo, ponemos desorden. ¿Cómo generar, en el gran desorden del mundo, cierta información sobre el orden? En la física contemporánea eso se llama *neganropía*, La postura del ermitaño es la *neganropía*, es volver a poner orden en el corazón del mundo. Y ése es todo el sentido de esa corriente que llamamos hesicasmo. Hesicasmo, *hesychia* en griego: quietud, paz, generar la paz, la tranquilidad, un espacio de orden.

Prolongando lo que hemos compartido juntos en noviembre, les proponemos este ciclo de charlas para profundizar nuestro compromiso con esta tradición en este espíritu hesicasta, un espíritu de paz. ¿Cómo engendrar paz, cómo convertirnos en espacios de paz? Es la gran palabra de San Serafín de Sarov: “Adquiere la paz interior, adquiere esa unidad interior, y una multitud a tu alrededor será salvada”. Es importante actuar con compromisos ciudadanos en el mundo. ¿Pero cómo, en nuestra vida cotidiana, hoy, por una práctica regular, cómo hacer partir nuestros pensamientos, nuestras acciones, nuestras palabras, nuestras actitudes, de un lugar apacible del corazón, en un mundo que nos impone muchas presiones, muchas inseguridades, donde a menudo se nos invita a que respondamos de manera reactiva, que reaccionemos de manera inmediata? ¿Cómo poner una distancia? ¿Cómo volver a ubicar todas las situaciones que vivimos bajo la mirada del Espíritu, bajo la mirada del Cristo, bajo la mirada de la Trinidad? La importancia de la Trinidad, que celebramos el domingo después de Pentecostés, la semana pasada, es primordial. Dios es Amor, Dios es Trinidad.

Les propongo completar lo que empezamos a abordar en noviembre pasado, y volver a situar el contexto de la espiritualidad ortodoxa, resituar esta tradición contemplativa (el movimiento hesicasta) en el marco de la tradición de la Iglesia primitiva. Hoy estamos en momentos de crisis de identidad, y debemos definir mejor las fuentes vivas de nuestra tradición cristiana. Les propongo pues que volvamos a definir ciertos elementos constitutivos de la espiritualidad ortodoxa, con los cuales se integrará la tradición hesicasta.

Hablábamos de la Trinidad, y vamos a empezar entrando en este misterio trinitario. En toda la Liturgia de la semana última, a través de los cantos y la predicación del Padre Enrique, hemos podido entrar en este

misterio de amor del Dios trinitario. Es un misterio muy importante porque somos creados a imagen de Dios, y somos creados por un Dios trinitario. Y esa imagen trinitaria está inscrita en las profundidades más íntimas de nuestra humanidad. Sabemos, con San Ireneo, que el Padre celestial, el Principio, la Fuente de todo, viene a trabajar en la materia de los mundos (lo que se llama la “economía”) con sus dos Manos, que son la presencia del Hijo, Cristo, que viene a revelar el misterio de la Trinidad, y la presencia del Espíritu Santo. Y del seno del Cristo y del Espíritu Santo, en la Iglesia, surge como una corriente de Vida que se llama la Tradición. La Tradición es el lugar de la transmisión del misterio trinitario que viene a salvarnos allí donde estamos atrapados en la materia, y del seno del Cristo y del Espíritu Santo surge esa corriente de Vida, que en la tradición espiritual de la Iglesia primitiva constituye como un ancho Río formado por seis corrientes constitutivas. Les propongo recordar y describir esos fundamentos de nuestra Tradición. Esas diferentes corrientes de agua viva, como torrentes, como ríos, vienen a sumergirse en el gran Río de la Tradición. La dimensión contemplativa del hesicasmo (que veremos luego), con la plegaria del corazón y la guardia del corazón de la que hablamos en noviembre, es la sexta corriente de este Río. Y yo quería reubicar esa corriente en relación con las otras corrientes de la tradición mística de la Iglesia primitiva.

Me apoyo para esto sobre una síntesis que hizo el Padre Lev Gilet y su discípula, Elisabeth Behr-Sigel.

El primer Río es la Escritura Santa, que constituye el fundamento. El fundamento de la Tradición espiritual es la Biblia, Biblia que siempre está sobre el altar y que cada presbítero viene a venerar y a besar en signo de veneración, significando así la voluntad de la Iglesia de estar siempre en la escuela de la Palabra de Dios, escuchando la Palabra de Dios. Y San Juan

Crisóstomo dirá: “No quiero dejar pasar un solo día sin nutrirlos del tesoro de la Santa Escritura”.

El lugar de la Escritura es pues muy importante, y es común distinguir en la tradición dos grandes escuelas: la de Antioquía, caracterizada por una interpretación histórica y más bien literal de los textos; y otra escuela, la de Alejandría, con una interpretación más simbólica y alegórica, con una lectura espiritual del texto. Y sabemos que los rabinos, estudiando el Primer Testamento, nos recuerdan que hay 610 interpretaciones posibles de cada texto bíblico.

En la tradición ortodoxa, algunos dijeron que el Evangelio de Juan, el cuarto, es el que está más próximo al espíritu de la ortodoxia. No es una afirmación totalmente admitida, pero es verdad que la teología joánica impregna fuertemente la teología mística de la Iglesia Ortodoxa.

La segunda corriente de la tradición, es lo que se llama la herencia de la Iglesia primitiva, y ahí oímos la atmósfera cristiana de los tres primeros siglos, donde hay dos aspectos:

- La relación muy fuerte con el testimonio, el martirio, en un clima de persecución en esa época; dar testimonio del Nombre de Jesucristo, con diferentes maneras de testimoniar, hasta el testimonio de la sangre.
- Y hay un segundo aspecto: el entusiasmo, la alegría pentecostal, que impregnaba las comunidades y la vida cristiana, la alegría de la Presencia de Cristo. Los primeros cristianos vivían en un universo de visión profética. Es el tiempo de las primeras comunidades con las Epístolas de San Pablo, la importancia de los carismas, la noción del Cuerpo de la Iglesia. Y esa alegría es muy importante en esta época: un clima de fervor, ilustrado por la profusión de los Dones espirituales (lo recuerda San Pablo en la Epístola a los Tesalonicenses 5, 16-17): *En todo tiempo, estad alegres,*

orad sin cesar, y en todas las cosas, dad gracias (efcharistos). Es la voluntad de Dios para cada uno de nosotros. Y eso sólo es posible gracias a la Presencia del Espíritu Santo. En un mundo doloroso, atormentado, el Cristo nos recuerda: Deberán sufrir por el mundo, pero ¡coraje!, Yo vencí al mundo (Jn 16, 33). Jesús venció al mundo, hay una Luz que ninguna tiniebla podrá apagar; una libertad que ninguna cadena podrá encadenar; una Vida que ninguna muerte podrá tragar: es la Presencia del Cristo resucitado en cada uno de nosotros.

La tercera corriente, el tercer río, es el trabajo de estructuración intelectual, el trabajo de estructuración pedagógica en el momento en que el cristianismo se convierte en una religión de estado del Imperio Romano, el trabajo de encuentro con la sabiduría humana: la filosofía griega y la Sabiduría de Dios. Y cómo, a través de los escritos de San Pablo, y también otros escritos, como los de Justino o Clemente de Alejandría, habrá una cristianización de toda la filosofía griega. Una transformación por una parte, y la creación inspirada de textos fundadores como el Credo de Nicea-Constantinopla, todo un conjunto de conceptos teológicos, discusiones cristológicas y también sobre la Trinidad, el trabajo de los siete Concilios Ecuménicos que también constituyen la Iglesia primitiva. El trabajo intelectual, sobre todo de los Padres griegos, favoreció un clima de claridad, claridad del pensamiento, de estructuración, una estructuración habitada e inspirada por dentro por el Espíritu Santo. No se trata de un trabajo que conduciría a un intelectualismo seco y estrecho, sino un trabajo iluminado por el fuego del amor, que purifica verdaderamente todos los conceptos humanos.

La cuarta corriente es la dimensión de la Liturgia, de la danza litúrgica. ¿Cómo va a manifestar la humanidad esos conceptos teológicos, cómo va a manifestar la alegría de Pentecostés, cómo va a significar la belleza de la

Escritura santa? Es toda la devoción y el arte de la Liturgia, pues se trata de honrar la Belleza de Dios, de la Trinidad, a través del canto, de los colores, de los elementos de la Liturgia. Hay también una dimensión pedagógica del ciclo litúrgico, la energía medicinal de los sacramentos en el corazón de la Liturgia. Y a través de la Liturgia, encontramos la veneración de los iconos, de las reliquias, el culto de los santos. Manifestación de toda la belleza que pertenece a un pueblo determinado.

La quinta corriente es el recuerdo de nuestra vocación de seres humanos: es lo que se llama el monaquismo primitivo. El monaquismo apareció en un momento dado en la historia de la Iglesia, en el momento en que el cristianismo se convierte en religión de Estado, y empieza a estar amenazado por una especie de institucionalización o edulcoración de la fe. Y hay una corriente de hombres y mujeres, que cumplen la función de guardianes o centinelas del fuego del Espíritu Santo. Y partirán al desierto para trabajar en esta unificación y santificación de sus almas y de sus cuerpos. Al principio son ermitaños y luego hubo compromisos comunitarios. Abandonan el mundo para recordar la radicalidad, el fervor del compromiso. La palabra *monachos* en griego significa “estar solo”, vuelto hacia el Solo, el Único, la Única Presencia divina, el Dios Uno, el Dios Único. Aun si hay hombres y mujeres que dan su vida para ese camino, hay que recordar que esta dimensión monástica es una dimensión constitutiva de todo ser humano. Cada uno y cada una de nosotros tiene esa tensión hacia el Señor Amor. Estamos todos habitados por un deseo de Infinito que sólo el Infinito puede colmar. Y si queremos ser seres humanos enteros, holísticos, deberíamos escuchar esta dimensión casi monástica en cada uno y cada una, como un trabajo de unificación del deseo. Unificación de todas nuestras facultades humanas vueltas hacia el Único Señor. Para algunos, a través de una vocación de celibato consagrado, y para otros, un camino de pareja. Hay que abrir esta dimensión monástica a una dimensión

más amplia. Es toda la tradición del desierto lo que está aquí, y hay que retener que el monje o monja es un laico, un ser humano, un vigía, un guardián o guardiana que prepara su humanidad para convertirse, por la Gracia, en templo del Espíritu Santo (1 Cor 6, 19). Todo el trabajo de desapego, que conduce, en la tradición del desierto, a lo que se llama la *apatheia*, la impasibilidad, “la inviolable tranquilidad del corazón”, como dice Juan Casiano. En la vida monástica existe también la dimensión de ser combatientes, guerreros ante las fuerzas demoníacas. En un lenguaje más contemporáneo, diríamos todas las pulsiones del inconsciente, todo lo que puede alienar la libertad del ser humano. Hay que reencontrar todo el camino de la libertad interior.

La última corriente, el último Río, es la corriente contemplativa, el hesicasmo. Podríamos decir que es el corazón de la Tradición.

Recordando esas diferentes corrientes constitutivas, el fundamento – como dijimos– es la Escritura Santa; también el Don del Espíritu Santo en Pentecostés, la alegría, el entusiasmo y el clima de fervor de las comunidades de la Iglesia, con el impulso del Espíritu Santo en clima de persecución y de martirio doloroso, hasta la sangre. La tercera corriente, trabajo de estructuración intelectual: revelación de textos fundamentales para la fe, el tiempo de los Concilios Ecuménicos, cómo pusieron en palabras el misterio trinitario, quién es Dios; quién es Jesucristo, verdadero Dios, verdadero hombre, el misterio de la Encarnación; el misterio de la Virgen Maria. En la Iglesia primitiva hubo siete concilios Ecuménicos, el último en el siglo IX. Cuarta corriente, la danza litúrgica. Quinta corriente, la orientación y el eje del monaquismo primitivo, Y llegamos a la sexta corriente, el hesicasmo, que está allí como el corazón, como el pozo del misterio, y nos recuerda que todo el sentido de esas diferentes corrientes

que forman el Río de la Tradición, están al servicio de la *hesiquia*, de la paz: alcanzar el estado de paz para devolver el orden al universo.

Un autor ortodoxo contemporáneo, Paul Evdokimov, recuerda que en las catacumbas, la imagen más frecuente es una figura de mujer en actitud de plegaria, y se la llama la Orante. Ella representa la única actitud verdadera del alma humana. No alcanza con orar, con tener la plegaria: hay que volverse plegaria, ser plegaria, plegaria encarnada.

Y toda la tradición hesicasta estará al servicio de esta plegaria perpetua. La gran palabra que oyen los hombres y mujeres que van al desierto es la palabra que recibió San Arsenio. En latín: *Fuge* (Huye), *Tace* (Cállate), *Quiesce* (Encuentra la paz). Traducimos: Huye, abandona todo lo que te identifica, los lugares de apego, de esclavitud, y ve hacia ti, hacia tus profundidades; guarda y combate todas las tendencias, esas pulsiones, esas fuerzas que nos oscurecen, y mira lo que ocurre en ti y aprende a amar, a amar libremente. Todo el trabajo en el desierto es aprender a amar libremente. Ése es todo el programa para cada uno de nosotros. No conocemos ese amor por nuestras facultades psíquicas, pues es un amor que recibimos del Dios Trinidad. Es el gran ejercicio que nos deja el Cristo al final de su vida: *Tengan ágape unos con otros* (Jn 13, 34), aprendan a experimentar el amor, el amor que conoce el Padre hacia el Hijo, el Hijo hacia el Padre, el Padre hacia el Espíritu... el amor trinitario. Es imposible desde un punto de vista humano. Sólo es posible si abrimos nuestra humanidad al don divino de ese Ágape.

Los primeros lugares de la tradición hesicasta, de este trabajo de transformación por el Espíritu, están en Egipto: algunos rostros, como el Abba Antonio, el Abba Macarios, un conjunto de ermitaños, hombres y mujeres, Padres y Madres del desierto... San Juan Casiano, Evagrio, Santa

María Egipcíaca. Toda una transmisión de generación en generación, verdadero árbol genealógico de la transmisión de la plegaria, lo que llamamos la tradición del hesicasmo. *Hesycasmo*, en griego, que quiere decir quietud, paz, contemplación, tranquilidad, calma, reposo, lentitud, suavidad, silencio, soledad, retiro solitario. *Hesicazo* es el verbo que significa mantenerse inmóvil, en paz y guardar el silencio. Y eso traduce la palabra hebrea Shalom, que es un estado de paz, de integridad, después de haber visitado todos los lugares interiores de conflicto.

Hesicasmo finalmente quiere decir:

- Soledad y silencio materiales que favorecen el recogimiento del alma.
- En un nivel más interior: Calma interior que procura la *nepsis*, término griego que significa “sobriedad”, estado de vigilancia respecto de los pensamientos, y de manera más amplia, un estado de vigilancia con respecto a toda la actividad de la imaginación y el discurso interior. Es una vocación de observación y de vigilancia de nuestro mundo interior.
- En un nivel más profundo, es la paz de un alma unificada, recogida en ella misma por la acción del Espíritu Santo. Reposo del alma en Dios. Adquisición de la paz del Cristo: *La paz os dejo, mi Paz os doy* (Jn 14, 27).

Dicho de otro modo, y sintéticamente: El hesicasmo es un método de vida espiritual mística surgida del monaquismo primitivo y fruto de la tradición antigua de la Iglesia.

Y todavía alguna precisión más: esta tradición del hesicasmo es una tradición de curación, de restauración, de transfiguración. Podemos quizás recordar rápidamente estos conceptos del camino del hesicasmo que podemos profundizar juntos en futuros encuentros:

terapéutica de las pasiones,
combate espiritual,
sobriedad,

guardia y cuidado del corazón,
impasibilidad,
misericordia,
progreso espiritual,
ascesis,
vigilancia,
plegaria del corazón,
pureza del corazón,
caridad.

San Serafín de Sarov, el gran santo ruso, oró durante mil noches y mil días sobre una piedra para la salvación de su pueblo. Y conocerán ustedes, en la tradición de Serafín de Sarov, ese librito maravilloso de los *Relatos de un peregrino ruso*. Ese peregrino, al entrar en una iglesia, escuchó la Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses: *Orad sin cesar* (1 Tes 5, 16). Y esa expresión fue como un programa de vida que lo tocó en lo más profundo de su corazón. Buscará a un *starez*, un guía, un anciano, para que le explique cómo orar sin cesar. Y encontrará a un *staretz* que le transmitió una experiencia, dándole también un rosario, un *kombosquini*. Su enseñanza fue ésta: 1) permanece sentado en el silencio y la soledad, inclina la cabeza, cierra los ojos; 2) respira más suavemente; 3) mira con la imaginación en el interior de tu corazón y reúne tu inteligencia, es decir tu pensamiento, con tu corazón; 4) di sobre el ritmo de tu respiración: “Señor Jesucristo, ten piedad de mí”, en voz baja o simplemente en espíritu; 5) esfuérzate por expulsar todo pensamiento. Sé paciente y repite a menudo este ejercicio.

Hoy no diríamos “expulsar” los pensamientos, sino “dejar pasar” los pensamientos. Ya hablamos un poco de esto en noviembre.

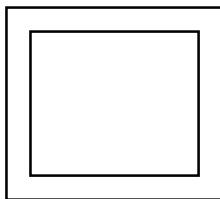
Y concluyo con esta síntesis final: Las seis corrientes del Río de la Tradición

- 1) Relación con la Escritura,
- 2) Herencia de la Iglesia primitiva,
- 3) Herencia griega: enfoque intelectual,
- 4) Celebración litúrgica,
- 5) Monaquismo primitivo,
- 6) En los orígenes del hesicasmo.

En ciertos enfoques contemporáneos, de la psicología de las profundidades (pienso sobre todo en Jung, que exploró mucho esas profundidades del alma humana), se recuerda que, en el ser humano hay cuatro puertas de conocimiento al servicio de la experiencia del Ser interior. Jung hablará del Sí mismo, nosotros hablaríamos del Cristo interior. En todo caso, son estas cuatro puertas del conocimiento:

Razón/Pensamiento

Intuición



Sensación

Sentimiento

La puerta de la razón; la puerta de la inteligencia corporal, la sensación; la puerta del sentimiento, el despertar del corazón; y la puerta de la intuición contemplativa, del silencio. Por otra parte, podríamos asociar con los Cuatro vivientes, en textos del Primer Testamento y del Apocalipsis.

La razón y el pensamiento con el Hombre alado,
La sensación con el Toro alado,
El sentimiento con el León alado,
La intuición con el Águila.

Y éstos se relacionan con los Evangelios:
Razón y pensamiento es Mateo,
Sensación es Lucas,
Sentimiento es Marcos,
Intuición es Juan.

Y en el centro, el Misterio del Ser divino, de la Trinidad, el misterio del Amor.

En esas seis corrientes de la Tradición, esas cuatro puertas del conocimiento están nutridas, guardadas, conservadas para nutrirnos y hacernos crecer en el conocimiento de la Trinidad.

Traducción de Clara Cortazar

Recibido: 10-06-2025

Aceptado: 30-06-2025



Icono de la hospitalidad de Abraham, también llamado de la Trinidad. André Rublev, Rusia, siglo XV. Actualmente de la Galería Tretyakov.

Resumen

Se propone reconsiderar lo tratado en noviembre pasado en una charla sobre la transmisión de la plegaria: los cinco pilares de la práctica. Primer pilar: La presencia en el cuerpo, el camino de la Encarnación, estar allí en todo nuestro cuerpo, la fuerza del arraigo del árbol. El segundo pilar: apoyándonos en este arraigo, en estas raíces, reencontrar el secreto del árbol, de la subida de la savia, el impulso hacia la Luz. El tercer pilar es estar presentes al soplo, al aliento, a la respiración; inspirar y espirar; ser inspirados y ser espirados. El quinto pilar es la presencia en el corazón: reencontrar el centro.

Palabras-clave: plegaria - práctica de oración - pilares de la oración - el camino de la oración - perfeccionamiento.

Abstract

It is proposed to reconsider what was discussed last November in a talk on the transmission of prayer: the five pillars of the practice. First pillar: Presence in the body, the path of Incarnation, being there in our entire body, the power of the rootedness of the tree. The second pillar: relying on this rootedness, on these roots, rediscovering the secret of the tree, of the rise of the sap, the impulse toward the Light. The third pillar is being present to the breath, the breath, the breathing; inhaling and exhaling; being inspired and being exhaled. The fifth pillar is presence in the heart: rediscovering the center.

Keywords: prayer - practice of prayer - pillars of prayer - the path of prayer - perfection.

DOCUMENTOS

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Tercera Parte

Capítulo duodécimo Doctrina social y acción eclesial

I. La acción pastoral en el ámbito social

a) Doctrina Social e inculturación de la fe

521. Consciente de la fuerza renovadora del cristianismo, también en relación con la cultura y la realidad social¹¹⁰⁵, la Iglesia ofrece la contribución de su propia enseñanza para la construcción de la comunidad de los hombres, mostrando el significado social del Evangelio¹¹⁰⁶. Al final del siglo XIX, el Magisterio de la Iglesia hizo frente a las graves cuestiones sociales de la época, “establecía un paradigma permanente para la Iglesia. Ésta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un *corpus*, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas”¹¹⁰⁷. La intervención de León XIII sobre la realidad socio-política de su tiempo con la encíclica “*Rerum novarum*” “confiere a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, y esto se corroboraría aún más posteriormente”¹¹⁰⁸.

522. La Iglesia, con su doctrina social, ofrece, sobre todo, una visión integral y una plena comprensión del hombre, en su dimensión personal y social. La antropología cristiana, manifestando la dignidad inviolable de cada persona, introduce la realidad del trabajo, de la economía, de la

política en una original perspectiva, que ilumina los auténticos valores humanos e inspira y sostiene el compromiso por el testimonio cristiano en los ámbitos de la vida personal, cultural y social. Gracias a las “primicias del Espíritu” (cf. Romanos 8, 11) el cristiano “es capaz de cumplir la ley nueva del amor” (cf. Romanos 8, 1 –11). De este Espíritu que es “anticipo de nuestra herencia” (Efesios 1,14) todo el hombre es renovado interiormente, hasta “la redención del cuerpo” (Romanos 8, 23)¹¹⁰⁹. En este sentido, la doctrina social evidencia cómo el fundamento de la moralidad de todo obrar social consiste en el desarrollo humano de la persona y señala la norma de la acción social en la correspondencia al verdadero bien de la humanidad y en el compromiso orientado a crear condiciones que permitan a todo hombre realizar su vocación integral.

523. La antropología cristiana anima y sostiene la obra pastoral de inculturación de la fe, orientada a renovar desde dentro, con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida del hombre contemporáneo: “con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es un instrumento más apto para su misión”¹¹¹⁰. El mundo contemporáneo se caracteriza por su ruptura entre Evangelio y cultura; una visión secularizada de la salvación tiende a reducir también al cristianismo a “una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien”¹¹¹¹. La Iglesia es consciente que debe “dar hoy un gran paso adelante en su evangelización; debe entrar en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero”¹¹¹². En esta perspectiva pastoral se sitúa la enseñanza social: “La “nueva evangelización”, de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la Iglesia”¹¹¹³.

b) Doctrina social y pastoral social

524. La referencia esencial a la doctrina social decide la naturaleza, el punto de vista, la articulación y los desarrollos de la pastoral social. Ella es expresión del ministerio de evangelización social, orientada a iluminar, estimular, asistir la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente. La Iglesia vive y actúa en la historia, interactuando con la sociedad y la cultura de su tiempo, para realizar su misión de comunicar a todos los hombres la novedad del anuncio cristiano, en la concreción de sus dificultades, luchas y desafíos, de modo que la fe los ilumine para comprenderlos en la verdad de que “abrirse al amor de Cristo es la verdadera liberación”¹¹¹⁴. La pastoral social es la expresión viva y concreta de una Iglesia plenamente consciente de su propia misión evangelizadora de las realidades sociales, económicas, culturales y políticas del mundo.

525. El mensaje social del Evangelio debe orientar a la Iglesia a desempeñar una doble tarea pastoral: ayudar a los hombres a descubrir la verdad y a elegir el camino a seguir; animar el compromiso de los cristianos a dar testimonio, con solicitud de servicio, del Evangelio en el campo social: “Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de la comunidad cristiana al servicio de sus hermanos y hermanas, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir”¹¹¹⁵. La necesidad de una nueva evangelización hace comprender a la Iglesia “que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna”¹¹¹⁶.

526. La doctrina social dicta los criterios fundamentales de la acción pastoral en el campo social: anunciar el Evangelio; confrontar el mensaje evangélico con las realidades sociales; proyectar acciones que tengan como finalidad renovar tales realidades, conformándolas a las exigencias de la moral cristiana. Una nueva evangelización de lo social requiere ante todo el anuncio del Evangelio: Dios en Jesucristo salva a todo hombre y a todo el hombre. Tal anuncio revela el hombre a sí mismo y debe convertirse en principio de interpretación de las realidades sociales. En el anuncio del Evangelio, la dimensión social es esencial e ineludible, si bien no es la única. Ella debe mostrar la inagotable fecundidad de la salvación cristiana, aunque una conformación perfecta y definitiva de las realidades sociales al Evangelio no podrá darse en la historia: ningún resultado, aún el mejor logrado, puede escapar a los límites de la libertad humana y a la tensión escatológica de toda realidad creada¹¹¹⁷.

527. La acción pastoral de la Iglesia en el ámbito social debe dar testimonio, ante todo, de la verdad sobre el hombre. La antropología cristiana permite un discernimiento de los problemas sociales, para los cuales no se puede encontrar una buena solución si no se tutela el carácter trascendente de la persona humana, plenamente revelado en la fe¹¹¹⁸. La acción social de los cristianos debe inspirarse en el principio fundamental de la centralidad del hombre¹¹¹⁹. Por la exigencia de promover la integral identidad del hombre surge la propuesta de los grandes valores que presiden toda convivencia ordenada y fecunda: verdad, justicia, amor y libertad¹¹²⁰. La pastoral social se emplea para que la renovación de la vida pública esté ligada a un efectivo respeto de tales valores. De este modo, la Iglesia, mediante su multiforme testimonio evangélico, intenta promover la conciencia del bien de todos y de cada uno como recurso inagotable para el desarrollo de toda la vida social.

c) Doctrina social y formación

528.- La doctrina social es un punto de referencia indispensable para una formación cristiana completa. La insistencia del Magisterio en proponer tal doctrina como fuente inspiradora del apostolado y de la acción social nace de la persuasión de que ella constituye un extraordinario recurso formativo: “es absolutamente indispensable -sobre todo para los fieles laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político- un conocimiento más exacto de la doctrina social de la Iglesia”¹¹²¹. Tal patrimonio doctrinal no está adecuadamente enseñado y conocido: también por esta razón no se traduce oportunamente en los comportamientos concretos.

529.- El valor formativo de la doctrina social es mejor reconocido en la actividad catequética¹¹²². La catequesis es la enseñanza orgánica y sistemática de la doctrina cristiana, con el fin de iniciar a los creyentes en la plenitud de la vida evangélica¹¹²³. Objetivo último de la catequesis “es poner no sólo en contacto, sino en comunión, en intimidad con Jesucristo”¹¹²⁴, de modo que se pueda reconocer la acción del Espíritu Santo del cual proviene el don de la vida nueva en Cristo¹¹²⁵. En esta perspectiva fundamental, la del servicio de educación en la fe, la catequesis no debe omitir, sino “iluminar, como es debido, ... algunas acciones del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna las luchas por la justicia y la construcción de la paz”¹¹²⁶. Para tal fin es necesario prever una presentación integral del Magisterio social, en su historia, en sus contenidos y en sus metodologías. Una lectura directa de las encíclicas sociales, efectuada en el contexto eclesial, enriquece su recepción y su aplicación, gracias a la aportación de las distintas competencias y profesionalidades presentes en la comunidad.

530. Sobre todo en el contexto de la catequesis, es importante que la enseñanza de la doctrina social esté orientada a motivar la acción para la evangelización y humanización de las realidades temporales. En efecto, con tal doctrina la Iglesia expresa un saber teórico-práctico que sostiene el compromiso de transformación de la vida social, para hacerla cada vez más conforme al designio divino. La catequesis social mira a la formación de hombres que, respetuosos del orden moral, sean amantes de la genuina libertad, hombres que “juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, dispongan sus actividades con sentido de responsabilidad y se esfuercen en apoyar todo lo verdadero y justo, asociándose de buena gana con los demás en su actividad”¹¹²⁷. Adquiere un extraordinario valor formativo el testimonio ofrecido por el cristianismo vivido: “es la vida de santidad, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicional a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles”¹¹²⁸.

531. La doctrina social debe ser colocada en la base de una intensa y constante obra de formación, sobre todo de aquella orientada a los cristianos laicos. Tal formación debe tomar en cuenta su compromiso en la vida civil: “a los seglares les corresponde, por su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas o directrices, penetrar con espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de sus comunidades de vida”¹¹²⁹. El primer nivel de la obra formativa dirigida a los cristianos laicos debe hacerlos capaces de afrontar eficazmente las tareas cotidianas en los ámbitos culturales, sociales, económicos y políticos, desarrollando en ellos el sentido del deber practicado al servicio de bien común¹¹³⁰. Un segundo nivel se refiere a la formación de la

conciencia política para preparar a los cristianos laicos al ejercicio del poder político: “Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer este arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal”¹¹³¹.

532. Las instituciones educativas católicas pueden y deben desempeñar un precioso servicio formativo, comprometiéndose con especial esmero por la inculturación del mensaje cristiano, es decir, el encuentro fecundo entre el Evangelio y los distintos saberes. La doctrina social es instrumento necesario para una eficaz educación cristiana en el amor, en la justicia, en la paz, así como para una maduración consciente de los deberes morales y sociales en el ámbito de las diferentes competencias culturales y profesionales.

Un importante ejemplo de institución formativa está representado por las “Semanas Sociales” de los católicos que el Magisterio siempre ha animado. Ellas constituyen un lugar cualificado de expresión y de crecimiento de los fieles laicos, capaz de promover, a un alto nivel, su contribución específica para la renovación del orden temporal. La iniciativa, experimentada desde hace muchos años en varios países, es un verdadero laboratorio cultural en el que se comunican y se confrontan reflexiones y experiencias, se estudian los problemas que surgen y se señalan nuevas orientaciones operativas.

533. No menos importante debe ser el compromiso por utilizar la doctrina social en la formación de los presbíteros y de los candidatos al sacerdocio, los cuales en el horizonte de la preparación ministerial, deben madurar un calificado conocimiento de la enseñanza y de la acción pastoral de la Iglesia en el ámbito social y un vivo interés respecto de las cuestiones sociales del propio tiempo. El documento de la Congregación para la

Educación Católica “Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes”¹¹³², ofrece puntuales indicaciones y disposiciones para un correcto y adecuado planteamiento de los estudios.

d) Promover el diálogo

534. La doctrina social es un eficaz instrumento de diálogo entre las comunidades cristianas y la comunidad civil y política, un instrumento apto para promover y para inspirar actitudes de correcta y fecunda colaboración según modalidades adecuadas a las circunstancias. El compromiso de las autoridades civiles y políticas, llamadas a servir a la vocación personal y social del hombre, según su propia competencia y con sus propios medios, puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia una importante ayuda y una rica fuente de inspiración.

535. La doctrina social es un terreno fecundo que favorece el diálogo y la colaboración, en el campo ecuménico, que se realizan en diferentes ámbitos, hoy a gran escala: en la defensa de la dignidad de la persona, en la promoción de la paz; en la lucha concreta y eficaz contra las miserias de nuestro tiempo, como el hambre y la indigencia, el analfabetismo, la no equitativa distribución de los bienes y la falta de viviendas. Tal multiforme cooperación aumenta la conciencia de la fraternidad en Cristo y facilita el camino ecuménico.

536. En la común tradición del Antiguo Testamento, la Iglesia Católica sabe poder dialogar con los hermanos Hebreos, también con su doctrina social, para construir un futuro de justicia y de paz para todos los hombres, hijos del único Dios. El común patrimonio espiritual favorece el mutuo conocimiento y la estima recíproca¹¹³³, sobre cuya base puede crecer el

entendimiento para la superación de toda discriminación y la defensa de la dignidad humana.

537.- La doctrina social se caracteriza también por una constante llamada al diálogo entre todos los creyentes de las religiones del mundo, a fin de que sepan compartir la búsqueda de las formas más oportunas de colaboración: las religiones tienen un papel importante para el logro de la paz, que depende del común empeño por el desarrollo integral del hombre¹¹³⁴. En el espíritu de los Encuentros de oración que han tenido lugar en Asís¹¹³⁵, la Iglesia sigue invitando a los creyentes de las otras religiones al diálogo para favorecer, en todo lugar, un eficaz testimonio de los valores comunes a toda la familia humana.

e) Los sujetos de la pastoral social

538. La Iglesia, para desempeñar su misión, compromete a todo el pueblo de Dios. En sus diferentes articulaciones y en cada uno de sus miembros, según los dones y las formas de ejercicio propios de cada vocación, el pueblo de Dios debe corresponder al deber de anunciar y testimoniar el Evangelio (I Corintios 9,16), con la conciencia de que “la misión atañe a todos los cristianos”¹¹³⁶.

También el trabajo pastoral en ámbito social está destinado a todos los cristianos, llamados a ser sujetos activos en el testimonio de la doctrina social y a insertarse plenamente en la consolidada tradición de “la actividad fecunda de millones y millones de hombres, quienes a impulsos del magisterio social se han esforzado por inspirarse en él con miras al propio compromiso con el mundo”¹¹³⁷. Los cristianos de hoy, actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y

organizaciones, deben saberse proponer como “un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad”¹¹³⁸.

539.- En la Iglesia particular, el primer responsable del compromiso pastoral de evangelización de lo social es el Obispo, ayudado por los sacerdotes, por los religiosos y religiosas, por los fieles laicos. Con particular referencia a la realidad local, el Obispo tiene la responsabilidad de promover la enseñanza y la difusión de la doctrina social, para lo cual debe proveer de instituciones apropiadas.

La acción pastoral del Obispo debe encontrar concreción en el ministerio de los presbíteros que participan en su misión de enseñanza, santificación y guía de la comunidad cristiana. Con la programación de oportunos itinerarios formativos, el presbítero debe hacer conocer la doctrina social y promover en los miembros de su comunidad la conciencia del derecho y deber de ser sujetos activos de tal doctrina. A través de las celebraciones sacramentales, en particular las de la Eucaristía y de la Reconciliación, el sacerdote ayuda a vivir el compromiso social como fruto del Misterio salvífico. Él debe animar la acción pastoral en el ámbito social, procurando con particular esmero la formación y el acompañamiento espiritual de los fieles comprometidos en la vida social y política. El presbítero que desempeña su servicio pastoral en las diversas asociaciones eclesiales, particularmente en las de apostolado social, tiene la tarea de favorecer su crecimiento con la necesaria enseñanza de la doctrina social.

540.- La acción pastoral en el ámbito social se ayuda también del trabajo de las personas consagradas, conforme sus carismas; sus testimonios luminosos, particularmente en las situaciones de mayor pobreza, constituyen un llamado para todos a los valores de la santidad y del servicio

generoso al prójimo. El don total de sí de los religiosos se ofrece a la reflexión común también como un signo emblemático y profético de la doctrina social; poniéndose totalmente al servicio del misterio de la caridad de Cristo hacia el hombre y hacia el mundo, los religiosos anticipan y muestran en su vida algunos rasgos de la humanidad nueva que la doctrina social quiere propiciar. Las personas consagradas en la castidad, en la pobreza y en la obediencia se ponen al servicio de la caridad pastoral sobre todo con la oración, gracias a la cual contemplan el proyecto de Dios sobre el mundo, suplican al Señor a fin de que abra el corazón de cada hombre para acoger en sí el don de la humanidad nueva, precio del sacrificio de Cristo.

II. Doctrina social y compromiso de los fieles laicos

a) El fiel laico

541.- La connotación esencial de los fieles laicos, que trabajan en la viña del Señor (Mateo 20, 1–16), es la índole secular de su seguimiento de Cristo, que se realiza precisamente en el mundo: “compete a los laicos buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios”¹¹³⁹. Con el Bautismo los laicos son injertados en Cristo, hechos partícipes de su vida y de su misión según su peculiar identidad: “Por laicos se entiende aquí a todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia. Son, pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el Bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo”¹¹⁴⁰.

542. La identidad del fiel laico nace y se alimenta de los sacramentos: del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía. El Bautismo conforma a Cristo, Hijo del Padre, primogénito de toda criatura, enviado como Maestro y Redentor a todos los hombres. La Confirmación configura a Cristo, enviado para vivificar lo creado y todo ser con la efusión de su Espíritu. La Eucaristía hace al creyente partícipe del único y perfecto sacrificio que Cristo ha ofrecido al Padre, en su propia carne, para la salvación del mundo.

El fiel laico es discípulo de Cristo a partir de los sacramentos y por ellos, es decir, en virtud de cuanto Dios ha obrado en él imprimiéndole la imagen misma de su Hijo, Jesucristo. Por este don divino de gracia, y no por concesiones humanas, nace el triple “*munus*” (don y tarea), que califica al laico como profeta, sacerdote y rey, según su índole secular.

543. Es tarea propia del fiel laico anunciar el Evangelio con un ejemplar testimonio de vida, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales: familia, compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas, políticas. Todas las realidades humanas seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y trabajar de los cristianos laicos. Estas realidades son destinatarias del amor de Dios; el compromiso de los fieles laicos debe corresponder a esta visión y calificarse como expresión de caridad evangélica: “el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial”¹⁴¹.

544.- El testimonio del fiel laico nace de un don de gracia, reconocido, cultivado y llevado a maduración¹¹⁴². Es ésta la motivación que hace significativo su compromiso en el mundo y lo pone en las antípodas de la mística de acción, propio del humanismo ateo, carente de fundamento último y circunscrito a perspectivas simplemente temporales. El horizonte escatológico es la clave que permite comprender correctamente las realidades temporales: en la perspectiva de los bienes definitivos, el fiel laico es capaz de enfocar con autenticidad su propia actividad terrena. El nivel de vida y la mayor producción económica no son los únicos indicadores válidos para medir la realización del hombre en esta vida, y valen todavía menos si son referidos a la vida futura: “El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna”¹¹⁴³.

b) La espiritualidad del fiel laico

545.- Los fieles laicos están llamados a cultivar una auténtica espiritualidad laical, que los regenere como hombres y mujeres nuevos, sumergidos en el misterio de Dios e insertos en la sociedad, sean santos y santificadores. Una tal espiritualidad edifica el mundo según el Espíritu de Jesús: hace capaces de mirar más allá de la historia, sin alejarse de ella; de cultivar un amor apasionado por Dios, sin separar su mirada de los hermanos, que se atreven a ver como los ve el Señor y amarlos como él los ama. Es una espiritualidad que rechaza todo espiritualismo intimista como el activismo social y sabe expresarse en una síntesis vital que confiere unidad, significado y esperanza a la existencia, fragmentada por tantas y variadas razones contradictorias. Animados por tal espiritualidad, los fieles laicos pueden contribuir, “como fermento a la santificación del mundo, y de esta manera, irradiando fe, esperanza y amor, sobre todo con el testimonio de su vida, muestren a Cristo a los demás”¹¹⁴⁴.

546.- Los fieles laicos deben fortificar su vida espiritual y moral, madurando las competencias requeridas para el desenvolvimiento de sus propios deberes sociales. La profundización de las motivaciones interiores y la adquisición del estilo apropiado para el compromiso en el campo social y político son fruto de un recorrido dinámico y permanente de formación, orientado, ante todo, a alcanzar una armonía entre la vida, en su complejidad, y la fe. En la experiencia del creyente “no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida —espiritual, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida “secular”, es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura”¹¹⁴⁵.

La síntesis entre fe y vida requiere un camino recorrido con sabiduría al ritmo de los elementos calificadores del itinerario cristiano; la referencia a la Palabra de Dios; la celebración litúrgica del Misterio cristiano; la oración personal; la experiencia eclesial auténtica, enriquecida por el particular servicio formativo de sabios guías espirituales; el ejercicio de las virtudes sociales y el perseverante compromiso de formación cultural y profesional.

c) Actuar con prudencia

547.- El fiel laico debe actuar según las exigencias dictadas por la prudencia: es ésta la virtud que dispone a discernir en toda circunstancia el verdadero bien y a elegir los medios adecuados para cumplirlo. Gracias a ella se aplican correctamente los principios morales a los casos particulares. La prudencia se articula en tres momentos: esclarece la situación y la valora, inspira la decisión y da impulso a la acción. El primer momento se caracteriza por la reflexión y por la consulta para estudiar el argumento tomando en cuenta diferentes pareceres; el segundo momento

es el valorativo del análisis y del juicio sobre la realidad a la luz del proyecto de Dios; el tercer momento, el de la decisión, se basa sobre las precedentes fases, que hacen posible el discernimiento entre las acciones a realizar.

548.- La prudencia hace capaces de tomar decisiones coherentes, con realismo y sentido de responsabilidad respecto de las consecuencias de las propias acciones. El punto de vista muy extendido que identifica la prudencia con la astucia, el cálculo utilitarista, la desconfianza o tal vez con el miedo y la indecisión, está muy lejos del recto concepto de esta virtud, propia de la razón práctica, que ayuda a decidir con sensatez y valentía las acciones a realizar, convirtiéndose en la medida de las otras virtudes. La prudencia afirma el bien como deber y muestra el modo con que las personas se determinan a realizarlo¹¹⁴⁶. Ella es, en definitiva, una virtud que exige el ejercicio maduro del pensamiento y de la responsabilidad, en el objetivo conocimiento de la situación y en la recta voluntad que guía la decisión¹¹⁴⁷. capacidad de dejarse instruir y sacar ventaja de la experiencia de los otros sobre la base del auténtico amor por la verdad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q.49.,art.3); la *solertia* (astucia), es decir, la habilidad para afrontar los imprevistos actuando de manera objetiva, para convertir toda situación al servicio del bien, venciendo las tentaciones de falta de templanza, de injusticia, de vileza (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q.49.,art.4). Estas condiciones de tipo cognoscitivo permiten desarrollar los presupuestos necesarios en el momento de la decisión: La *providentia* (previsión) que es la capacidad de valorar la eficacia de una conducta en vista del logro de un fin moral (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q.49.,art.6); y la *circumspectio* (circunspección), o sea, la capacidad de valorar las circunstancias que concurren para construir la situación en la que debe ser realizada la acción

(cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II–IIae, q.49.,art.7). La prudencia se especifica, en el ámbito de la vida social, en dos formas particulares la prudencia *gubernativa*, es decir, la capacidad de ordena cada cosa al máximo bien de la sociedad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II–IIae, q.50, art.1) y la prudencia *política* que lleva al ciudadano a obedecer, siguiendo las indicaciones de la autoridad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II–IIae, q.50, art.2) sin comprometer la propia dignidad de la persona (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II–IIae, q.q. 47–56).

d) Doctrina social y experiencia asociativa

549.- La doctrina social de la Iglesia debe entrar, como parte integrante, en el camino formativo del fiel laico. La experiencia demuestra que el trabajo de formación es posible, normalmente dentro de las asociaciones laicales eclesiales, que responden a precisos criterios de eclesialidad:¹¹⁴⁸ “También los grupos, las asociaciones y los movimientos tienen su lugar en la formación de los fieles laicos. Tienen, en efecto, la posibilidad, cada uno con sus propios métodos, de ofrecer una formación profundamente injertada en la misma experiencia de vida apostólica, como también la oportunidad de completar, concretar y especificar la formación que sus miembros reciben de otras personas y comunidades”¹¹⁴⁹. La doctrina social de la Iglesia sostiene e ilumina el papel de las asociaciones, de los movimientos y de los grupos laicales comprometidos por vivificar cristianamente los distintos sectores del orden temporal¹¹⁵⁰: “La comunión eclesial, ya presente y operante en la acción personal de cada uno, encuentra una manifestación específica en el actuar asociado de los fieles laicos; es decir, en la acción solidaria que ellos llevan a cabo participando responsablemente en la vida y misión de la Iglesia”¹¹⁵¹.

550.- La doctrina social de la Iglesia es importantísima para las asociaciones eclesiales que tienen como objetivo de su compromiso la acción pastoral en el ámbito social. Ellas constituyen un punto de referencia privilegiado en cuanto trabajan en la vida social en conformidad a su fisonomía eclesial y demuestran, de esta manera, la importancia y el valor de la oración, de la reflexión y del diálogo para afrontar las realidades sociales y para mejorarlas. Vale, en todo caso, la distinción “entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores”¹¹⁵².

También las asociaciones de categorías que unen a los miembros en nombre de la vocación o de la misión cristiana dentro de un determinado ambiente profesional o cultural, pueden desempeñar un precioso trabajo de maduración cristiana. Por ejemplo, una asociación católica de médicos forma a sus miembros mediante el ejercicio de discernimiento ante tantos problemas que la ciencia médica, la biología u otras ciencias presenta a la competencia profesional del médico, pero también a su conciencia y a su fe. Otro tanto se podrá decir de asociaciones de maestros católicos, de juristas, de empresarios, de trabajadores, pero también de deportistas, de ecologistas... Es en tal contexto que la doctrina social revela su eficacia formativa respecto de la conciencia de cada persona y de la cultura de un País.

e) El servicio en los diversos ámbitos de la vida social

551.- La presencia del fiel laico en el campo social está caracterizada por el servicio, signo y expresión de la caridad, que se manifiesta en la vida familiar, cultural, laboral, económica, política, según sus perfiles específicos: enfrentando las diversas exigencias de su particular ámbito de

compromiso, los fieles laicos expresan la verdad de su fe y, al mismo tiempo, la verdad de la doctrina social de la Iglesia, que encuentra su plena realización cuando es vivida en términos concretos para la solución de los problemas sociales. En efecto, la misma credibilidad de la doctrina social reside en el testimonio de las obras, antes que en la coherencia y lógica interna¹¹⁵³.

Entrados en el tercer milenio de la era cristiana, los fieles laicos se abrirán con su testimonio a todos los hombres con los cuales se encargarán de las llamadas más urgentes de nuestro tiempo. “Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en Dios y a los que no creen en Él de forma explícita, a fin de que, con la más clara percepción de su entera vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra época”¹¹⁵⁴.

α) El servicio a la persona humana

552.- Entre los ámbitos del compromiso social de los fieles laicos se destaca, ante todo, el servicio a la persona humana: la promoción de la dignidad de toda persona, el bien más precioso que el hombre posee, es la tarea “esencial, más aún, es en cierto sentido la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana”¹¹⁵⁵.

La primera forma en la que se muestra tal tarea consiste en el compromiso y en el esfuerzo por la propia renovación interior, porque la historia de la humanidad no es movida por un determinismo impersonal,

sino por una constelación de sujetos de cuyos actos libres depende el orden social. Las instituciones sociales no garantizan por sí mismas, casi mecánicamente, el bien de todos: “la interior renovación del espíritu cristiano”¹¹⁵⁶ debe preceder al compromiso por mejorar la sociedad “según el espíritu de la Iglesia, afianzando la justicia y la caridad sociales”¹¹⁵⁷. la conversión del corazón mana la solicitud por el hombre, amado como hermano. Esta solicitud lleva a entender la obligación del compromiso de restaurar las instituciones, las estructuras y las condiciones de vida contrarias a la dignidad humana. Los fieles laicos deben, por tanto, disponerse al mismo tiempo para la conversión de los corazones y para el mejoramiento de las estructuras, tomando en cuenta la situación histórica y usando los medios lícitos, con el objetivo de obtener instituciones en las que la dignidad de todos los hombres sea realmente respetada y promovida.

553.- La promoción de la dignidad humana implica, ante todo, la afirmación del derecho inviolable a la vida, desde la concepción hasta la muerte natural, el primero entre todos y condición para todos los demás derechos de la persona.¹¹⁵⁸ El respeto de la dignidad personal exige, además, el reconocimiento de la dimensión religiosa del hombre, que no es “una exigencia simplemente –confesional, sino, más bien, una exigencia que encuentra su raíz inextirpable en la realidad misma del hombre”¹¹⁵⁹. El reconocimiento efectivo del derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa es uno de los bienes más altos y de los deberes más graves de cada pueblo que quiera verdaderamente asegurar el bien de la persona y de la sociedad¹¹⁶⁰. En el actual contexto cultural, particular urgencia asume el compromiso por defender el matrimonio y la familia, que puede ser solucionado adecuadamente sólo en la convicción del valor único e insustituible de estas realidades en orden al auténtico desarrollo de la convivencia humana¹¹⁶¹.

β) El servicio a la cultura

554.- La cultura debe constituir un campo privilegiado de presencia y de compromiso para la Iglesia y para cada uno de los cristianos. La ruptura entre la fe cristiana y la vida cotidiana es juzgada por el Concilio Vaticano II como uno de los errores más graves de nuestro tiempo¹¹⁶². La pérdida de horizonte metafísico, la pérdida de la nostalgia de Dios en el narcisismo autorreferencial y en la propuesta de los medios de un estilo de vida consumista; el primado asignado a la tecnología y a la investigación científica como fin en sí misma, el énfasis de la apariencia, de la búsqueda de imagen, por las técnicas de comunicación: todos estos fenómenos deben ser comprendidos en sus aspectos culturales y puestos en relación con el tema central de la persona humana, de su crecimiento integral, de su capacidad de comunicación y de relación con los demás hombres, de su continuo interrogarse sobre las grandes cuestiones que atraviesan la existencia humana. Téngase presente que “la cultura es aquello por lo que el hombre se hace más hombre, es más, accede más al ser!”¹¹⁶³.

555.- Un particular campo de compromiso de los fieles laicos debe ser el cultivo de una cultura social y política inspirada por el Evangelio. La historia reciente ha mostrado la debilidad y el radical fracaso de perspectivas culturales que han sido largamente compartidas y convincentes, en particular en el ámbito social y político. En este ámbito, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los católicos, en distintos países, han sabido desarrollar un compromiso alto, que da testimonio, hoy cada vez con mayor evidencia, de la consistencia de su inspiración y de su patrimonio de valores. En efecto, el compromiso social y político no está limitado únicamente a la transformación de las estructuras, porque lo recorre desde la base una cultura que acoge y da razón de sus instancias que se derivan de la fe y de

la moral, poniéndolas como fundamento y objetivo de proyectualidades concretas. Cuando esta conciencia viene a menos, los mismos católicos se condenan a la diáspora cultural y hacen insuficientes y reductivas sus propuestas. Presentar en términos culturales actualizados el patrimonio de la Tradición católica, sus valores, sus contenidos, toda la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo es también hoy la urgencia prioritaria. La fe en Jesucristo, que se ha definido a Sí mismo “el Camino, la Verdad y la Vida” (Juan 14,6), motiva a los cristianos a cimentarse con empeño cada vez renovado en la construcción de cultura social y política inspirada en el Evangelio¹¹⁶⁴.

556.- La perfección integral de la persona y el bien de toda la sociedad son los fines esenciales de la cultura¹¹⁶⁵: la dimensión ética de la cultura es, pues, una prioridad en la acción social y política de los fieles laicos. No tener en cuenta tal dimensión transforma fácilmente la cultura en un instrumento de empobrecimiento de la humanidad. Una cultura puede llegar a ser estéril u orientarse hacia la decadencia, cuando “se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre”¹¹⁶⁶. En cambio, la formación de una cultura capaz de enriquecer al hombre requiere que se involucre toda la persona, la cual muestra ahí su creatividad, su inteligencia, su conocimiento del mundo y de los hombres, y, además, ahí invierte su capacidad de autodomínio, de sacrificio personal, de solidaridad y de disponibilidad para promover el bien común¹¹⁶⁷.

557.- El compromiso social y político del fiel laico en el ámbito cultural asume hoy algunas orientaciones precisas. La primera es aquella que busca garantizar a cada uno el derecho a todos a una cultura humana y civil: “exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo,

nacionalidad, religión o condición social”¹¹⁶⁸. Tal derecho implica el derecho de las familias y de las personas a una escuela libre y abierta; la libertad de acceso a los medios de comunicación social, para la cual debe evitarse toda forma de monopolio y de control ideológico; la libertad de investigación, de divulgación del pensamiento, de debate y de confrontación. En la raíz de la pobreza de tantos pueblos hay varias formas de privación cultural y de una falta de reconocimiento de los derechos culturales. El compromiso por la educación y la formación de la persona constituye desde siempre la primera preocupación de la acción social de los cristianos.

558.- El segundo desafío al compromiso del fiel cristiano se refiere al contenido de la cultura, es decir, la verdad. La cuestión de la verdad es esencial para la cultura, porque “queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad”.¹¹⁶⁹ Una correcta antropología es el criterio de iluminación y de verificación para todas las formas culturales históricas. El compromiso del cristiano en el ámbito cultural se opone a todos los puntos de vista reductivos e ideológicos del hombre y de la vida. El dinamismo de apertura a la verdad está garantizado por el hecho de que “las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal”¹¹⁷⁰.

559.- Los cristianos deben esforzarse por dar plena valoración a la dimensión religiosa de la cultura; tal tarea es muy importante y urgente para la calidad de la vida humana, en el ámbito individual y social. En efecto, la pregunta que proviene del misterio de la vida y remite al misterio más grande, el de Dios, se encuentra en el centro de toda cultura; cuando se la elimina, se corrompe la cultura y la vida moral de las Naciones¹¹⁷¹.

La auténtica dimensión religiosa es constitutiva del hombre y le permite abrir en sus muy variadas actividades el horizonte en el que encuentran significado y dirección. La religiosidad o espiritualidad del hombre se manifiesta en las formas de cultura, a las que da vitalidad e inspiración. Son de ello testigos las innumerables obras de arte de todos los tiempos. Cuando es negada la dimensión religiosa de una persona o de un pueblo, resulta dañada la misma cultura; hasta el grado, a veces, de hacerla desaparecer.

560.- En la promoción de una verdadera cultura, los fieles laicos le darán gran importancia a los medios de comunicación social, considerando, sobre todo, los contenidos de las innumerables opciones operadas por las personas: tales opciones, si bien varían de grupo a grupo y de individuo a individuo, tienen todas un peso moral; y bajo este matiz deben ser valoradas. Para optar correctamente, se necesita conocer las normas del orden moral y aplicarlas fielmente¹¹⁷². La Iglesia ofrece una larga tradición de sabiduría, fundada sobre la Revelación divina y en la reflexión humana¹¹⁷³, cuya orientación teológica sirve de importante correctivo “tanto para la solución atea, que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas o consumísticas, las cuales con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo”¹¹⁷⁴. Más que juzgar los medios de comunicación social, esta tradición se pone a su servicio: “la cultura de la sabiduría, propia de la Iglesia, puede evitar que la cultura de la información de los medios de comunicación social sea una acumulación de hechos sin sentido”¹¹⁷⁵.

561.- Los fieles laicos considerarán los medios como posibles y poderosos instrumentos de solidaridad: “la solidaridad aparece como una consecuencia de una información verdadera y justa, y de la circulación de

ideas que favorecen el conocimiento y el respeto del prójimo”¹¹⁷⁶. Esto no sucede si los medios de comunicación social son utilizados para edificar y ayudar a sistemas económicos al servicio de la avaricia y la codicia. Ante las graves injusticias, la decisión de ignorar del todo algunos aspectos del sufrimiento humano refleja una selección indefendible¹¹⁷⁷.

Las estructuras y las políticas de comunicación y la distribución de la tecnología son factores que contribuyen a hacer que algunas personas sean “ricas” de información y otras “pobres” de información, en una época en la que la prosperidad y hasta la sobrevivencia dependen de la información. De este modo, pues, los medios de comunicación social contribuyen a las injusticias y a los desequilibrios que causan el mismo dolor que luego reportan como información. Las tecnologías de la información y de la comunicación, junto a la formación para su uso, deben mirar a eliminar estas injusticias y desequilibrios.

562. Los profesionales de los medios de comunicación no son los únicos que tienen deberes éticos. También los usuarios tienen obligaciones. El primer deber de los usuarios de las comunicaciones sociales consiste en el discernimiento y en la selección. Los padres, las familias y la Iglesia tienen responsabilidades precisas e irrenunciables. Para cuantos operan en el campo de las comunicaciones sociales resuena fuerte y clara la advertencia de san Pablo: “Por eso, no más mentiras; que todos digan la verdad a su prójimo, ya que todos somos parte del mismo cuerpo. ... No salga de vuestras bocas ni una palabra mala, sino palabras buenas que edifiquen cuando sea necesario y que hagan el bien a los que las oigan” (Efesios 4, 25 –26). El servicio a la persona mediante la edificación de una comunidad humana basada en la solidaridad en la justicia y en el amor y la difusión de la verdad sobre la vida humana y sobre su cumplimiento final en Dios son las esenciales exigencias éticas de los medios de comunicación social.¹¹⁷⁸

A la luz de la fe, la comunicación humana se debe considerar un recorrido desde Babel hasta Pentecostés, es decir, el compromiso, personal y social, de superar el colapso de las comunicaciones (cf. Génesis 11, 4 –8), abriéndose al don de las lenguas (cf. Hechos 2, 5 – 11), a la comunicación devuelta por la fuerza del Espíritu, enviado por el Hijo.

γ) El servicio a la economía

563.- Ante la complejidad del contexto económico contemporáneo, el fiel laico se hará guiar en su acción por los principios del Magisterio social. Es necesario que éstos sean conocidos y acogidos en la actividad económica misma: cuando tales principios son desatendidos, el primero entre todos la centralidad de la persona humana, se compromete la calidad de la actividad económica¹¹⁷⁹.

El compromiso del cristiano se traducirá también en un esfuerzo de reflexión cultural encaminada, sobre todo, a un discernimiento de los actuales modelos de desarrollo económico-social. La reducción de la cuestión del desarrollo a problema exclusivamente técnico produciría un vaciamiento de su verdadero contenido que, al contrario, se refiere a “la dignidad del hombre y de los pueblos”¹¹⁸⁰.

564.- Los dedicados a la ciencia económica, los agentes del sector y los responsables políticos deben advertir la urgencia de un replanteamiento de la economía, considerando, por una parte, la dramática pobreza material de miles de millones de personas y, por la otra parte, el hecho de que “a las actuales estructuras económicas, sociales y culturales les cuesta hacerse cargo de las exigencias de un auténtico desarrollo”¹¹⁸¹. Las legítimas exigencias de la eficiencia económica deberán estar mejor armonizadas con las de la participación política y de la justicia social. En concreto, esto

significa teñir de solidaridad las redes de las interdependencias económicas, políticas y sociales, que los procesos de [globalización](#) actual tienden a aumentar¹¹⁸². En tal esfuerzo de replanteamiento, que se perfila articulado y está destinado a incidir sobre las concepciones de la realidad económica, resultan preciosas las asociaciones de inspiración cristiana que se mueven en el ámbito económico: asociaciones de trabajadores, de empresarios, de economistas.

δ) El servicio a la política

565.- Para los fieles laicos el compromiso político es una expresión calificada y exigente del compromiso cristiano al servicio a los otros.¹¹⁸³ La persecución del bien común en un espíritu de servicio; el desarrollo de la justicia con una atención particular hacia las situaciones de pobreza y sufrimiento; el respeto de la autonomía de las realidades terrenas; el principio de [subsidiariedad](#); la promoción del diálogo y de la paz en el horizonte de la solidaridad: son estas las orientaciones en las que los cristianos laicos deben inspirar su acción política. Todos los creyentes, en cuanto titulares de derechos y deberes de ciudadanía, están obligados al respeto de tales orientaciones; aquellos que tienen tareas directas e institucionales en la administración de las complejas problemáticas de la cosa pública, como en las administraciones locales, o en las instituciones nacionales e internacionales, las deberán tener muy presentes.

566.- Las tareas de responsabilidad en las instituciones sociales y políticas exigen un compromiso severo y articulado, que sepa evidenciar, con las contribuciones de reflexión al debate político, con la proyección y con las opciones operativas, la absoluta necesidad de una calificación moral de la vida social y política. Una atención inadecuada hacia la dimensión moral conduce a la deshumanización de la vida asociada y de las instituciones

sociales y políticas, consolidando las “estructuras de pecado”¹¹⁸⁴, “Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana”¹¹⁸⁵.

567.- Dentro del compromiso político del fiel laico, requiere un preciso cuidado la preparación para el ejercicio del poder, que los creyentes deben asumir, especialmente cuando son llamados a tal cargo por la confianza de los conciudadanos, según las reglas democráticas. Ellos deben apreciar el sistema de la democracia, “en cuanto asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”¹¹⁸⁶ y rechazar grupos ocultos de poder que buscan condicionar o subvertir el funcionamiento de las legítimas instituciones. El ejercicio de la autoridad debe asumir el carácter del servicio, a desempeñar siempre en el ámbito de la ley moral para el logro del bien común¹¹⁸⁷: quien ejerce la autoridad política debe hacer converger las energías de todos los ciudadanos hacia tal objetivo, no en forma autoritaria, sino sirviéndose de la ley moral alimentada por la libertad.

568.- El fiel laico está llamado a señalar, en las concretas situaciones políticas, los pasos realmente posibles para dar actuación de los principios y de los valores orales propios de la vida social. Esto exige un método de discernimiento¹¹⁸⁸, personal y comunitario, articulado en torno a algunos puntos clave: el conocimiento de la situación, analizadas con la ayuda de las ciencias sociales y de los instrumentos adecuados; la reflexión sistemática sobre las realidades, a la luz del mensaje inmutable del

Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia; la individualización de las opciones orientadas a desarrollar en sentido positivo las situaciones presentes. De la escucha profunda y de la interpretación de la realidad pueden nacer opciones operativas concretas y eficaces; sin embargo, a ellas no se debe nunca atribuir un valor absoluto, porque ningún problema puede ser resuelto de manera definitiva: “La fe nunca ha pretendido encerrar los contenidos socio-políticos en un esquema rígido, consciente de que la dimensión histórica en la que el hombre vive impone verificar la presencia de situaciones imperfectas y a menudo rápidamente mutables”¹¹⁸⁹.

569.- Una situación emblemática para el ejercicio del discernimiento está constituida por el funcionamiento del sistema democrático, concebido hoy en una perspectiva agnóstica y relativista, que induce a pensar la verdad como producto determinado por la mayoría y condicionado por los equilibrios políticos¹¹⁹⁰. En semejante contexto, el discernimiento es particularmente obligatorio cuando se ejerce en ámbitos como la objetividad y la formalidad de las informaciones, la investigación científica o las opciones económicas que inciden sobre la vida de los más pobres o en realidades que remiten a exigencias morales fundamentales e irrenunciables, cuales el carácter sagrado de la vida, la indisolubilidad del matrimonio, la promoción de la familia fundada sobre el matrimonio monogámico entre personas de sexo diferente.

En tal situación son útiles algunos criterios fundamentales: la distinción y, al mismo tiempo, la conexión entre el orden legal y el orden moral; la fidelidad a la propia identidad y, al mismo tiempo, la disponibilidad al diálogo con todos; la necesidad que en el juicio y en el compromiso social el cristiano se refiera a la triple e irrompible fidelidad a los valores naturales, respetando la legítima autonomía de las realidades temporales; a los valores morales, promoviendo la conciencia de la intrínseca

dimensión ética de todo problema social y político; a los valores sobrenaturales, realizando su tarea en el espíritu del Evangelio de Jesucristo.

570. Cuando en ámbitos y realidades que remiten a exigencias éticas fundamentales se proponen o se realizan opciones legislativas y políticas contrarias a los principios y a los valores cristianos, el Magisterio enseña que “la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica”¹¹⁹¹.

En la consideración del caso en que no sea posible evitar que se lleven a cabo tales programas políticos o impedir o abrogar tales leyes, el Magisterio enseña que un parlamentario, cuya absoluta oposición personal a esos programas fuera clara y por todos conocida, podría lícitamente ofrecer su ayuda a propuestas que intentan limitar los daños de tales programas y de tales leyes para disminuir los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. A este respecto, resulta emblemático el caso de una ley abortista.¹¹⁹² Su voto, en todo caso, no puede ser interpretado como adhesión a una ley inicua, sino como contribución para reducir las consecuencias negativas de un procedimiento legislativo cuya entera responsabilidad corresponde a quien la ha propuesto.

Se tenga presente que, ante las múltiples situaciones en las que están en juego exigencias morales fundamentales e irrenunciables, el testimonio cristiano debe ser tenido como un deber inderogable que puede llegar hasta

el sacrificio de la vida, al martirio, en nombre de la caridad y de la dignidad humana¹¹⁹³. La historia de veinte siglos, también la del último, es rica de mártires de la verdad cristiana, testigos de la fe, de la esperanza, de la caridad evangélicas. El martirio es el testimonio de la propia conformación personal a Jesús crucificado, que se expresa hasta en la forma suprema de derramar la propia sangre, según la enseñanza evangélica: “si el grano de trigo no cae en tierra ... muere, da mucho fruto” (Juan 12, 24).

571.- El compromiso político de los católicos se pone frecuentemente en relación con la “laicidad”, es decir, la distinción entre la esfera política y la religiosa.¹¹⁹⁴ Tal distinción es “un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”¹¹⁹⁵. En efecto, “la laicidad indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una”¹¹⁹⁶. Buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona, es derecho y deber de todos los miembros de una comunidad social y política.

Cuando el Magisterio de la Iglesia interviene sobre cuestiones inherentes a la vida social y política no quedan disminuidas las exigencias de una correcta interpretación de la “laicidad”, porque “no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio – en cumplimiento de su deber¹¹⁹⁷– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el

gobierno de los diferentes países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia”.

572. El principio de “laicidad” comporta el respeto de toda confesión religiosa por parte del Estado, “que asegura el libre ejercicio de las actividades de culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de los creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diferentes tradiciones espirituales y la nación”.¹¹⁹⁸. Permanecen lamentablemente todavía, aún en las sociedades democráticas, expresiones de intolerante laicismo, que obstaculizan toda forma de relevancia política y social de la fe, tratando de descalificar el compromiso social y político de los cristianos, porque se reconocen en las verdades enseñadas por la Iglesia y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia; se llega también y más radicalmente a negar la misma ética natural. Esta negación, que presenta una condición de anarquía moral cuya consecuencia obvia es la vejación del más fuerte sobre el débil, no puede ser aceptada como alguna forma de legítimo pluralismo, porque mina las bases mismas de la convivencia humana. A la luz de este estado de cosas, “la marginalización del Cristianismo, por otra parte, no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización”¹¹⁹⁹

573.- Un ámbito particular de discernimiento para los fieles laicos se refiere a la elección de los instrumentos políticos; es decir, la adhesión a un partido y a las demás expresiones de la participación política. Es necesario hacer una elección coherente con los valores, teniendo en cuenta las efectivas circunstancias. En todo caso, cualquier opción debe ser fundamentada en la caridad y con orientación hacia el bien común¹²⁰⁰. Las instancias de la fe cristiana difícilmente son encontrables en una única

colocación política: pretender que un partido o una formación política correspondan completamente a las exigencias de la fe y de la vida cristianas genera equívocos peligrosos. El cristiano no puede encontrar un partido que responda plenamente a las exigencias éticas que nacen de la fe y de la pertenencia a la Iglesia: su adhesión a una formación política no será nunca ideológica, sino siempre crítica, a fin de que el partido y su proyecto político sean estimulados a realizar formas cada vez más atentas a obtener el verdadero bien común, comprendido el fin espiritual del hombre ¹²⁰¹.

574.- La distinción, por un lado, entre instancias de la fe y opciones socio-políticas y, por el otro lado, entre opciones de los cristianos individuales y las realizadas por la comunidad cristiana en cuanto tal, comporta que la adhesión a un partido o formación política sea considerada una decisión a título personal, legítima al menos en los límites de partidos y posiciones no incompatibles con la fe y los valores cristianos ¹²⁰². La opción por un partido, por una formación, por personas a quienes confiar la vida pública comprometiendo la conciencia de cada uno, no podrá ser, de todos modos, una opción exclusivamente individual: “A las comunidades cristianas corresponde analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia”. ¹²⁰³. En todo caso, “a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia” ¹²⁰⁴: los creyentes deben buscar, más bien, “hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común” ¹²⁰⁵.

Notas

- ¹¹⁰⁵ Cf. Congregación para el Clero, *Directorio General para la catequesis*, 18.
¹¹⁰⁶ Cf, *RM.* 11.
¹¹⁰⁷ *CA.*, 5.
¹¹⁰⁸ *CA.*, 5.
¹¹⁰⁹ Conc. Vat. II, *GS*, 22.
¹¹¹⁰ *RM.*, 52; *EN*, 20.
¹¹¹¹ *RM.*, 11.
¹¹¹² *CHFL*, 35.
¹¹¹³ *CA.*, 5.
¹¹¹⁴ *RM.*, 11.
¹¹¹⁵ *OA* 51.
¹¹¹⁶ *CA.*, 57.
¹¹¹⁷ Cf. *SRS* ., 48.
¹¹¹⁸ Cf. Conc. Vat. II, *GS*, 76.
¹¹¹⁹ Cf. *MM.* 212; *CA.*, 54.
¹¹²⁰ Cf. *PT* 35.
¹¹²¹ *CHFL*, 60.
¹¹²² Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general para la Catequesis*, 30.
¹¹²³ Cf. *CT*, 18.
¹¹²⁴ *CT*, 5.
¹¹²⁵ Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general para la Catequesis*, 54.
¹¹²⁶ *CT*, 29; Congregación para el Clero, *Directorio general para la Catequesis*, 54.
¹¹²⁷ Conc. Vat. II, *DH*, 8.
¹¹²⁸ *VS*, 107.
¹¹²⁹ *PP*, 81.
¹¹³⁰ Cf. Conc. Vat. II, *GS*, 75.
¹¹³¹ Conc. Vat. II, *GS*, 75.
¹¹²⁷ Conc. Vat. II, *DH*, 8.
¹¹²⁸ *VS*, 107.
¹¹²⁹ *PP*, 81.

- ¹¹³⁰ Cf. Conc. Vat. II, *GS*, 75.
¹¹³¹ Conc. Vat. II, *GS*, 75.
¹¹³² 30 de diciembre de 1988, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988.
¹¹³³ Cf. Conc. Vat. II, *NE*, 4.
¹¹³⁴ Cf. [SRS](#), 32.
¹¹³⁵ 27 de octubre 1986; 24 de enero 2002.
¹¹³⁶ *RM.*, 2.
¹¹³⁷ [CA.](#), 3.
¹¹³⁸ [CA.](#), 3.
¹¹³⁹ Conc. Vat. II, *LG*, 31.
¹¹⁴⁰ Conc. Vat. II, *LG*, 31.
¹¹⁴¹ *CHFL*, 15.
¹¹⁴² Cf. *CHFL*, 24.
¹¹⁴³ Conc. Vat. II, *GS*, 76.
¹¹⁴⁴ Conc. Vat. II, *LG*, 31.
¹¹⁴⁵ *CHFL*, 59.
¹¹⁴⁶ Cf. *CEC*, 1806.
¹¹⁴⁸ *CHFL* 30.
¹¹⁴⁹ *CHFL* 62.
¹¹⁵⁰ Cf. *MM*, 179.
¹¹⁵¹ *CHFL* 29.
¹¹⁵² Conc. Vat. II, *GS*, 76.
¹¹⁵³ Cf. *MM*, 225; [CA.](#), 57.
¹¹⁵⁴ Conc. Vat. II, *GS*, 79.
¹¹⁵⁵ *CHFL* 37.
¹¹⁵⁶ *QA*, 125.
¹¹⁵⁷ *QA*, 126.
¹¹⁵⁸ Cf. Cong. Doct. de la Fe, *Donum vitae*.
¹¹⁵⁹ *CHFL* 39.
¹¹⁶⁰ *CHFL* 39.
¹¹⁶¹ Cf. *FC*, 42-48.
¹¹⁶² Conc. Vat. II, *GS*, 43.
¹¹⁶³ *Discurso* en la UNESCO (2 julio 1980), 7.

- ¹¹⁶⁴ Cf. Cong. Doct. de la Fe *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 7.
- ¹¹⁶⁵ Cf. Conc. Vat. II, GS, 59.
- ¹¹⁶⁶ [CA.](#), 50.
- ¹¹⁶⁷ Cf. *Discurso en la UNESCO* (2 julio 1980), 11.
- ¹¹⁶⁸ Conc. Vat. II, GS, 60.
- ¹¹⁶⁹ Conc. Vat. II, GS, 61.
- ¹¹⁷⁰ [CA.](#), 24.
- ¹¹⁷¹ Cf. [CA.](#), 24.
- ¹¹⁷² Cf. Conc. Vat. II, *IM*, 4
- ¹¹⁷³ Cf. *FR*, 36–48.
- ¹¹⁷⁴ [CA.](#), 55.
- ¹¹⁷⁵ *Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (1999), 3.
- ¹¹⁷⁶ *CEC.*, 2495.
- ¹¹⁷⁷ Cf. Pont. Cons. Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio 2000), 14.
- ¹¹⁷¹ Cf. [CA.](#), 24.
- ¹¹⁷² Cf. Conc. Vat. II, *IM*, 4
- ¹¹⁷³ Cf. *FR*, 36–48.
- ¹¹⁷⁴ [CA.](#), 55.
- ¹¹⁷⁵ *Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (1999), 3.
- ¹¹⁷⁶ *CEC.*, 2495.
- ¹¹⁷⁷ Cf. Pont. Cons. Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio 2000), 14.
- ¹¹⁸⁴ Cf. [SRS](#) 36.
- ¹¹⁸⁵ Cong. Doct. de la Fe *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 6.
- ¹¹⁸⁶ [CA.](#), 46.
- ¹¹⁸⁷ Cf. Conc. Vat. II, GS, 74.
- ¹¹⁸⁸ Cong. Educ. Cat., *Orientaciones para el estudio de la doctrina social de la Iglesia*, 8.

¹¹⁸⁹ Cong. Doct. de la Fe, *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 7.

¹¹⁹⁰ Cf. CA, 46.

¹¹⁹¹ Cong. Doct. de la Fe, *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 4.

¹¹⁹² Cf. EV, 73.

¹¹⁹³ Cf. CHFL, 39.

¹¹⁹⁴ Cf. Conc. Vat. II, GS, 76.

¹¹⁹⁵ Cong. Doct. de la Fe Cong. Doct. de la Fe, *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 6.

¹¹⁹⁶ Ídem, ibíd.

¹¹⁹⁷ Ídem, ibíd.

¹¹⁹⁸ *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12 de enero 2004), 3.

¹¹⁹⁹ Cong. Doct. de la Fe, *Nota sobre algunas cuestiones de los católicos en la vida política* (24.2.2002), 6.

¹²⁰⁰ Cf. OA, 46.

¹²⁰¹ Cf. OA, 46.

¹²⁰² Cf. OA, 50.

¹²⁰³ OA, 4.

¹²⁰⁴ Conc. Vat. II, GS, 43.

¹²⁰⁵ Conc. Vat. II, GS, 43.

¹²⁰⁰ Cf. OA, 46.

¹²⁰¹ Cf. OA, 46.

¹²⁰² Cf. OA, 50.

¹²⁰³ OA, 4.

¹²⁰⁴ Conc. Vat. II, GS, 43.

¹²⁰⁵ Conc. Vat. II, GS, 43.

RESEÑAS

JACINTO CHOZA, *En el principio era la madre. Matemática y física del comienzo*, Sevilla, Thémata, 2024, 388 pp.

Este volumen es la segunda entrega de un proyecto de tres tomos, con el estudio del principio femenino, el primero (aparecido en 2023) sobre lo femenino desde la iconografía mitológica y la metafísica, el segundo desde la matemática y la física y el tercero desde la teología, “con objeto de poner de manifiesto que es una y la misma historia la que se narra en esas versiones tan diferentes”. Y más en general, mostrar la unidad del saber desde el punto de vista de la unidad de lenguaje. Pero en concreto el tema se le presentó al autor, según nos dice en el Prólogo, como una cosmología multidisciplinar, lo que en definitiva significa contar la historia del mundo desde el punto de vista femenino, y así se ha desarrollado su proyecto.

En este desarrollo, que se resumen en el Prólogo, hubo que modificar parcialmente los objetivos iniciales, que consistían en mostrar que las descripciones realizadas por la matemática y la física de la historia del universo, coinciden con las de la iconografía, la mitología y la metafísica. Pero se le presentó el problema de que la física y la matemática del siglo XX no utilizan las nociones de espacio y tiempo, de materia y realidad, con el sentido que tenían en épocas anteriores. Además, nos dice, en el paso del siglo XX al XXI se produce un cambio de las concepciones de la mujer, lo femenino y lo maternal; y al mismo tiempo hay cambios de sentido de las nociones de materia y de realidad. Y finalmente, un tema que expresa como sigue:

“La convergencia entre algunas tendencias de la cosmología del siglo XXI y las antiguas doctrinas religiosas y filosóficas sobre el origen del universo, a partir de la dualidad de complementarios, es

una invitación, o una provocación, para pensar las relaciones entre ciencia, filosofía y religión” (p. 16).

Sin duda es así, y el trabajo del autor queda plenamente justificado, porque al trazar las conexiones encubiertas en lenguajes hoy muy distintos (al menos como los ve el hombre común) se aprecia un trasfondo temático y cosmovisional del que incluso los filósofos y los teólogos no toman suficientemente en cuenta muchas veces. La obra abunda en conceptos y teorías de la matemática y la física actuales, con mucha prolijidad, y no es posible analizar todo esto en una reseña. De modo que me limito a lo que considero esencial.

En primer lugar, el orden del desarrollo temático, marcado por los temas de cada capítulo; so ocho, pero los que hacen al tema de la relación con la ciencia son sobre todo los tres primeros: 1. El comienzo del universo; 2. La nada, el cero y el uno; a tríada pitagórica; 3. Nuevo hilemorfismo. nucleogénesis y tabla de partículas elementales. Los puntos más importantes de cada uno de ellos son los siguientes. Primer capítulo; el ladrillo y la proporción de los antiguos, figura, forma y cifras del universo del siglo XXI, el alma, el chip y la batería; formas aritméticas, geométrica y procesos físicos; espacio geométrico y espacio físico. Para el segundo capítulo los temas que me parecen más relevantes son: léxico filosófico y científico de la nada y la materia; la tríada pitagórica y la constitución del átomo, la ontología del cero y del uno, Pitágoras, Cantor y Peano. Para el capítulo tercero: la axiomatización de la física léxico ontológico-científico sobre materia y energía; comienzo del universo y nucleogénesis; tabla de las partículas fundamentales.

A partir del capítulo cuarto la temática vira hacia lo específico natural y humano, es decir, la vida y la conciencia: 4. La tabla periódica, la vida,

la conciencia y el logos; 5. Movimiento, cambio, invarianza e identidad; 6. El principio de indeterminación. contar, medir y nombrar: 7. geometría y lógica: en el principio era la madre; 8. Teleología cosmológica y escatología humana

A continuación elenco los puntos de cada capítulo que me parecen más relevantes en relación al objetivo de la obra y en el marco de esta breve reseña. Para el capítulo cuarto: nucleosíntesis y génesis del átomo; la termodinámica y la generación de los elementos; energía, orden y vida: el átomo de carbono; compuestos biomoleculares y escala de los vivientes; la conciencia: Bergson, Fechner y Turing.

Para el capítulo quinto los temas centrales son: la herencia de Platón y Aristóteles; secuencias caóticas y secuencias ordenadas, el número áureo; unidad de la energía-fuerza: Leibniz y Lagrange; unidad de la energía-masa del universo: Faraday y Einstein; la pluralidad de espacios geométricos: Riemann y Poincaré; identidad de la energía-fuerza. Invariancia y simetría: Klein y Noether. Continuando con temas conexos, en el capítulo sexto menciono especialmente: el origen de la geometría. Espacio, materia y psique; los números π y ϕ , rotación originaria, identidad y retorno al origen, conjuntos y grupos el principio de indeterminación: contar, medir y nombrar. (Heisenberg, Heidegger y Derrida); cuerpo, cerebro y mente: Thomas Fuchs y Karl J. Friston

El capítulo séptimo se refiere más especialmente a las matemáticas, con sus temas más relevantes respecto a esta cuestión: el principio de indeterminación en la matemática, materias y espacios; representación matemática de las causas: Riemann y Minkowsky; representación metafísica de las causas en Plotino y Proclo, esferas celestes y enéadas: el *physikòs arithmós* de Plotino y el infinito.

Cerrando la obra, el último capítulo se refiere a conceptos antiguos, trabajados actualmente en relación al cosmos y lo humano. Destaco especialmente: fuerza y conocimiento corporal: Gorgias, Hume, Husserl; tacto, física y mística: Simone Weil y Edith Stein; trans-humanismo, escatología y parusía: Teilhard de Chardin y Tipler. En este final se aprecia lo mismo que puede verse en la treintena de páginas de la bibliografía: un notable equilibrio histórico entre los pensadores de la antigüedad, de la modernidad y la actualidad; si bien se observa la ausencia casi total de pensadores de la romanidad y el medioevo, con todo el resultado es admirable, teniendo en cuenta la cantidad y diversidad del material revisado.

Estamos, pues, ante una obra que continua y completa la anterior, pero que a la vez aborda nuevos temas y propuestas de análisis y reflexión. Resta aún por ver el diseño final con la referencia al área teológica, que sin duda es un punto relevante porque la reflexión sobre las creencias tanto míticas como de las religiones históricas y actuales es un elemento inexcusable para la comprensión del funcionamiento global de la mente humana y sus cosmovisiones históricas.

Celina A. Lértora Mendoza

Los Autores

Clara Cortazar

Especializada en canto litúrgico cristiano, dirige el coro de la Parroquia Ortodoxa San Martín de Tours de Buenos Aires y participa en las actividades del Instituto San Ireneo de Teología y Arte Sagrado, de la Iglesia Ortodoxa de Argentina.

María Elisa Ladrón de Guevara OCD

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Realizó estudios privados sobre Tomás de Aquino y sus fuentes, en un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora. Publicó varios artículos sobre el Aquinate y sus fuentes árabes (Avicena y Averroes) y judías (Maimónides). Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en USAL.

Celina A. Lértora Mendoza

Ed Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, y en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Miembro (Jubilada) de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado 40 libros, unos 500 artículos y participado en numerosos encuentros académicos nacionales e internacionales. Ha sido profesora en varias universidades argentinas e invitada en extranjeras; actualmente es profesora de doctorado en Univ. Nacional del Sur. Es presidente y fundadora de FEPAI y Coordinadora General de la Red latinoamericana de Filosofía Medieval.

Mons. Martín Laplaud

Es Obispo primado de la iglesia Ortodoxa Francesa, monje en el monasterio Saint Michel du Var. Inspirado en la espiritualidad cristiana de los orígenes, realiza numerosas conferencias, retiros y seminarios en Francia y en el extranjero. En su libro *Traces Biblia, Plegaria hesicasta, Teología, Hagiografía* alía el sentido de la Tradición y la consciencia de los grandes desafíos de nuestro mundo contemporáneo. Su último libro: *Marthe, Marie et Lazare de Béthanie: Les saints amis du Christ* (2024)

José Luis de Napoli

Nació y vivió siempre en la Ciudad de San Martín (Provincia de Buenos Aires), desarrollando allí una amplia actividad cultural. Fue Secretario de Redacción de la revista de asuntos municipales *Civilidad* (1980-1984); fundó y dirigió el periódico sanmartinense *Comunidad Organizada* (1985-1988) y colaboro con el periódico *Comunicados*, dirigido por el Dr. Jorge Porchetto, de tiraje en San Martín y zona norte. Publicó el libro *Reforma Constitucional: por qué no los Cuerpos Intermedios* (1987), Fundó el CEMSAN, Centro de Estudios Municipales de Gral. San Martín, publicando varios trabajos, como “Municipio y Participación Juvenil”, “Municipio y Bien Común”, “La Representación Ciudadana por medio de los Organismos Intermedios”.

Nicolás Moreira Alaniz

Docente de Filosofía en Educación Secundaria desde 1999; en Institutos privados desde el 2009 (Sagrada Familia, y Sagrado Corazón); docente de Filosofía Medieval en Formación Docente (IPA) Investigador y colaborador honorario en FHUCE-UdelaR. Magister en Filosofía Contemporánea (UdelaR) - 20/12/2018. Administrativo en Recursos Humanos de CCEE-UdelaR. Miembro de SIEPM y de la RLFM.

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>Nicolás Moreira Alaniz</i>	
La perspectiva político-religiosa de Casia de Constantinopla a través de sus epigramas e himnos sacros	7
Resumen	25
Abstract	27
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Razón y fe en el pensamiento de Maimónides y Tomás de Aquino	29
Resumen	43
Abstract	45
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Las Casas en una visión de los estudios rioplatenses del siglo XVIII. Homenaje en su Centenario	47
Resumen	71
Abstract	73
Notas	75
<i>José Luis de Napoli</i>	
Psicología del mentiroso	77
Resumen	83
Abstract	85
	87

Presentaciones

Monseñor Martín

El art de la Oración

Traducido del francés del francés: Clara Cortazar 89

Resumen 105

Abstract 107

Documentos 109

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia - Tercera Parte

Capítulo Duodécimo - Doctrina social y acción eclesial 111

Reseñas 147

JACINTO CHOZA, *En el principio era la madre. Matemática y física del
comienzo*

Celina A. Lértora Mendoza 149

Los autores 153

Normas para los autores 155