



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 9, N. 17, 2021

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

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

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

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

Secretaria de Redacción

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

Consejo de Redacción

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

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

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

Consejo Asesor

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

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

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

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

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

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

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

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

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

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

ARTÍCULOS

Órdenes islámicas en la relación con los símbolos judíos y cristianos desde *La necesidad del camino recto de Ibn Taymīyah*

Julio César Cárdenas Arenas

La obra en su contexto

Ibn Taymīyah es un polémico polímata musulmán (1263-1328 EC/661-728 AH) que vivió en la Edad Media cristiana, entre los siglos XIII y XIV, correspondiente a la Era de oro islámica entre los siglos VII y VIII de la Hégira, cuya extensa bibliografía abarca múltiples ciencias islámicas y presenta las tensas relaciones entre la cultura islámica, las ciencias griegas, traducidas durante el califato abasí (750-1259), y las religiones judía y cristiana, presentes en todos los territorios musulmanes como minorías durante su vida.

Entre sus obras legales islámicas y de polémica religiosa¹ resalta una obra en especial llamada *Sobre la necesidad del camino recto para diferenciarse de los moradores del infierno (Iqtida' al-ṣirah al-mustaqīm mukhālafatan Aṣḥāb Al-Jahīm)*, la cual aún se estudia y se comenta en y desde Egipto y Arabia Saudí con transmisión por YouTube, cadenas de radio religiosas, sitios web con audios (mp3) y libros de reciente edición crítica, debido a su importancia y actualidad, si bien los problemas que trata de resolver son más cercanos a lo que sucedía hace ocho siglos en territorios musulmanes con minorías cristianas y judía con relaciones sociales tensas.

La importancia de esta obra reside en que presenta disposiciones legales, órdenes y prohibiciones en torno a los símbolos, rituales, festividades religiosas y las costumbres y vestimentas que fomentan relaciones y conflictos entre los colectivos religiosos musulmán, cristiano, judío, zoroastriano e idólatra entre los árabes antes del islam, disposiciones que aun hoy se aplican o quieren aplicarse entre los territorios

¹ Entre la extensa obra conservada de Ibn Taymīyah se encuentra la literatura de polémica bien sea con las sectas musulmanas, los filósofos o los judíos y cristianos, una de estas obras es especial pues se dedica a presentar la posición de la teología y el derecho islámicos con argumentos teológicos fundamentados desde las fuentes de la cultura islámica, argumentos lógicos y teológicos.

islámicos, incluso en las minorías musulmanes lejos del origen y contexto de los textos y problemas planteados por Ibn Taymīyah; de estas disposiciones legales islámicas se extraen tres líneas de órdenes y prohibiciones a analizar: la social, los símbolos religiosos y la teología islámica. Al final se presentan los principios generales islámicos sobre los símbolos y rituales religiosos judíos y cristianos presentados por Ibn Taymīyah en esta obra, y unas breves conclusiones sobre las implicaciones jurídicas y sociológicas en la Edad Media y para nuestros tiempos.

Ahora bien, la obra *Sobre la necesidad del camino recto* se enmarca en el contexto histórico de una defensa de la religión islámica y protección de la personalidad musulmana en medio de cambios teológicos y epistemológicos al interior de la cultura islámica²; su motivación central es impedir la emulación (*al-muḍāhāh*)³ de judíos, cristianos, etíopes, persas y romanos por parte de los musulmanes; su contexto remite a cambios sociales propios de las cruzadas cristianas y las invasiones mongolas, de problemas teológicos como la idolatría y las innovaciones religiosas, así como las creencias introducidas por la teología heterodoxa (*kalām*), la filosofía (*falsafah*) y el sufismo (*taṣawūf*) entre musulmanes y con ellas el ateísmo, las dudas de los fieles y los debates entre grupos de musulmanes, todo este contexto se refleja en las obras de Ibn Taymīyah ya que escribía para resolver problemas sociales de sus contemporáneos musulmanes a interior de las comunidades musulmanes y frente a otras.

El objetivo central de la obra es probar histórica y legalmente, primero, la prohibición (*al-nahī*) legal islámica de parecerse a los incrédulos (*tashabuh bi-l-kufār*), extranjeros (*al-a'ājim*) o a los beduinos árabes (*al-a'rāb*) y, segundo, probar la orden (*al-amr*) de alejarse (*mujānabah*) de sus formas de vida pública (*hadī*) en general y de sus fiestas religiosas ('*aiād*) en particular, puesto que son la muestra más importante de los símbolos religiosos (*shī'ār al-dīn*)⁴ en las esferas pública y religiosa,

² Primero, el seguimiento ciego de las escuelas islámicas y el sobre apego a las mismas, el surgimiento de sectas heterodoxas influenciadas por la traducción de textos filosóficos externos a la cultura islámica, la expansión del shiísmo y su entrada en la política.

³ Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit. iḍā'* *al-ṣirāṭ al-mustaḳīm mukhālafah aṣḥāb al-yaḥīm* [Guía al camino correcto para diferenciarse de la gente del Infierno], Rīād, Dār al- Faḍilah, 2003, p. 25.

⁴ Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., *Introducción*, p. 41.

de allí la importancia legal y social de diferenciarse de la gente del Libro (*ahl al-kitāb*) y de los extranjeros (*al-a'ājim*)⁵ a la cultura y usos islámicos, según Ibn Taymīyah.

El problema social y teológico que busca resolver esta obra legal es la influencia mutua interreligiosa⁶ puesto que, según Ibn Taymīyah, “la semejanza externa conlleva a formas de afecto (*maūadah*), amor (*maḥabah*), compañía (*ṣaḥb*)⁷ y colaboración (*maūālāh*) internas (*fī al-bāṭin*), así como el amor interno conlleva a la semejanza externa (*fī al-dhāhir*)”⁸ y, en el caso del musulmán, muestra su fascinación (*i'jāb*) y su sentimiento (*iḥsās*) de inferioridad frente a los no musulmanes aun cuando sea de manera inconsciente (*la shu'ūr*)⁹; así mismo se presentan implicaciones teológicas debido la influencia mutua a evitar, desde la legislación y la teología islámica, según Ibn Taymīyah:

“Hemos visto que los judíos y los cristianos que han habitado (*'āsharū*) entre musulmanes tienen un [nivel de] incredulidad (*kufr*) menor que los demás, tal como hemos visto a los musulmanes que han vivido mucho tiempo entre judíos y cristianos poseen una fe (*imān*) menor que los demás o han dejado (*jarrada*) el islam”¹⁰.

Los símbolos y rituales religiosos judíos y cristianos

Ibn Taymīyah reconoce la semejanza de los musulmanes con otras comunidades religiosas, especialmente con judíos (*al-iahūd*), cristianos (*al-naṣārā*), persas (*al-fārs*) y romanos (*al-rūm*) como una realidad social debido a la convivencia, pero presenta el rechazo (*dhamm*) teológico y legal a tal semejanza entre comunidades religiosas

⁵ Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 51.

⁶ Mostrando la sabiduría de la legislación islámica (*ḥikmah al-shar'*) desde el Corán, la Sunnah y las opiniones legales y teológicas de las primeras generaciones (*salaf*) y de los sabios musulmanes (*fuqahā'*) más reconocidos, bien sea mediante pruebas (*adīlah*) por transmisión (*naqlīah*) o por argumentación (*'aqliah*) por lo cual es una obra única en su género tanto por su amplitud y detalle como por su importancia en la cultura islámica hasta nuestros días, Cf. Intro, p. 23.

⁷ Según los manuscritos (D) y (E).

⁸ Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 330.

⁹ Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., *Introducción*, p. 29.

¹⁰ Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., pp. 229-330.

por parte de Dios y Su Mensajero (*Allah wa rasūluhu*)¹¹, debido a las implicaciones teológicas y sociales de ella; por ello presenta algunas pruebas teológicas coránicas indirectas¹² y muchos dichos proféticos¹³, la cita coránica fundamental para la prohibición de la semejanza de musulmanes con judíos y cristianos dice, en una traducción literal:

“Oh creyentes, no toméis a los judíos ni a los cristianos como aliados. Son [de hecho] aliados entre sí; y cualquiera de ustedes que sea un aliado para ellos, entonces de hecho, será [uno] de ellos”¹⁴.

Por su parte, Ibn Taymīyah explica esta aleya del Corán así:

“Entonces esto conlleva a la semejanza total (*al-tashabbuh al-muṭlaq*), y en ese caso lleva a la incredulidad e incluye la prohibición (*taḥrīm*) de otros [asuntos], o bien conlleva a que esa persona pertenezca a ellos [es decir, judíos y cristianos] según sea el nivel de participación (*mushtarik*) en tal semejanza, así es que si [la semejanza es en la] incredulidad (*kufr*), pecado (*ma ‘ṣīah*) o un símbolo (*shi ‘ār*) de [tal semejanza, su veredicto será [según tal participación]]”¹⁵.

O es, al menos, “un símbolo de su incredulidad y pecado”¹⁶, con lo cual se relaciona la prohibición de parecerse en cualquier ámbito, sea teológico, práctico o simbólico, pues la causa de la prohibición para el musulmán es tener la intención de asemejarse en cualquier acción (*fi ‘l*) realizada por judíos y cristianos, a diferencia de quien realiza una acción sin buscar la semejanza con ellos y coincide (*atafaqa*) tal

¹¹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 109.

¹² Por ejemplo, cita dos aleyas coránicas (6.159 y 3.105) que se refieren a quienes “dividieron su religión”.

¹³ Citados por el autor junto a consideraciones terminológicas e históricas sobre su fiabilidad, siguiendo las ciencias de los dichos proféticos (*‘Ulūm al-ḥadīth*), si bien cita muchos dichos proféticos débiles sobre estas disposiciones y otros problemas interreligiosos como muestra de su importancia, pero no como prueba islámica.

¹⁴ Corán 5.51.

¹⁵ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 164.

¹⁶ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., nota 14, p. 164.

acción con las acciones de judíos o cristianos, en este caso la prohibición e asemejarse a ellos no es total, aunque puede llevar a una prohibición completa y por ello debe evitarse (*dhar‘iah*) legalmente¹⁷.

La segunda aleya que presenta la prohibición divina de “no ser como ellos en tanto una prohibición total (*nahī muṭlaq*) de asemejarse a ellos (*mushābahatihim*)”¹⁸ expresa: “y no seas como aquellos a quienes se les entregó el Libro anteriormente”¹⁹. Si bien, inclusive el editor moderno de la obra de Ibn Taymīyah reconoce que “posiblemente [Ibn Taymīyah] se refiere a la comprensión (*mafḥūm*) de la aleya [más no a la aleya misma], puesto que [lo dicho sobre la prohibición] no se extrae del texto de la aleya”²⁰.

Luego de sólo citar dos aleyas, la argumentación de Ibn Taymīyah se concentra en los dichos proféticos de Muḥammad (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) para rechazar tal semejanza es el dicho profético central de esta obra y citado hasta el día de hoy en discursos religiosos, clases de teología y lecciones tradicionales de estudios islámicos en mezquitas, a saber: “quien se parezca (*tashasbaha*) a un pueblo (*qaūm*) entonces es de ellos”²¹, de manera genérica, sin referirse a un pueblo o a una comunidad religiosa en particular, si bien es una prueba legal islámica para que varios sabios propongan la “detestabilidad (*karāhīah*) de las modas y vestidos (*zāī*) de los no musulmanes (*gaīr al-muslimīn*)”²².

De allí que Ibn Taymīyah presente múltiples ejemplos del comportamiento del Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) en torno a la diferenciación externa de los musulmanes con otras comunidades religiosas en lo social, lo religioso y lo simbólico, los cuales se dan con tres tipos de normas desde lo social, lo simbólico y lo teológico, a tratar de seguido.

¹⁷ Tal como se presenta en los dichos proféticos citados por el autor. Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 164.

¹⁸ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 174.

¹⁹ Corán 57.16.

²⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., nota 15, p. 174.

²¹ Abū Dāūd (4031), Aḥmad (2/50), *ṣaḥīḥ* según al-Albanī.

²² Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 165.

Órdenes de diferenciarse en lo social

Ibn Taymīyah cita varios dichos proféticos en los que se ordena a los musulmanes diferenciarse de comunidades religiosas como los judíos, cristianos, zoroastrianos e idólatras o de conglomerados sociales como los extranjeros, sean etíopes, persas o romanos en aspectos sociales, no relacionados directamente con lo religioso, entre tales dichos (*aḥādīth*):

El cabello

“[...] Los judíos y los cristianos no se tiñen [el cabello], entonces diferénciense de ellos (*fa-khālīfūhum*)”²³ tiñéndooselo.

Las canas

“Píntense (*gaīrū*) las canas y no se parezcan (*la tashabahū*) a la Gente del Libro” ni “a los judíos”²⁴.

La barba

“Diferénciense (*khālīfū*) de los idólatras (*al-mushrikīn*): aféitense los bigotes y déjense crecer la barba”²⁵.

“Córtense el bigote y dejense larga la barba, diferénciense de los zoroastrianos (*al-majūs*)”²⁶.

²³ al-Bukharī (3462, 5899) y Muslim (2103), *ṣaḥīḥ*, Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 126.

²⁴ Al-Tirmidhī (1752), *ḥasan ṣaḥīḥ*, Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 126.

²⁵ Al-Bukharī (5893) y cita el de Muslim (259, 260), Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 127.

²⁶ Muslim (260), Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 128.

La espalda

“[...] El afeitarse la espalda o la nuca (*al-qafā*) es una acción de los zoroastrianos”²⁷.

Por lo cual varios jurisconsultos de las primeras generaciones (*al-salaf*) lo rechazaron como algo reprobable (*karahīah*) legalmente²⁸ dando como causa (*i‘lalūn*) de ello el parecerse a la Gente del libro (*ahl al-kitāb*) o a los extranjeros (*al-‘ajam*)²⁹.

El turbante

“Es muy detestable (*iukrahu*) legalmente que el turbante (*al-‘imāmah*) no esté debajo del paladar (*al-ḥunk*)”³⁰.

La razón que los juristas dan para ello es que así lo usaban los judíos, los cristianos y los zoroastrianos, así pues los musulmanes deben llevar el turbante debajo del paladar³¹ para diferenciarse de ellos.

El gorro

Así mismo, se ordena usar el gorro debajo del turbante, tal como se hace hasta nuestros días, pues:

“La diferencia (*al-farq*) que hay entre nosotros y los idólatras (*al-mushrikīn*) es [usar] los turbantes (*al-‘amā‘im*) sobre gorros (*al-qalāns*)”³².

²⁷ Muṣṣnaf ‘Abd al-Razzāq (20986), citado en Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 129.

²⁸ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., pp. 128-130.

²⁹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 130.

³⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 167.

³¹ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., Nota 14, p. 167.

³² Este gorro interno se parece al gorro externo (*al-tāqīah*). Abū Dāūd (4078); Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 169.

Así es que el uso del gorro interno de los turbantes sirve para diferenciar a los musulmanes de otras comunidades, aun cuando tal gorro no se vea³³ y tal diferencia en el vestir (*al-libās*), según Ibn Taymīyah, es algo buscado por la legislación islámica³⁴.

El vestido

El Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) ordenó a los musulmanes “no involucrarse en los vestidos tal como hacen los judíos (*lā iashtamil ishtimāl al-īahūd*)”³⁵, así como presenta prohibiciones de usar los vestidos de los incrédulos (*al-kufār*)³⁶.

Los adornos

El Profeta Muḥammad (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) prohibió (*nahá*) a los musulmanes realizar las acciones relacionadas con las costumbres de otras comunidades religiosas: tales como el usar seda (*ḥarīr*) al final de los vestidos (*asfal thiabihī*) masculinos o ponerla en los hombros (*mankibaihi*) para así, en palabras de Ibn Taymīyah, no ser como los extranjeros (*mīthl al-a‘ājim*) y, tercero, prohibió montar [en un animal] sobre pieles de tigre (*rukūb julūd al-numūr*)³⁷, según el editor de su obra, porque esto pertenece a las costumbres y la moda (*zāī*) entre los extranjeros³⁸, así es que tal prohibición no se da por la seda en sí misma, sino porque “era un símbolo (*shi‘ār*) de los extranjeros”³⁹.

³³ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., nota 11, p. 169.

³⁴ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 170.

³⁵ Abū Dāūd (635); *ṣaḥīḥ* según Ibn Taymīyah, Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 174.

³⁶ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 214 en donde cita a Muslim (2077).

³⁷ Abū Dāūd (4039), Al-Nasā’ī (8/143) y Aḥmad (4/134); Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 205.

³⁸ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., nota 11, p. 205.

³⁹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 206.

Ordenes de diferenciarse en los símbolos religiosos

La oración

“Diferenciense de los judíos quienes no hacen sus oraciones con sus sandalias (*ni ‘āl*) ni con sus mocasines (*khifāf*)”⁴⁰.

En un largo dicho profético⁴¹ se prohíbe a los musulmanes realizar sus oraciones en dos momentos del día: al momento de la salida del sol (*shurūq al-shams*) y al esconderse en el horizonte (*al-gurūb*) puesto que en ellos salen y se esconden los dos cuernos de Satanás (*qarnī shaiṭān*) respectivamente y porque en esos momentos los incrédulos (*al-kufār*) se prosternan en sus oraciones; Ibn Taymīyah presenta este ejemplo común en los libros de derechos islámico y en los discursos religiosos para mostrar una norma del derecho islámico que busca prevenir (*sad al-dharā‘ah*) la semejanza entre los ritos religiosos (*al-‘ibādāt*) de los idólatras (*al-mushrikūn*) y los de los musulmanes, aun cuando tales ritos, sus momentos y lugares de realización no se realicen con la misma intención (*nīah*)⁴², pero sí de formas semejantes.

Así mismo sucede con la dirección de la oración (*al-qiblah*) que en el islam está determinada hacia la ciudad de la Meca (*Makkah*) pues, según Ibn Taymīyah, “la dirección de la oración (*al-qiblah*) es una de las normas de la legislación [divina] que se diferencia según las legislaciones de los profetas (*sharā‘i‘ al-anbīā‘*)”⁴³, es decir, a cada Profeta se le ordena unas formas de adoración propias, si bien algunas son comunes, las formas difieren.

⁴⁰ Abū Dāūd (652), *saḥīḥ* (al-Hākim y al-Dhahabī); el editor de esta obra explica que los judíos realizaban su oración sin sandalias ni mocasines y, por no tanto, el profeta la realizaba en ocasiones en sus mocasines, pero no siempre, lo cual deben seguir los musulmanes en las ocasiones que se cumplan las condiciones de la oración en mocasines, tales como la pureza espiritual y la ausencia de un tapete o para no hacer daño in crear molestias a los demás orantes, pero no deben hacerse constantemente (*iṣrār*), Cf. Nota 8, p. 130.

⁴¹ Cf. Muslim (832), Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *ob. cit.* P. 136.

⁴² Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *ob. cit.*, p. 137.

⁴³ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *ob. cit.*, p. 137.

Inclusive se ha prohibido, por parte de los juristas musulmanes como Aḥmad bien Ḥanbal (780-855 EC/164-241 AH), el parpadear (*al-tagmīḍ*) excesivamente durante la oración pues es “una acción (*fi’l*) de los judíos”⁴⁴.

Así mismo Ibn Taymīyah propone que los musulmanes se diferencien religiosamente de comunidades como los persas (*al-fārs*) y los romanos (*al-rūm*), quienes exaltaban a sus personajes ilustres (*‘udhamā’ihim*), cuando llegaban estaban sentados se levantaban (*qīām*) en señal de distinción, como costumbre social, pero el Profeta Muḥammad (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) ordenó a los musulmanes, en el plano religioso, que siguieran al que guía la oración en todos sus movimientos, es decir, “si quien dirige la oración (*al-imām*) la realiza sentado (*jālisān*) entonces oren sentados, y si la realiza de pie (*qā’iman*) entonces oren de pie, y no hagan como la gente de Persia con sus ilustres (*‘udhamā’ihim*)”⁴⁵, es decir, si hacía la oración parado o sentado por algún impedimento, los demás deben hacerlo de pie o sentados, según lo haga el guía de la oración (*al-imām*) para evitar asemejarse a la acción social de los persas⁴⁶.

El ayuno

“La diferencia (*faṣl*) entre nuestro ayuno y el ayuno de la Gente del Libro es la comida (*al-suḥur*) [antes del ayuno en la madrugada]”⁴⁷.

“La religión (*al-dīn*) [del islam] se mantendrá visible (*dhāhiran*) desde que las personas rompan el ayuno (*al-fiṭr*) [comiendo] con prontitud, pues los judíos y los cristianos lo retrasan”⁴⁸.

Esta disposición muestra que se hace “con prontitud”, según Ibn Taymīyah, “con el fin de diferenciarse de los judíos y los cristianos; ya que tal diferenciación es una

⁴⁴ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 168.

⁴⁵ Abū Dāūd (5230) y Aḥmad (5/253-256), citado en Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 140.

⁴⁶ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

⁴⁷ Muslim (1096); Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

⁴⁸ Abū Dāūd (2353), ib. Ibn Mājah (1698), *ṣaḥiḥ* según las condiciones de Muslim, al-Hākīm; Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

causa (*sabab*) de la visibilidad (*dhuhūr*) de la religión [islámica]⁴⁹ y se busca evitar la emulación (*al-muḍahāh*) de judíos o cristianos en tal acción, pues como decía el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él): “mi comunidad (*ummatī*) se mantendrá en el bien (*al-khaīr*) y en la naturaleza innata (*al-fītrah*) siempre y cuando no retrasen [la oración] del *Magrib* hasta que se escondan (*tashtabik*) las estrellas (*al-nujūm*)”⁵⁰, lo cual es explicado por Ibn Taymīyah desde la prohibición islámica de emular a los judíos cuando retrasan el rompimiento del ayuno hasta la salida (*tulū* ‘) de las estrellas y de emular a los cristianos quienes retrasan la oración del amanecer (*fajr*) en la madrugada hasta que las estrellas son cubiertas (*mihāq al-nujūm*) por la luz del sol al salir⁵¹, si bien esta explicación no se basa en un dicho profético auténtico, sino en uno tipo de dicho profético con cadena de transmisión interrumpida (*mursal*)⁵².

Inclusive en la época del Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) algunos musulmanes querían asemejarse a otras comunidades en sus ritos religiosos, tal como quien deseaba ayunar dos días seguidos (*mūāṣalatan*) sin romper el ayuno entre ellos, por lo que otro musulmán presente le recordó lo que el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) había dicho:

“Pero quienes hacen eso [de ayunar varios días seguidos] son los cristianos, [así es que] ayunen como les ordenó Allah, realícenlo como les ordenó Allah, y realicen (*atimū*) el ayuno hasta [llegar] la noche, así es que si llega la noche entonces rompan el ayuno (*aftirū*)”⁵³.

Así es que lo que diferencia entre los dos actos de adoración (*‘ibādātān*), es decir, el cristiano y el islámico, es cumplir con “lo que busca el Legislador”⁵⁴, a saber, Dios.

⁴⁹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

⁵⁰ Abū Dāūd (418); Cf. Ibn Mājah (689), Aḥmad (3, 449), *ṣaḥīḥ* según las condiciones de Muslim, al-Hākīm citado en Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

⁵¹ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 132 y nota 4.

⁵² En Aḥmad (4/349).

⁵³ En Aḥmad (4/225), texto *ṣaḥīḥ* según Ibn Ḥajar en *Fath al-Bārī*, Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit. P. 133.

⁵⁴ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 131.

Sobre el ayuno, en una ocasión cuando el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) estaba ayunando se le informó que los judíos y cristianos glorifican (*ta'dhimu*) el décimo día ('*āshūra*') del mes y por ello ordenó que el año siguiente los musulmanes ayunarán el día noveno⁵⁵, por ello dijo “ayunen el día de '*āshūra*', diferénciense de los judíos y ayunen un día antes o un día después”⁵⁶.

Así mismo el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) prohibió adelantar un día el ayuno del mes de ramadán⁵⁷ y los expertos en derecho islámico (*al-fuqahā'*) han dicho que la causa de esta prohibición es el temor de aumentar los días de ayuno de este mes: “tal como los cristianos entre la Gente del Libro aumentaron [los días de] su ayuno”⁵⁸.

El cortejo fúnebre

Ibn Taymīyah busca fundamentar la diferenciación entre musulmanes y otras comunidades religiosas, por ello, cita un dicho profético débil según el cual cuando el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) tuvo conocimiento de que los judíos realizan el cortejo fúnebre (*al-janazah*) tal como él mismo solía acompañar al difunto, a saber, caminando, gracias a que un rabino (*ḥabar*) le dijo que así mismo hacían los judíos, entonces se sentó y le dijo a los musulmanes: “diferénciense de ellos”⁵⁹, si bien en este caso, además de ser un dicho profético débil (*ḍa'if*), Ibn Taymīyah menciona que existe una diferencia entre los sabios musulmanes (*ikhṭilaf al-'ulamā'*) en ello.

El entierro

Incluso la forma en que se entierre el cadáver en el fondo de su tumba debe ser diferente entre las comunidades religiosas, siguiendo el dicho profético: “el entierro

⁵⁵ Cf. Muslim (1133); Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 170.

⁵⁶ Aḥmad (1/241); Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 171.

⁵⁷ Cf. Al-Bukharī (1914) y Muslim (1082).

⁵⁸ Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 172.

⁵⁹ Cf. Abū Dāūd (3176), Ibn Mājah (1545), cadena de transmisión débil según al-Sindī, al-Tirmidhī (1020).

en un lado (*al-laḥd*) [de la tumba] es para nosotros y el entierro directo (*al-shaq*) [en la tumba] para ellos”⁶⁰ y para la “Gente del Libro”⁶¹, dichos citados por Ibn Taymīyah.

El cuerno y la campana

Según Ibn Taymīyah, cuando el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) rechazó (*kariha*) el uso del cuerno (*būq*) entre los judíos que soplan con la boca (*al-manfūkh bi-l-fam*) y de la campana (*nāqūs*) que usan los cristianos con las manos, mencionó que la causa para ello era que ambos eran un asunto (*amr*) particular de ellos, no porque sean un cuerno o una campana en sí mismos, sino que “conlleva su prohibición de lo que sea un asunto de judíos y de cristianos”⁶².

Ordenes de diferenciarse por la teología islámica

Las tumbas en mezquitas

En múltiples ocasiones el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) ordena la diferenciación debido a asuntos teológicos, el más común y aún presente es la construcción de tumbas al interior de las mezquitas o de mezquitas sobre tumbas, al respecto Ibn Taymīyah presenta la prohibición (*al-nahī*) de unir tumbas y mezquitas desde una fórmula de la maldición que con lleva la prohibición en el dicho profético: “que Allah maldiga (*la‘ana*) a los judíos y a los cristianos, pues han tomado las tumbas de sus Profetas (*qubur anbiā’ihim*) mezquitas (*masājidan*)”⁶³, prohibición que aun hoy causa debates teológicas, sociales y legales entre los diversos grupos de musulmanes.

⁶⁰ Aḥmad (4/357, 359) y Ibn Mājah (1555).

⁶¹ Cf. Aḥmad (4/362, 363)

⁶² Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *ob. cit.*, p. 213, previamente se citó el *hadīth* de Abū Dāūd (498), al-Bukharī (203) y Muslim (378).

⁶³ Muslim (530); Cf. Al-Bukharī (435, 436) y Muslim (531) con textos semejantes y con referencia solo a los judíos al-Bukharī (437) y Muslim (530); Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *ob. cit.*, p. 199.

Los iconos religiosos y tumbas

Así mismo Ibn Taymīyah reconoce la prohibición de las imágenes y los iconos (*ṣūrah, taṣūir*) religiosos, en este caso, la imagen de María, usada en una iglesia de territorio etíope (*arḍ al-Ḥabashah*), pues el Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) menciona la maldición al construir tumbas y al realizar imágenes religiosas para los fallecidos:

“Ese es un pueblo (*qaūm*) en el que si se muere uno de sus siervos virtuosos (*‘abd ṣāliḥ*) o una persona virtuosa (*rajul ṣāliḥ*) le construyen en su tumba un lugar de adoración (*masjidan*), y le hacen una imagen (*sūrah*) ahí mismo, esos son los peores de la creación (*shirār al-nās*) ante Allah, exaltado sea”⁶⁴.

La prohibición cubija inclusive a “las [mujeres] visitantes de las tumbas (*zā’irāt al-qubūr*) y a quienes las tomen como lugares de adoración (*al-masājid*)”⁶⁵, tales dichos son una prueba islámica (*dalīl*) para la prohibición general de este tipo de actos (*jins a’ mālihim*), con lo cual se convierte en una norma general (*qā’idah kulīyah*) que incluye la prohibición de las diferentes escuelas de derecho islámico y de los sabios de las primeras generaciones, según Ibn Taymīyah⁶⁶ y el editor de su obra⁶⁷, pues conllevan a la idolatría y la asociación de la adoración.

Principios generales

El seguimiento del Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él)

La semejanza o diferencia de los musulmanes con judíos y cristianos muestra, según Ibn Taymīyah, su relación de cercanía o lejanía con el Profeta Muḥammad (la

⁶⁴ Al-Bukharī (426) y Muslim (528).

⁶⁵ Abū Dāūd (3236), Al-Tirmidhī (320), Ibn Mājah (1574, 1575, 1576). Al-Nasā’ī (4/94, 95) ; Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 199. *Ṣaḥīḥ li gāirihi* según Aḥmad Shākir, ver nota 2, p. 200.

⁶⁶ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 200.

⁶⁷ Quien incluye una larga nota explicativa sobre “la mayor desgracia (*Akbar al-maṣā’ib*)” de los musulmanes en los últimos siglos. Cf. Nota 7, p. 200, mostrando la importancia teológica y social de tal prohibición legal.

paz y las bendiciones de Dios sean con él) de acuerdo (*mūāfaqan*) con tal semejanza o diferencia, de allí que el autor mencione:

“Si Allah ha alejado (*bara*’) a Su Mensajero de todos sus asuntos [refiriéndose a quienes han dividido su religión], entonces quien estuviese en el seguimiento del Mensajero, la paz y las bendiciones de Allah sean con él, realmente (*ḥaqīqatan*) está tan alejado como él, y quien esté de acuerdo (*mūāfaqan*) con ellos entonces se diferencia (*mukhālifān*) al Mensajero en proporción (*bi-qadr*) a su acuerdo con ellos”⁶⁸.

La semejanza con los no musulmanes

Ibn Taymīyah presenta unas normas abarcentes y generales a lo largo de esta obra, luego de presentar las pruebas del Corán, la sunnah, el consenso legal (*al-ijmā’*) de los sabios y los dichos (*al-athār*) de las primeras generaciones de musulmanes escribe:

“La semejanza con ellos [es decir con los no musulmanes y los extranjeros] está prohibida (*manhī*) en general (*fī al-jumlah*), y el diferenciarse de ellos en sus costumbres (*hadīhim*) está legislado (*mashrū’*) bien sea como obligación (*ijāban*) o como algo deseable (*istiḥbāban*) [legal y religiosamente], según sea el caso; asimismo, en lo que se les ha prohibido parecérseles abarca, en general, aquello en lo cual se tenga o no la intención de la semejanza, puesto que, en general, los musulmanes no tienen la intención de la semejanza con estas acciones, ni se imaginan (*iataṣauar*) siquiera la intención (*al-qaṣd*) de parecerse [a ellos], tal como al teñir el cabello de blanco y al dejarse crecer los bigotes, entre otras acciones [propias de judíos, cristianos e incrédulos]”⁶⁹.

Las acciones de los no musulmanes

Para Ibn Taymīyah, las acciones (*a’ māl*) de los no musulmanes y de los extranjeros se dividen en tres tipos, según sea su relación con los musulmanes⁷⁰:

⁶⁸ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 112.

⁶⁹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 284.

⁷⁰ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 284.

Primero, las acciones que han sido legisladas (*mashrū'*) en la religión (*dīn*) para los musulmanes y para los no musulmanes previamente, y que el musulmán no sabe que ha sido legislada para otros también, pero lo realiza, tal como el ayuno en el día de '*Āshūrā*', la oración y el ayuno en general, son acciones consideradas actos de adoración mutuos, con diferentes formas de realizarse.

Segundo, lo que había sido legislado a otras comunidades y luego fue abolido (*nasakhahu*) por la legislación del Corán (*shar' al-Qur'ān*) para ellas y, por tanto, para los musulmanes, tal como la celebración del sábado (*shabbat*) entre los judíos. Tercero, lo que no había sido legislado de ninguna manera (*bi-ḥāl*) sino que las otras comunidades mismas lo establecieron (*aḥdathūhu*), bien sea en los actos de adoración, en las costumbres o en ambas.

Y a su vez estos tres tipos de obras se dan bien sea (*maḥṣah*) en los actos de adoración (*al-'ibādāt*) solamente, sólo en las costumbres (*al-'ādāt*), es decir, en la ética (*al-ādāb*) o se dan en ambos, de estos tipos de obras se extraen normas generales⁷¹:

Primera, la orden de diferenciarse a otras comunidades religiosas se presenta tanto en los actos de adoración (*al-'ibādāt*) como en las costumbres cotidianas (*al-'ādāt*), puesto que "las legislaciones (*al-shara'i*) [dirigidas a cada comunidad] se diferencian en su[s] característica[s] (*fī ṣifatihi*)"⁷².

Segunda, la noción de que las fiestas religiosas legales (*al-a'tād al-mashrū'ah*) para los musulmanes son actos de adoración de obligatorio (*ājūban*) cumplimiento o, al menos, son deseables (*istiḥbāban*), incluye normas legales sobre tales actos de adoración que pueden o no realizarse durante ellas, bien sea con respecto al comportamiento personal y social o con la normalización de las costumbres propias de cada pueblo (*li-l-nufūs*) musulmán; por lo que está prohibido (*muḥaramah*) realizar actos de adoración o seguir costumbres sociales propias de acuerdo (*mūāfaqah*) a las fiestas religiosas de otras comunidades religiosas que han sido abolidas (*al-mansūjh*). Tercera, la peor (*aqbah*) acción para el musulmán es emular las innovaciones religiosas de otros pueblos, pues cuando la innovación religiosa se da por parte de los musulmanes es algo horrible (*qabīh*), pero es más horrible, aun cuando lo han

⁷¹ Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., pp. 285-286.

⁷² Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 285.

innovado los incrédulos (*aḥdathū al-kāfirūn*), si bien ésta es una opinión o argumento personal de Ibn Taymīyah, no una disposición legal.

Las fiestas religiosas

Primero, la prohibición de concordar con las fiestas religiosas (*aṭāḍ*) de los no musulmanes se da por dos razones o caminos (*ṭarīq*), primero pues lo que esté de acuerdo con la Gente del libro (*ahl al-kitāb*) que no pertenezca al islam ni sea costumbre de las primeras generaciones de musulmanes tendrá un daño (*mafsadah*) al actuar de acuerdo a ellos y un beneficio (*maṣlaḥah*) al diferenciarse de ellos, además de tener el veredicto legal de su prohibición (*al-taḥrīm*) incluyendo sus símbolos religiosos (*shīʿār dīnīhim*)⁷³.

Esta prohibición de concordar con las festividades religiosas ajenas al islam se fundamenta en la interpretación coránica de varios musulmanes de las primeras generaciones según los cuales el término árabe coránico *al-zūr* más que referirse a la mentira o al falso testimonio, remite a las fiestas religiosas de los cristianos o de los árabes idólatras (*mushrikūn*) en la época de la ignorancia (*al-jahilīah*)⁷⁴.

Por último, Ibn Taymīyah habla de la prohibición para “los habitantes protegidos (*ahl al-dhimmah*) [en los gobiernos islámicos] entre la Gente del Libro (*ahl al-kitāb*) [para que] no muestren públicamente (*lā iadhaharūn*) sus festividades religiosas en las tierras del islam (*dār al-islām*)⁷⁵, algo que aun hoy resenta problemas con los visitantes y las minorías religiosas en territorios musulmanes.

La innovación religiosa

Por último, Ibn Taymīyah extrae un principio legal en relación con la innovación religiosa (*al-bidʿ*) de gran importancia social y aplicación teológica hasta nuestros días entre los musulmanes, según el cual;

⁷³ Cf. Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 287.

⁷⁴ Cf. Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., pp. 287-289.

⁷⁵ Cf. Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 306.

“Todo lo que [los musulmanes] se parezcan [a los incrédulos] en los actos de adoración, las costumbres o ambos [a la vez] pertenece a las innovaciones religiosas (*muḥdathāt*) en esta comunidad (*ummah*) y a la innovación (*al-bid‘*) [reprobable en la religión]”⁷⁶.

Así pues, estas innovaciones se limitan al ámbito religioso y no al social o tecnológico, ya que estas últimas están permitidas, desde que se sigan los lineamientos islámicos.

Conclusiones

La importancia y uso actual de esta obra entre las sociedades musulmanas de lengua árabe y entre nuevos musulmanes en países occidentales se debe a que los sabios musulmanes buscan resolver problemas sociológicos que surgen de la debilidad geopolítica de los pueblos musulmanes árabes y la fortaleza política e influencia ideológica de los pueblos no musulmanes sobre ellos, así como la introducción y expansión de las creencias, comportamientos, costumbres, ideologías políticas no islámicas entre los pueblos de mayoría musulmana, junto con la evangelización cristiana, el ateísmo y el secularismo.

La semejanza externa entre los fieles de comunidades religiosas, según Ibn Taymīyah, tiene una influencia social externa y una teológica interna que conlleva a una cercanía, un amor y una ayuda mutua entre quienes se asemejan, lo cual lleva a la pérdida de la personalidad islámica y, en casos, a la pérdida de la religión misma.

Las normas legales de los ritos religiosos islámicos también se legislaron a comunidades religiosas previas y éstas últimas estructuran la forma de los ritos islámicos mismos, pues las normas proféticas buscan la diferenciación de judíos, cristianos, idólatras y zoroastrianos.

Ibn Taymīyah cita opiniones legales de las primeras generaciones de musulmanes como órdenes legales generales para no asemejarse a las acciones sociales particulares de comunidades religiosas, aun cuando ellas no tengan connotación religiosa.

⁷⁶ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 286.

Los símbolos y los rituales religiosos judíos y cristianos en tanto mecanismos de identificación y cohesión colectiva, así como de control social son creadores, desde el derecho y la teología islámicas, a su vez, de normas religiosas y jurídicas reguladoras de las relaciones entre los colectivos religiosos, el espacio público y el poder político. Las disposiciones legales presentadas por Ibn Taymīyah están soportadas en las fuentes del derecho islámico: el Corán y la tradición profética (*sunnah*) aquí tratados, y el consenso de los sabios, si bien incluyen sus opiniones legales y teológicas.

Las disposiciones presentadas en el libro no abarcan todas las relaciones sociales entre musulmanes, judíos y cristianos, aun así con usadas por teólogos, legisladores y extremistas como mecanismos de control social y religioso, siendo una fuente de conflictos entre comunidades religiosas dentro y fuera de sociedades musulmanas y en las redes sociales de los nuevos musulmanes, limitando la libertad religiosa en el espacio público y creando una coerción social basada en las opiniones legales y teológicas y, en ocasiones, más que en las fuentes mismas del derecho y la teología islámica mencionadas.

Recibido 02/06/2021
Aceptado: 30/06/2021

Órdenes islámicas en la relación con los símbolos judíos y cristianos desde “La necesidad del camino recto” de Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas

Resumen

El artículo traduce textos islámicos clásicos y analiza las consecuencias sociales de las condiciones legales para la convivencia de comunidades religiosas, la construcción de identidad y diferenciación religiosa en 1) Las normas legales (*al-aḥkām*) en torno a los símbolos, rituales, festividades religiosas, costumbres y vestimentas de los colectivos religiosos; 2) La prohibición (*al-nahī*) legal islámica de parecerse a los incrédulos (*tashabuh bi-l-kufār*) sean judíos (*iahūd*) o cristianos (*naṣāra*) y 3) La orden (*al-amr*) de alejarse (*mujānabah*) de sus formas de vida pública (*hadī*) en general y de sus rituales y fiestas religiosas (*‘aīād*) en particular.

Se demuestra cómo estas normas son fuente de conflictos y presentan los símbolos, fiestas y rituales religiosos judíos y cristianos en tanto mecanismos sociales de identificación y de cohesión colectiva, creando normas reguladoras de las relaciones entre los colectivos religiosos, el espacio público y el poder político.

Palabras clave: polémica religiosa medieval - teología política - política islámica - sociología de la religión - derecho islámico.

**Islamic orders in relation to Jewish and Christian symbols
since Ibn Taymīyah's "The Necessity of the Straight Path"**

Julio César Cárdenas Arenas

Abstract

The article translates classical Islamic texts and analyzes the social consequences of the legal conditions for the coexistence of religious communities, the construction of identity and religious differentiation in 1) The legal norms (*al-aḥkām*) around symbols, rituals, religious festivals, customs and clothing of religious groups; 2) The Islamic legal prohibition (*al-naḥī*) to look like unbelievers (*tashabuh bi-l-kufār*) whether they are Jews (*iahūd*) or Christians (*naṣāra*) and 3) The order (*al-amr*) to turn away (*mujānabah*) from their forms of public life (*hadī*) in general and their religious rituals and festivals (*'āād*) in particular.

It is shown how these norms are a source of conflicts and present Jewish and Christian religious symbols, festivals and rituals as social mechanisms of identification and collective cohesion, creating regulatory norms of relations between religious groups, public space and political power.

Keywords: medieval religious polemics - political theology - islamic politics - sociology of religion - Islamic Law.

Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Atributis*¹, cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia con su época.

El interés de este texto radica además, en que pasa revista a todas las posiciones existentes en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye.

El tema en general del conocimiento de Dios es abordado en la Primera Disputación, a cuya presentación se dedica este artículo.

1. El lugar del tema en el *Tractatus*

En otro trabajo he presentado detalladamente la estructura del *Tractatus* y me remito a él². Aquí recordaré solamente que Mimbela, adhiriendo a una larga y célebre

¹ *Tractatus de Divina Essentia et Atributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699.* Ms en la Academia de Historia de Bogotá, 121 folios. Biblioteca Zaldía, 89 folios.

Traducción parcial en Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. Introducción de textos y traducción del latín al castellano, 3 vol. Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964. p. 321-354.

Se cita por el foliado del Ms y los números del mismo (el de corrido y el de cada parte), la transcripción y la traducción son mías.

² “El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46, www.revistadiologando.com.ar.

tradicción inaugura en la *Suma* del Aquinate, inicia el tratamiento de Dios por la cuestión de su existencia, y ésta, a su vez, se inicia con la pregunta de si y cómo es posible conocer a Dios, lo que parece casi un planteo kantiano.

2. Estructura de la Primera Disputación y sumario de la doctrina

El texto se divide en tres secciones, cuyos temas son: 1°. Si la existencia de Dios es evidente por sí, y si sobre ella puede haber ignorancia invencible del intelecto; 2°. Si la existencia de Dios puede creerse por fe; 3°. Si la existencia de Dios puede demostrarse. Esta tercera sección se divide en dos subsecciones: 3.1. Se prueba nuestra primera conclusión y 3.2. Se prueba la otra conclusión.

2.1. Primera sección

En la primera sección Mimbela comienza por determinar el significado de “verdad evidente por sí” y se apoya en la definición de Aristóteles, mencionado las dos explicaciones: verdad evidente es aquella que todos comprenden, como “el todo es mayor que la parte”; y es evidente aquella que se comprende con solo comprender los términos, asume que “verdad evidente por sí sería aquella que no sólo es evidente, sino que es de tal modo manifiesta, que se compara fácilmente por la sola proposición de los términos”³.

De esta noción extrae cuatro consecuencias epistemológicas:

“1°, que no hay ninguna verdad que no sea evidente por sí, respecto a Dios. 2°, una verdad puede ser evidente por sí respecto a uno y no respecto a otro. 3°, la misma puede ser evidente por sí y no evidente por sí respecto lo mismo en diverso tiempo. 4° puede ser evidente por sí y evidente por otro, respecto a lo mismo incluso en el mismo tiempo”⁴.

³ “...ergo veritas per se nota illa erit, quae non solum est nota, sed hu(cus)sque adeo manifesta, ut facilis comparatu ex sola terminorum propositione” (f. 1v, n. 3/1).

⁴ “Ex his fit 1° nullam esse veritatem, quae non est per se nota, respect Dei. 2° posse veritatem esse per se notam respectu unius, et non respectu alterius. 3° Posse eam esse per se notam, et non per se notam respectu eiusdem per diverso tempore. 4° posse esse per se nota, et per alia nota, respectu eiusdem etiam per eodem tempore” (f. 1v, n. 4/2)

Las cuatro razones que alega a favor de estas deducciones son conocidas, solo que están puestas en conjunto fortaleciéndose en común y además referidas expresamente a esta verdad que, para muchos teólogos, ostenta un rango distinto a las demás. Como se apreciará, las explicaciones de Mimbela soslayan esta diferencia o, más bien, engloban el tratamiento de la evidencia en un mismo marco. Las razones son: para Dios nada es desconocido y todo es evidente; los intelectos de los hombres son diferentes, algunos más perspicaces que otros y por eso no todos perciben igualmente la evidencia; la proposición que lleva al asentimiento del intelecto puede ser percibida con diferencia temporal; aunque la evidencia lleve al asentimiento, eso no impide que también pueda ser necesario o conveniente el argumento.

La conclusión principal de la sección afirma: “La existencia de Dios no es evidente por sí para nosotros”⁵, Los argumentos son los ya estandarizados en la escolástica anterior y los presenta como doctrina común sin citas. Sólo advierte que, aunque Tomás de Aquino diga que la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma, admite que no lo es para nosotros y que necesita argumentación.

Advierte además una cuestión terminológica entre *existere* y *esse*, que resume brevemente una larga controversia escolástica

“Por otra parte, la conexión entre el predicado existe y el sujeto Dios es tanta cuanto la que se da entre el predicado es o no es y el sujeto cualquier cosa, lo que es verdad. Pero como la verdad evidente por sí dice no conexión sino identidad objetiva del predicado con el sujeto, porque así también esta verdad Dios es trino sería y se diría evidente por sí, lo que es para todos, lo que es de tal modo manifiesto para el intelecto, que por la sola proposición de los términos es exigido al asenso, esto es, como la verdad Dios existe absolutamente y rigurosamente hablando no son llamadas evidentes por sí, porque no pueden comprobarse sino por discurso”⁶.

⁵ “Sit conclusio: Existentia Dei non est per se nota respectu nostris” (f. 1v, n, 5/3).

⁶ “Aliter, tantam esse connectionem inter praedicatum existit, et subjectum Deus, quanta est inter praedicatum est, vel non est, et subjectum quodlibet, quod verum est. Ast cum veritas per se nota dicatur non connexio, vel identitas obiectiva praedicati cum subjecto, quia sic etiam haec veritas Deus est trinus esset, et diceretur per se nota, quod est erga omnes, id quae es ita manifesta respectu ad intellectus, ut ex sola terminorum propositione necessitet ad assensum, hinc est, ut veritas Deus existit absolute, et rigurose loquendo non sunt vocanda per se nota, cum non potest comparari nisi per discursum” (f. 2, 6/4).

También desestima rápidamente alusiones al Nacianceno, a Juan Damasceno y a Bernardo y otros SSPP que afirman ser para todos evidente la existencia de Dios y la frase de Job 36: “todos ven a Dios”⁷, porque esto solo significa que para que el conocimiento de Dios se da naturalmente en todos, es suficiente que todos, o casi todos, posean los principios a partir de los cuales todos pueden fácilmente deducirlos; o que todos puedan alcanzar un conocimiento evidente de Dios, y esto es a lo que se refiere el texto de Job.

Más importante es la cuestión de si sobre esta proposición puede haber ignorancia invencible. Este tema desvelaba a los teólogos, sobre todo a los negadores de que sea evidente “*quoad nos*”. Porque si no es evidente, es posible ignorarla sin culpa. Pero también existía una larga tradición teológica que llevaba a condenar a los escépticos o a los infieles que “se niegan a aceptarla” o sea, a creer. Esta combinación temática creaba conflictos teóricos a los cuales hacer frente los teólogos.

Mimbela comienza el tratamiento con una advertencia conceptual

“Para probar el aserto, nótese 1º aquí que con el nombre Dios no se significa a Dios conjuntamente con su esencia metafísica, sino que se entiende el concepto ente Máximo, Sumo, e infinitud, bien, primer principio y último fin, palabras todas [que significan] al sumo autor y gobernante del mundo. Preguntamos si Dios puede ignorarse de todos estos modos, e invenciblemente; la primera [pregunta] es si poniendo la debida diligencia puede superarse, y con cuál fundamento, de tal modo que no surja de negligencia o malicia. 2º si es tal [la ignorancia] que no exista ninguna razón de duda para indagar la verdad. En el presente hablamos de esta ignorancia”⁸.

⁷ La referencia es forzada, en dicho capítulo (y en general en todo el discurso de Elihú a partir de cap. 32r no se dice exactamente que todos “ven” a Dios, sino que ven sus manifestaciones, y éstas son realidades que asustan al hombre ya que no puede evitarlas (el trueno, la tempestad, el fuego, etc., y sobre todo la muerte). Podría admitirse que son interpretadas como epifanías divinas, pero esto hubiera requerido una justificación mucho más elaborada.

⁸ “Ut probemus assertus, nota 1º in hac quae nomine Dei convenire Deum simul suam essentiam metaphysicum constructum, sed intelligi ens conceptus: Maximum, Summum, et infinitum, bonum, primum principium, et ultimum finem verbis omnes, summum authorem et gubernatorem orbis. Querimus an Deus ita potest ignorari, ut sub nullo ex dictis, et invincibilem, prima talis est, ut adhibida diligentia superare posset, et in qua est fundamentum, ad dubium

En su aserto, Mimbela resume las posiciones afirmativas en las tesis de Molina⁹ “y algunos pocos más” a los que no cita. Por la negativa se mencionan solo dos autoridades: el Libro de Job y las opiniones de los Santos Padres. Por su parte resume la doctrina tradicional jesuita en los términos expuestos por Muniesa¹⁰: “1º [2v] que Dios no puede ser invenciblemente ignorado ni por el conjunto de las gentes, ni por un pueblo entero. 2º tampoco puede ser ignorado por largo tiempo por un hombre en uso de la razón; 3º puede ser ignorado por breve tiempo por un hombre dotado de razón”¹¹.

Las razones aducidas son un resumen de la doctrina que trabajosamente se había ido gestando a lo largo de tres siglos: la ignorancia no se refiere al contenido metafísico de la palabra “Dios”, sino solo a la existencia de un ser máximo o un sumo bien, algo que todos pueden entender; por eso es posible ignorarlo por un tiempo, pero no siempre, ni el conjunto de la humanidad sino sólo algunos.

En este punto lo más interesante es la justificación de la ignorancia invencible, aunque limitada, evidenciando hacerse cargo de una cuestión complicada desde comienzos de la Modernidad, tanto por el conocimiento de otros pueblos, como por

quod per negligentiam, vel malitiam non excutitur, 2º talis est ut nulla ratio dubiis existat inducens ad veritatem indagandam, et de hac ignorantiam praesenti agim” (f. 2v, 9/7).

⁹ Luis de Molina SJ (1535-1600) es el principal teólogo de la primera etapa de la Orden e influyó mucho incluso luego de la impronta suareciana que se fue imponiendo en la Compañía. En el caso que nos ocupa, hay dos obras decisivas suyas: el comentario a la Primera Parte de la *Summa* tomasiana, donde se aborda este tema, y el tratado sobre la concordancia del libre albedrío y la gracia que, ocupándose de este asunto y otros conectados, como la predestinación, analiza diversos aspectos de la esencia divina y su cognoscibilidad. Cf. *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem* (Cuenca 1592; Lugduni 1593; Venetiis 1594; Venetiis 1602; Lugduni 1622); y *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos* (Olyssipone 1588; Antverpiae 1595). Edición crítica preparada por Johaness Rabeneck, Oniae 1953.

¹⁰ Tomás Muniesa SJ (1627-1696), teólogo de la última etapa de la Compañía, resume la historia de las controversias internas y remite a las más consensuadas. Su *Tractatus de essentia* al parecer ha sido inspirado en Antonio Pérez en buena medida, y también ha sido muy consultado.

¹¹ “1º Deum non posse invencibiliter ignorari nec a cunctis gentibus, nec ab integra natione. 2º nec posse ignorari ab homine ratione utente per longum tempum. 3º posse per breve tempus etiam ab homine rationis compote” (f. 2v, 8/6).

los avances en la ciencia histórica. Mimbela resumen breve y concisamente la tesis de Muniesa:

“Se prueba la tercera parte, es decir que un hombre en uso de la razón puede caer en ignorancia invencible de Dios durante un breve tiempo, porque, como bien [dice] Muniesa, en el presente estado de ignorancia no resulta increíble, atenta la condición humana, ni tampoco desmerece la divina providencia. No lo primero porque los hombres suelen ignorar cosas / fáciles, incluso obvias. No lo segundo, porque la tarea de la providencia no es ayudar siempre a las mentes humanas en sus situaciones de oscuridad, sino en ciertas ocasiones, bien conocidas para Él, de tal modo que la fuerza [de la ignorancia] no venga de Dios sino que suceda por parte del hombre, si se aparta del bien y no alcanza su fin”¹².

De las objeciones puestas a continuación la más interesante es la primera, porque muestra un significativo cambio en el tipo de argumentos usados en este tema. Dice el objetor: “Muchos negaron la existencia de Dios, y los [aborígenes] de Brasil encontrados, no conocían ningún Dios. Además hay hombres tan negados que ni a medias perciben cosas propuestas con ejemplos claros; y es increíble que esos hombres conozcan a Dios y perciban las demostraciones de su existencia, Luego [Dios] puede ser ignorado de veras invenciblemente por un pueblo entero”¹³.

La respuesta de Mimbela es cautelosa. Dice que, si bien los nativos pueden no tener un conocimiento firme de la existencia de Dios, es increíble que no lo conocerán bajo “la razón de principio y causa universal”, lo que basta para la verdad de la propuesta. Resulta así que aquí el jesuita reemplaza el conocimiento sencillo de Dios como ser supremo o máxima bondad por otros conceptos todavía más abstractos como

¹² “Tertia pars, scilicet quod in hominem rationis compotem cadere potest ignorantia Dei invincibilis per breve tempus, probatur, quia ut bene Muniesa: in praesenti haec ignorantia non est incredibilis attenta humana conditione, nec dedecet divinam providentiam. Non primum, quia homines ignorare solent res / faciles etiam, et obvias. Non secundum quia de munere providentiae non est adesse semper humanis mentibus qui crebras pulsaciones, sed pro certis occasionibus sibi bene notis, ita ut semper vim sit non per Deum, sed per hominem stare, si deflectat a bono, et finem non assequat suis” (f. 2v-3, 11/9).

¹³ “Multi negarunt Dei existentiam, et Brasiliis, ut fertur, nullum Deum agnoscebant. Deinde sunt homines adeo hebetes, qui res claris exemplis positas nec mediocriter percipiunt; sed incredibile est hos homines Deum noscere et percipere demonstrationes de eius exis tentia; ergo potest ignorarti Deus invencibiliter ab integra natione” (cf. f. 2v, 10/8).

“principio y causa universal”, aun sabiendo que mucha gente (y no sólo los indígenas) no tienen clara la noción de “causa” y menos de “principio universal”. Con respecto a los torpes, admite que pueden no tener ese conocimiento, pero la afirmación no se refiere a los infradotados sino a las personas normales. Qué es un infradotado, o una persona cuya razón no alcanza a esos conceptos, es algo que Mimbela no aclara y que probablemente se refiera a los “locos” encerrados en un manicomio. La gran gama de muchos individuos de escasas luces, que sin duda constituían incluso en su entorno, la mayoría de la gente del pueblo, no alcanza a ser visualizada en concreto, aunque sí como principio general de judicación. En otros términos, que al conceder que una persona o un grupo de ellas pueda ignorar invenciblemente y sin culpa a Dios por su bajísimo nivel cultural o intelectual, está concediendo implícitamente una ampliación indefinida de los seres humanos alcanzados por esta excepción.

La segunda objeción es más técnica y filosófica y Mimbela la expone así:

“Si un hombre dotado de razón ignorara a Dios invenciblemente durante un breve tiempo, e hiciera algo grave, como robar, contra el dictamen de la razón, a la vez pecaría gravemente y no pecaría; pero esto es imposible; luego. Se prueba la consecuencia: pues por una parte aquel hombre pecaría gravemente, porque obra malamente contra la razón en materia grave. Y además no pecaría gravemente porque su pecado no sería contra Dios, ignorado invenciblemente, luego”¹⁴.

La objeción, como es claro, se centra en el concepto de pecado, que teológicamente no es lo mismo que el mal moral en sentido general. Propiamente sólo se peca contra Dios, es decir, rechazando y violando sus mandatos. Por lo tanto, pareciera que quien no conoce a Dios, estrictamente no puede pecar, aunque pueda realizar actos moralmente malos en cuanto contrarios a la razón.

Mimbela se apoya en antecedentes jesuitas para responder concediendo que ese hombre no pecaría contra Dios, sino contra la razón natural y, podríamos agregar, contra la ley natural que –independientemente del conocimiento específico acerca de

¹⁴ “Si homine ratione compos ignoraret Deum invincibiliter per breve tempus, fieri posset ut furando graviter contra ratione dictamen simul peccaret graviter et non peccaret; sed hoc impossibile ergo. Probatur sequela: nam ex una parte ille homine graviter peccaret, quia male ageret contra rationem in re gravi. Deinde non peccaret graviter quia peccatum non esse contra Deum ignoratum invincibiliter: ergo” (f. 3, 14/12).

Dios— está inscrito en nuestra alma, conforme un consenso general de pensadores cristianos o no. Ahora bien, subsiste la cuestión del castigo, pues éste suele adscribirse al pecado en sentido estricto y no a la violación de la moral en general. Sin embargo Mimbela, siguiendo también esta corriente de su propia Orden, admite que tal hombre podría ser castigado de un modo que no conculque la providencia divina. En otros términos, que se estaría admitiendo una especie de “pecado natural” o “pecado según la razón”, susceptible de castigo, aunque nosotros no podemos saber qué va a decidir Dios ni cuál sería el fundamento del castigo. La única aseveración que Mimbela retiene como necesaria para el teólogo, es que en todo caso la decisión de Dios salvaría su providencia en relación a dicho hombre y su acción.

2.2. Sección Segunda

Pregunta si la existencia de Dios puede conocerse por fe, no pone en cuestión que es posible, y además de lo dicho por la Escritura y sus menciones (algunas de las cuales invoca expresamente, como veremos) es un hecho que cualquiera puede apreciar, sino que se centra en la cuestión de si esta fe puede coexistir con el conocimiento o con su búsqueda.

Antes de responder con su conclusión, Mimbela justifica la pertinencia de la pregunta, admitiendo que en principio parecería inútil poner esto en duda, puesto que todas las partes de la Escritura, al menos implícitamente, revelan la existencia de Dios. Sí sucede cuando en ella se menciona a Dios como quien habla, o prescriben o enseña o Él mismo está indicándolo como existente, pues sin existencia no podría realizar esos cometidos. Sin embargo, al hacerse cargo de que los tomistas consideran que la fe no puede coexistir con la evidencia, resulta que si la existencia de Dios es evidente, no podríamos tener fe en Dios¹⁵. Por lo tanto, es necesario resolver la duda.

Su conclusión es que la existencia de Dios es cierta por fe. Parece una conclusión obvia ya que la existencia de Dios sería no sólo el primer conocimiento de fe sino incluso el supuesto y base de todo otro. Pero la razón aducida por Mimbela es un tanto extraña: dice que la existencia de Dios es revelada por Él mismo cuando le dice a Moisés “Yo soy el que soy”. Y puesto que a este texto se adhiere por fe, la existencia de Dios también es de fe. Ahora bien, al referirse a dicha frase, la interpretación tradicional escolástica (tomista) considera que allí Dios habría allí manifestado no sólo su presencia (y por ende su existencia) sino que también se habría dado a conocer

¹⁵ Cf. f. 3, 15/13.

en su esencia (el que es, el ser absoluto),. Pero lo que Mimbela quiere decir es algo más que la afirmación obvia de que quien cree en la Biblia cree en Dios; quiere decir que ese Dios en el cual se cree no es cualquier interpretación de qué sea “Dios”, sino el propio “Dios de la Biblia” es decir, el Dios verdadero, y además, de acuerdo a lo que los teólogos expresan acerca de Él. En síntesis, que el conocimiento de fe de la existencia de Dios incluye el conocimiento de su propia esencia¹⁶. Pero por razones un poco diferentes a la de los tomistas

El segundo argumento es interesante: si algo impide que la existencia de Dios sea creída por fe es la evidencia, pero tal evidencia no se da pues la revelación es oscura y eso conlleva la oscuridad misma de la fe y por eso se requiere la razón. El paso completo dice:

“Se prueba, segundo. Si algo obstara a que la existencia de Dios se creyera por fe, sería la evidencia; pero esto no se da; luego. Se prueba la menor: para la oscuridad de la fe basta con que en alguno de sus aspectos la expresión de la revelación divina sea oscura; pero esto puede suceder al menos con que la existencia de Dios sea evidente; luego. La mayor es cierta, pero como consta que más conocido es el objeto formal de la fe, o la autoridad divina revelante surge de ambos igualmente, de la revelación oscura y de la veracidad y sabiduría evidentes. Entonces [se argumenta] así: el motivo parcial de creer es la veracidad, la voluntad y la sabiduría es evidente, la oscuridad de la fe consiste en que la revelación es oscura; luego, porque para la oscuridad de la fe basta que la fe sea oscura en algún aspecto. / Por otra parte urge la razón: la oscuridad de la fe consiste en que la revelación es oscura, al menos la veracidad y la sabiduría son evidentes; luego si la oscuridad de la fe coexiste con la oscuridad de la revelación, al menos el objeto material es evidente”¹⁷.

¹⁶ Ibid., f, 3v. 16/14.

¹⁷ “Probatur secundo. Si aliquid obstaret ne Dei existentia fide crederetur esset evidentiā; sed haec non; ergo. Probatur minor: ad obscuritatem fidei satis est, quod aut nixus revelationi divinae ex aliquo capite sint obscurus: sed hoc evenire potest saltem existentia Dei sit evidens; ergo. Major est certa, sed ut constet magis sciendum est objectum formale fidei, vel auctoritatem divinam revelantem ex aequo consurgere, ex revelatione obscura, et ex veracitate, et sapientia evidentibus. Dum sic: Si motivum parziale credendi veracitas, voluntas et sapientia, sit evidens, stat obscuritas fidei eo quod revelatio sit obscura; ergo quia ad obscuritatem fidei satis est, quod fides est obscura ex aliquo capite. / Paulo aliter urgetur ratio: stat obscuritas fidei eo quod revelatio sit obscura, saltem veracitas, et sapientia sint evidenter; ergo si stat obscuritas fidei cum obscuritate revelationis, saltem objectum materiale sit evidens” (cf. 3v-4, 17/15).

En los párrafos siguientes, al contestar objeciones, se muestran algunos de los aspectos del *status quaestionis* de la escolástica sobre la cuestión de la posible coexistencia de fe y saber.

La primera objeción afirma que no hay revelación de la existencia de Dios, luego no es objeto de un acto de fe, porque lo revelado es objeto de dicho acto. Y no hay tal revelación porque sería inútil, ya que la revelación es un subsidio a la inteligencia en aquellas verdades que no puede alcanzar por sí, y la existencia de Dios se alcanza, como lo prueba la filosofía pagana. Mimbela contesta que la revelación sí es un subsidio al intelecto en este caso:

“1° porque la fe incluida en la revelación sirve para suplir la lentitud de la mente en admitir la demostración; 2° para dar tranquilidad al alma; finalmente, aunque la existencia de Dios sea evidente, incluso así el intelecto puede tener sospecha de algún sofisma en la demostración implícita. 3° porque de la consonancia de la divina revelación con aquellas verdades que la razón humana habitualmente consigue, por revelación se llega al asenso de aquellas que están fuera de la esfera de la demostración”¹⁸.

Estas ideas, que ya venían desarrollándose, han quedado firmes como contenido de la apologética católica por lo menos hasta el Concilio Vaticano II.

La segunda objeción es similar a la primera: la fe en la existencia de Dios se funda en el testimonio de Dios revelante, por lo que para la fe se presupone el conocimiento de la existencia de Dios; luego no puede ser creída por fe, en cuanto sea previamente conocida de otro modo¹⁹.

En la respuesta, apoyándose en Suárez y Muniesa, sostiene que puede suceder que, propuesta al asenso la existencia de Dios y a la vez su revelación, el intelecto elija primero el asenso de fe tendiente a la vez a la existencia de la revelación y de Dios,

¹⁸ “1° quia fides revelationi immixa deservit ad supplendam, tarditatem ingenii in assequenda demonstratione. 2° ut animae tranquillitati provideatur; nem ut evidens sit existentia Dei, adhuc tangi solet intellectus suspicione alicuius sophismatis in demonstratione latentis. 3°. quia ex consonantia divinae revelationis cum illis veritatibus, quas humana ratio consequitur asuescit ob revelatione illis etiam portare assensum, quae sunt extra spheram demonstrationis” (f.4, 18/16).

¹⁹ F. 4, 19/17.

sin que sea necesario presuponer a la fe un asenso natural, pues es suficiente la aprehensión de la existencia de la revelación y de Dios²⁰. Y terminando de perfilar su respuesta, afirma: “es verdad que la fe no puede coexistir con la evidencia absolutamente material y formal; pero sí con la evidencia del objeto material y alguna oscuridad formal”²¹.

Mimbela trata de colocarse en una posición intermedia en cuanto a la posibilidad de coexistencia de fe y razón, concediendo a los tomistas que no es posible, cuando la certeza es absoluta (material –en cuanto al objeto– y formal, o en cuanto al modo), pero si en el caso de que algo falle en la evidencia en cuanto al objeto formal en sentido estricto, es decir, el conocimiento de “Dios en cuanto Dios”, y el *lumen sub qua*. La diferencia de ambos supuestos es evidente y en principio pareciera que los mismos tomistas deberían aceptarla. El problema es la consecuencia del motivo del argumento, En efecto, puede constatarse que muchas personas pueden conocer naturalmente a Dios (objeto material) pero en forma vaga, y de hecho casi se podría afirmar que la mayoría de los hombres alcanza sólo ese conocimiento. Entonces la necesidad de la revelación cobra más fuerza y en esto se basa al afirmación de su máxima conveniencia (en lo cual hay consenso general de los teólogos) aunque no se afirme su absoluta necesidad (porque esto estaría en contra de la libre voluntad de Dios, ya que sería un condicional necesario de este tipo: si Dios crea al hombre con voluntad de que se salve, no es libre de no revelarse). Esta espinosa cuestión queda sin respuesta definitiva, pero no solo en este texto, es un problema en que los teólogos no logran una solución satisfactoria que produzca un consenso general.

La sección termina disputando con los tomistas²², a los cuales, dice, no debe extrañarles la respuesta anterior, pues es la que mejor compagina con lo que le sucede al alma y al mismo tiempo concuerda con lo que dice Pablo al respecto. En síntesis, Mimbela rechaza la interpretación de Cayetano²³ sobre la palabra “creer” (podría

²⁰ *Ibíd.*, 19/17.

²¹ “Verum est esse fidem stare non posse cum evidētia absolute materialis, et formalis, bene vero cum evidētia objecti materialis, et aliqua obscuritate formalis” (f. 4, 20/18).

²² F 4v, 21/19 y 22/20. La disputa con los tomistas en éste y en otros temas similares, desde mediados del siglo XVII se reduce en la cantidad de objetantes y, sobre todo, suelen omitirse los textos de Tomás mismo, o incluso se les da una interpretación diferente a la de la Escuela Tomista.

²³ Tomás de Vío, Cardenal Cayetano (1469-1534) fue un intérprete muy importante de Tomás de Aquino hasta el punto de que determinó una tradición hermenéutica, especialmente en algunos temas centrales, como la analogía. El hecho de que buena parte de la Escuela Dominica

significar también el asenso a lo cierto), en cuanto terminaría convirtiendo el acto de fe en un acto de la razón natural, lo cual está expresamente condenado²⁴. Rechaza también la interpretación de Gonet²⁵, para quien si bien el pagano no puede creer (en sentido propio) que Dios existe (porque de eso tiene conocimiento racional), sí puede creer en otras verdades de fe, como que Dios es trino, cuya verdad sobrenatural supera a la evidencia racional pero que puede ser de algún modo intuida en el conocimiento de la existencia de dios.

Mimbela es terminante en la defensa de la posible coexistencia de fe y razón en el asenso a la proposición “Dios existe”, y responde:

“No satisface [la posición de Gonet], ya porque no se percibe por cuál razón de la certeza de un acto se pasa a la de otro. Ya porque la certeza de esta verdad ‘Dios es trino’ es certeza de fe formal acerca de esta [otra] ‘Dios existe’, o no. Si lo primero, tenemos lo intentado, es decir que puede haber coexistencia de la fe y la evidencia acerca del mismo objeto. Si lo segundo, entonces se puede encontrar una disposición suficiente a la justificación sin fe formal, contra la ley apostólica general, y esto es absurdo según lo concedido”²⁶.

Lo tomara por guía explica que sea uno de los más citados por los jesuitas; en particular Gonet parece haberse inspirado en algunas de sus obras, como *Commentaria super tractatum 0De ente et essentia’ Thomae de Aquino* (1496) y *De nominum analogia* (1498).

²⁴ Mimbela menciona la Proposición 23 condenada por Inocencio XI: “La fe en sentido amplio es el testimonio de las creaturas, y por tal motivo es suficiente para la justificación”, aunque la interpretación de Cayetano no encuadra en la amplitud del concepto de fe que indica esta condena.

²⁵ Juan Bautista Gonet OP (siglo XVII) fue uno de los teólogos tomistas más consultados y citados por los jesuitas tanto en su tiempo como durante la primera mitad del siglo XVIII en sus controversias con los dominicos. Se aprecia por la notable cantidad de ediciones en menos de veinte años. Cf. *Clypeus Theologiae Thomisticae Editio novissima, post tres gallicanas, secunda in Germania...* 1677; *Clypeus theologiae thomisticae Editio sexta / ab authore recognita, variisque tractatibus aucta, nouo etiam ordine, ac plurimis Sanctorum Patrum sententiis illustrata; accedit etiam tomus sextus, continens Manuale thomistarum, seu totius Theologiae compendium, in gratiam studentium ad ipsomet authore editum*, 1681.

²⁶ “Non satisfacit; tum quia imperceptibile est qua ratione ex certitudine unius actus refundat certitudo in alium. Tum quia, vel certitudo huius veritatis Deus est trinus est certitudo fidei formalis circa hanc Deus existit, vel non? Si primum, habemus intentum, scilicet cohaerere posse fidem, et evidentiam circa idem objectum. Si secundum, ergo reperitur potest dispositio sufficiens ad justificationem sine fide formalis, contra generalem Apostolicam legem, et hoc est absurdum supra datum” (f. 4v, 22/20).

Obsérvese que para presentar los dos “cuernos” de este dilema, Mimbela recurre a una distinción que el mismo había aceptado antes, es decir certeza formal y certeza material, que no es el mismo punto de vista de los tomistas. Precisamente no sigue este criterio la interpretación de Cayetano antes mencionada y rechazada. Este parcelamiento de los principios usados en las argumentaciones era ya algo reiterado en las disputas escolásticas y, como se aprecia, se repite en contextos en los cuales el oponente no está presente para cuestionar el marco conceptual en que se insertan los argumentos del proponente. Por supuesto, este procedimiento no es exclusivo de Mimbela ni de los jesuitas, sino común a todos los escolásticos tardíos, simplemente señalo una continuidad de la práctica.

2.3. Tercera sección

Esta sección (si la existencia de Dios puede demostrarse) es la más larga de las tres, pues ocupa la mitad de la extensión de la diputación. Se divide en dos subsecciones, relativas a sendos tipos de argumentos.

2.3.1. Primera subsección

La primera subsección trata los argumentos *a posteriori*, enunciando la primera conclusión, inmediatamente después y antes de explicarla y probarla, dedica un párrafo a explicar en qué consisten. Se trataría más bien de un recordatorio, pues se supone que estos conceptos fueron estudiados al comienzo de la filosofía. De todos modos, lo expone así, en un párrafo que debió iniciar la subsección:

“La demostración es doble: *a priori* [por lo anterior] y *a posteriori* [por lo posterior]. La primera se llama también ‘del por qué’ [*propter quid*] y demuestra el efecto a partir de la causa. La segunda se llama ‘por el qué’ [*quia*] y demuestra las causas a partir del efecto. Luego, si demostración *a priori* sólo se dice de aquellas que sólo demuestran el efecto a partir de la causa eficiente, esta división no es adecuada, porque separada la razón de causa eficiente, esta demostración es verdadera: ‘Todo animal racional es hombre. Pedro es animal racional. Luego Pedro es hombre’. Además los autores también llaman demostración *a priori* a aquella que demuestra el sujeto por los predicados constitutivos, como sucede en la demostración expresada, y también aquella que demuestra el sujeto por los predicados identificados, que no son predicados metafísicamente constitutivos del sujeto. Por lo cual, si no quieres llamar ‘*a priori*’ a estas demostraciones, se las podría llamar ‘demostraciones

negativamente *a priori*”, esto es, no *a posteriori*, o, como otros dicen: demostraciones *a pari* [por lo simultáneo – por similitud]²⁷.

En este párrafo hay dos novedades con respecto a lo tradicional. En primer lugar, reconoce algo que ya era bastante común: dos subclases de definiciones *a priori*: una, la tradicional de origen aristotélico (demostración del efecto por la causa) y otra, consolidada en la segunda escolástica, de la demostración por predicados esenciales. Pero sobre todo, en este punto, admite que no hay acuerdo en llamar a estas últimas, demostraciones *a priori*, por lo que propone darles una denominación simplemente negativa: demostraciones que **no** son *a posteriori*. Con esto reconoce también indirectamente que las definiciones *a posteriori* gozan de consenso en cuanto a su significado y alcance, de modo que en realidad serían las mejores, y todo lo demás podría definirse (salvo las tradicionales *a priori*) por descarte. No deja de ser una pica en Flandes en relación al tema de la demostrabilidad de la existencia de Dios, cuyos resultados definitivos serían las pruebas *a posteriori*.

La otra novedad es lo que dice al final: que estas demostraciones *non-a-posteriori* también son denominadas *a pari*. Resulta difícil fijar el sentido que Mimbela da a esta expresión, pues luego no se refiere a ello. Las demostraciones *a pari*, en la tradición lógica general, son las que se basan en analogías o situaciones similares; y están las que, por no ser consideradas en algunos casos una auténtica derivación, se llaman *a simultaneo* (es decir, sin derivación propiamente dicha). Pero *a pari* y *a simultaneo* no son lo mismo, y en este texto no se aprecia bien el alcance de lo que dice. De todos modos es importante que hay un *tertium quid* entre ambas clases, que antes representaban la alternativa binaria de las formas de demostración apodíctica.

²⁷ “Demonstratio est duplex a priore, et a posteriori 1^a quae etiam vocatur, propter quid, demonstrat ex causa effectum. 2^a quae vocatur quia, demonstrat ex effectu causas. Ergo si demonstratio a priori solum dicatur illi, quae ex causa efficienti effectum demonstrat; haec divisio non est adaequata; quia seclusa ratione causae efficientis, haec est vera demonstratio: Omne animal rationale est homo. Petrus est animal rationale; ergo est homo. Ideo aa. vocant etiam demonstrationem a priore illam, quae subjectum demonstrat per praedicata constitutiva, ut evenit in dicta demonstratione, et illam etiam, quae subjectum demonstrat per praedicata identificada, ut non sint metaphysice constitutiva subjecti. Quod si renuas has demonstrationes a priori vocare, poteris illas vocare demonstrationes a priori negative, hoc est, non a posteriori et, ut aliis loquuntur, demonstrationes a pari” (f. 5. 24/22).

La primera conclusión dice: “la existencia de Dios es demostrable *a posteriori*”, en lo cual coinciden todos los escolásticos. El desarrollo de Mimbela se orienta a mostrar el estado de la cuestión, tanto de la propia escuela como de la tomista.

Luego de la frase explicativa ya mencionada, presenta las pruebas a favor de la validez demostrativa *a posteriori*. Siguiendo una larga tradición de las exposiciones teológicas, primero se prueba por un argumento de fe, es decir, por la Sagrada Escritura. En este caso: por San Pablo (I Rom 1) al afirmar que Dios se manifestó a los paganos por medio de las cosas visibles; y Sap 13, al decir que Dios se hace visible en la belleza de las cosas.

Pero Mimbela saca otra conclusión que excede el argumento escriturístico en sentido estricto: deduce que prueba también que la existencia de Dios es demostrable por fe, lo cual no concuerda con la definición y exposición acerca del concepto de demostración con que inicia esta subsección.

“De estos y otros lugares de la Sagrada Escritura se puede constatar la demostrabilidad de Dios y que ella es de fe. Pues las palabras ‘manifestación’ y ‘visión’, como [referidas a las cosas] no evidentes, son inexcusables, comportando demostración; pero Dios no se relaciona a los paganos de este modo porque es demostrable, y esto es demostrable por fe”²⁸.

Más aún, Mimbela lleva la conclusión al extremo considerar que la negativa a aceptar este punto de vista es temeraria. El párrafo merece ser transcrito por extenso:

“Es verdad porque R. Vázquez, con Gili y otros sostienen que esas palabras ‘manifestación’ y ‘visión’ pueden entenderse coherentemente de otros conocimientos menos evidentes, pero deben entenderse otras palabras similares de la Escritura de modo que aunque algo sea de fe, sea demostrable acerca de Dios. Pienso sin embargo que [esa proposición] sea tan cierta que no pueda negarse sin temeridad. La razón es que las palabras ‘manifestación’ y ‘visión’, así como a veces son susceptibles de una explicación más amplia, si en cambio se toman en sentido propio, significan evidencia. Y consta que aquí

²⁸ “Ex his, et aliis locis indicant constare ex sacra pagina demonstrabilitatem Dei, eamque esse de fide. Verba enim manifestationis, et visioni, ita ut non evidentes sint inexcussabiles, venant demonstrationem; sed Deus ita se habet conspectu ethnicorum, quia demonstrabilis est, et de fide est ea demonstrabilem” (f. 5, 25/23).

deben tomarse en sentido propio, sea porque así las toman los Santos Padres, según puede verse en Fasolo; sea porque en la materia que tratamos se da una capacidad por la cual Dios es verdaderamente demostrable, como enseguida se verá. Luego tan cierta es la demostrabilidad de Dios, que no podría negarse sin temeridad”²⁹.

Este resumen de la tradición cristiana, que toma de Fasolo³⁰, en realidad no concluye que negar la demostrabilidad de la existencia de Dios en sentido estricto (es decir, por argumentos acordes con el concepto aristotélico) sea temerario, sino que es temerario negar la posibilidad de establecer la verdad de la proposición “Dios existe”. Pero esto no implica que el modo sea una demostración *a posteriori*; y de hecho, para muchos Santos Padres, así como teólogos (justamente los partidarios de la demostración *a priori* y los que sostienen la evidencia directa) hay otras formas de establecer esta verdad. De todos modos está claro que en las disputas escolásticas el tema termina reduciéndose a las cuestiones sobre el tipo de argumentación válida, o más válida, o necesaria –si se quiere– para justificar la verdad de la proposición. Es decir, para quienes aceptan formas de conocimiento cierto no deductivas la cuestión es más amplia, pero no es visualizada aquí.

Por último³¹, Mimbela insiste en que este argumento sobre el valor revelado de la proposición se refiere exclusivamente a su forma *a posteriori*. Y haciendo eco a Muniesa, reconoce que esta restricción es necesaria para oponerse a los que, afirmando la validez de la prueba *a priori*, terminan rechazando la validez de la *a posteriori*.

Además de este argumento escriturístico, Mimbela ofrece dos argumentos de razón, que reproducen, a su modo, la doctrina general escolástica, aceptada también

²⁹ “Verum quia R. Vasquez: cum Gili et aliis tenet, verba illa manifestationis, et visionis intelligi congrue posse de alia notitia infra evidentem, sed intelligi debent alia scripturae verba similia, ideo quidquid sit an de fide sit demonstrabilis Dei; censeo tamen ita certam esse, ut sine temeritate negari nequeat. Ratio est, quia verba manifestationis, et visionis, sicut latiore explicationem aliquando patiantur, si tamen proprie sumantur, sanant evidentiam. Quod autem hic proprie sumi debeant, constat, tum quia sic sumuntur a PP. apud Fasolum videndis. Tum quia in materia de qua agimus datur capacitas, qua Deus vere demonstrabilis est, ut mox constabit; ergo ita certa erit demonstrabilis Dei, ut sine temeritate negari nequeat” (f. 5-5v, 25-24).

³⁰ No se han podido hallar datos de esta obra.

³¹ Cf. f. 5v, 27/25.

por la escuela jesuítica. El primero (que se menciona como “segunda prueba”³²) está tomado del principio aristotélico “todo lo que se mueve es movido por otro”, que el Aquinate usa en su primera prueba, que Mimbela reproduce aquí incluyendo algunas críticas: posibilidad de moverse a sí mismo, imposibilidad del regreso al infinito, etc. Aunque sin duda es un tema relevante para la prueba de la existencia de Dios, no se aprecia, y Mimbela tampoco lo dice, cuál sería la conexión con la cuestión en discusión, es decir, el estatuto epistémico de la proposición “Dios existe”.

Sin embargo el texto tiene interés en otro sentido. Las críticas mencionadas son tres: 1ª, algo puede causarse a sí mismo; 2ª, dos causas pueden causarse mutuamente; 3ª puede darse un proceso al infinito. Las dos primeras críticas apuntan a que, aun admitiendo la imposibilidad del proceso al infinito, el orden de causación no necesariamente llegaría a un primero en el sentido del argumento. La tercera razón cuestiona la ininteligibilidad y/o la imposibilidad ontológica de un proceso al infinito que, como es claro, es una afirmación solidaria con el principio aristotélico de la ininteligibilidad epistémica y la imposibilidad ontológica de un proceso al infinito. En la Modernidad este principio ya no tenía el peso de siglos anteriores (el que le da Tomás, por ejemplo) y es natural que Mimbela se vea en la obligación de mencionarlo. Sin embargo, también se ve en la obligación de refutar estas tres razones.

Veamos sus respuestas

Con respecto a la primera razón:

“Pero este primer obstáculo es leve, porque no hay quien conceda que una cosa pueda causarse a sí misma en cuanto al ser primero [ser en acto primero], como que es evidente que nada puede presuponerse a sí mismo; ni hay quien asevere que puede suceder naturalmente que una cosa se cause a sí misma en cuanto al segundo ser [ser en acto segundo] sino elevada la causa segunda por la primera y así se acepta ya la existencia de Dios”³³.

Con respecto a la segunda

³² Cf. f 5v, 28/26.

³³ “Ast leve est lum obstaculum, quia nec est qui concedat, rem posse se ipsa causare quo ad lum esse, cum evidens sit nihil posse praesupponi ad se ipsum; nec est qui asserat naturaliter fieri posse, ut res se ipsa causet quo ad 2um esse, nisi elevata causa secunda a prima, et sic adstruitur iam Dei existentia” (f. 5v, 29/27).

“Tampoco [6] vale el segundo obstáculo, ya que en el género de la causa eficiente, de que se trata aquí, no se concede la causalidad mutua, porque en ese caso una causa existiría antes de existir. Y en géneros diversos sólo se admite por potencia divina”³⁴.

Y con respecto a la tercera

“Y no vale el tercero, porque todos afirman como absurdo el proceso al infinito; sino que no repugnaría que a él le precediera un ente omnifactivo y no hecho. Pues, para usar un argumento familiar a los Padres, es evidente que entre todos los entes, alguno está sobre los demás y no depende de ninguno y éste es Dios; luego. La menor es cierta; se prueba la mayor, por la tendencia de los seres creados intelectuales a encontrar y adorar a tal ente, del cual se espera el premio a los buenos y el castigo a los malos, según enseña la razón. Luego, sea lo que sea sobre la posibilidad de la serie infinita de creaturas, es evidente que existe Dios, del cual también dependería esa serie, si se diera”³⁵.

El segundo argumento racional (el tercero en la numeración de Mimbela), es una versión resumida del argumento por la contingencia, que usa el Aquinate en su tercera vía y que Duns Escoto asume como la principal, y que nuestro profesor presenta en su redacción y en la más breve de Antonio Pérez³⁶.

³⁴ “Nec / officit 2um obstaculum, tum quia in genere causae efficientis, de qua in praesen-ti, a nulla conceditur mutua causalitas, quia res existeret prius quam existeret. In diverso autem genere solum admittitur divinitus” (f. 5v.6, 29/27).

³⁵ “Nec officit 3um, quia ab omnibus asseritur absurdus processus in infinitum; sed sicut non repugnaret adhuc ille praecederet ab ente omnifactivo, et non facto. Ut enim ratione PP familiari utar, evidens est inter entia, quae sunt dari aliqui supra reliqua, et a nullo dependens, sed hoc est Deus; ergo. Minor est certa, probatur maior: ab appetitu creatorum intellectualium huiusmodi ens colendi, et adorandi, a quo boni praemium, et mali supplicium sperare rationis ductu didiscere; ergo quidquid sit de possibilitate series infinitae creaturarum, evidens est dari Deum, a quo etiam illa series, si daretur, penderet. (f. 6, 30/28)

³⁶ Antonio Pérez SJ (1599-1649) es uno de los teólogos jesuitas más reconocidos del siglo XVII en lo relativo al Tratado de Dios. Escribió comentarios a la I, y a la I-II de la *Sunma* tomasiana, trabajos que aparecieron póstumos. En este caso se refiere a *Mirabilis Theologi Antonii Perez ... societate Iesu, in priman partem Divi Thomae tractatus quinque, Opus Posthumum: Theologiae tomus Primus*.

“Antonio Pérez construye esta prueba más brevemente, aproximadamente en estos términos: algunas cosas existen contingentemente; luego existe la contingencia o posibilidad de existir o no existir. Pero esta contingencia –o posibilidad de existir o no existir– de las cosas contingentes no es contingente, como que existe en cualquiera de los dos casos, de existencia o de no existencia de los contingentes. Luego hay algo que es necesario; luego existe un ente necesario, que hace que exista siempre la contingencia de los contingentes que no siempre existen, y este ente es Dios”³⁷.

Lo mismo que en el caso anterior, no se entiende la relación entre una prueba concreta de la existencia de Dios y la cuestión del estatuto de la proposición que concluye la prueba. Pero en este caso sí hay un indicio de las ideas de Mimbela pues, sobre todo en el resumen de Pérez, se trata de mostrar no sólo que Dios existe, sino que su existencia es necesaria. En ese caso, se podría inducir que Mimbella está pensando en que, luego de producida una prueba apodíctica (como ésta) la existencia de Dios no resulta solo un hecho, sino un hecho necesario, y por ende la proposición que lo expresa podría tomar la forma modal: “Que Dios exista es necesario”.

2.3.2. Segunda subsección

Aquí se enuncia y argumenta a favor de la segunda conclusión: “La existencia de Dios es demostrable *a priori*”. Este tipo de demostración no es el argumento ontológico anselmiano, sino más bien una versión del argumento por la conexión posibilidad-necesidad elaborado por Duns Escoto. Pero la exposición de Mimbela sigue a los autores de su Orden: Antonio Pérez, que reproduce (según nuestro profesor) a Muniesa.

Dice Mimbela al comienzo de su exposición

³⁷ “Brevius adstruitur subita huius demonstrationis ab Antonio Perez per hoc fere terminos: Aliqua existunt contingenter, ergo existit forum contingentia, seu possibilitas existendi, et possibilitas non existendi; sed haec contingentia, vel possibilitas existendi, et non existendi rerum contingentium non est contingens, cum in utroque casu, vel existentiae, vel non existentiae contingentium existat; ergo est quod necessarium; ergo existit ens necessarium, quod sit contingentia semper existens contingentium non semper existentium, et hoc ens est Deus” (f. 6, 32/29).

“La conclusión se refiere a la demostración negativamente a priori, o por predicados de esencia o identificados con el sujeto demostrado según lo ya dicho. En este sentido se demuestra primero la existencia de Dios bajo el concepto de ente sumamente bueno. El ente que contiene toda bondad y perfección no es contingente ni imposible; luego es posible y necesario; pero este ente es Dios, luego”³⁸.

Como se ve, lo que llama “demostración negativamente *a priori*” es una forma de argumentación que se inicia a partir de un predicado esencial al que identifica con el sujeto. Éste sería el punto de conexión con el concepto anselmiano: la postulación de la identidad entre el predicado y el sujeto. A partir de allí, Mimbela discurre partiendo del trascendental “bien”. Aunque no lo dice expresamente, pareciera que este tipo de argumentación debe iniciar por una noción trascendental, porque son las únicas que se identifican con el ser y por tanto permitirían aplicar a la existencia. Pero esto también está suponiendo que la existencia es un predicado, o al menos la diferencia no queda clara. Esto puede deberse a que el marco teórico de Mimbela está alejado del tomismo (es decir, que la existencia no es un predicado de la esencia divina, sino que se identifica con ella) y por tanto se trata de dos enfoques diferentes.

A partir de allí, la argumentación es análoga a la anselmiana: se concibe un ente que sea el mayor de todos, en este caso, en bondad. Nuestro profesor lo dice casi con las mismas palabras de Anselmo:

“El antecedente en su primera parte se prueba fácilmente. En primer lugar porque la contingencia y la defectibilidad es una imperfección, ya que la existencia es una perfección; por tanto la no existencia es imperfección. Luego el ente que contiene toda perfección no puede no existir, ni ser contingente, porque podría no tener toda la perfección que implica los mismos términos. Además porque lo contingente necesita de otro para existir, pero la necesidad

³⁸ “Conclusio loquitur de demonstracione a priori negative, vel per praedicata de essentia, aut identificata cum subiecto demonstrato juxta supra dicta. In hoc sensu demonstratur 1º existentia Dei sub conceptu entis summe boni. Ens continens omne bonitatem, et perfectionem nec est contingens nec impossibile; ergo est possibilis, et necessarium; sed hoc ens est Deus; ergo” (f. 6-6v, 33/30).

de otro es imperfección; luego un ente que incluya toda perfección no puede ser contingente”³⁹.

Queda claro que lo *a priori* aquí, como en la formulación tradicional del argumento, consiste en que el concepto mismo de sumo bien excluye toda imperfección y la no-existencia es imperfección. Para soslayar la objeción de Gaunilo, es necesario considerar que el caso del sumo bien no es igual a cualquier otro caso (como las “Islas Afortunadas”) pues se trata de una noción coextensiva al ser mismo. De allí que sin solución de continuidad se pueda pasar del bien sumo a su existencia necesaria. La identificación del bien sumo con Dios es un tópico, o sea, una asunción propia del cristianismo.

La segunda parte: no es contingente ni imposible, luego es posible y necesario sigue derroteros vinculados al escotismo. Para ello comienza por la negación del imposible: es lo que implica contradicción, pero un ente que incluye toda perfección no implica contradicción y por lo tanto es posible⁴⁰. Aquí avanza con la idea de que una perfección no se opone a otra, porque lo que se opone a la perfección es la imperfección y la materia. Esta aseveración coloca también a este punto en conexión con una ontología previa, en la cual la materia es vista como un principio de limitación y por tanto de imperfección. Eliminadas estas dos causas de imperfección, se concluye que el ente perfecto no incluye ninguna contradicción.

A continuación Mimbela copia en forma resumida la versión que Antonio Pérez atribuye a Muniesa, con lo cual admite que éste no fue fuente directa.

El paso completo es:

³⁹ “Antecedens quoad lam partem, facile probatur; quia contingentia, et deffectibilitas est imperfectio, tum quia existentia est perfectio; ergo non existentia est imperfectio; ergo ens continens omnem perfectionem non potest non existere, nec esse contingens, quia posset non fiere omnem perfectionem, quod ex ipsis terminis implat. Tum quia contingens egget alio, ut sit, sed indigentia alius est imperfectio; ergo implat ens dicens omnem perfectionem esse contingens” (f. 6v, 33/39).

⁴⁰ Aquí por “posible” se entiende lo contradictorio a imposible, es decir, lo que no implica contradicción. En ambos casos se trata de conceptos, el pasaje de lo conceptual a lo real, propio del argumento ontológico, ya quedó asumido en la primera parte del antecedente, como se ha visto.

“En esto reside la demostración que a partir de Antonio Pérez aduce el P. Muniesa: ningún bien es ser quimera; pero quien carece de todo defecto es bueno; luego no es quimera. La mayor consta, porque el bien es querible, pero la quimera no es querible con [estricta] volición, porque no existe. La menor también consta, porque carecer de todo defecto no sólo es bueno sino también óptimo. Entonces [se argumenta] así: el ente que carece de todo defecto existe. La causa de esto es evidente, pues poder no existir es un defecto, porque la contingencia lo envuelve, como dijimos. Gerson indica que aquí se oculta un sofisma, pero yo no lo veo”⁴¹.

Obviando la primera frase que vincula la cuestión a la volición, en una conexión que debería haberse profundizado, en la construcción silogística final la primera premisa es la asunción ontológica: lo perfecto (lo que no tiene defecto) existe, porque poder no existir (es decir, ser contingente) es un defecto. Mimbela se limita a decir que no ve el sofisma que ven otros, aunque es el punto crucial de su argumentación.

Un segundo argumento queda elaborado como una pequeña variante

“Se demuestra de otro modo la existencia de Dios. Posible es lo que puesto, no se sigue ningún absurdo; pero de la afirmación de un ente carente de todo defecto no se sigue absurdo; luego es posible, luego existe. Ambas consecuencias se siguen correctamente. La mayor es evidente, por el consenso común, como dice el Filósofo en el Segundo de la Retórica, que también consta por lo contrario, pues imposible es aquello de cuya afirmación se sigue un absurdo, es decir, la coexistencia de contradictorios. La menor también parece evidente porque cualquier absurdo es un mal, defecto, imperfección que implica que de la definición de sumo bien y perfección se seguiría algún mal e imperfección, así como a la afirmación de la luz se seguiría la de las tinieblas, como que las tinieblas se oponen contradictoriamente a la luz. Luego implica que de la posición de ente carente de todo defecto, etc. Omíto otras

⁴¹ “Huc recidit demonstratio, quam ex Antonio Perez aducit P. Muniesa; nullum bonum est, esse chymeram; sed carens omni defectu est bonum; ergo non est chymera. Maior constat, quia bonum est volubile; chymera autem non est volubilis volitione, quae frustra non sit. Minor etiam constat; quia carere omni defectu non solum est bonum, sed etiam optimum. Tum sic: ergo ens carens omni defectu existit; Haec causa est evidens; nam posse non existere est defectus, quia contingentia illum involvit, ut dicebamus. Gersonius iudicat hic latere sophisma, quod ego sane non video” (f. 6v. 35/33).

demostraciones, que sería fácil añadir, porque basta lo dicho para el propósito que intentamos”⁴².

Como puede apreciarse, en realidad es lo mismo que el anterior con la única diferencia de considerar aquí otra forma de imposibilidad: el ser antecedente de un absurdo, o la coexistencia de contradictorios. Más allá de eso, se observa que Mimbela no considera relevantes otras versiones del mismo argumento y da por terminada la cuestión.

En todo caso, queda un interrogante sobre la conexión entre estos argumentos de la existencia de Dios y el problema específico de la Disputación, es decir, el estatuto epistemológico de la proposición “Dios existe”.

2.4. Una cuestión cuasi apéndice

Finalmente la Disputación termina con una mención a las pruebas de la unidad de Dios, La razón por la cual se incluye este predicado divino en la existencia y no los otros no está clara. De todos modos, es siempre la primera propiedad y en algunos casos realmente identificada con la divinidad (por ejemplo en la línea de la teología mística, de Eckhart, etc. Y en general de los escolásticos con mayor influencia neoplatónica).

Mimbela justifica en cierto modo la inclusión de estos párrafos indicando que la unidad de Dios se demuestra del mismo modo que su existencia. En otros términos, que **no** se demuestra por derivación de la esencia (aun cuando no haya distinción real entre los predicados divinos esenciales). Y a mayor abundamiento explica que al hablar de la unidad, no se refiere a la unidad trascendental del ente, Al respecto afirma:

⁴² “Demonstratur aliter existentia Dei. Possibile est, quo posito nullum sequitur inconveniens; sed ex positione entis omni deffectu carentis non sequitur inconveniens; ergo est possibilis; ergo existit. Utraque consequentia recte sequitur. Maior est evidens, ex communi sensu dicit Philosopho 2º Rethoricorum, quod etiam constat ab opposito: nam impossibile est, ex cuius positione sequitur inconveniens, scilicet coexistentia contradictorium. Minor etiam videtur evidens, [7] nam quaelibet inconveniens est malum, deffectus, eimperfectio, sed implicat quod ex definitione omnis boni, et perfectionis sequatur malum aliquod, et imperfectio, et ad ex positione lucis sequatur positio tenebrarum, cum tenebrae opponantur luci contradictorie, ergo implicat quod ex positione entis omni deffectu carentis etc. Omitto demonstrationes aliae, quae anedere facile esset, quia hactenus propositae sufficiunt per scopo quem intendimus” (f. 6v-7, 36/34).

“Pues no hablamos en este sentido [la unidad trascendental], sino en relación a aquella razón por la cual Dios –a diferencia de las creaturas– se dice, con necesidad, que es uno con unidad de soledad [unicidad], esto es, que excluye de sí toda comunicación de existencia y posibilidad de otro Dios. En este sentido la unidad de Dios se revela en Deuteronomio 39: *Ved que yo soy único y no hay otro Dios fuera de mí*. En este sentido se pregunta si esta unidad de Dios es demostrable”⁴³.

Otra vez se produce un corrimiento argumentativo, porque la frase bíblica se toma como dato de fe (en general) pero a la vez como objeto de demostración. Ya me he referido a esto en el caso de la existencia. Y como allí, Mimbela usa un argumento de autoridad y otros de razón. El de autoridad es la famosa argumentación de Atanasio contra los ídolos, repetida reiteradamente en casi todos los SSPP y los teólogos posteriores: si hubiera dos dioses, uno sería independiente del otro, o estaría en alguna relación de coordinación o de subordinación, y esto además determinaría la inconsistencia de sus mandatos, pues uno puede querer una cosa y el otro, lo contrario. En suma, concluye el argumento esto implicaría un Dios defectuoso, lo que contraría el concepto de Dios

Es evidente que, aunque se suponga lo contrario (de acuerdo a la estructura misma del discurso), los razonamientos a favor de la unicidad de Dios dependen del concepto de Dios que incluye otros predicados esenciales (omnipotencia, omnisciencia, inmensidad) que son conceptualmente distintos de la existencia. Esta inconsecuencia es común a la tradición que recoge Mimbela, de modo que no se podría esperar un resultado mucho mejor que el de sus fuentes.

Es obvio, además, y esto a favor, que se trata en este caso de evitar una inadecuada antropomorfización de Dios, como sería el caso de proponer la posibilidad (o la realidad) de voluntades siempre concordes, algo que para el hombre es habitual en cualquier gobierno o autoridad múltiple.

⁴³ “Nec officit 3um, quia ab omnibus asseritur absurdus processus in infinitum; sed sicut non repugnaret adhuc ille praecederet ab ente omnifactivo, et non factio. Ut enim ratione PP familiari utar, evidens est inter entia, quae sunt dari aliqui supra reliqua, et a nullo dependens, sed hoc est Deus; ergo. Minor est certa, probatur maior: ab appetitu creatorum intellectualium huiusmodi ens colendi, et adorandi, a quo boni praemium, et mali supplicium sperare rationis ductu didiscere; ergo quidquid sit de possibilitate series infinitae creaturarum, evidens est dari Deum, a quo etiam illa series, si daretur, penderet” (f. 7, 37/35).

A continuación de la razón indicada, Mimbela insiste:

“Si dices que el absurdo de una operación contraria al otro desaparece admitiendo voluntades tuyas de tal modo concordes y mutuamente adecuadas en el querer, que lo mismo que uno quiere, lo quiere el otro, esto mismo es admitir en Dios la imperfección. Primero, porque es poner un Dios dependiente de otro. Segundo, porque se perdería la libertad de Dios, cuando cualquiera de los dioses fuera separado por el otro en el obrar”⁴⁴.

El argumento principal, que en realidad es un perfeccionamiento del anterior, y que con pequeñas diferencias es reproducido en casi todos los tratados de la época y los anteriores, recibe una redacción propia en la cual se advierte que Mimbela pretende solamente resumir el argumento en general sin detenerse en detalles:

“La unidad de Dios se demuestra por un argumento ordenado más o menos así. Dios es sumo bien sin ninguna imperfección; pero la multiplicidad de Dioses pone imperfección en Dios; luego le repugna. Se prueba la menor: porque cualquiera de los Dioses existiría necesariamente, pues existir contingentemente es una imperfección; luego / a cualquiera de ellos le sería imposible existir no existiendo el otro; pero esto es imperfección; luego. Se prueba esta menor; ya porque la falta del otro en relación a la propia existencia es imperfección; ya también porque la insuficiencia propia y la impotencia de contener todo lo que está puesto fuera de sí es claramente un defecto; pero esto se sigue por necesidad si se acepta la multiplicidad de Dioses necesariamente existentes; luego”⁴⁵.

⁴⁴ “Si dicas cessare inconveniens operationis unius invicto altero, ponendo voluntates eorum ita concordes, ut mutuo se condetrarent ad volendum, id ipsum, quod alter eorum vellet, hoc ipsum est apingere Deo imperfectionem. 1º quia est facere unum Deum ab aliud dependentem. 2º quia labefactatur Dei libertas, cum quaelinet Deorum detrahendus esset ab alio ad opereandum” (f. 7, 38-36).

⁴⁵ “Demonstratur unitas Dei ratione paulo aliter ordinata?) Deus est summum bonum sine ulla imperfectione; sed multiplicitas Deorum ponit in Deo imperfectionem, ergo repugnat. Probatur minor: quia qualibet Deorum existeret necessario, nam contingente existere est imperfectio; ergo cuilibet / illorum esse impossibile existere altero non existente: sed hoc est imperfectio; ergo. Probatur haec minor: tum quia indigentia alterius ad propriam existentiam est imperfectio; tum etiam quia insufficientia propria, et impotentia contemnendi omnia extra se posita est defectus clare; sed haec sequi necessarium est posita Deorum multiplicitate necessario existentium; ergo” (cf. f. 7- 7v, 39/37).

La idea de la imposibilidad de un “Dios imperfecto”, como ya dije, es concomitante con una conceptualización de Dios específica de la tradición monoteísta occidental, aunque para Mimbela (y la tradición de la que depende) se considere la única racional y verdadera⁴⁶. Pero le parece necesario hacerse cargo de la hipótesis politeísta, que es abordada y refutada en el último y breve párrafo de la Disputación. La presentación tiene dos puntas. Por una parte, la admisión en otras tradiciones, de la existencia de varios o muchos dioses (politeísmo estricto). Por otra, la crítica de judíos y musulmanes a la Trinidad con el argumento de que es un triteísmo. Hay una cierta conexión sin duda en ambos casos, que justifica unirlos. La escueta respuesta de Mimbela, en ambos casos, requiere algún comentario

“Dices primero. Muchos pueblos y filósofos pensaron en muchos Dioses; luego la unidad de Dios no es evidente. Segundo, las razones esgrimidas por nosotros prueban también que no hay muchas personas [en Dios] lo que es falso; luego no prueban la unidad de Dios. A lo primero respondo que es verdad que muchos pueblos y algunos filósofos aceptaron muchos Dioses; pero los más sabios adoraban a uno único. Por lo cual si alguna vez los filósofos consentían con el vulgo ignorante en los principios, no era porque con ello indicaran la pluralidad de Dioses, sino para afirmar los principios. Con respecto a lo segundo, niego el antecedente, porque en la pluralidad de personas hay la misma voluntad, potestad y libertad, es decir, la [misma] naturaleza. Por lo cual no se sigue ni indigencia, ni dependencia ni destrucción de la libertad”⁴⁷.

⁴⁶ Incidentalmente, ni la argumentación ni la respuesta a las objeciones (de tipo politeísta) se hacen cargo de un concepto propiamente filosófico de lo divino, como los que se dan en la tradición filosófica griega, ni siquiera teniendo en cuenta que las pruebas de la existencia de Dios (de ese Dios religioso de esta tradición) se toman de Aristóteles y que desembocan en una concepción de la divinidad bastante alejada de ésta que se pregona.

⁴⁷ “Dices 1º. Multae gentes, et Philosophi quibus coluerunt plures Deos; ergo unitas Dei non est evidens. 2º rationes a nobis factae probant etiam non esse plures personas, quod est falsum, ergo non probant unitate Dei. Ad 1um repondeo verum esse propter rationes, et Philosophos aliquos plures Deos coluisse: ast sapientiores unicum adorabant. Quoad si aliquando Philosophi imperito vulgo et principibus consentiebant non ideo erat, quia plures Deos indicarent, sed ut principibus assentarentur. Ad 2um nego antecedens, quia in pluribus personas est eadem voluntas, potestates, et libertas, scilicet et natura. Unde nec sequitur indigentia, nec dependentia, nec ruina libertatis” (cf. f .7v. 40/38).

La respuesta al politeísmo es sencilla y sigue lineamientos consabidos: aunque algunos pueblos adoraron muchos dioses, los filósofos y los individuos más inteligentes adoraban solio a uno, y consentían el politeísmo por la ignorancia popular. Este argumento no resiste evidencias históricas, pero sobre todo usa un ambiguo concepto de “Dios único”. Al contrario, podría decirse, como algunos otros teólogos, que el “verdadero” concepto de Dios (y de su unicidad) sólo se ha obtenido inicialmente por revelación (a Moisés) y que luego se han podido dar razones apodícticas, pero una vez conocida la verdad.

En cuanto a la Trinidad, el tema es reiterado e insoluble, porque también aquí se juegan conceptos ambiguos de “individuo”, “persona”, etc. Solo quiero observar que Mimbela no trepida en atribuir la voluntad, la potestad y la libertad a la naturaleza y no a las persona, contradiciendo así una antropología general y abriendo la puerta a muchas dificultades⁴⁸.

Las fuentes

Si bien el texto de Mimbela contiene muchas citas y menciones, tanto a la gran mayoría de los teólogos de su propia orden en sus diferentes líneas teóricas, como a los de escuelas contrarias, en este texto es particularmente parco.

Las menciones bíblicas, contra lo que podría esperarse, son muy escasas y sólo reviste importancia el argumento de autoridad de Pablo y el de Sabiduría sobre la prueba de la existencia de Dios a partir de las creaturas. La referencia a Job, un poco forzada, va en la misma línea.

Como argumentos de autoridad eclesiástica, solo hay una referencia: una condena de Inocencio XI.

Los Santos Padres son grandes ausentes, sólo mienta a Gregorio Nacianceno y Juan Damasceno; de los teólogos monacales sólo a Bernardo. Pero no son usados como prueba de doctrina. Para los interesados, remite a la obra de Fasolo sobre la Patrística.

⁴⁸ Sólo menciono una urticante: precisamente la atribución de la inteligencia a la naturaleza y no a la persona ha permitido a los averroístas sostener (y en parte inspirados en Aristóteles mismo, aunque eso aquí no importa) la existencia de un único intelecto agente y a otros filósofos negar la inmortalidad personal.

Desde luego los *Segundos Analíticos* de Aristóteles son mención inexcusable al tratar las formas de argumentación. De los escolásticos anteriores, sólo se menciona a los tomistas en general, y expresamente a Tomás de Aquino, Cayetano y Gonet. Ya indiqué que en esta época las citas y menciones de los tomistas se han reducido a sólo dos o tres nombres en las obras jesuitas. La doctrina dominica es rechazada rápidamente, mientras que se acentúa la tendencia a citar –y disputar– dentro del propio grupo de teólogos de la compañía.

De los propios, sólo se hace referencia a Molina, Cardenal de Lugo, Suárez, Vázquez, Antonio Pérez, Palma y a Muniesa. La repetida alusión a Tomás Muniesa se comprende porque es una de los guías de toda la obra.

Cabe la pregunta de por qué, en un texto que se orienta a exponer lo más ampliamente posible el estado de la discusión, es más bien pobre en este caso. Avanzo la hipótesis de que en este caso justamente no es necesario, por razones que expondré al final.

3. Los aspectos novedosos

Tal como lo he analizado, considero que en la doctrina expresada hay tres aspectos que pueden considerarse novedosos, no tanto porque exponga de una manera sistemática algunas opciones doctrinales que en otros tratados escolásticos se ordenan de otro modo, sino porque esta nueva ordenación constituye, en este tema, un notable doble giro, por una parte, como lo señalé en mi trabajo anterior, de la teología la metafísica, y la segunda, en este caso, de la metafísica a la epistemología, Insisto, epistemología y no “teoría del conocimiento”, aunque ella está incluida. Es un giro epistemológico que consiste en colocar el problema del conocimiento en el comienzo de la discusión sobre Dios y, al mismo tiempo, fundamentarlo con una argumentación tendiente a mostrar la legitimidad del giro mismo, es decir, del enfoque epistémico.

3.1. El estatuto epistémico de la proposición “Dios existe”

La tradición escolástica, en sus diversas escuelas, desde sus comienzos, insistió en la posibilidad de establecer la verdad de dicha proposición. Pero en un contexto filosófico menos desarrollado sobre la verdad proposicional, los principales maestros y formadores de escuelas no profundizaron epistémicas.

El desarrollo propio de la escolástica y la diversidad de enfoques del pensamiento moderno mostraron la necesidad de ampliar el espectro problemático. Aun cuando

Mimbela no lo desarrolla, es evidente que está suponiendo: a) la distinción tradicional entre verdades apodícticas y no apodícticas; b) el carácter sintáctico de la cuestión: la validez de los argumentos derivativos; c) la asunción de las pruebas *a posteriori* y *a priori* ambas válidas, al menos en general

Pero su desarrollo aun cuando a primera vista no difiere mucho de lo estándar, tiene el interés de que expresa la preocupación específica: el estatuto epistémico de la proposición y por tanto qué clase de verdad se le debe asignar. Hay que reconocer, sin embargo, que este propósito queda un tanto trunco.

3.2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición

Los teólogos medievales discutieron ampliamente este asunto. Esta cuestión tiene dos momentos teóricos y prácticos. Durante el medioevo y en función de las disputas con judíos y musulmanes, la cuestión se centraba en cómo podían desconocer la verdad del mensaje cristiano (aun cuando fueran todos teístas y aceptaran la idea de un único Dios creador y remunerador). Los teólogos hablaron de la “pravedad” o sea, la ignorancia afectada, en los que recibieron el mensaje y se niegan a creerlo. Sobre esta base ideológica se construyó una teoría inquisitorial que funcionó casi sin reservas durante más de dos siglos. Por eso las evidencias fácticas contrarias tardaron bastante en ser comprendidas en su real significación antropológica.

3.3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe

La tradición más relevante de la escolástica medieval, la tomista, ha considerado que no puede haber simultáneamente ciencia y fe sobre un mismo objeto y bajo la misma razón. Por lo tanto, la existencia de Dios se sabe o se cree, pero no las dos cosas a la vez.

Estas opciones no sólo se refieren a la cuestión de la componibilidad de actos de creer y saber en forma simultánea sobre el mismo objeto, sino que también inciden en la discusión sobre la naturaleza epistémica de la teología. Es claro que la posición alternativista queda conectada a una posición más “cientificista” de la teología, si se me permite la expresión. Es decir, que la Apologética, o la Teología Fundamental, o sea, los fundamentos de la fe (incluyendo sobre todo los motivos de credibilidad), no es a su vez una construcción fideísta sino científica, en el sentido aristotélico del concepto. Y también oscila más bien hacia el polo que la considera una ciencia teórica

(como es el caso del tomismo). En cambio, las posiciones que tienden a ver la teología como una ciencia práctica (como el escotismo) se muestran favorables a introducir más contenidos fideístas sin que ello les parezca contradictorio, puesto que la contradicción en sentido fuerte, como es obvio, se da precisamente en una ciencia teórica, cuyos contenidos son todos universales y necesarios.

La contraposición ciencia-fe es relevante en muchos aspectos de la teología, pero tal oposición no debe ser origen de alternativas fuertes y sin matices. La posición de Mimbela y otras similares, a favor de la conjunción de “ciencia y fe” con respecto a la proposición “Dios existe” no debe ser interpretada como una postura que niegue (en su derivación lógica, aunque no en la expresión histórica) el carácter “científico” del discurso teológico; pero tampoco lo daría por afirmado sin más. Este punto requiere una dilucidación que va más allá de esta cuestión histórica puntual y compromete no sólo a la historia general de la teología sistemática, sino también a su visión actual.

A modo de conclusión

Ya indiqué que este comienzo de una obra ambiciosa como exposición del estado de la cuestión del Tratado de Dios resulta a primera vista como una reproducción tradicional más que una fundamentación y/o defensa de posiciones más novedosas. Sin duda Mimbela no era un “revolucionario intelectual”, o al menos no era eso lo que se proponía en su Curso. Más bien, siguiendo una tradición jesuita, expone sus ideas en versión débil y las remite, en cuanto sea posible, a los autores de su Orden que más han trabajado la discusión interna tratando, si no de conciliar las diversas líneas, sí de integrarlas en el complejo mayor de la tradición académica jesuita como opciones aceptables para los docentes. Precisamente Pérez y Muniesa representan este estilo de trabajo.

De modo que Mimbela reproduce las posiciones de consenso, y sus avances, que podríamos calificar de novedosos en relación a la visión tradicional, se dejan entrever en los aspectos redaccionales, ya que no en la doctrina expresada en las conclusiones, que son pocas y repetitivas. Diría que, a diferencia de otros expositores, Mimbela se decanta por una exposición débil de las verdades que promueve. La forma “sí, pero...” podría expresar lo que quiero decir. Hay en cada caso un límite, expreso o implícito, en la doctrina afirmada en la conclusión. No interpreto que sea esto una consecuencia del carácter disputativo del texto, sino más bien, al contrario, que la parte disputativa (que debe arribar a conclusiones fuertes y refutar al oponente), queda debilitada en las

explicaciones. Y sobre todo, que no hay propiamente un enfoque fuerte de la disputación, que exige objeciones y su resolución como parte esencial de la defensa de las conclusiones.

Podría decirse que en esto Mimbela se acerca al pensamiento filosófico moderno no escolástico, pero también que, desde su propia tradición, ha tratado de actualizarse, comprendiendo las limitaciones de los antiguos modelos. En la segunda mitad del siglo XVII la escolástica, en todas sus formas, debe colocarse a la defensiva y trata de apuntalar su tradición. Las estrategias son diversas, no todas fueron exitosas. La insistencia de la escolástica cerrada durante el siglo siguiente terminó con su descrédito. La salida a una revitalización, de la mano de León XIII, tuvo resultados ambiguos. Pareciera que la idea de dialogar, aunque sea implícitamente, con las nuevas visiones filosóficas, como se propuso Mimbela en este texto, era una estrategia con posibilidades de éxito.

Y si no lo tuvo entonces, al menos lo tuvo en la neoescolástica del siglo pasado. Pero esta historia y sus conexiones con la segunda escolástica y sus epígonos del XVII requiere ser contada de nuevo. La pervivencia de la escolástica medieval se dio, justamente, en la medida en que fue capaz de actualizarse cada vez. Es la lección que nos deja esta larga historia.

Recibido: 29/05/2021
Aceptado: 30/06/2021

Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios

Celina A. Lértora Mendoza

Resumen

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*, cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia con su época.

El interés de este texto radica además, en que pasa revista a todas las posiciones existentes en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye.

El tema en general del conocimiento de Dios es abordado en la Primera Disputación, a cuya presentación se dedica este artículo. Se articula en los siguientes puntos: 1. El lugar de la Disputación en la estructura del *Tractatus*, 2. Su estructura y doctrina, incluyendo presentación de las fuentes principales; 3. Aspectos novedosos: análisis epistemológico de la proposición “Dios existe”, si puede haber ignorancia invencible ella y si puede ser objeto de un acto de fe.

Palabras clave: teología - existencia de Dios - cognoscibilidad de Dios - pruebas de la existencia de Dios - Mateo de Mimbela SJ

Mateo de Mimbela SJ and the question of the knowledge of God

Celina A. Lértora Mendoza

Abstract

The Jesuit Mateo de Mimbela, Spanish by birth and professor in New Spain at the end of the seventeenth century, represents the last relevant version of Jesuit scholasticism before the Expulsion of 1767, as stated in his treatise *De Divina Essentia et Attributis*, whose Disputation 1 deals with the knowability of God. Although it follows the traditional structure proposed in Tomas Aquina's *Summa Theologiae*, it makes considerable progress in some epistemological aspects, in keeping with its time.

The interest of this text also lies in the fact that it reviews all the existing positions in the Society, which it had developed with greater emphasis on internal discussions, and not only with the opposing Schools, resulting in an accurate overview of the *status quaestionis* of the issues. what includes.

The general subject of the knowledge of God is addressed in the First Disputation, to whose presentation this article is dedicated. It is articulated in the following points: 1. The place of the Dispute in the structure of the *Tractatus*, 2. Its structure and doctrine, including the presentation of the main sources; 3. Novel aspects: epistemological analysis of the proposition “God exists”, if there can be invincible ignorance of it and if it can be the object of an act of faith.

Keywords: theology - existence of God - knowability of God - proofs of the existence of God - Mateo de Mimbela SJ

**La Trama Semántica de la Semejanza: metáforas y experiencia
en la cosmología de los Toba taksek del Chaco Central**

Ezequiel Ruiz Moras

“El mundo se enrollaba sobre sí mismo:
la tierra repetía el cielo,
los rostros se reflejaban en las estrellas
y la hierba ocultaba en sus tallos
los secretos que servían al hombre”.

“La que organizó el juego de los símbolos,
permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles...”

Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*.

Para los toba-taksek - qom¹, “el mundo” es concebido como una superposición de tres planos diferenciados, interconectados y mantenidos por un eje/conducto o, como los propios qom lo llaman: “árbol del mundo” (*nawe epaq*: árbol-conducto). Este complejo ensamblado de seres, propiedades, energías y cosas, es representado como una totalidad y conceptualizado en términos de elementos solidarios y de

¹Los Qom taksek (Tobas del naciente u orientales) están asentados en los Departamentos Pilagá y Formosa en la Provincia del mismo nombre. En la región denominada Chaco Central (Rep. Argentina), cercanos al río Pilcomayo. Pertenecen a la familia lingüística Guaycurú y viven ‘en comunidades semiagrícolas de propiedad mixta, comunal o mixta. Su economía se ubica en el modo cazador-recolector, aunque alternan estas antiguas prácticas con la agricultura incipiente y semi-intensiva, el trabajo en obrajes y en estancias. Vengo realizando trabajos de campo desde el año 1989 en temáticas vinculadas con aspectos de la mitología, shamanismo, prácticas rituales y lingüística. Quiero expresar mi agradecimiento a PitaGatı Muratalla, Katache, MaGameqaik, Tamayok, Oshigimi, Pinaqte, Chitolé, Moreno y Castorino por compartir la amistad, el tiempo, las fogatas y los cielos nocturnos en el monte. Así como los diálogos sobre las cosas del mundo, visibles, soñadas e invisibles. Todas las argumentaciones incluidas en este trabajo fueron realizadas en lengua castellana y se transcribieron literalmente.

elementos antagónicos, aunque en algunos contextos, estos últimos, se asocian bajo la forma de los primeros.

Los toba hablan de “tres partes del mundo” con sus secciones espaciales o ámbitos. El plano central, el lugar de la tierra (*alwa l'ec*), es el ámbito específicamente humano, el mundo de los hombres (*qom jeq'pi*) con sus sectores característicos: el monte (*haviaq l'ec*), el palmar (*chaesat l'ec*), el campo (*ne'enaGa*), el río (*la'achiGi*). los riachos (*sa'atal'ec*) y el estero (*qa'jim*). El plano inferior (*ka'ageñi*) el ámbito específicamente no-humano asociado marcadamente al mundo donde viven los muertos y los habitantes no-humanos de la noche (*pueg l'ec pi*) con paisajes y sectores similares al mundo de los hombres. El plano superior (*ka'ashigern*) con sus sectores: el día (*'na'*), la noche (*pe*), el sol (*na la'*), el fuego solar (*na la' norek*). el cielo (*pigem l' ec*); las nubes (*I' oc*), la luna (*hawowoik*), la luz lunar (*hawowoik leraGa*). No obstante, según algunos shamanes, en el extremo superior de este plano se ubica otro cielo donde generalmente se ubican las estrellas (*waqñi*) y algunas constelaciones como las Pléyades (*dapichi'*). Finalmente, todo el mundo está rodeado ya sea por fuego o por agua cuya función se asocia al abastecimiento incesante de los ríos, los esteros y las lagunas. Tanto los ciclos diurnos como nocturnos se dan alternativamente en el “mundo de arriba” y en el “mundo de abajo”, y la finitud espacio-temporal de estos ciclos se conceptualiza en términos de dos “agujeros cosmológicos” o sendas de acceso y de salida ubicados en los puntos extremos máximos del eje este/oeste o del saliente y del poniente (*da taguiñi/da hawit*). Estos “agujeros” o pasajes cósmicos señalan/indican la finitud del mundo, es decir, el lugar donde se termina la tierra (*alwa loga*) o donde se termina el cielo (*pigem loga*). A su vez, constituyen los polos de conexión entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, ya que se asocian con los lugares por donde aparecen y desaparecen sol y luna. Estas “puertas” de acceso (*hawaq alwa*) y de salida (*ñiGi shigem*) son, pues, el lugar de la salida del sol (*na la' ñiGi shigem*), de la salida de la luna (*hawowoik ñiGi shigem*), y viceversa, el lugar de la entrada del sol (*na la' ñiGi ñi*) y de la luna (*hawowoik ñiGi'ñi*).

A su vez, “el mundo” está constituido por caminos que conectan los seres, las cosas, las energías y las propiedades específicas de los elementos. El camino más importante se asocia al árbol del mundo o *nawe epaq* cuyo simbolismo se sustenta, entre otras representaciones, en la idea de un “gran camino del mundo”. La comunicación entre las regiones cósmicas es atributo esencial de las entidades no-humanas (*jaqa'a*) y de los shamanes. El shamán es, fundamentalmente, un mediador entre el estado de humanidad y el estado de no-humanidad y su poder (halojk) radica

en la posibilidad de “viajar” por los diferentes mundos y sus ámbitos característicos. Asimismo, posee el atributo del “conocimiento” de lo suprasensible, posee el don de la palabra para comunicarse con sus espíritus auxiliares (*itaGajagawa*), con las entidades no-humanas (*jaqa'a*) y con las especies animales o vegetales del mundo natural². Finalmente posee el conocimiento y la capacidad recibida de sus auxiliares (víbora, viento, fuego, tizón, noche, etc.) para curar o dañar. La actividad onírica, en la cultura toba y más precisamente en la práctica shamánica posee el status de modo de la experiencia y vehículo para el acrecentamiento de poder, de conocimiento y por ende de trascendencia de la realidad sensible y visible. El trabajo onírico es una forma de la praxis y con-forma el principio de realidad. En este sentido, los shamanes (*pioGonaq*), soñadores por excelencia, son los intermediarios de las relaciones y perpetuas tensiones ontológicas y cosmológicas del ser-en-el-mundo de la comunidad y del estado de diferenciación, cuyas figuras exponenciales son el mundo natural y el estado de humanidad.

Esta compleja mixtura de categorizaciones, vivencias, cualidades, seres, cosas, imágenes oníricas, sueños, ámbitos y representaciones; con-forma la “trama semántica de la semejanza” del mundo, así como, fundamentalmente, el estatuto ontológico de la condición de un existente en tanto persona humana

Ahora bien, las modalidades lingüísticas a las que recurren los toba para expresar estos estados de cosas referidas al orden del mundo o al cosmos, se organiza fundamentalmente, en términos de polaridad y la analogía como modalidad referencial; así como el uso de expresiones metafóricas como soporte polisémico y predicativo típico de las categorías politéticas/multisemánticas sobre las que se organizan los modelos clasificatorios aplicados al “mundo humano” o social y al “mundo no-humano” o natural-salvaje y de las entidades desconocidas (*jaqa'a*).

Las metáforas, los argumentos metafóricos y, más precisamente los sistemas conceptuales metafóricos desempeñan un rol fundamental en el “estatuto” y en la “definición” de la realidad cotidiana entre los tobas. Es decir, que los conceptos que rigen el pensamiento no son, simplemente, asunto del intelecto sino que rigen también la vida cotidiana y la manera en que se expresa lo que se experimenta en nuestra relación con el mundo^{3,4,5}.

² G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.

³ B. Whorf, *Language, thought and reality*, Cambridge, Mass., Cambridge Univ. Press, 1956.

A su vez, las metáforas no pertenecen exclusivamente al ámbito del lenguaje, sino que pertenecen a la vez al ámbito de la experiencia, del pensamiento y de la acción. En este sentido, la manera en que los toba definen su realidad cotidiana en términos metafóricos o, en otras palabras, la manera en que piensan y representan el “mundo”, sus experiencias, su vida y el modo de hablar de ello es fundamentalmente de naturaleza metafórica; es decir, basado en la polaridad y la analogía como modos lógico/argumentativos de experimentar, pensar y referirse a determinado estado de cosas en términos verosímiles e intersubjetivamente compartidos/aceptados.

Parto de la idea de que la esencia de la metáfora es entender, conceptualizar y experimentar un tipo de cosas en términos de otra, tenemos que, a partir de la estructuración metafórica del lenguaje se puede re-construir la estructura metafórica de los conceptos y la estructura metafórica de las acciones y las representaciones.

Argumentos del tipo de: “Ese lugar donde cae el sol es un gran fuego”; “El sueño es un viaje”; “El viento es gente que viene a ver cómo vivimos”; “En el mundo de abajo vive la noche”; “Los hombres son del fuego y de la luz”; “Los muertos son de las cenizas y de la oscuridad”; “En el día viven y trabajan los hombres”; “En la noche trabajan los que viven abajo”; “Cuando es de día está el calor y el movimiento”; “Cuando es la noche está el frío, la humedad y no hay movimiento”; “Sólo los bichos trabajan de noche”; “Payak⁶ trabaja de día y de noche”; expresan bastante bien la organización politética de la experiencia. Es decir, la integración de dominios diversos de la experiencia en una misma clase o dominio referencial.

Estos argumentos metafóricos basados en distinciones polares y analógicas con valores de verdad o verosimilitud referidos a determinadas propiedades de lo real, reflejan conceptualizaciones cosmológicas fundadas sobre opuestos tales como: mundo de arriba/mundo de abajo; salida del sol/caída del sol; mundo de los vivos/mundo de los muertos; lo animado/lo inanimado; lo conocido/lo desconocido;

⁴ G. Lloyd, *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus, 1987.

⁵ G. Lakoff & M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1991.

⁶ *Payak* involucra un estatuto ontológico definido por su condición de no-humano/poderoso) y a la vez, se lo asocia con cualidades, ámbitos, estados, atributos, morfologías, acciones de revelación o transmisión de conocimientos/poder y regiones topológicas tipificadas como sagradas. Se asocia primariamente con el shamanismo y con el mantenimiento tensional constante, por parte de éste, de la vida y la muerte, la enfermedad y la curación/sanación, lo conocido y lo desconocido.

el sueño/la vigilia; fuego/cenizas; noche/día, movimiento/inercia, etc; así como conceptualizaciones cosmológicas fundadas en analogías tales como: sueño es a vigilia como enfermedad es a bienestar; conocido es a desconocido como animado es a inanimado; la salida del sol es a la vida como la caída del sol es a la muerte; el sol es a fuego como luna es a cenizas; movimiento es a respiración como inercia es a sueño.

Dicha lógica analógica opera fundamentalmente a través de relaciones concretas ⁷ a partir de las cuales se elaboran semejanzas bajo la forma de lo particular a lo particular, de un género a otro y de una clase de hechos o de seres a la idea de una clase más extendida ⁸. Ejemplos del primer modo serían argumentos del tipo de: /El cielo es como una tierra de acá/; /*Dapichí* (Pléyades) son dos perritos y un ñandú que subieron al cielo/; /Los muertos suben hasta acá y cazan de noche/; ejemplos del segundo modo son argumentos del tipo de: /los cielos se apoyan en la tierra/; /Cuando luna sale acá arriba, sol trabaja abajo del mundo/; /Estrella de la tarde y luna caminan siempre juntos/; mientras que en el tercer modo se detectan argumentaciones del tipo de: /Cuando está la luna trabajan los bichos/; /Cuando habla es *najlo'ta* (*Coryphospingus cucullatus*) viene el viento caliente de arriba/; /cuando trabaja el sueño se ve bien la enfermedad/.

El uso de analogías del tipo A:B:C:D (cielo es a tierra como entidades no-humanas es a entidades humanas), no señalan exclusivamente la identidad entre tierra y entidades humanas, sino más precisamente una relación de analogía entre ellos. En este sentido, el trabajo de la semejanza opera directamente sobre las relaciones que se postulan y que mantienen diferentes objetos o estados de cosas incluidos/integrados en un mismo campo semántico y de experiencia. Por lo tanto, existen tres funciones que puede cumplir una analogía: a) un objeto puede ser nombrado o descripto por referencia a otro objeto al que se asemeje; b) el reconocimiento de una similitud entre dos objetos puede servir de base para dar una explicación de uno de ellos; c) las semejanzas entre cosas, propiedades, seres o estados de cosas forman nexos potentes entre ellas (extensión de lo propiamente humano hacia lo no-ordinario/no-humano). Así, los modos de la analogía cumplen con dos cuestiones esenciales en la relación hombre-mundo: proporcionan explicaciones verosímiles sobre ese estado de cosas y, controlan la realidad. Ejemplos de argumentaciones de la función a) serían: /*Payak* me da poder para curar

⁷ C. Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, México, F.C.E, 1962.

⁸ G. Vignaux, *De la argumentación*, Buenos Aires, Hachette, 1986.

la enfermedad, por eso ese yuyo... que maneja *Payak* sirve para curar la enfermedad que ese *Payak* manda a los que no le hacen caso/. Argumentaciones de la función b) serían: /Sol y la respiración trabajan de día y a la noche parece que se para el movimiento de la sangre y la respiración. Mientras que en la función c): /se usan las plumas quemadas de *mañik* (*rhea americana*) para trabajar la enfermedad de... porque ese *mañiGuelta 'a* (el dueño de los *mañik*/ñandú) maneja esa enfermedad/.

Estas argumentaciones refuerzan, a nivel de las prácticas sociales y de los sistemas simbólicos que le otorgan sentido, el carácter polisémico (y no por ello menos preciso ni operativo) de los campos semánticos y los sistemas asociativos a partir de los cuales se recupera el carácter total del mundo. A la vez, dichos argumentos⁹, operan a partir de la puesta en uso de propiedades, características, partes, marcas, señas; y se confiere a ello el poder de representar al todo.

Es importante señalar que, en el horizonte vital de experiencia qom, la actividad onírica y los estados de ensoñación co-habitan como soporte ontológico de los modos de ser-en-el-mundo. Por lo cual, la relación del hombre con el mundo se expresa en el multi-semantismo analógico de la persona humana siendo-en-el sueño y en relación vital con la potencia, las cualidades y correspondencias entre cosas y seres; las manifestaciones de lo ordinario/no-ordinario; los ámbitos calificados o sagrados; las revelaciones de poder en los sueños; las propiedades y características de las especies naturales, animales o vegetales reveladas en la experiencia cinegética y de /marisca/ o recolección y caza. En el caso de estos modos multi-semánticos/polisémicos de referirse lingüísticamente al mundo, adquiere particular valor la noción de parecidos de familia de Wittgenstein, como modelos de inteligibilidad o soportes lógico/categoriales y ontológicos¹⁰ de las relaciones cosmológicas antes mencionadas. Si, por lo tanto, el significado es el uso¹¹ y se legitima, además, sobre la base del dialogismo y del consenso intersubjetivo, la trama semántica de la semejanza, basada en el uso de analogías y polaridades, reintegra lógicamente y semánticamente la relación de lo uno y lo múltiple; clarifica la naturaleza de la contradicción, opera sobre lo mismo y lo diferente, y permite que hombre/naturaleza, sueño/vigilia, estado de humanidad/estado de no-humanidad pueden ser pensados y vivenciados como semejantes y complementarios.

⁹ Ch. Peirce, *El Hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988.

¹⁰ I. Hallowell, *Ojibwa ontology, behavior, and world view*, New York, Columbia University Press, 1960.

¹¹ L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, México. UNAM, 1988.

Los qom taksek expresan cuestiones referidas a la organización espacial – orientacional en términos perceptuales que condesan relaciones cosmológicas entre los ámbitos y los espacios; básicamente en términos polares como arriba/abajo, dentro/fuera, delante/detrás, cerca/más cerca, central/periférico, etc. De este modo, el uso de metáforas espaciales y orientacionales en las argumentaciones referidas al orden del mundo, constituyen uno de los modos fundamentales, a partir de los cuales se expresan las conceptualizaciones y plasmaciones simbólicas del cosmos y lo existente. Las metáforas orientacionales dan a un concepto una orientación espacial y, además, se basan en la experiencia física y cosmológica.

Los toba emplean argumentaciones de este tipo para dar cuenta no sólo de las cualidades y propiedades de los planos que conforman el mundo sino también para dar cuenta de los procesos sinestésicos¹². A su vez, es muy común que asocien determinadas cualidades con la identificación y explicación de alguno de los planos del mundo. Bajo estos aspectos se pueden enumerar argumentaciones del tipo de: /El mundo de abajo es la muerte y la enfermedad/; /El mundo de arriba es el mundo de los hombres que matan la enfermedad (*pioGonaq*)/; /Acá, arriba se trabaja el sueño y la marisca (la caza/la recolección) y debajo de la tierra anda la muerte y los mariscadores que no respetan al puma/; /Cuando viene la muerte o un sueño fuerte parece que el movimiento de la sangre se para/; / Cayó enfermo ese *pioGonaq* porque su poder se lo chupó otro más poderoso/; /Arriba del cielo anda Taanki, ese es un poderoso que maneja el cielo y los bichos que viven en las nubes/; /El poder está guardado adentro, en mi corazón/; /Allá, afuera en el monte, vive Payak, ese trabaja con los sueños/; /Ese poder me dio Nowet dueño del monte (y de la iniciación ehamánica) y me puso en la cabeza/; /En el medio del mundo maneja el fuego/; /Alrededor en el mundo maneja el agua/; /A través en el sueño subí en el árbol *nawe epaq* y recibí el poder; /*nawe epaq* es un camino y maneja el mundo/.

Ahora bien, es preciso resaltar que en las categorías verbales de espacio y tiempo de la lengua toba, existen indicaciones espaciales complejas, a través de las categorías de: persona, dirección, posición y lugar¹³. En el caso del pronombre de

¹² P. Wright y E. Ruiz Moras, "Entre la semántica, el espacio y la intersubjetividad: propuesta para el análisis de relatos orales", *Publicación de la Escuela de Antropología y Lingüística*. Facultad de Humanidades. Rosario. Universidad Nacional de Rosario. 1994 I:195-237.

¹³ C. Messineo y P. Wright, "Deixis en Toba", en Herminia E. Martín y Andrés Pérez Diez (Comp.), *Lenguas Indígenas de la Argentina*, San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan. 1996:105-115.

tercera persona existen seis posiciones básicas a partir de las cuales se organiza el espacio y fundamentalmente la relación de ego con él ¹⁴. Me refiero a los pronombres de tercera persona singular masculino:

	Posición	Asociación
ca	ausente	desconocido; no específico
da	parado	distante
na	viniedo	presente o cerca
ñi	sentado	fijo; ausente pero desconocido
so	yendo	tiempo pasado; en movimiento
yi	acostado	extendido en el espacio o en el tiempo

La categoría verbal de dirección ocurre en el tercer lugar después de la raíz, precedida por los sufijos de plural y de aspecto así como de un sufijo verbal indeterminado:

/daktawek/
 da — kta— wek
 pref.pers. 3sing. raíz verbal suf. dirección
 él (parado — escapar — hacia afuera
 /él se escapó hacia afuera/

/ca pa'agiñi/
 ca — pa'a — gi — ñi
 pref.pers.3sing. raíz verb. suf. verb. suf. dirección
 él (desconocido) estar ubicado hacia abajo
 /él está abajo/

Esta breve descripción ayuda a comprender cómo opera la lengua toba, y cómo, en el caso particular de las argumentaciones sobre el orden el cosmos basadas en fundamentos experienciales y categoriales del mundo de la vida, se emplean

¹⁴ A. Buckwalter, *Vocabulario Toba*, Resistencia.,Talleres Grancharoff, 1980.

metáforas orientacionales con valor predicativo. En este sentido, ninguna metáfora se puede entender, ni siquiera representar adecuadamente, independientemente de su fundamento en la experiencia ¹⁵. El uso de argumentos del tipo /abajo es la muerte;/ /arriba es la vida/, denota (en el contexto cultural de referencia) que los fundamentos experienciales de estas metáforas con valores de verdad, participan de las ideas de posicionalidad (por tomar un ejemplo) que se emplean a modo de competencia y performance lingüística y cognitiva. Es asimismo, oportuno señalar que sólo por medio de estas bases experienciales, lingüísticas y dialógicas, pueden las metáforas servir para la comunicación intersubjetiva, la comprensión de los procesos cosmogónicos y la explicación de los estados de las cosas en términos de verosimilitud.

Otro tipo de argumentación cosmológica involucra el uso de metáforas ontológicas que, además de expresar correspondencias y analogías de base física, expresan fundamentalmente asociaciones de base óptica (como es el caso de las emociones, el cuerpo, el estatuto de las entidades *jaja'a*, *looGot*, *itagajaGawa* y *payak* de naturaleza no-humanas, lo conocido y lo desconocido, la vida y la muerte, el estatuto de la actividad onírica, etc.). Una noción vital en la conceptualización de la actividad shamánica es la de que el poder recibido de una entidad *jaja'a* se aloja generalmente en el corazón, la cabeza o la calabaza /tegete/ del *pioGonaq* o de la *pioGonagee*. Es decir que la función continente y recipiente de estas partes del cuerpo o de objetos, se corresponden muy frecuentemente con las nociones de sustancias y objetos de poder /saliva, tabaco, estacas, palos, piedras/, entrada/salida del poder, recepción o no del mismo, interioridad/exterioridad, pasividad/actividad. Así como también con nociones involucradas con la actividad propia del *pioGonaq*, tales como: su calidad de intermediario con las potencias sacras, su conocimiento de las enfermedades y las terapéuticas apropiadas, la actividad onírica como forma de conocimiento, los viajes a través de las regiones cósmicas, etc. Este haz de prácticas, experiencias y conceptualizaciones vehiculizan atributos particulares que definen, precisamente, el estatuto ontológico de los seres humanos conocidos y reflejan la relación tensa entre el orden cosmológico y el orden ontológico, como también la exigencia de diferenciación y necesaria complementación de la cualidad humana y de la cualidad no-humana. Además, los toba, emplean una gama de argumentos para referirse a cualidades, propiedades y características de los ámbitos del cosmos, como es el caso de los límites de una determinada región espacial (claros del monte,

¹⁵ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1988.

campos abiertos, territorios de caza/recolección, etc.). Este complejo de argumentaciones que expresen metáforas ontológicas para referirse a los estados de cosas sumariamente descriptos son del tipo de: /En el trabajo de la noche, en el sueño se entró un viento negro en mi cabeza;/ /Cuando aparece el sol empieza el movimiento de la sangre, esa sangre y el sol trabajan juntos;/ /Estos *itaGajagawa* se meten antes acá en el medio, en el corazón; me conversan en el medio de la noche;/ /Caminan toditos mis *itaGajagawa* en adentro mis tripas y los huesos también;/ /*Kadawaiq* (dueño de los vientos) no es como aborigen, parece como persona y parece también como remolino que se traga los bichos y las plantas;/ /Ese *Payak* se ve a través del sueño y se conversa a través del pensamiento;/ /La vida maneja el movimiento y la luz;/ /Cuando la persona muere pasa del otro lado en el mundo y trabaja con la luz de la luna;/ /Entre medio de la saliva anda el poder;/ /El poder encuentra al bicho y en el medio de la saliva sale el mal;/ /Soñaba el monte y los bichos se metían en el pensamiento;/ /Ese *Nawe Epaq* sube la gente, sube para el conocimiento y *itaGajagawa* conversa a través del sueño con la gente;/ /El tabaco es un poderoso y trabaja en el daño y en la curación también;/ /En el palmar vive el viento grande;/ /El campo y el pastizal conoce cómo es la persona, cuando la persona anda mariscando los árboles están mirando;/ /la marisca tiene su delicadeza y los bichos conocen si la persona tiene o no tiene su delicadeza/;

En el contexto de la relación del *ethos* y la cosmovisión toba, estas locuciones adquieren valor pragmático ¹⁶, es decir, que operan (como expresión de) sobre los fundamentos existenciales y experienciales de la cultura, como así también en el sistema de las reglas, las prácticas rituales, el conocimiento mítico, los regímenes clasificatorios, las actividades cinegéticas y las modos prescriptos de la organización social. Las argumentaciones metafóricas articuladas como significantes en el contexto de la predicación y, en el contexto total de los sistemas simbólicos y prácticos, vehiculizan la naturaleza polisémica de la cosmovisión¹⁷. A su vez, los parámetros simbólicos que expresan (caliente/frío; húmedo/seco; arriba/abajo; humano/no-humano; este/oeste, etc.) se integran en redes significantes mayores para

¹⁶ E. Ruiz Moras, "*Nawe Epaq*: el Árbol del Mundo de los Toba Taksek del Chaco Central", *Estudios Americanista*. (Museo Alte. Brown. Buenos Aires) 1992: 121-138.

¹⁷E. Ruiz Moras, "La Cuestión de los Constatativos en el Discurso Mítico", *Lingüística Aborigen* (Buenos Aires. Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras UBA). 1992_ 115-121.

conformar, precisamente, sistemas de representación del orden del mundo fundados en bases cuasi-materiales, perceptuales y fácticas^{18,19}.

Dichas metáforas cuasi-materiales, extienden las categorías lógicas en agrupaciones mayores o tramas semánticas lógicamente más complejas. Según la consideración que no puede haber reconocimiento de identidad sin una comprensión de las relaciones lógicas que refiere la clase formada por cosas de igual significado a las mismas experiencias particulares de la misma forma. Es decir que, sobre la base de las correspondencias significantes y experienciales entre los seres, las palabras, los estados de conciencia y las cosas, el mundo (tal la expresión toba) adquiere sentidos posibles de lo manifiesto y lo no-manifiesto en tanto horizonte de facticidad de lo existente.

Esta configuración tensional y relacional-contextual del mecanismo de la semejanza, a través del uso de tropos metafóricos, refleja el sentido multiforme y a la vez integral que adquieren las experiencias posibles en la relación de la persona humana con el mundo en sus múltiples manifestaciones sacras y seculares^{20,21,22}.

En este sentido, y recuperando la contextualización de las locuciones en macroestructuras de sentido²³, diría que, para los toba taksek, la mayoría de los conceptos y categorías lógicas (mediante los cuales se expresan aspectos experienciales y cosmológicos), están organizados en términos de uno o más tipos especiales de metáforas. A la vez, esta lógica discursiva con valor pragmático²⁴ expresa sistemas coherentes de relaciones más que sistemas parciales de relaciones, por ejemplo, de una propiedad a la otra. Así se detecta una sistematicidad semántica entre los diferentes tipos de argumentaciones metafóricas; lo cual redundaría en la idea de que la supuesta arbitrariedad de los campos semánticos a los cuales se asocian, se

¹⁸ M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Oxford. Routledge, 1970.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Mito y Significado*. Madrid. Alianza, 1978.

²⁰ M. Izard & P. Smith, *La fonction symbolique*. Paris. Gallimard, 1979.

²¹ J-P. Chaumeil, "L'autre sauvage. Chamanisme et altérité. Amériques latines: une altérité". Paris. Centre G. Pompidou, 1993 pp.69-89.

²² E. Ruiz Moras, "Da l'aqtaq na'alwa: las palabras de la tierra de los Toba Taksek del Chaco Central (Rep. Argentina)". En: *Anthropologica*. Lima. Revista del Depto. Cs. Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Perú. 1993 pp. 125-140.

²³ T. Van Dijk, *Las estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI, 1988.

²⁴ C. Kerbrat Orecchioni, *La connotación*. Buenos Aires. Hachette, 1983.

ve desplazada por la idea de que mediante el consenso intersubjetivo y la práctica dialógica y onírica, dichos criterios empíricos, perceptuales y sinestésicos se legitiman constantemente en las formas simbólicas que los condensan. En este sentido, la experiencia empírica y onírica proporciona el marco perceptual para que las modalidades metafóricas de deixis y referencia configuren lo verosímil.

Hay, finalmente otro haz de argumentaciones metafóricas referidas a las plasmaciones simbólicas del mundo sensible que ayudan a comprender de qué manera, los toba categorizan los acontecimientos, los estados de la persona y sus acciones respectivas en términos de objetos y entidades concretas. Argumentaciones del tipo de: /El final del trabajo del sueño fue una gran oscuridad/; /Estoy trepando a través en el sueño para el poder/; /Entre medio del canto sale el daño/; /*PioGonaq* se mete adentro en la oscuridad/ *Payak* se siente como un calor grande en la cabeza; /Está saliendo de la enfermedad/; En el viento vienen palabras y gente/; /El aire es un movimiento y tiene su idioma también/; /La luz que sale de la luna maneja el movimiento de la sangre cuando dormimos /; Abajo de la tierra hay un fuego grande, como un sol de abajo/; expresan, pues, relaciones espaciales, temporales y ontológicas en términos de cualidades, ámbitos, estados, acciones, objetos y entidades. En este sentido, es preciso, subrayar, que los complejos existenciales y representacionales (cuya expresión lingüística y dramática intento resaltar) conforman, precisamente tramas y redes de sentido y de acción.

La trama semántica del mundo en términos metafóricos conlleva la idea de que diferentes cosas, actividades o estados (relacionados, a su vez con determinados campos semánticos), se relacionan en un mismo proceso de categorización y significación formando clases o dominios simbólicos de naturaleza politética. Así, ya sea por una relación metafórica de la forma A es B (/el sueño es un viaje/) o A es B pero bajo una relación de objetos del mismo tipo (/el viento es un movimiento/); vemos que es el contexto el que recupera la coherencia semántica de las relaciones, Y es, precisamente, en el contexto del shamanismo, de las representaciones cosmovisionales y de los modos en que se hace inteligible la experiencia de estos estados de cosas, donde se recupera la dimensión significativa de las prácticas, los discursos y los sistemas simbólicos.

Los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas, fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales

tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá ²⁵. Un parámetro para comprender la polaridad categorial y existencial máxima es, la distinción que hacen los toba entre /jaqaja/ y /jaqa'a/. Mediante la primera categoría se expresa y se plasma la representación de la mismidad, de lo próximo existencial, de un amigo, un conocido/afín, un pariente o la familiaridad de una práctica, una conducta o un pensamiento de un prójimo. Mediante le segunda, se expresa y se simboliza la alteridad existencial, la otredad, la cualidad y la manifestación de lo no-humano como presencia, lo desconocido, lo extraño. Para los toba, la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo, de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades metafóricas.

En lo que respecta al trabajo de la metáfora en los modos discursivos de denominación analizados, agregaría que la metáfora eleva la aparente reciprocidad y conveniencia de las relaciones entre los estados de cosas, desde la confusión en la indistinción a la tensión bipolar. Esta tensión referencial, junto a los diversos modos de organización simbólica de la experiencia vital, se configura como un telar de sentido, hilvanado de tramas metafóricas.

La tensión vital entre los existentes, que se expresa en el parámetro simbólico de lo conocido y lo no-conocido, refleja que, tanto el plano del componente perceptual de los significados simbólicos como el plano de la equivalencia metafórica de los mismos, son, en este contexto cultural, dos caras de la misma operación metafórica de la denominación y la predicación.

El trabajo de la metáfora, que consiste en distinguir semejanzas verosímiles entre las cosas, así como diferencias imaginables entre ellas, conduce al sentido práctico de su organización. La semejanza no permanece jamás estable en sí misma; sólo se la fija cuando se remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas; de suerte que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás. Se trata pues, de una trama de significaciones acopladas y condensadas en una argumentación metafórica o, en otras palabras, dos aspectos, estados o atributos de “las cosas del mundo” unidos por la representación politética. La semejanza, opera fundamentalmente entre estas significaciones acopladas y los contextos generales que le otorgan coherencia y legitimidad. De esta manera, los conceptos metafóricos indican el grupo de objetos, estados, cualidades, emociones, etc. bajo los cuales

²⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*. México. Siglo XXI, 1985.

otros objetos, estados, cualidades y emociones deben ser comprendidos, gracias a un rasgo característico que le pertenece^{26,27}.

En lo que respecta exclusivamente al fenómeno de la denominación, la metáfora, como figura de la asociación, pone en juego la relación entre dominios, no sólo de un sentido a un sentido, sino de un dominio de sentido, por ejemplo la cualidad de una determinada entidad *jaqa'a* a otro dominio de sentido, como por ejemplo ámbitos físicos diversos y complementarios. Esta asociación entre entidades y ámbitos, a su vez, se entrama con otros campos semánticos, como por ejemplo la noción de poder o determinadas cualidades o atributos sacros de las entidades no-humanas, y conforma una red de asociaciones que, a su vez, se relaciona con otras formando haces de sentido y de denominación. Esta lógica analógica, entonces, postula el ordenamiento de semejanzas entre los objetos de la representación en términos de experiencia.

Estos modos o estilos de operar con la realidad (de imponer un orden y un sentido a ella) y de experimentar la materialidad de los significantes de la naturaleza, son, precisamente saberes que se ponen en uso eficazmente para dotar a la tensión existencial y cognoscitiva de un marco comprensivo y verosímil que dé cuenta de ello.

En el contexto de la terapéutica shamánica para neutralizar un daño, la utilización de técnicas de sanación, el recurso cultural de aplicación de sustancias con propiedades curativas, la presencia de entidades poderosas que asisten al shamán y la apelación retórica a los ámbitos espaciales con los cuales se asocian éste y sus auxiliares, además de configurarse como praxis cultural, se inscribe en universos de significación mayores de la cosmovisión, es decir, en un campo de significación. Las prácticas discursivas, entonces, asocian metáforas de algún tipo, donde se conceptualiza, se entiende y se representa verosímilmente un cierto tipo de cosas o estados en términos de otras cosas o estados o dominios de otra clase. Así, las fórmulas terapéuticas del tipo de /Voy a sacar el daño entre medio la planta de.../, se asocia, sea *in praesentia* o alternativamente *in absentia* en términos de /saco los bichos a través del trabajo de Nowet/, lo que a su vez se asocia con las propiedades,

²⁶ M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca Cornell University Press, 1962.

²⁷ M. Le Guern, *La metáfora y la metonimia*. Madrid. Cátedra, 1973.

atributos y estamentos espaciales de la entidad (más los objetos, estados, poderes, auxiliares y conductas adscriptos a estos entes).

Las metáforas permiten entender un dominio de la experiencia en términos de otro. Y, en el caso de los tropos discursivos que emplean los toba para representar simbólicamente estados, sensaciones, emociones y atributos vitales de las “cosas del mundo”, sugiere que la referencialidad se produce en términos de dominios totales de experiencia y no en términos de categorías aisladas o monotéticas. Según Foucault, el mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar; pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella.

Los saberes que las toba taksek expresan metafóricamente para hablar de sus relaciones con el mundo, revelan el trabajo infinito de los signos, las palabras y las cosas; así como la trama semántica de la semejanza en tanto modo de la analogía. Finalmente, todo este telar de la percepción, el conocimiento, la experiencia y la vida, expresan, a la manera de un rito perpetuo, el drama social de la indistinción entre el estado de humanidad y el estado de animalidad, que produciría la disolución de una exigencia de orden que las metáforas permiten evitar, preservando la mirada humana del mundo.

Recibido: 02/10/2019

Aceptado: 27/12/2019

**La Trama Semántica de la Semejanza: metáforas y experiencia
en la cosmología de los Toba-taksek del Chaco Central**

Ezequiel Ruiz Moras

Resumen

El propósito de este trabajo es presentar algunas formulaciones y aproximaciones semántico-cognitivas vinculadas con los modos de referirse al entorno natural y social que utilizan los toba-taksek del Chaco Central en su vida cotidiana. Asimismo, resaltar la importancia de las metáforas espaciales, ontológicas y orientacionales, en la experiencia social-ritual-onírica y los saberes mitológicos que forman el complejo entramado simbólico del mundo de la vida toba. En este sentido, se analizan diferentes aspectos de la relación entre los modos de categorización y los usos clasificatorios respectivos, con el fin de analizar la trama semántica de las semejanzas en la configuración *taksek* del tiempo, la espacialidad y la otredad, en el contexto de sus plasmaciones simbólicas y sus modelos de inteligibilidad asociados.

Palabras clave: metáforas - espacialidad - temporalidad - ontología - Qom taksek.

**The Semantic Plot of Similarity: metaphors and experience
in the cosmology of the Toba-taksek of the Central Chaco**

Ezequiel Ruiz Moras

Abstract

The purpose of this work is to present some formulations and semantic-cognitive approaches related to the ways of referring to the natural and social environment that the Toba-taksek of the Central Chaco use in their daily life. Likewise, to highlight the importance of spatial, ontological and orientation metaphors in the social-ritual-dream experience and the mythological knowledge that forms the complex symbolic framework of the Toba life world. In this sense, different aspects of the relationship between the categorization modes and the respective classificatory uses are analyzed, in order to analyze the semantic fabric of the similarities in the *taksek* configuration of time, spatiality and otherness, in the context of their symbolic representations and their associated intelligibility models.

Keywords: metaphors - spatiality - temporality - ontology - Qom taksek.

**El mito de la argentina laica del 80.
Algunas reflexiones sobre la enseñanza en las provincias**

Alejandro Herrero

Introducción

Una imagen, que en mi caso aprendí en mis distintos niveles de escolarización, me indicaba que la Argentina de finales de siglo XIX, la llamada Generación del 80, o también denominada el régimen conservador de Julio Argentino Roca, había dictado leyes que imponían el laicismo, entre ellas el registro civil, la educación laica, y de esta manera se daba inicio a una etapa calificada como liberal, laicista y moderna.

En mi carrera de grado en historia esta imagen no fue muy matizada, pero sí advertí un cuestionamiento en mis lecturas como investigador.

Me parece muy relevante la constitución de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad, porque reúne a colegas que indagan la cuestión desde distintos enfoques y diferentes aspectos, lo social, lo cultural, lo político, lo educacional.

En ese espacio son sumamente relevantes los estudios de Diego Mauro para el caso de la educación de Santa Fe¹. Mi propuesta es avanzar un poco más con la misma cuestión en otras provincias, siempre de un modo panorámico y preliminar.

¹ Diego Mauro, “Las voces de Dios en tensión. Los intelectuales católicos entre la interpretación y el control. Santa Fe, 1900-1935”, *Signos Históricas* (México), 19, 2008: 128-154; “Catolicismo, educación y política. La enseñanza religiosa entre la curia diocesana y las orientaciones educativas del estado provincial. Santa Fe, 1915–1937”, *Estudios Sociales*, 36, 2009: 143–172; “La Virgen de Guadalupe en Argentina. Movilización y política en el catolicismo. Santa Fe, 1920-1940”, *Revista Secuencia* (México) 2009: 43-66; “Imágenes especulares: Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe, 1900-1940”, *Prohistoria* (Rosario), n. 12, 2009: 103-116; “De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937”, *Estudios Sociales* (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral), 2010; 34.58; *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe (1921-1937)*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2013. Y sobre todo su artículo “Procesos de

Primero abordo las amenazas que percibe la elite dirigente, luego la cuestión de las leyes de educación, y otro aspecto sustancial: si los Estados provinciales y el Estado nación efectivamente crearon, en la etapa 1880-1900, las condiciones para constituir un sistema de instrucción pública. El enfoque necesariamente apela a un análisis cualitativo y cuantitativo en fuentes oficiales.

El problema y su respuesta

Es un hecho conocido que en la escena pública y más precisamente en sede educativa, se manifiestan, al menos, dos grandes amenazas para la república, y se vinculan con las comunidades de extranjeros y un conflicto bélico.

Los inmigrantes habían mostrado, desde la década de 1860, que desde sus asociaciones actúan con éxito en la escena pública defendiendo sus intereses corporativos.

A esto se suma, que crean escuelas donde forman a sus hijos nacidos en el país con la cultura de sus padres y no la Argentina. ¿Cuál era el peligro? La dirigencia política teme que los hijos de inmigrantes accedan a posiciones de gobierno no defendiendo al Estado argentino sino al de la comunidad de sus padres.

A su vez, los argentinos no exhiben sentimientos patrióticos en las fiestas nacionales en contraste con las celebraciones patrióticas que realizan cada una de las comunidades de inmigrantes con sus banderas de origen y recordatorios².

Esto se vincula con la otra cuestión: durante las dos últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siglo XX era inminente una guerra con Chile. Problema que se resuelve, al menos para ese momento, con los acuerdos que se firman entre las dos repúblicas recién a comienzos del siglo XX.

Estas amenazas producen un consenso en la dirigencia política y educativa: se deben formar ciudadanos argentinos preparados tanto para dar su vida en la defensa

laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la ‘Argentina liberal y laica’, *Revista de Indias* (Madrid) 74, n. 261, 2014: 539-560.

² L. Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad Argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

de la nación como para construir la riqueza nacional y conducir los destinos del país con conciencia nacional³.

Para la dirigencia política existían, en relación a todo lo indicado, algunos problemas por definir.

Discutir y consensuar, en primer lugar, una cuestión básica: cómo debe ser y en qué consiste la formación del ciudadano. Esta formación tiene distintos aspectos, uno de ellos, es lo que llaman la moral, y la asignatura se asocia con valores e ideas, las cuáles en algunas provincias se las vincula con la enseñanza religiosa y en otras con una enseñanza laica.

Este aspecto no puede entenderse sin otro igualmente sustancial: las condiciones materiales del sistema de instrucción pública. ¿Los Estados estaban en condiciones de sostener un sistema de instrucción pública (escuelas fiscales y privadas) que permita de manera efectiva dicha formación en las aulas?

Tal como indiqué en la introducción, estudiar estos dos problemas será el objetivo de esta reflexión sobre la enseñanza religiosa en las escuelas y la formación del ciudadano.

Las leyes de educación

Según el artículo 5° de la Constitución, es obligación de las provincias crear y sostener la instrucción primaria. Cada Estado provincial dicta su propia ley de educación y lleva a cabo su política educacional.

³ Alejandro Herrero, “Una aproximación a la historia de la educación argentina entre 1862 y 1930, en los niveles primario y secundario”, en Daniel Toribio (Dir.), *La universidad argentina. Miradas sobre su evolución y perspectivas*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2010: 37-91; “El Director Urien y el inspector Berrutti. Una aproximación a la política de escuelas populares en la provincia de Buenos Aires, 1912-1914”, *Revista Perspectivas Metodológicas*, Maestría en Metodología de la Investigación Científica, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada, 19, 2019: 1-19; y “Los usos de Alberdi en el campo normalista. Sociedades de Educación y Escuelas Populares en Corrientes y Lomas de Zamora (1880-1920)”, *Revista Temas de Historia Argentina y americana*, (UCA, Fac. de Ciencias Sociales, Instituto de Historia Argentina y Americana) n . 27, enero-junio de 2019: 28-57.

Hay que tener presente que, tras la tristemente conocida “campana del desierto” el Estado nación controla territorios al norte de Santa Fe y al sur de Buenos Aires que los convierte en Territorios Nacionales, junto a la ciudad de Buenos Aires, transformada en Capital Feral, en ambos casos, no existe legislación para su sistema escolar del nivel primario por eso se dicta en 1884 la ley 1420 para que el Consejo Nacional de Educación se ocupe de ambos espacios.

¿Qué advierto al leer fuentes oficiales y de la sociedad civil? Qué según la jurisdicción (es decir, según cada provincia o nación), se puede observar una política de formación de ciudadanos argentinos diferente y hasta opuesta.

Las leyes de educación en provincias

En algunas provincias, de gran adhesión al credo católico, se advierte una resistencia muy fuerte a aceptar el laicismo: ejemplos nítidos se visualizan en Salta, Tucumán, Santa Fe o Córdoba.

En Santa Fe, donde la elite de la ciudad capital es mayoritariamente católica y domina el gobierno provincial, se demora la implantación del Registro Civil hasta los últimos años del siglo XIX, y los individuos de otros credos religiosos, o pertenecientes a la masonería deben realizar los trámites en sede católica.

En la ley de educación santafesina de 1886 se establece la enseñanza de religión católica como contenido obligatorio en las escuelas, con atribuciones de las autoridades eclesiásticas para el dictado y aprobación de textos escolares (artículos 6, 7 y 8 de la ley de 1886). Es visible que desde el ministerio de instrucción pública de la nación se intenta imponer el laicismo en las escuelas y, al mismo tiempo, en algunas provincias, legalmente, se resiste y se apoya la enseñanza religiosa en sede escolar⁴,

En la capital santafesina impera un fuerte catolicismo, y en la ciudad de Rosario, y algunas colonias agrícolas, poblado mayoritariamente por extranjeros, impera un espíritu liberal anticlerical⁵,

⁴ Diego Mauro, “Catolicismo, educación y política. La enseñanza religiosa entre la curia diocesana y las orientaciones educativas del estado provincial. Santa Fe, 1915-1937”, en: *Estudios Sociales*, n. 36, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009.

⁵ Si tomamos la provincia Buenos Aires, podemos advertir ciertas diferencias con el caso santafesino y con la política nacional del Estado argentino. Daniel M. Pinkasz nos informa que

Entre 1886 y 1898, los gobernadores y la elite gobernante forman parte del catolicismo, y pertenecen a la capital santafesina. El fervor patriótico católico del oficialismo es muy fuerte. Por ejemplo, se argumenta que en Santa Fe capital la nacionalidad argentina existe, es un hecho visible, ya que su población es mayoritariamente católica, a sus ojos la unidad nacional está ligada a la unidad católica de la sociedad, mientras en Rosario, cuya población es mayoritariamente extranjera, y es dominante la masonería y cultos protestantes, la nacionalidad es débil o inexistente⁶.

en “El programa de 1876, el más ambicioso del período incluye [...] enseñanza moral y religiosa [...] En el programa de 1890, se suprime la enseñanza religiosa”. Y en una nota hace esta aclaración: “Aunque en este trabajo no abordamos el problema de la presencia de la religión en la educación pública provincial, hay que destacar que en la ley de 1875 y en las primeras reglamentaciones, la enseñanza religiosa tiene más peso del que tendrá a nivel nacional a partir de la ley de 1420”. Daniel M. Pinkasz, “Escuelas y desiertos: hacia una historia de la educación primaria de la Provincia de Buenos Aires”, en Adriana Puiggrós (Dir.), *Historia de la Educación en la Argentina. Tomo IV: La Educación en las provincias y Territorios Nacionales (1885-1945)*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 2001: 13-58.

⁶ Los trabajos de María Gabriela Micheletti señalan esta dicotomía entre la dirigencia de la capital santafesina y Rosario, la primera marcadamente católica y la segunda, como un bastión de la resistencia al avance de la enseñanza religiosa. Véase M. G. Micheletti, “Educación y nacionalización en Santa Fe a fines del siglo XIX, en XIII Jornadas Argentinas de Historia de la Educación, Buenos Aires, 10-12 de noviembre de 2004, Sociedad Argentina de Historia de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y Departamento de Educación de la Universidad Nacional de Luján (inédito); y M. G. Micheletti, “Argentinizando extranjeros. Estanislao Zeballos inmigrantes e identidad nacional”, en *Res Gesta*, Instituto de Historia, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario, Universidad Católica Argentina, n. 44, enero-diciembre, 2006: 97-139. La investigación de Mauro advierte que la enseñanza religiosa se mantiene en el tiempo, desde las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Además, Mauro señala que este contenido patriótico asociado al catolicismo también se visualiza en la década de 1920: “si bien se trataba sólo una hora a la semana, el nuevo plan reorientaba los objetivos de asignaturas como Historia, Instrucción Cívica o Moral y Urbanismo hacia una revalorización de la religión católica. Doldán consideraba que ambas materias debían enseñarse de manera conjunta y esto se plasmó en un plan de 1926 que consideraba primordial abordarlas desde el “punto de vista de los grandes hombres” que habían sido ejemplos de “moral”. En este sentido se proponía la utilización de “biografías de próceres argentinos” de “inquebrantable fe cristiana” y de “beneficiarios de la humanidad” entre los que se contaban los principales santos del panteón católico y muy especialmente la figura de Jesucristo. Además, hacia 1927 estas orientaciones también fueron aplicadas a las llamas “escuelas Láinez” que la iglesia denunciaba como “un avance del laicismo”. Diego Mauro, “Catolicismo, educación y política”, ob. cit.

¿Cuál es la importancia de estos discursos de las autoridades santafesinas? Que estas ideas están asociadas a prácticas políticas, y a decisiones de gobierno: baste recordar, como ya indicamos antes, que las leyes escolares santafesinas de 1884 y 1886 establecen que es obligatoria la enseñanza religiosa, con contenido católico, y mientras existen leyes laicas sancionadas a nivel nacional en los años 80, en Santa Fe no existen, por ejemplo, oficinas de Registro Civil, hecho traumático para miembros de la masonería o de religión protestante, entre otros, que deben emprender esos trámites en sede católica. El cambio se produce recién en los últimos años del siglo XIX, una vez que Iturraspe de espíritu laico acceda a la gobernación, dejando atrás los tres períodos de gobiernos católicos, e instale las primeras oficinas de Registro Civil.

Anotemos otra cuestión importante: los liberales católicos que imponen una educación patriótica en las escuelas que asocia la nacionalidad argentina con el credo católico tiene una debilidad que los liberales anticlericales no dejan pasar.

En el clero santafesino, la mayoría de los frailes y sacerdotes son extranjeros, y muchos de ellos no hablan el idioma castellano, ni saben la historia nacional. Este factor es tomado por los liberales anticlericales para exponer otro tipo de patriotismo asociado al laicismo.

Si los católicos dicen que la unidad de la patria se asocia a la unidad de la religión católica, los liberales anticlericales de Santa Fe, Rosario y colonias agrarias, o políticos del gobierno nacional, como E. Wilde, actuando como ministro de instrucción pública, o J. V. González desde la revista *La Educación*, plantean que es imposible que sacerdotes extranjeros que no saben el idioma nacional puedan formar la nacionalidad argentina, y destacan que un maestro laico argentino está en mejores condiciones para emprender esa tarea, entre otras cosas, porque no excluiría de la nacionalidad argentina, como hacen los católicos, a todo aquel que no comulgue con esta religión.

¿Qué revela el caso santafesino? Revela, una vez más, que no existe un solo programa de república de ciudadanos, y que la lucha de las distintas opciones republicanas se produce tanto en la elite dirigente, es más, hasta en el mismo Partido Autonomista Nacional, y en actores de la sociedad civil, sociedades masónicas, sociedades de inmigrantes, confesiones religiosas etc.

El caso santafesino tenía antecedentes: en Tucumán se dicta, en 1883, la ley de educación donde se establece la enseñanza religiosa en las escuelas de la provincia⁷.

Hay casos sin duda notables como el de la provincia de Salta, que desde su primera ley de educación hasta el día de hoy impera la enseñanza católica en las escuelas. Un estudio reciente indica “desde la primera ley de educación provincial N. 31/1886 en su segundo artículo ya establecía la enseñanza confesional, lo mismo sucedió con las sucesivas leyes N. 164/1889, 1695 de 1954, la ley de educación N. 18/1962 y las últimas dos N. 6829/1995 y 7546/2008”⁸.

Si la imagen de una argentina católica se fija en la década de 1880, particularmente en el primer gobierno de Roca, se advierte en la provincia de Buenos Aires, sin duda la más poderosa económicamente, que su ley de educación se dicta en 1875, antes de esa fecha, y que adhiere a una enseñanza religiosa que se mantiene durante esta década. Recién en 1890, la elite gobernante modifica ese aspecto de su ley, elimina la enseñanza religiosa, y religión solo se puede enseñar y aprender fuera de las aulas.

⁷ Ben Altabef señala: “Las educativas llegaban a Tucumán, donde en 1883 se dictó la Ley de Educación Común sancionada el 22 de agosto de ese año. La nueva disposición era la expansión de la demanda de las autoridades educativas provinciales y nacionales y, por otro lado, acordaba con las resoluciones del Congreso Pedagógico. Establecía la gratuidad y la obligatoriedad de la enseñanza primaria de ocho y seis años para varones y mujeres respectivamente. Una cuestión fundamental era abordada en el artículo 6 referido al mínimo de instrucción que los padres debían controlar en la formación de sus hijos teniendo en cuenta [...] la necesidad esencial de formar el carácter de los hombres por la enseñanza de la religión y de las instituciones republicanas, debiendo la Comisión Central, al organizar la enseñanza religiosa, respetar las creencias de los padres de familia ajenos a la comunión católica. Entendemos esta disposición como una flexibilización de los rígidos principios, que permitían pensar la posibilidad de admitir el respeto de otras creencias”, N. Ben Altabef, “La Ley de educación de 1883 de Tucumán: ¿Los inicios de la tensión entre la tradición católica y la modernidad liberal?”, en *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de Educación, Universidad Nacional del Litoral, 2005, pp. 3-4.

⁸ Marcelo Gastón Jorge Navarro y Lorena Sánchez, “Educación pública y religiosa: debate jurídico: la escena en los medios de comunicación”, *La Trama de Comunicación* 19, 2015: 165-175.

En Córdoba la ley de educación recién se dicta a fines de siglo, es la última provincia en legislar al respecto. Hay disputas entre católicos y laicos de la elite que impiden que se pueda promulgar, de hecho el catolicismo cordobés triunfa al no dictarse ninguna ley y que se mantenga en las escuelas una enseñanza religiosa que siempre se ejerció en dicha provincia⁹.

Recién en 1896 se dicta la ley, y se establece la enseñanza religiosa en las aulas. Es más: a partir de esa ley, se acentúa en materia de legislación ese tipo de enseñanza, en 1908 y luego en 1923, lo que hacen las sucesivas leyes es precisar y profundizar la enseñanza religiosa en Córdoba.

Vale decir que, si tomamos la década de 1880, las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Salta y Tucumán dictaron leyes donde se impone la enseñanza religiosa, y de hecho en Córdoba sin dictarse ninguna ley sucede algo parecido. Recién en la década del 90 Buenos Aires abandona esta situación y en sus aulas se impone al menos por ley el laicismo.

Distinta es la situación en otras provincias. Si bien la ley de Mendoza de 1897, no expresa la palabra laica, en los contenidos mínimos no se establece una asignatura que aluda a la enseñanza religiosa, sino Moral y urbanidad.

Sin duda, es la provincia de Entre Ríos donde se aprecia claramente la diferencia con el resto del país. Ley de educación de la provincia de Entre Ríos, afirma en el “Art. 1. La educación común es gratuita, obligatoria y laica como lo establece la Constitución provincial”¹⁰.

Ahora bien, si bien se puede visualizar que según la provincia la formación del ciudadano puede unirse a valores católicos o a otros ajenos a todo religión. Pero sin

⁹ S. Roitenburd, “Educación y control social. El nacionalismo católico cordobés, 1862-1944”, Adriana Puiggrós, *La educación en las Provincias y Territorios Nacionales, 1885-195*). Tomo IV: *Historia de la Educación en la Argentina*. Buenos Aires, Galerna, 1993: 59-120; ídem, *Nacionalismo católico cordobés. Educación en los dogmas para un proyecto global restrictivo*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2000; y Gabriela Alfonsina Lamelas (2014). “Laicidad en la educación. El proceso de regulación normativa de la enseñanza de la religión en la educación pública de Córdoba (1896-1923)”, *Cuadernos de Educación* 12, n. 12, noviembre 2014: 2-12.

¹⁰ *Ley de Educación Común de la Provincia de Entre Ríos promulgada el 5 de octubre de 1886*, Paraná, Tipografía y Encuadernación Paraná, 1886, p. 3.

duda, este es una de los aspectos relevantes a tener en cuenta porque existe otro igualmente sustancial: existían condiciones para que efectivamente se formen ciudadanos en las escuelas.

Condiciones de las escuelas

Se pueden enunciar distintos rasgos de la formación del ciudadano argentino, pero hay un problema que es central en todos los puntos del país: la falta de docentes diplomados y de nacionalidad argentina¹¹, en su mayoría dictan clases personas sin título con algún grado de escolarización o miembros de una iglesia como en el caso de Santa Fe, o de algunas comunidades extranjeras: galeses, franceses, irlandeses por ejemplos. En Buenos Aires, se plantea este problema en 1910 en diferentes discursos de la Dirección General de Escuelas y en los Informes del Consejo Nacional de Educación.

La otra situación sumamente preocupante que los niños y adultos no llegan a las escuelas, y los que llegan abandonan en primero y en segundo grado, es decir, no se cumple el ciclo escolar para lograr la formación del ciudadanos establecida en todas las leyes de educación.

En el caso de la provincia de Buenos Aires, para dar un ejemplo, en la memoria del CNE de 1913-1914, se ofrecen cuadros estadísticos y se concluye: “De estas cifras, que revelan los mismos decrecimientos violentos de los grados inferiores a los superiores, se deduce que la mayoría de los alumnos cursan sólo el primer grado; que sólo una pequeña proporción cursan hasta tercer grado, cumpliendo así el *mínimum* de enseñanza obligatoria que exige la ley 1420, y que una ínfima parte cursan

¹¹ Daremos un ejemplo. En 1919 y 1920, en distintas fuentes, (publicaciones periódicas, revistas de educación tanto oficiales como de la sociedad civil) se sostiene que se ha resuelto el problema de la falta de maestros diplomados en la provincia de Buenos Aires. Ahora bien: cuando leemos las estadísticas oficiales, advertimos que aún el 20 % de los docentes al frente de cursos para esa fecha no tiene título. Pero otro dato es aún más revelador: en 1920, el 65% de los niños y niñas no pasan del primer grado, la deserción sigue siendo dramática. Al leer lo que se dice en los discursos y lo que se indica en las estadísticas, se advierte que en parte se ha dado respuesta al formar docentes diplomados, pero en un sistema de instrucción pública que está muy lejos de resolver el problema de sus obligaciones escolares. Es decir, tanto las niñas y los niños como los adultos analfabetos, aún están lejos de poder concluir el ciclo escolar obligatorio establecido por la ley de educación.

íntegramente la escuela primaria”¹². En 1920, el informe del CNE nos informa que el 65% de los estudiantes no pasa al segundo grado. Es decir, la deserción en 1920 sigue siendo alarmante. A esto se agrega la calidad de la educación: en los informes se señala que los estudiantes en primer grado y segundo aprenden muy poco, y mal, es decir, no cumplen con los objetivos educativos para cada uno de los años¹³. Finalmente, la última cuestión: el año escolar nunca se efectiviza, en realidad los estudiantes cursan en su mayoría desde mayo a noviembre¹⁴.

¹² Para dar un ejemplo, en la memoria del CNE de 1913-1914, se ofrecen cuadros estadísticos y se concluye: “De estas cifras, que revelan los mismos decrecimientos violentos de los grados inferiores a los superiores, se deduce que la mayoría de los alumnos cursan sólo el primer grado; que sólo una pequeña proporción cursan hasta tercer grado, cumpliendo así el mínimo de enseñanza obligatoria que exige la ley 1420, y que una ínfima parte cursan íntegramente la escuela primaria”, *Educación Común en la Capital, provincias y Territorios Nacionales. Informe Consejo Nacional de Educación año 1916*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1918, p. 58.

¹³ En el informe del CNE de 1920 se puede leer: “Respecto a las relaciones habidas entre la cifra total de educandos y su concurrencia en cada grado, éstas cambian muy poco durante el transcurso de los años. // Sobre 508.825 niños de 1er grado, en cinco años, pueden haber pasado 202.160 al segundo y 306.666 haber salido de la escuela, muchos, los más, sin repetir el grado, y la casi totalidad sin aprovecharse después de la enseñanza de segundo grado; más del 60% de los educandos han recibido pues, una instrucción muy rudimentaria, que no alcanza a la lectura corriente, que va solamente a la numeración hasta 1000, a los pequeños ejercicios de las sumas y de las restas y el cálculo mental de las operaciones fundamentales.// [...] Con el aprovechamiento de la enseñanza mencionada, es natural que el niño aunque sale del todo de la escuela, ya no es un analfabeto, pero su bagaje de saber es demasiado liviano, esa instrucción no basta, es insuficiente. // Pero los que alcanzan a cursar el segundo grado, aproximadamente un 40% de los que han recibido la enseñanza del primero, el plan de instrucción va a la lectura corriente [...] Como se ve es muy crecido el número que ha asistido a las clases de 1er grado [...]”. *Educación Común en la Capital, provincias y Territorios Nacionales. Informe Consejo Nacional de Educación año 1920*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos, 1923, pp. 109-110.

¹⁴ “El año escolar es corto, la matriculación de educandos es escasa y principia el ciclo escolar con una cifra baja de alumnos. Es cierto que desde el fin de 1916, con la apertura de tantas nuevas escuelas, cuyo funcionamiento se ha escalonado mes a mes no podían estar en las aulas los niños de las mismas, hasta que fueron creadas, pero donde se nota el mal, es si se ponen en paralelo los guarismos de educandos obtenidos durante el año anterior, y aquellos con los que empieza el año siguiente. Recién durante los meses de Mayo a Noviembre, se obtiene una inscripción relativamente regular. [...] Las únicas provincias en que el año escolar empieza con alguna regularidad son las de Buenos Aires, Catamarca, Entre Ríos, Santiago del Estero, y Tucumán, pero aun así, es relativamente escasa la concurrencia de alumnos durante los meses

En el campo educativo se instala el problema del drama del alto número de analfabetos en la nación y en la provincia de Buenos Aires, siempre calificada como la más rica en materia económica, pero en realidad la ley de educación provincial (y también la nacional) no obliga al Estado solo a la alfabetización sino a que los niños y niñas cumplan un ciclo escolar, y de este modo, los estudiantes no solo se alfabetizan sino que también incorporan nociones básicas para ejercer sus derechos y obligaciones republicanas. Por lo tanto: la deserción escolar es un drama porque la mayoría no pasa el primer grado, y menos el segundo; pero a su vez no sólo se incumple con la ley de obligación escolar de un ciclo escolarizado sino que el año escolar apenas son unos pocos meses y la enseñanza es calificada de “mala”. Hay que preguntarse si los niños que atraviesan ese primer grado pueden considerarse al menos alfabetizados.

Diego Mauro advierte algo parecido en la provincia de Santa Fe, la deserción es alarmante y de ninguna manera se cumple el ciclo escolar que estipula la ley de educación provincial¹⁵.

de Maro y Abril”, *Educación Común en la Capital, provincias y Territorios Nacionales. Informe Consejo Nacional de Educación año 1920*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos, 1923, p. 109

¹⁵ “En lo que se refiere al caso santafesino, ante todo cabría señalarse que desde el punto de vista constitucional la Ley 1420, calificada a veces de laicización incompleta dado que permitía a los sacerdotes enseñar el catolicismo fuera del horario de clases, no llegó a plasmarse precisamente en sus aspectos laicizadores. La Ley de educación provincial que adecuó la nacional en 1886 mantuvo entre los contenidos mínimos, como ocurrió en Córdoba, la enseñanza de la religión y de la moral católica. Se ha señalado, sin embargo, que en Rosario la ley nacional se habría aplicado sin modificaciones a través del Consejo Escolar Municipal desde 1887. Las experiencias, no obstante, fue relativamente breve y hacia 1890 el Consejo Escolar fue disuelto y las escuelas de él transferidas al Consejo General de Educación de la Provincia regido bajo la ley de 1886. p. 6 [...] También se ha insistido en el supuesto impacto no solo laicizador sino también socialmente secularizador de las escuelas creadas a partir de 1905 con la Ley Laínez. Estas escuelas que dependían del gobierno nacional se regían por la Ley 1420 por lo que no incorporaban la religión católica entre sus contenidos mínimos. Las escuelas Laínez tuvieron una rápida expansión y, no estando vigente la Ley 1420 en la provincia, fueron uno de los más firmes indicios del supuesto crecimiento de una modernidad laica. Se ha llegado a afirmar, incluso, que a través de ellas se esparcía lo que se calificó de “hábito secularizador”. Sin embargo, más allá de los intentos por pensar a las Laínez como una “institución fordista”, los niveles de deserción escolar que revelan los censos abren un abanico extendido de dudas sobre su oblicuo rol como “fábricas de modernidad laica”. La deserción era un problema general del sistema y según la información del Consejo llegaban al tercer grado solo un 40% de los alumnos y al quinto menos del 20 %. A pesar de lo grave de la situación, el escenario era aún

Consideraciones finales

La hipótesis general de trabajo es que desde organismos educativos del Estado nacional y de las provincias así como desde la sociedad civil se debate y definen políticas sobre la formación del ciudadano argentino, sin embargo, el sistema de instrucción pública, durante la etapa 1880-1900, no logra incorporar todos los niños y niñas en edad escolar y, además, la deserción se produce, en un altísimo porcentaje, en el primer grado, hechos que tornan imposible que se cumpla la escolaridad en el ciclo establecido por las leyes de educación, y se esté en condiciones de implementar la política de formación de ciudadanos, sea con contenidos religiosos o laicos, anhelada desde los Estados y la sociedad civil.

Recibido: 03/06/2021

Aceptado: 30/05/2021

más apremiante en las escuelas Láñez. Allí un 70% de los alumnos abandonaba los estudios en el primer grado y en su gran mayoría solo contaban con dos grados. Las escuelas Láñez, tanto por su origen legal como por los niveles de deserción, parecían ser estrictamente un vehículo destinado a ofrecer algunos rudimentos mínimos de lectoescritura y aritmética general”, Diego Mauro, “Imágenes especulares: Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe, 1900-1940”, *Prohistoria*, n. 12, 2009: 103-116.

**El mito de la argentina laica del 80.
Algunas reflexiones sobre la enseñanza en las provincias**

Alejandro Herrero

Resumen

La imagen de una Argentina liberal y laica en la década de 1880 en Argentina, se impuso a lo largo del siglo XX, y recién en estas últimas décadas se ha empezado a matizar dicho supuesto. En la esfera de la educación esto aún es materia pendiente. Si bien existen excelentes trabajos que rebaten esta imagen en provincias como Santa Fe, aún resta investigar más sobre los otros estados provinciales. Este escrito, de modo panorámico y preliminar, tiene por objetivo seguir avanzando sobre esta exploración en distintas zonas del país.

Palabras clave: educación - laicismo - religión – provincias - Argentina.

**The myth of secular Argentina of the 1980s.
Some reflections on teaching in the provinces**

Alejandro Herrero

Abstract

The image of a liberal and secular Argentina in the 1880s in Argentina prevailed throughout the 20th century, and it was only in recent decades that this assumption began to be nuanced. In the sphere of education, this is still pending. Although there are excellent works that refute this image in provinces such as Santa Fe, there is still more research on the other provincial states. This brief, in a panoramic and preliminary way, aims to continue advancing on this exploration in different areas of the country.

Keywords: education - secularism - religion - provinces - Argentina.

Las políticas educativas y la disputa por la función de la educación en la Argentina del Centenario

Laura Guic

Reflexiones introductorias

El presente artículo no pretende, en tan pocas líneas sortear las hipótesis en torno a la educación religiosa y las implementaciones de políticas educativas generalísimas, que, desde el Estado, según sus distintas instancias jurisdiccionales, se imparten para el gobierno de la educación. De hecho, incursiones exploratorias primeras¹ han propiciado una suerte de estado de la cuestión, favoreciendo un conocimiento un poco más preciso para volver allí e interpelar políticas públicas educativas desde el gobierno y teniendo en cuenta el aspecto poco ahondado, su función religiosa.

Sí, y en todo caso proponer algunas entradas distintivas al ámbito temático que permitirían revisar aquellas significaciones de la educación en sus funciones identitarias, y los programas de gobierno para instaurar una identidad nacional por sobre las otras regionales, locales y sus diferentes vertientes institucionales.

Se formulan aquí unos interrogantes primeros para el estudio de las políticas educacionales, en contextos de su implementación en su dimensión religiosa, y sumándole a estas referencias que complejizan la escena, su estudio historiográfico.

Es así que quedan planteadas las preguntas en relación a cuáles son las implicancias de las políticas educativas que ponen como centro de su estatuto legal,

¹ Las primeras incursiones en la función religiosa se pudieron condensar en tres trabajos anteriores. Laura Guic, “Las leyes de educación común y la implantación de la enseñanza religiosa en las escuelas: El estudio de dos casos El Consejo Nacional de Educación y la provincia de Buenos Aires”, *Revista Dialogando* 6, n. 12, 2018: 7-14. disponibles en <http://revistadialogando.org/ojs/index.php/rdiser/issue/archive>; “Educación religiosa en el Centenario de la revolución de Mayo”, *Dialogando* 7, n. 14. 2019: 39-49, disponible en *ibíd.* y “La perspectiva histórica de la educación religiosa”, *Dialogando*, 8, n. 16. 2020: 7-10.

la transformación para la ciudadanía, cómo y de qué manera han tramitado en las escuelas confesionales, en tensión con la función religiosa que es propia de la identidad de cada credo. Ahora bien, la cuestión tensiona aún más cuando la escena se circunscribe a la Argentina del novecientos donde los festejos por el Centenario Mayo, intentan mostrar un Estado consolidado al mundo. Lo anterior se va a circunscribir para la presente, en un tiempo particular del ciclo comprendido entre los años anteriores al Centenario de la Revolución de Mayo y los años posteriores al Centenario de la Independencia, 9 de julio de 1916, que clausura en algún aspecto con el advenimiento del ciclo radical al gobierno del ejecutivo nacional.

El presente y breve escrito intenta poner atención a aquellos aspectos poco profundizados en torno a la educación desde los programas educacionales y su implementación en el ámbito de la educación religiosa, pero aquí atendiendo a la dirigencia que ocupa esos puestos de gobierno. Esta vasta y amplia temática, se circunscribe en particular a la conducción de este gobierno educacional, habiéndose encontrado evidencias sustantivas, en relación a la participación activa y vínculos entre quienes participaban del gobierno educacional y sus reformas, y las instituciones educativas religiosas confesionales.

Se comparten aquí algunas evidencias de un caso particular, en los primeros años del novecientos, donde un exponente de la dirigencia, el del Dr. José María Ramos Mejía, vinculado al laicismo y el normalismo, mantiene relación con las autoridades de una escuela confesional en construcción.

El médico conduce el Consejo Nacional de Educación² – en adelante CNE– entre 1908 y 1913, y según la tradición de lectura que lo ha estudiado, desde su concepción positivista, ha sido incorporado en el ala laicista de la educación. Se recuerda aquí que su Programa de Educación Patriótica, ha sido indagado como un genuino intento de transformación educativa^{3,4}). Ahora bien, que la instauración educativa, desde la

² Para profundizar en relación a este órgano de gobierno, ver Roberto Marengo, “El Consejo Federal de Educación: Posibilidades y alcances del federalismo educativo (1991-2006)”, en Adriana Puiggrós, (dir.) *Avatares de la educación en el período democrático (1983-2015). Historia de la Educación Argentina*, T. IX, Buenos Aires, Galerna. 2021: 61-138.

³ Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

⁴ Carlos Escudé, *El fracaso del Proyecto Argentino. Educación e Ideología*, Buenos Aires. Instituto Torcuato Di Tella. 1990.

conducción del CNE, a modo de un proyecto de nacionalización en clave patriótica, y de instauración del relato patriótico que aun hoy profesamos, no implicó un posicionamiento anticlerical, ni mucho menos anticatólico como puede llegar a leerse. Este aspecto pudo problematizarse porque se encuentran en el archivo de una congregación de origen francesa, documentación que exhibe su relación y actuación para el sostenimiento de la obra educativa, en tiempos de su participación en el gobierno educativo que permite problematizar los modos en los que se han encasillado a los dirigentes del orden conservador.

Reformulado aquí y para subrayar, el presente es un esbozo de la investigación en torno a las transformaciones educativas en los Centenarios argentinos, desde la mirada gubernamental, y en la dimensión religiosa, escasamente estudiada.

Aspectos metodológicos

Algunos comentarios aquí para explicitar el abordaje metodológico, empleando un enfoque rizomático que contempla, para estos estudios de políticas públicas educativas hundidas en la historia la necesidad operacionalizarla, siguiendo sistemas referenciales no empleados como por ejemplo la tradición de lectura de quienes entre las décadas del '50, '60 y el '70, han interpelado desde las Ciencias de la Educación las políticas y sus implicancias. Tal es el caso de los desarrollos casi olvidados de Manuel Horacio Solari⁵, Eduardo Trejos Dittel⁶ y Juan Emilio Cassani⁷, entre otros. Muchos de éstos son maestros de Juan Carlos Tedesco.

Estos trabajos dan cuenta de la necesidad de recorrer las políticas educativas en cada ciclo de gobierno a lo largo del tiempo, y, por otra parte, son recuperadas estas publicaciones, como las primigenias en el devenir de los estudios del gobierno de la educación, en general obviadas por quienes indagan las reformas educativas y sus implementaciones⁸.

⁵ Manuel H. Solari, *Historia de la Educación Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

⁶ Eduardo Dittel, *Educación y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1971.

⁷ Juan Emilio Cassani, *Fundamentos y alcances de la política educacional*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1982 (1ª edición 1972).

⁸ Ver para su ampliación el trabajo de Hernán Fernández, “La educación en San Juan: Entre la Ley 1420 y el localismo”, *Todo es historia*, abril 2021: 30-47.

Si bien, como ya se ha mencionado, este escrito es una breve caracterización de una de las dimensiones del trabajo de investigación que llevo a cabo, se considera sumamente valioso, recuperar algunas de las sistematizaciones académicas, que parecen haber sido olvidadas y desde un análisis crítico discursivo del su entramado categorial, fungen como problematizadoras de la necesidad de la conducción de los Estados, en sus diferentes niveles de concreción, de avanzar sobre la comprensión de la transformación y no solamente formular enunciados pedagógicos de superación de los diagnósticos que se explicitan, generalmente como devastadores de la situación en cada momento. Y esto recurre en cada uno de los estudios realizados, evaluación de un sistema que no da respuesta en general a los lineamientos de las políticas educacionales y sus consecuentes intentos de superación a través de los distintos programas educativos, tanto desde las leyes y sus resoluciones, como en sus correspondientes irrupciones en territorio.

Por ello, los analizadores de este enfoque rizomático emplea, tanto, herramientas del análisis crítico del discurso, algunas nociones de la historia de los conceptos y las estrategias de indagación de textos legales para su comprensión profunda.

A continuación, algunas pistas de las entradas a este espacio de la indagación, interpelado ahora con nuevas fuentes encontradas en los archivos de escuelas confesionales, arribadas a la Argentina, en este tiempo.

Entradas y evidencias primeras

En este último apartado pongo a consideración algunos documentos que se exploran en virtud de una hipótesis de trabajo en relación a los vínculos de la dirigencia y las instituciones religiosas. En particular en la escena de la denominada Ley Combes de 1905⁹, conocida como la expulsión de Francia de las congregaciones. Ahora, bien llegadas las Hermanas de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, más conocidas en la actualidad como Hermanas Azules, a la Argentina, en tiempos del Centenario, son recibidas y acompañadas en el proceso fundacional educativo por distintos dirigentes de la cultura y la política. Tal es el caso de José María Ramos Mejía, quien establece vínculo y les presta una propiedad para realizar eventos.

⁹ Ley Combes, fuente disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4134495z.r=Ley%20Combes%201905?rk=42918;4>

Esta congregación fundada por Jeanne Émilie de Villeneuve (1811-1854), trae además de su obra fundacional, la lengua y la cultura de la tan admirada por la elite dirigente, Francia.

Abriendo una caracterización surgen de las evidencias (en este caso banderas de ceremonia del museo escolar y fotografías), el empleo de la Bandera de Ceremonia francesa para el festejo de las conmemoraciones patrias argentinas. No solamente el uso de la Bandera pontificia, que es usada en las escuelas confesionales católica, que es preciso datar aún, sino que en medio de la escena donde se construye una identidad patriótica, la escuela de primera fundación de las Hermanas y luego las sucesivas, emplean elementos identitarios franceses.

Esto se complejiza que se le suma el estudio del francés en sus programas y el conocimiento de las alumnas de la letra del himno, *La marselesa*, (1792) que anima a participar en la defensa de los ideales republicanos franceses, de la revolución, y luego recuperada en los tiempos de la Tercera República.

Las escenas primeras transitadas ahora por las evidencias del estudio del Programa de Educación Patriótica que se comprende para mis investigaciones como una intervención del CNE, como una política pública educativa, según la tesis de mi trabajo doctoral en Educación, atravesados con fuentes y documentos obtenidos en las sedes educativas religiosas, fortalecen las hipótesis que establecen el problema de instalar, en una clasificación univoca a los miembros de la elite dirigente argentina, y el empleo de una terminología que aplasta su actuación en el gobierno. De allí el riesgo de los reduccionismos clasificatorios que se ponen en evidencia, como se señaló anteriormente.

Se recuperan así los interrogantes tendientes a dirimir los postulados de las leyes educativas caracterizadas como laicas y luego su implementación en las escuelas, en este caso confesionales católicas para su cumplimiento obligatorio.

Si bien este desarrollo se encuentra en proceso, es necesario adelantar en esta producción de un estado de la cuestión reformulado y tomando como unidad de análisis las políticas públicas educativas, desde sus concepciones y debates, hacia sus materializaciones en las escuelas, los límites explicativos de tesis de corte enunciativo, que al cruzarlas con evidencia empírica del territorio investigativo pierden vigor y rigor para definir lo que efectivamente ocurría con las escuelas en pleno auge de esa

educación patriótica promovida por Ramos Mejía desde el CNE, que no dejaba nada libre al azar.

Simplemente para dejar planteado este nuevo espacio de vacancia de conocimiento en las definiciones primeras de la transformación educativa de la Argentina de novecientos y los intentos del gobierno educacional de llevar a la práctica una función política particular, en relación a los planificados por los dirigentes y aquello que cristaliza en las escuelas de este tiempo.

Para subrayar qué es lo nuevo del planteo iniciático que formulo en el avance de las investigaciones, es la necesidad –y no encuentro otro sinónimo que grafique tan cabalmente el momento del estudio–, de volver sobre el análisis del CNE como órgano de gobierno y su poder transformador en el ciclo del Centenario, para revisar cuánto de sus propuestas y presupuestos, cuánto de su programa nacionalizador, cuánto de esa función política propia de la formación de la ciudadanía y sus contenidos patrióticos, tramitaban en escuelas cuyas identidades además de religiosas, como en el caso de las confesionales católicas, remitían a los lugares de origen de las congregaciones que las enseñaban traducidas a sus idearios y sus patrias.

Abrir el juego al estudio de actos escolares del Centenario a escenas escolares congregacionales, es un desarrollo que implica ahondar en las políticas públicas educativas de ese tiempo, para revisarlas desde la perspectiva de la conducción de las instituciones educativas.

Mucho de este análisis está, como se ha dicho, por transitarse.

Recibido: 01/06/2021
Aceptado: 30/06/2021

Las políticas educativas y la disputa por la función de la educación
en la Argentina del Centenario

Laura Guic

Resumen

El estudio de las políticas públicas educativas y en particular, la función de la cuestión religiosa en contextos del gobierno educacional, es un ámbito temático que produce discusiones cuasi antagónicas y que se dirimen desde posicionamientos que no enriquecen la profundización que la investigación académica procura.

La función educativa en contextos religiosos, tanto por los contenidos como por las instituciones en las que se despliega esta educación religiosa, está aún por desentrañarse.

En entradas anteriores a este plexo complejo de indagación, he formulado algunas categorizaciones en relación a las políticas educativas, que, desde su vertiente pública, exhiben aristas que aún están por transitarse, cuando del gobierno educacional se trata. Es entonces una oportunidad problematizar aquellos programas de gobierno que pretenden según sus lineamientos, la transformación educativa, recurriendo al recorte de esta mirada desde la construcción de sus reglamentaciones y acciones definidas para la consecución de estas metas. Las escuelas religiosas han pervivido a los alcances de las reformas laicistas a lo largo del tiempo, y es oportuno en estas líneas establecer algunas dimensiones distintivas, para su abordaje.

Palabras clave

Estado – política educativa - educación religiosa- reforma educativa- laicismo.

**Educational policies and the dispute over the role of education
in Argentina of the Centennial**

Laura Guic

Abstract

The study of educational public policies and in particular, the function of the religious question in educational government contexts, is a thematic area that produces quasi-antagonistic discussions and that are resolved from positions that do not enrich the deepening that academic research seeks.

The educational function in religious contexts, both for the contents and for the institutions in which this religious education is deployed, has yet to be unraveled.

In previous entries to this complex plexus of inquiry, I have formulated some categorizations in relation to educational policies, which, from their public perspective, exhibit edges that are yet to be traveled, when it comes to educational government.

It is then an opportunity to problematize those government programs that seek, according to their guidelines, educational transformation, resorting to cutting this perspective from the construction of its regulations and defined actions to achieve these goals. Religious schools have survived the scope of secular reforms over time, and it is appropriate along these lines to establish some distinctive dimensions for their approach.

Keywords: state - educational policy - religious education - educational reform - secularism.

NOTAS

Leer el Apocalipsis hoy¹

Clara Cortazar

A lo largo de estos encuentros leeremos íntegramente el texto del Apocalipsis desde la primera a la última página. Nos detendremos de vez en cuando en algunos pasajes, pasaremos más rápidamente sobre otros, dejándolos a la lectura y la meditación de cada uno. Y esperamos llegar triunfantes a las palabras finales, que son un triunfo en sí mismas: *Maranatha*. *Marana-tha*, “Ven, Señor”, en imperativo o como un pedido; o bien *Maran-atha*, “el Señor vino”, en indicativo, y como algo ya realizado². De una u otra manera, la victoria final de JesuCristo queda afirmada.

“La biblioteca bíblica culmina en el Apocalipsis de JesuCristo. Situado al final de los sesenta y seis volúmenes de la Biblia judía y cristiana, es su eco plenario, su misterioso fruto”.

Jacques Goettmann, p. 9.

El Apocalipsis se nos presenta como una *Summa*, una síntesis de toda la Biblia. El autor del Apocalipsis era alguien que sabía la Biblia de memoria, la había hecho suya, había adoptado su lenguaje. Los eruditos han encontrado más de 700 citas del Antiguo Testamento en el Apocalipsis, pero ninguna de ella está anunciada, como sí lo están, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo, quien especifica cada vez: *Como dice el profeta ...*. Las citas pueden engarzarse una en otra en un mismo versículo, y se explican por reminiscencias.

¹ Este breve texto corresponde a los primeros minutos del Ciclo *Una lectura del Apocalipsis guiada por el Padre Jacques Goettmann*, que el Instituto San Ireneo de Teología y Arte Sagrado (www.institutosanireneo.blogspot.com) está realizando virtualmente desde el mes de marzo, y que espera terminar hacia el mes de noviembre de 2021. Esta lectura integral y de ardiente actualidad desea ser un homenaje al Padre Jacques Goettmann en el centenario de su nacimiento. El Padre Jacques Goettmann, fundador de nuestro Instituto, es también autor de *El Apocalipsis: arquitectura bíblica, sinfonía litúrgica, profecía política*, publicado en 2010 en Buenos Aires por la editorial Candelabro. El Ciclo no está dirigido a intelectuales o especialistas, sino a toda persona interesada en la tradición cristiana

² Cf. Pierre Prigent, *Flash sur l'Apocalypse*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1974. p. 102.

Un ejemplo, dado por Étienne Charpentier³:

*Me muestra el Río de agua de la Vida, resplandeciente como cristal
Que fluye del trono de Dios y del Cordero.
En medio de la plaza, a una y otra orilla del Río,
un Árbol de Vida que fructifica doce veces:
Cada mes da su fruto.
Y las hojas del Árbol son curación de las naciones (Ap 22, 1-2).*

Me muestra el Río de agua de la Vida, resplandeciente como el cristal, que fluye del trono de Dios y del Cordero. Un río que fluye.... ¿En qué piensa inmediatamente un lector de la Biblia? En Gn 2, donde el río sale del Paraíso y luego se divide en cuatro, hacia los cuatro puntos cardinales. Aquí la fuente no es el Paraíso, sino el Trono de Dios y del Cordero.

En medio de la plaza... hay un Árbol de Vida... Gn 2 otra vez: En el centro del Paraíso, el Árbol de Vida y el Árbol del Conocimiento.

Pero ese lector también piensa en Ezequiel, que nos describe un río que sale no ya del Paraíso, sino del Templo.

Debajo del umbral de la Morada salía agua en dirección a oriente...y también salía del lado derecho... El hombre me hizo atravesar el agua: me llegaba hasta los tobillos. Midió mil codos, y me hizo atravesar el agua...me llegaba hasta las rodillas... (Y así cuatro veces) Y luego el agua se había hecho un torrente... Y vi que a la orilla del torrente había gran cantidad de árboles... cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán... Y sus hojas servirán de medicina. (Ez 47).

Pero también puede pensar en Zac 14 donde el río sale de Jerusalén.

Saldrán de Jerusalén aguas vivas, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental: vivas serán... (Zac 14, 8.11).

³ Cf. Étienne Charpentier, *Une lecture de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, Service Biblique Evangile et Vie, 1975. (Cahiers Evangile N. 11).

Ninguna de estas imágenes queda abolida: todas quedan comprimidas en el texto de Juan, como las semillas en un fruto. Son tres textos engarzados y contextualizados de manera diferente. Al retomar el Génesis, Juan quiere mostrar que esa renovación extraordinaria entrevista por Ezequiel a partir del Templo es una nueva creación; y al citar a Zacarías, agrega la dimensión universal que es propia de este profeta (*a las naciones*, Zac 14, 16 y no sólo a Israel).

De hecho, con el Padre Paul Beauchamp⁴, podemos comprender que el Apocalipsis y toda la literatura apocalíptica en cuyo marco se inscribe es como un macizo montañoso que llega en la Biblia al final de otros dos macizos: la Ley y los Profetas. La Ley estaba cerrada, terminada, con la redacción del Deuteronomio en la época del exilio (siglo VI a. C.). Los profetas y sus oráculos también se habían silenciado más o menos en el mismo período, con los últimos profetas, de los cuales ya citamos a dos (Ezequiel, Zacarías; también el segundo y tercer Isaías, Joel, etc): la profecía estaba cerrada en el s. III a. C. Y llegan entonces los apocalipsis, insertados como pasajes en los libros proféticos o los Evangelios, más individualizados a partir de Daniel, y ampliamente desarrollados fuera del canon bíblico judío o cristiano hasta épocas avanzadas. Esa inmensa literatura sintetiza toda la Biblia y le da un **fin**, palabra esencial...

“Hasta ahora [es decir, hasta el final de la época profética] podíamos reconocer el camino de la alianza gracias al hecho de que ese camino era el *único*; ahora habrá que escoger el camino que llega hasta el final, el *último*... La esperanza mesiánica se convierte en una ciencia”⁵.

“[El Apocalipsis] es un libro que se refiere al porvenir humano a lo largo de los siglos, y así ilumina toda la historia en sus profundidades secretas, orientada hacia su término al final de los tiempos. Esta finalidad se hace más urgente en las épocas de grandes crisis y de final de civilización, lo cual prueba su importancia para nosotros”.

Jacques Goettmann, p. 9.

⁴ *L'Un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1977: 200-228.

⁵ André Néher. *La esencia del profetismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 213.

Subrayemos desde ahora algo que veremos luego repetidamente: el Apocalipsis está anclado en la historia humana⁶. No habla de extraterrestres, ni de cosas que nunca ocurrieron, en una especie de ciencia-ficción: habla de la Historia. De hecho, la intención primera de todo el libro es muy concreta: reconfortar a las comunidades cristianas en tiempos de persecución. Si bien es cierto que las persecuciones eran aun muy esporádicas (las grandes persecuciones se producen recién en los siglos III y IV), el Apocalipsis nombra a un mártir, Antipas (Ap 2, 13). Y también es cierto que, aun si no llegaban al martirio sangriento, los cristianos se sentían como marginales en una sociedad donde el culto al Emperador, es decir, el Estado, era el signo de pertenencia. El Emperador era llamado “Nuestro Señor y nuestro Dios”, se lo llamaba “Salvador”, vestido de púrpura estaba sentado en un trono, coronado de diadema (signo de soberanía) y rodeado de sacerdotes flavianos que tenían una corona (signo de triunfo)...⁷ ¡Y el visionario de Patmos viene a decir a las Iglesias que no se confundan, que el único digno de culto y de adoración es el Cordero! Hay un aspecto subversivo, contestatario, en el Apocalipsis.

Anclado en la historia, sí, pero no sólo la historia como una serie de acontecimientos más o menos inconexos, como los que vemos en los noticieros de la TV. Esta Historia tiene un fin, un *telos*, un *eschaton*. Esto no significa sólo que se termina (cosa que quizás ocurra), sino que tiene una finalidad, una meta. La historia no es una sucesión de acontecimientos inconexos, sino que está orientada. ¿Orientada hacia dónde? Hacia el *Día* de la manifestación del Señor, que dará por terminado el tiempo de la muerte, el tiempo que conocemos. El mundo (el *eón*) presente se terminará, y se iniciará un mundo nuevo, sin mal ni sufrimiento, donde reinarán la armonía, la paz, la prosperidad y también la precisión simbólica y matemática.

“Aquel Día”, aquel mundo, aquel *eon*, ¿está realmente al final? ¿O bien co-existe con nuestro mundo y nuestro tiempo, se introduce en él subrepticamente, se nos revela por chispazos? ¿Es un “Fin de los tiempos” o un “Fin en el tiempo”, es decir, una dimensión espiritual y divina de inmensa plenitud a la que llamamos “Fin”? ¿Es el final de la historia, o es una trans-historia, una meta-historia? No se trata sólo de un

⁶ Ver el libro magistral de Jacques Ellul, *Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

⁷ Donatien Mollat, *Une lectura pour aujourd'hui, l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 1982 (Lire la Bible). p. 20.

“después” de la historia, un tiempo mejor después de un tiempo imperfecto, sino sobre todo, un “más allá” de la historia⁸.

Recuerdo una anécdota de un gran santo serbio del siglo XX, San Nicolás Velimirovich (1880-1956). Obispo de Ohjrid y de Jitcha, hombre notable de su época y uno de los artífices de la vitalidad espiritual de la Iglesia Ortodoxa Serbia, había sido encarcelado por los nazis en 1941 y enviado al campo de concentración de Dachau en 1944. Y algunos años después contaba:

“Uno está en un rincón de ese horror, sentado, y dice: ‘Soy polvo y ceniza, toma mi vida, Señor’,’ y entonces Dios nos toma y nos elevamos a los cielos y estás en Dios. Pero no puedes soportarlo, y entonces dices: ‘¡No puedo soportarlo, Señor, hazme volver abajo!’ Y te vuelves a encontrar sentado allí horas y horas repitiendo: ‘¡Soy polvo y ceniza, toma mi vida!’ Y una vez más, Dios te agarra hacia lo alto...” Y después de un momento de silencio, agregaba: “Daría todo lo que me queda de vida por una hora en Dachau”⁹.

El paralelo con el visionario de Patmos (42 veces la expresión: *Yo veo*), deportado a su vez por el poder de turno, es evidente. Las visiones del Apocalipsis son brechas de luz en medio de la tiniebla aparente. La perspectiva se invierte, como en los iconos, y nuestra tierra y nuestro mundo son percibidos *en el cielo* (Ap 4, 1 hasta 15, 5), en esa dimensión espiritual de la que hablamos, en el esplendor de un conocimiento instantáneo y sin fisuras, que no da explicaciones ni las requiere. El derrumbe de los grandes Imperios, la desertificación y los incendios de la tierra, los cismos y las plagas, los alaridos de los oprimidos están entrecortados por destellos y armonías de una Liturgia de alabanza de belleza perfecta, que brota intermitentemente como un manantial límpido en medio de las catástrofes.

“El contenido “terrorífico” del Apocalipsis no es otro que el de nuestra historia, la materia misma de las ‘actualidades’ que los diarios y la televisión difunden

^{8 8} Cf. Mathias Delcor.. *L'Apocalyptique en Encyclopédie de la mystique juive*. Armand Abécassis et Georges Nataf, dirs. Paris, Berg international, 1977. Ver también Armand Abécassis, *Le sens et le message de l'Apocalyptique juive*, en *Apocalypse et sens de l'histoire*. Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem N. 9. Paris, Berg International, 1983: 41-56.

⁹ Palabras transmitidas por Militsa Zernov, y transcritas por Jean Claude Larchet en la Introducción a *Prières sur le lac*, de Nicolas Velimirovich. Lausanne, L'Âge d'Homme, 2004, p. 19.

todos los días. Pero el Apocalipsis ilumina poderosamente su raíz, ese apego ciego y perseverante a nuestro mal y nuestra desgracia, y más fuertemente aun la liberación posible gracias a la experiencia de *los que guardan la Palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo*, la victoria del Cordero inmolado y resucitado. En efecto, el amor que revela el Evangelio sólo existe por medio de un combate hecho de derrotas y de victoria. El Apocalipsis es precisamente el testimonio de ese combate, el libro de los testigos”.

Jacques Goettmann, p. 10

La victoria ya fue lograda por JesuCristo, el espacio-tiempo del FIN fue inaugurado por Él. Es Él quien Se revela (*Apocalipsis=Revelación de JesuCristo*, dice el título), no como un Poderoso atronador, sino como *Cordero, degollado y de pie* (Ap 5, 6).

Esé Cordero tiene la clave de los enigmas del mundo. Es el Cordero *sin mancha y sin tacha, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos* (1 P 1, 19-20). Es la imagen totalizadora del designio de Dios: Dios, desde toda la eternidad, en su impulso de amor inaudito, desea entregarse a su criatura sin reparo, sin límite, sin defensa. Dios degollado, asesinado, en el corazón mismo del misterio creador. Esta vulnerabilidad divina muestra los caminos de su discreto accionar en el mundo de los hombres, y la Muerte y la Resurrección son el eje dinámico de toda verdadera transformación.

El Targum¹⁰ arameo del sacrificio de Isaac (Gn 22, 13) lo sabía ya antes de Jesús. El cordero enredado en los zarzales, y que sería inmolado en lugar de Isaac, ése es el Cordero que, como el mismo Abraham lo había dicho a Isaac, *Dios proveerá: Dios verá por el cordero, hijo mío* (Gn 22, 8). Ése es el Cordero que fue “creado al atardecer de la Creación del mundo”¹¹.

¹⁰ Targum =“traducción”. El más antiguo es el Targum de Palestina, de la época de Jesús y reelaborado a lo largo de varios siglos, junto con el Targum de Jerusalén y otros. El tǎrgum de Palestina contiene muchos galileísmos, que indican su uso en la región de Samaria y Galilea. Se los conoce por manuscritos tardíos, algunos de los cuales fueron encontrados en la Geniza (Biblioteca) de la sinagoga del Cairo a fines del siglo XIX, pero su contenido puede remontarse a la época de Jesús.

¹¹ *Targum du Pentateuque. Genèse*. Traduction, introduction, parallèles notes et index par Roger Le Déaut avec la collaboration de Jacques Robert, Paris, Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes N. 245), p. 221.

No podemos dejar de ver, además, al *Cordero que lleva el pecado del mundo*, como lo había profetizado San Juan Bautista (Jn 1, 29). Es el cordero convertido en chivo expiatorio, portador de todos los males del pueblo (Lv 4, 32-35); es también el cordero que se inmolaba cotidianamente en el Templo (Ex 29, 38-42), no como signo de expiación, sino de piedad amorosa hacia Dios; es también el Servidor sufriente de Isaías (53, 7), que se entregaba a la muerte como una oveja porque se había cargado con nuestros dolores; es –además y sobre todo– el cordero pascual, signo de inmolación y de liberación (Ex 12, 3), con cuya sangre se marcaban los dinteles de las puertas para que el Ángel exterminador pasara de largo (Ex 12, 7). Juan es el único de los evangelistas que nota que Jesús fue crucificado en el momento en que, en el Templo, se sacrificaban los corderos para la comida (el Seder) pascual. Pero, a diferencia de los otros corderos degollados, este Cordero está de pie, resucitado, victorioso.

Cristo, nuestra Pascua (es decir, nuestro Cordero pascual) *Se inmoló por nosotros* (1 Cor 5, 7). “Como Cordero de un año, el Cristo Se inmoló libremente por todos, nuestra Pascua purificadora... ¡Oh Pascua grande y sagrada, oh Cristo, oh Sabiduría!” canta San Juan Damasceno en la Vigilia Pascual, recordando la Liturgia pascual del Apocalipsis.

En el relato de la Creación (Gn 1) aparecen repeticiones (*Dios dice: Día x, y atardece y amanece*, etc), pero hay también una progresión desde la aparición de la energía en el Día Uno hasta el Ser Humano en el Día Sexto. Se trata ciertamente de una ley de evolución como lo diría Darwin, una evolución creadora, inventiva. La Creación tiene un destino: Dios. Todo el proceso del mundo es un larguísimo camino de retorno hacia su Fuente, con toda la potencia de lo nuevo que se ha vivido, con toda la variedad casi infinita de seres y de historias.

El Apocalipsis también implica muchas repeticiones (las desdichas, las plagas, los terremotos, los seres de maldad, los demonios y las bestias) pero por debajo de esas repeticiones hay una progresión que va desde la Iglesia en construcción, con sus luces y sus sombras (Ap 1, 9-3, 13) hasta la Jerusalén Nueva y la realización del Reino de los Cielos en la tierra (Ap 21, 9-22, 5). La historia humana también tiene un destino: el destino de las Bodas.

Sin embargo, no sólo hay una progresión: también hay una recapitulación. La palabra es de San Pablo:

El Misterio de la voluntad [de Dios] ... para realizarlo en la plenitud de los tiempos, recapitulando todo en Cristo, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra. (Ef 1,9-10).

JesuCristo agrupa, reúne, sintetiza la Creación entera y la **junta** –en el sentido más vigoroso y concreto de esta palabra– con Dios, en una plenitud indecible (Ef 4, 10). Él es la *Paz* (Col 1, 20) de todo lo que existe. Toda la teología de nuestro patrono San Ireneo está conformada por esta idea.

El Apocalipsis es el Libro portador del amor más definitivo, del más infinito deseo, de la más ardiente esperanza.

*Recibido: 93/06/2021
Aceptado: 30/06/2021*

Leer el Apocalipsis hoy

Clara Cortazar

Resumen

Este breve texto corresponde a los primeros minutos del Ciclo *Una lectura del Apocalipsis guiada por el Padre Jacques Goettmann*, que el Instituto San Ireneo de Teología y Arte Sagrado (www.institutosanireneo.blogspot.com) está realizando virtualmente desde el mes de marzo, y que espera terminar hacia el mes de noviembre de 2021. Esta lectura integral y de ardiente actualidad desea ser un homenaje al Padre Jacques Goettmann en el centenario de su nacimiento. El Padre Jacques Goettmann, fundador de nuestro Instituto, es también autor de *El Apocalipsis: arquitectura bíblica, sinfonía litúrgica, profecía política*, publicado en 2010 en Buenos Aires por la editorial Candelabro. El Ciclo no está dirigido a intelectuales o especialistas, sino a toda persona interesada en la tradición cristiana.

Palabras clave: Apocalipsis - hermenéutica bíblica - tradición cristiana - mística – Jacques Goettmann.

Read the Apocalypse today

Clara Cortazar

Abstract

This short text corresponds to the first minutes of the Cycle A reading of the Apocalypse guided by Father Jacques Goettmann, which the San Ireneo Institute of Theology and Sacred Art (www.institutosanireneo.blogspot.com) has been doing virtually since March, and which he hopes to finish around November 2021. This comprehensive and ardently topical reading wishes to be a tribute to Father Jacques Goettmann on the centenary of his birth. Father Jacques Goettmann, founder of our Institute, is also the author of *The Apocalypse: Biblical Architecture, Liturgical Symphony, Political Prophecy*, published in 2010 in Buenos Aires by the Candelabro publishing house. The Cycle is not aimed at intellectuals or specialists, but at anyone interested in the Christian tradition.

Keywords: Apocalisis - biblical hermeneutics - Christian tradition - mystique - Jacques Goettmann.

RESEÑAS

ROBERTO DI STEFANO – JOSÉ ZANCA (compiladores), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, 330 pp.

La presente obra inquiriere un tema complejo y de difícil definición como fenómeno histórico. Quizás parte de tal característica, según nos indican los compiladores Di Stefano y Zanca, responda al modo en que fue estudiado y entendido el anticlericalismo. Dentro de esa trayectoria, al decir de los mentados investigadores, nos encontramos con la línea interpretativa “militante” –catalogada así por estar fuertemente vinculada a la iglesia-, donde las acciones anticlericales representan cuestiones conspirativas y de influencias foráneas. Por su lado, el mundo académico no ha destinado esfuerzos intelectuales a tratar la temática de manera particular, evitando problematizar la complejidad del fenómeno en de las sociedades iberoamericanas. Por ello no es casualidad el esfuerzo inicial por delimitar el objeto del libro.

Si bien, nos enseñan los autores, no existe definición unívoca de qué es el anticlericalismo, dentro de Iberoamérica pueden tomarse al menos dos rasgos principales. En primer lugar, el aspecto cronológico, dentro del referido territorio comenzó a manifestarse a fines del siglo XVIII. En segunda instancia, el entramado anticlerical conformó un vehículo crucial para la construcción de identidades políticas y sociales. Partiendo de esa base, el libro enseña diferentes maneras de afrontar el tema, como son los *ámbitos de apropiación*, tales los casos de los campesinos anticlericales en el sur de España y el México revolucionario. También adquieren relevancia los medios por los cuales fue difundido el pensamiento anticlerical, por ejemplo la literatura, el teatro, el cine, etc.

Pero, la dimensión que mayormente concentró las expresiones anticlericales fue la política, principalmente en lo institucional. De allí surgieron los combates en pro del Estado y contra la Iglesia o ciertos sectores del clero. Incluso, llevándolo al plano de las ideas, la religión resultó conceptuada como uno de los grandes escollos para el avance del progreso. Todos los tópicos apuntados son desarrollados en los diversos capítulos del libro, iniciado con dos investigaciones dirigidas a tratar la cuestión en la península ibérica, los mismos se titulan: “Razón laica, pasión anticlerical: republicanism y secularización en España”, de Julio de la Cueva Merino; y “Anticlericalismo y librepensamiento en el Portugal decimonónico”, de Fernando Catroga.

Los capítulos destinados al continente americano son los siguientes: “Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX”, de Andrea Mutolo; “De violencias que *afirman* y *construyen*. Anticlericalismo, bipartidismo y violencia en Colombia”, de Gustavo Arce Fustero; “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”, de Jeffrey Klaiber; “El anticlericalismo en el Brasil”, de Anderson José Machado de Oliveira y Cláudia Rodrigues; “El anticlericalismo en el Uruguay”, de Susana Monreal; y “El anticlericalismo argentino”, de Roberto Di Stefano y José Zanca. Más allá de la temática, los textos encuentran uniformidad en el marco temporal seleccionado, siglos XIX y XX. El recorte responde a que por entonces emergen nuevas sociedades fruto de la configuración de los Estados modernos y la expansión del sistema capitalista.

Y, si bien, comentar cada capítulo para mostrar cómo se examinó la temática anticlerical en el libro excedería el espacio asignado a esta reseña, resulta ejemplificador tomar algunos casos. En el trabajo sobre España, Julio de la Cueva Merino aporta una particular clave de lectura: indagar la conversión del laicismo en anticlerical fruto de la obstinación secularizadora de la iglesia católica. Con ese fin, aborda la experiencia republicana por ser el movimiento donde el anticlericalismo español halló los principales espacios para canalizarse. Otro estudio para destacar es el de Perú; la propuesta consiste en analizar el anticlericalismo distinguiendo cuatro etapas, desarrolladas entre fines del siglo XIX y la primera mitad del XX. Para efectuar el planteo, el autor Jeffrey Klaiber recurre a diferentes figuras históricas – como por ejemplo Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Miguel Sánchez Cerro –, representantes de los momentos de auge y declive del movimiento en el ámbito político peruano.

Sintetizando, aunque en *Pasiones anticlericales* varían de manera considerable la extensión de algunos capítulos respecto a otros –por ejemplo, los estudios de Brasil y Colombia ocupan varias páginas más que el dedicado a México-, el rigor científico de cada producción se mantiene a lo largo del libro. En conjunto, las diversas investigaciones, desde las especificidades de los disímiles objetos y lineamientos teóricos, logran ofrecer una sólida y nutrida introducción a la temática en cuestión. Y si, según lo señalado por los autores, el anticlericalismo hasta entrado el siglo XXI no atrae particular interés, la presente publicación viene a demostrar su importancia dentro de las sociedades iberoamericanas. En consecuencia, la agenda historiográfica tiene inexplorados elementos sobre los cuales avanzar.

Hernán Fernández

PATRICIO EUFRACIO SOLANO (Coordinador) *Arquidiócesis de Puebla. 475 años (1543-2018)*, México, 2018, 236 pp.

La historia de este Arzobispado se conjuga con la de la ciudad de Puebla desde sus orígenes, a principios del siglo XVI, en plena etapa de conquista americana. Como se dice al comienzo, los hechos se mezclan con las leyendas, el descubridor-conquistador español va a lo ignoto con cierto temor, pero también con esperanza. Los capitanes comprenden que deben llevar algo más que armas y montura: la solución a que se aferran es la fe. De allí la importancia de las iglesias ya desde estas primeras etapas de la vida criolla americana.

Esta obra se propone rescatar esta historia, en toda su complejidad, poniendo el acento en esa relación tan profunda de sociedad e iglesia que muchas veces se ignora (tal vez prejuiciosamente) pero sin la cual no es posible explicar cabalmente los hechos establecidos. Pero ésta no es una obra de crítica histórica, sino de descripción, recuerdo y en cierto modo revaloración, desde la perspectiva del siglo XXI. Se articula, por lo tanto, alrededor de la institución eclesial, aunque sin desconocer sus marcos.

El primer capítulo se refiere a la historia y desarrollo de la arquidiócesis (primeramente diócesis) desde 1543 a 2018, con transcripción parcial de los puntos más importantes de los documentos reales y las súplicas de los prelados desde América.

La parte más extensa está dedicada al perfil biográfico de sus arzobispos, de los cuales se ofrece un retrato (lo hay en la mayoría de los casos). También se pone, en los primeros tiempos, como se estilaba, el “elogio” que se incluía en las oraciones fúnebres. Esta galería se complementa con otra, más breve, de los obispos auxiliares.

El tercer capítulo está dedicado a las campanas de Puebla, comenzando por la importancia de las campanas en toda Nueva España, el significado de los toques y luego la referencia a las famosas campanas poblanas, tan famosas como sus mujeres.

Completan el libro abarcando la mitad del texto, seis anexos documentales. El primero es la carta del Obispo Juan de Palafox al Rey Felipe IV. El segundo copia las Letras Apostólicas relativas a la elevación de la Diócesis a ser Arquidiócesis.

El Anexo cuarto transcribe el Edicto de promulgación de la erección canónica de la nueva Provincia Eclesiástica de Puebla de los Ángeles. El quinto completa esta documentación con el Acta de erección de dicha Provincia.

El Anexo quinto se refiere a la Catedral de Puebla: el monumento en sí, su simbolismo, las fiestas de consagración y el acta del 19 de agosto de 1949 sobre hallazgo y traslación de restos de los prelados de la misma.

Finalmente, el Anexo sexto explica, además de la breve historia, aspectos actuales de la Arquidiócesis: escudo arzobispal, fiestas propias, parroquias, institutos de vida consagrada, laicos, curia, secretarías, y tribunal eclesiástico. Cierra con una amplia bibliografía.

Con respecto a las campanas, es bueno recordar la importancia de ellas como elemento de identificación en las épocas de persecución religiosa. Vale la pena transcribir algunos fragmentos del poema que escribió Enrique Gómez Haro en los años de una de las persecuciones más violentas (1914-1915) porque tal vez sean comparables con similares situaciones dramáticas que viven los cristianos hoy, un siglo después, en otras partes del mundo

Las Campanas de la Catedral

*¡Pobres campanas tuyas! Las campanas hermosas
que celebraron tantas epopeyas gloriosas,
que alas dichas de Puebla destejaban en coro,
que respeto imponían con su ritmo sonoro,
en sus dobles solemnes y repiques a vuelo,
penetrando en el alma, nos hablaban del Cielo.*

[...]

*¿Oh! ¡Qué triste encuentro tus campanas gigantes!
Aunque suenan mil veces, ya no suenan como antes.
Colmo si descendiese para herirlas el rayo
¡Qué vibrantes de oían cada Cinco de Mayo!*

[...]

*¡Pobres campanas tuyas! pues sacrílegas manos
hacen que se alboroten por matanzas de hermanos.
El odio más profundo sus entrañas les hiere,
para que se alborocen cuando la patria muere.*

[...]

*¡Pobres campanas tuyas! Enmudecer quisieran
hasta que de la Oliva los retoños volvieran;
hasta que, satisfecha la Justicia del Cielo,
ya no la agiten con impúdico anhelo”*

Esta obra contiene, como parte sustancial, una colección de fotos artísticamente diagramadas, que además de su valor iconográfico, suman el estético, constituyendo al libro en un objeto de lujo intelectual y visual.

Celina A. Lértora Mendoza

DOCUMENTOS

COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

A JUAN PABLO II
MAESTRO DE DOCTRINA SOCIAL
TESTIGO EVANGÉLICO DE JUSTICIA Y DE PAZ

Introducción Un humanismo integral y solidario

a) Al alba del tercer milenio

1 *La Iglesia, pueblo peregrino, se adentra en el tercer milenio de la era cristiana guiada por Cristo, el “gran Pastor” (Hb 13,20): Él es la Puerta Santa (cf. Jn 10,9) que hemos cruzado durante el Gran Jubileo del año 2000.¹ Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14,6): contemplando el Rostro del Señor, confirmamos nuestra fe y nuestra esperanza en Él, único Salvador y fin de la historia.*

La Iglesia sigue interpelando a todos los pueblos y a todas las Naciones, porque sólo en el nombre de Cristo se da al hombre la salvación. La salvación que nos ha ganado el Señor Jesús, y por la que ha pagado un alto precio (cf. 1 Co 6,20; 1 P 1,18-19), se realiza en la vida nueva que los justos alcanzarán después de la muerte, pero atañe también a este mundo, en los ámbitos de la economía y del trabajo, de la técnica y de la comunicación, de la sociedad y de la política, de la comunidad internacional y de las relaciones entre las culturas y los pueblos: “Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina”².

2 *En esta alba del tercer milenio, la Iglesia no se cansa de anunciar el Evangelio que dona salvación y libertad auténtica también en las cosas temporales, recordando la solemne recomendación dirigida por San Pablo a su discípulo Timoteo: “Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los*

sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio” (2 Tm 4,2-5).

3 *A los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sus compañeros de viaje, la Iglesia ofrece también su doctrina social.* En efecto, cuando la Iglesia “cumple su misión de anunciar el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina”³. *Esta doctrina tiene una profunda unidad, que brota de la Fe en una salvación integral, de la Esperanza en una justicia plena, de la Caridad que hace verdaderamente hermanos a todos los hombres en Cristo: es una expresión del amor de Dios por el mundo, que Él ha amado tanto “que dio a su Hijo único” (Jn 3,16). La ley nueva del amor abarca la humanidad entera y no conoce fronteras, porque el anuncio de la salvación en Cristo se extiende “hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8).*

4 *Descubriéndose amado por Dios, el hombre comprende la propia dignidad trascendente, aprende a no contentarse consigo mismo y a salir al encuentro del otro en una red de relaciones cada vez más auténticamente humanas.* Los hombres renovados por el amor de Dios son capaces de cambiar las reglas, la calidad de las relaciones y las estructuras sociales: son personas capaces de llevar paz donde hay conflictos, de construir y cultivar relaciones fraternas donde hay odio, de buscar la justicia donde domina la explotación del hombre por el hombre. Sólo el amor es capaz de transformar de modo radical las relaciones que los seres humanos tienen entre sí. Desde esta perspectiva, todo hombre de buena voluntad puede entrever los vastos horizontes de la justicia y del desarrollo humano en la verdad y en el bien.

5 *El amor tiene por delante un vasto trabajo al que la Iglesia quiere contribuir también con su doctrina social, que concierne a todo el hombre y se dirige a todos los hombres.* Existen muchos hermanos necesitados que esperan ayuda, muchos oprimidos que esperan justicia, muchos desocupados que esperan trabajo, muchos pueblos que esperan respeto: “¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quien se muere de hambre; quién está condenado al analfabetismo; quién carece de la asistencia médica más elemental; quién no tiene techo donde cobijarse? El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobrezas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social... ¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de

un *desequilibrio ecológico*, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta? ¿O ante los *problemas de la paz*, amenazada a menudo con la pesadilla de guerras catastróficas? ¿O frente al *vilipendio de los derechos humanos fundamentales* de tantas personas, especialmente de los niños?”⁴.

6 *El amor cristiano impulsa a la denuncia, a la propuesta y al compromiso con proyección cultural y social, a una laboriosidad eficaz, que apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución.* La humanidad comprende cada vez con mayor claridad que se halla ligada por un destino único que exige asumir la responsabilidad en común, inspirada por un *humanismo integral y solidario*: ve que esta unidad de destino con frecuencia está condicionada e incluso impuesta por la técnica o por la economía y percibe la necesidad de una mayor conciencia moral que oriente el camino común. Estupefactos ante las múltiples innovaciones tecnológicas, los hombres de nuestro tiempo desean ardientemente que el progreso esté orientado al verdadero bien de la humanidad de hoy y del mañana.

b) El significado del documento

7 *El cristiano sabe que puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción como base para promover un humanismo integral y solidario. Difundir esta doctrina constituye, por tanto, una verdadera prioridad pastoral,* para que las personas, iluminadas por ella, sean capaces de interpretar la realidad de hoy y de buscar caminos apropiados para la acción: “La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia”⁵.

*En esta perspectiva, se consideró muy útil la publicación de un documento que ilustrase las líneas fundamentales de la doctrina social de la Iglesia y la relación existente entre esta doctrina y la nueva evangelización*⁶, El Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, que lo ha elaborado y del cual asume plenamente la responsabilidad, se ha servido para esta obra de una amplia consulta, implicando a sus Miembros y Consultores, algunos Dicasterios de la Curia Romana, las Conferencias Episcopales de varios países, Obispos y expertos en las cuestiones tratadas.

8 *Este documento pretende presentar, de manera completa y sistemática, aunque sintética, la enseñanza social, que es fruto de la sabia reflexión magisterial y expresión del constante compromiso de la Iglesia, fiel a la Gracia de la salvación de*

Cristo y a la amorosa solicitud por la suerte de la humanidad. Los aspectos teológicos, filosóficos, morales, culturales y pastorales más relevantes de esta enseñanza se presentan aquí orgánicamente en relación a las *cuestiones sociales*. De este modo se atestigua la fecundidad del encuentro entre el Evangelio y los problemas que el hombre afronta en su camino histórico.

En el estudio del Compendio convendrá tener presente que las citas de los textos del Magisterio pertenecen a documentos de diversa autoridad. Junto a los documentos conciliares y a las encíclicas, figuran también discursos de los Pontífices o documentos elaborados por los Dicasterios de la Santa Sede. Como es sabido, pero parece oportuno subrayarlo, el lector debe ser consciente que se trata de diferentes grados de enseñanza. El documento, que se limita a ofrecer una exposición de las líneas fundamentales de la doctrina social, deja a las Conferencias Episcopales la responsabilidad de hacer las oportunas aplicaciones requeridas por las diversas situaciones locales⁷.

9 *El documento presenta un cuadro de conjunto de las líneas fundamentales del “corpus” doctrinal de la enseñanza social católica.* Este cuadro permite afrontar adecuadamente las cuestiones sociales de nuestro tiempo, que exigen ser tomadas en consideración con una visión de conjunto, porque son cuestiones que están caracterizadas por una interconexión cada vez mayor, que se condicionan mutuamente y que conciernen cada vez más a toda la familia humana. La exposición de los principios de la doctrina social pretende sugerir un método orgánico en la búsqueda de soluciones a los problemas, para que el discernimiento, el juicio y las opciones respondan a la realidad y para que la solidaridad y la esperanza puedan incidir eficazmente también en las complejas situaciones actuales. Los principios se exigen y se iluminan mutuamente, ya que son una expresión de la antropología cristiana,⁸ fruto de la Revelación del amor que Dios tiene por la persona humana. *Considérese debidamente, sin embargo, que el transcurso del tiempo y el cambio de los contextos sociales requerirán una reflexión constante y actualizada sobre los diversos temas aquí expuestos, para interpretar los nuevos signos de los tiempos.*

10 *El documento se propone como un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo; como una guía para inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza; como un subsidio para los fieles sobre la enseñanza de la moral social. De él podrá surgir un compromiso*

nuevo, capaz de responder a las exigencias de nuestro tiempo, adaptado a las necesidades y los recursos del hombre; pero sobre todo, el anhelo de valorar, en una nueva perspectiva, la vocación propia de los diversos carismas eclesiales con vistas a la evangelización de lo social, porque “*todos los miembros* de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular”.⁹ El texto se propone, por último, como ocasión de diálogo con todos aquellos que desean sinceramente el bien del hombre.

11 *Los primeros destinatarios de este documento son los Obispos, que deben encontrar las formas más apropiadas para su difusión y su correcta interpretación. Pertenece, en efecto, a su "munus docendi" enseñar que "según el designio de Dios Creador, las mismas cosas terrenas y las instituciones humanas se ordenan también a la salvación de los hombres, y, por ende, pueden contribuir no poco a la edificación del Cuerpo de Cristo"*¹⁰. *Los sacerdotes, los religiosos y las religiosas* y, en general, *los formadores* encontrarán en él una guía para su enseñanza y un instrumento de servicio pastoral. *Los fieles laicos*, que buscan el Reino de los Cielos “*gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios*”¹¹, encontrarán luces para su compromiso específico. *Las comunidades cristianas* podrán utilizar este documento para analizar objetivamente las situaciones, clarificarlas a la luz de las palabras inmutables del Evangelio, recabar principios de reflexión, criterios de juicio y orientaciones para la acción¹².

12 *Este Documento se propone también a los hermanos de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales, a los seguidores de otras religiones, así como a cuantos, hombres y mujeres de buena voluntad, están comprometidos en el servicio al bien común: quieran recibirlo como el fruto de una experiencia humana universal, colmada de innumerables signos de la presencia del Espíritu de Dios. Es un tesoro de cosas nuevas y antiguas (cf. Mt 13,52), que la Iglesia quiere compartir, para agradecer a Dios, de quien "desciende toda dádiva buena y todo don perfecto" (St 1,17). Constituye un signo de esperanza el hecho que hoy las religiones y las culturas manifiesten disponibilidad al diálogo y adviertan la urgencia de unir los propios esfuerzos para favorecer la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana.*

La Iglesia Católica une en particular el propio compromiso al que ya llevan a cabo en el campo social las demás Iglesias y Comunidades Eclesiales, tanto en el ámbito de la reflexión doctrinal como en el ámbito práctico. Con ellas, la Iglesia Católica está convencida que de la herencia común de las enseñanzas sociales custodiadas por la

tradición viva del pueblo de Dios derivan estímulos y orientaciones para una colaboración cada vez más estrecha en la promoción de la justicia y de la paz¹³.

c) Al servicio de la verdad plena del hombre

13 *Este documento es un acto de servicio de la Iglesia a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a quienes ofrece el patrimonio de su doctrina social, según el estilo de diálogo con que Dios mismo, en su Hijo unigénito hecho hombre, “habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15), y trata con ellos (cf. Bar 3,38)”¹⁴. Inspirándose en la Constitución pastoral “*Gaudium et spes*”, también este documento coloca como eje de toda la exposición al hombre “todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad”¹⁵. En esta tarea, “no impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido”¹⁶.*

14 *Con el presente documento, la Iglesia quiere ofrecer una contribución de verdad a la cuestión del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza y en la sociedad, escrutada por las civilizaciones y culturas en las que se expresa la sabiduría de la humanidad. Hundiendo sus raíces en un pasado con frecuencia milenario, éstas se manifiestan en la religión, la filosofía y el genio poético de todo tiempo y de todo Pueblo, ofreciendo interpretaciones del universo y de la convivencia humana, tratando de dar un sentido a la existencia y al misterio que la envuelve. ¿Quién soy yo? ¿Por qué la presencia del dolor, del mal, de la muerte, a pesar de tanto progreso? ¿De qué valen tantas conquistas si su precio es, no raras veces, insoportable? ¿Qué hay después de esta vida? Estas preguntas de fondo caracterizan el recorrido de la existencia humana¹⁷. A este propósito, se puede recordar la exhortación “*Conócete a ti mismo*” esculpida sobre el arquitrabe del templo de Delfos, como testimonio de la verdad fundamental según la cual el hombre, llamado a distinguirse entre todos los seres creados, se califica como *hombre* precisamente en cuanto constitutivamente orientado a *conocerse a sí mismo*.*

15 *La orientación que se imprime a la existencia, a la convivencia social y a la historia, depende, en gran parte, de las respuestas dadas a los interrogantes sobre el lugar del hombre en la naturaleza y en la sociedad, cuestiones a las que el presente documento trata de ofrecer su contribución. El significado profundo de la existencia humana, en efecto, se revela en la libre búsqueda de la verdad, capaz de ofrecer dirección y plenitud a la vida, búsqueda a la que estos interrogantes instan*

incesantemente la inteligencia y la voluntad del hombre. Éstos expresan la naturaleza humana en su nivel más alto, porque involucran a la persona en una respuesta que mide la profundidad de su empeño con la propia existencia. Se trata, además, de *interrogantes esencialmente religiosos*: “Cuando se indaga ‘*el porqué de las cosas*’ con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está a la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino”¹⁸.

16 *Los interrogantes radicales que acompañan desde el inicio el camino de los hombres, adquieren, en nuestro tiempo, importancia aún mayor por la amplitud de los desafíos, la novedad de los escenarios y las opciones decisivas que las generaciones actuales están llamadas a realizar.*

El primero de los grandes desafíos, que la humanidad enfrenta hoy, es el *de la verdad misma del ser-hombre*. El límite y la relación entre naturaleza, técnica y moral son cuestiones que interpelan fuertemente la responsabilidad personal y colectiva en relación a los comportamientos que se deben adoptar respecto a lo que el hombre es, a lo que puede hacer y a lo que debe ser. Un segundo desafío es el que presenta *la comprensión y la gestión del pluralismo y de las diferencias* en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social. El tercer desafío es la *globalización*, que tiene un significado más amplio y más profundo que el simplemente económico, porque en la historia se ha abierto una nueva época, que atañe al destino de la humanidad.

17 *Los discípulos de Jesucristo se saben interrogados por estas cuestiones, las llevan también dentro de su corazón y quieren comprometerse, junto con todos los hombres, en la búsqueda de la verdad y del sentido de la existencia personal y social. Contribuyen a esta búsqueda con su testimonio generoso del don que la humanidad ha recibido: Dios le ha dirigido su Palabra a lo largo de la historia, más aún, Él mismo ha entrado en ella para dialogar con la humanidad y para revelarle su plan de salvación, de justicia y de fraternidad. En su Hijo, Jesucristo, hecho hombre, Dios nos ha liberado del pecado y nos ha indicado el camino que debemos recorrer y la meta hacia la cual dirigirse.*

d) Bajo el signo de la solidaridad, del respeto y del amor

18 *La Iglesia camina junto a toda la humanidad por los senderos de la historia.* Vive en el mundo y, sin ser del mundo (cf. *Jn* 17,14-16), está llamada a servirlo siguiendo su propia e íntima vocación. Esta actitud –que se puede hallar también en el presente documento» está sostenida por la convicción profunda de que para el mundo es importante reconocer a la Iglesia como realidad y fermento de la historia, así como para la Iglesia lo es no ignorar lo mucho que ha recibido de la historia y de la evolución del género humano¹⁹. El Concilio Vaticano II ha querido dar una elocuente demostración de la solidaridad, del respeto y del amor por la familia humana, instaurando con ella un diálogo “acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar”²⁰.

19 *La Iglesia, signo en la historia del amor de Dios por los hombres y de la vocación de todo el género humano a la unidad en la filiación del único Padre*²¹, con este documento sobre su doctrina social busca también proponer a todos los hombres un humanismo a la altura del designio de amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad. Este humanismo podrá ser realizado si cada hombre y mujer y sus comunidades saben cultivar en sí mismos las virtudes morales y sociales y difundirlas en la sociedad, “de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia”²².

Primera Parte

“La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana “
(*Centesimus annus*, 55)

Capítulo Primero

El diseño de amor de Dios para la humanidad

I. La acción liberadora de Dios en la historia de Israel

a) La cercanía gratuita de Dios

20 *Cualquier experiencia religiosa auténtica, en todas las tradiciones culturales, comporta una intuición del Misterio que, no pocas veces, logra captar algún rasgo del rostro de Dios. Dios aparece, por una parte, como origen de lo que es, como presencia que garantiza a los hombres, socialmente organizados, las condiciones fundamentales de vida, poniendo a su disposición los bienes necesarios; por otra parte aparece también como medida de lo que debe ser, como presencia que interpela la acción humana –tanto en el plano personal como en el plano social–, acerca del uso de esos mismos bienes en la relación con los demás hombres. En toda experiencia religiosa, por tanto, se revelan como elementos importantes, tanto la dimensión del don y de la gratuidad, captada como algo que subyace a la experiencia que la persona humana hace de su existir junto con los demás en el mundo, como las repercusiones de esta dimensión sobre la conciencia del hombre, que se siente interpelado a administrar *convivial y responsablemente* el don recibido. Testimonio de esto es el reconocimiento universal de la *regla de oro*, con la que se expresa, en el plano de las relaciones humanas, la interpelación que llega al hombre del Misterio: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos” (Mt 7,12)²³.*

21 *Sobre el fondo de la experiencia religiosa universal, compartido de formas diversas, se destaca la Revelación que Dios hace progresivamente de Sí mismo al pueblo de Israel. Esta Revelación responde de un modo inesperado y sorprendente a la búsqueda humana de lo divino, gracias a las acciones históricas, puntuales e incisivas, en las que se manifiesta el amor de Dios por el hombre. Según el libro*

del *Éxodo*, el Señor dirige a Moisés estas palabras: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel” (*Ex* 3,7-8). La cercanía gratuita de Dios –a la que alude su mismo Nombre, que Él revela a Moisés, “*Yo soy el que soy*” (*Ex* 3,14)–, se manifiesta en la liberación de la esclavitud y en la promesa, que se convierte en acción histórica, de la que se origina el proceso de identificación colectiva del pueblo del Señor, a través de la conquista de la *libertad* y de la *tierra* que Dios le dona.

22 *A la gratuidad del actuar divino, históricamente eficaz, le acompaña constantemente el compromiso de la Alianza, propuesto por Dios y asumido por Israel.* En el monte Sinaí, la iniciativa de Dios se plasma en la Alianza con su pueblo, al que da el *Decálogo de los mandamientos revelados por el Señor* (cf. *Ex* 19-24). Las “diez palabras” (*Ex* 34,28; cf. *Dt* 4,13; 10,4) “expresan las implicaciones de la pertenencia a Dios instituida por la Alianza. La existencia moral es *respuesta* a la iniciativa amorosa del Señor. Es reconocimiento, homenaje a Dios y culto de acción de gracias. Es cooperación con el designio que Dios se propone en la historia”²⁴.

Los diez mandamientos, que constituyen un extraordinario camino de vida e indican las condiciones más seguras para una existencia liberada de la esclavitud del pecado, contienen una expresión privilegiada de la ley natural. “Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales inherentes a la naturaleza de la persona humana”²⁵. Connotan la moral humana universal. Recordados por Jesús al joven rico del Evangelio (cf. *Mt* 19,18), los diez mandamientos “constituyen las reglas primordiales de toda vida social”²⁶.

23 *Del Decálogo deriva un compromiso que implica no sólo lo que se refiere a la fidelidad al único Dios verdadero, sino también las relaciones sociales dentro del pueblo de la Alianza.* Estas últimas están reguladas especialmente por lo que ha sido llamado *el derecho del pobre*: “Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos... no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia” (*Dt* 15,7-8). Todo esto vale también con respecto al forastero: “Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, vuestro Dios” (*Lv* 19,33-34). El don de

la liberación y de la tierra prometida, la Alianza del Sinaí y el *Decálogo*, están, por tanto, íntimamente unidos por una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelita en la justicia y en la solidaridad.

24 *Entre las múltiples disposiciones que tienden a concretar el estilo de gratuidad y de participación en la justicia que Dios inspira, la ley del año sabático (celebrado cada siete años) y del año jubilar (cada cincuenta años)²⁷ se distinguen como una importante orientación –si bien nunca plenamente realizada para la vida social y económica del pueblo de Israel. Es una ley que prescribe, además del reposo de los campos, la condonación de las deudas y una liberación general de las personas y de los bienes: cada uno puede regresar a su familia de origen y recuperar su patrimonio. Esta legislación indica que el acontecimiento salvífico del éxodo y la fidelidad a la Alianza representan no sólo el principio que sirve de fundamento a la vida social, política y económica de Israel, sino también el principio regulador de las cuestiones relativas a la pobreza económica y a la injusticia social. Se trata de un principio invocado para transformar continuamente y desde dentro la vida del pueblo de la Alianza, para hacerla conforme al designio de Dios. Para eliminar las discriminaciones y las desigualdades provocadas por la evolución socioeconómica, cada siete años la memoria del éxodo y de la Alianza se traduce en términos sociales y jurídicos, de modo que las cuestiones de la propiedad, de las deudas, de los servicios y de los bienes, adquieran su significado más profundo.*

25 *Los preceptos del año sabático y del año jubilar constituyen una doctrina social “in nuce”²⁸. Muestran cómo los principios de la justicia y de la solidaridad social están inspirados por la gratuidad del evento de salvación realizado por Dios y no tienen sólo el valor de correctivo de una praxis dominada por intereses y objetivos egoístas, sino que han de ser más bien, en cuanto *propheta futuri*, la referencia normativa a la que todas las generaciones en Israel deben conformarse si quieren ser fieles a su Dios.*

*Estos principios se convierten en el fulcro de la predicación profética, que busca interiorizarlos. El Espíritu de Dios, infundido en el corazón del hombre –anuncian los Profetas– hará arraigar en él los mismos sentimientos de justicia y de misericordia que moran en el corazón del Señor (cf. Jr 31,33 y Ez 36,26-27). De este modo, la voluntad de Dios, expresada en el *Decálogo* del Sinaí, podrá enraizarse de manera creativa en el interior del hombre. Este proceso de interiorización conlleva una mayor profundidad y un mayor realismo en la acción social, y hace posible la *progresiva**

universalización de la actitud de justicia y solidaridad, que el pueblo de la Alianza está llamado a realizar con todos los hombres, de todo pueblo y Nación.

b) Principio de la creación y acción gratuita de Dios

26 La reflexión profética y sapiencial alcanza la primera manifestación y la fuente misma del proyecto de Dios sobre toda la humanidad, cuando llega a formular el principio de la creación de todas las cosas por Dios. En el Credo de Israel, afirmar que Dios es Creador no significa solamente expresar una convicción teórica, sino también captar el horizonte original del actuar gratuito y misericordioso del Señor en favor del hombre. Él, en efecto, libremente da el ser y la vida a todo lo que existe. El hombre y la mujer, creados a su imagen y semejanza (cf. *Gn 1,26-27*), están por eso mismo llamados a ser el signo visible y el instrumento eficaz de la gratuidad divina en el jardín en que Dios los ha puesto como cultivadores y guardianes de los bienes de la creación.

27 En el actuar gratuito de Dios Creador se expresa el sentido mismo de la creación, aunque esté oscurecido y distorsionado por la experiencia del pecado. La narración del pecado de los orígenes (cf. *Gn 3,1-24*), en efecto, describe la tentación permanente y, al mismo tiempo, la situación de desorden en que la humanidad se encuentra tras la caída de nuestros primeros padres. Desobedecer a Dios significa apartarse de su mirada de amor y querer administrar por cuenta propia la existencia y el actuar en el mundo. La ruptura de la relación de comunión con Dios provoca la ruptura de la unidad interior de la persona humana, de la relación de comunión entre el hombre y la mujer y de la relación armoniosa entre los hombres y las demás criaturas²⁹. En esta ruptura originaria debe buscarse la raíz más profunda de todos los males que acechan a las relaciones sociales entre las personas humanas, de todas las situaciones que en la vida económica y política atentan contra la dignidad de la persona, contra la justicia y contra la solidaridad.

II. Jesucristo cumplimiento del designio de amor del Padre

a) En Jesucristo se cumple el acontecimiento decisivo de la historia de Dios con los hombres

28 La benevolencia y la misericordia, que inspiran el actuar de Dios y ofrecen su clave de interpretación, se vuelven tan cercanas al hombre que asumen los rasgos del hombre Jesús, el Verbo hecho carne. En la narración de Lucas, Jesús describe su

ministerio mesiánico con las palabras de Isaías que reclaman el significado profético del jubileo: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (4,18-19; cf. *Is* 61,1-2). *Jesús se sitúa, pues, en la línea del cumplimiento, no sólo porque lleva a cabo lo que había sido prometido y era esperado por Israel, sino también, en un sentido más profundo, porque en Él se cumple el evento decisivo de la historia de Dios con los hombres.* Jesús, en efecto, proclama: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (*Jn* 14,9). Expresado con otras palabras, Jesús manifiesta tangiblemente y de modo definitivo quién es Dios y cómo se comporta con los hombres.

29 *El amor que anima el ministerio de Jesús entre los hombres es el que el Hijo experimenta en la unión íntima con el Padre.* El Nuevo Testamento nos permite penetrar en la experiencia que Jesús mismo vive y comunica del amor de Dios su Padre –Abbá– y, por tanto, en el corazón mismo de la vida divina. Jesús anuncia la misericordia liberadora de Dios en relación con aquellos que encuentra en su camino, comenzando por los pobres, los marginados, los pecadores, e invita a seguirlo porque Él es el primero que, de modo totalmente único, obedece al designio de amor de Dios como su enviado en el mundo.

La conciencia que Jesús tiene de ser el Hijo expresa precisamente esta experiencia originaria. El Hijo ha recibido todo, y gratuitamente, del Padre: “Todo lo que tiene el Padre es mío” (*Jn* 16,15); Él, a su vez, tiene la misión de hacer partícipes de este don y de esta relación filial a todos los hombres: “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (*Jn* 15,15).

Reconocer el amor del Padre significa para Jesús inspirar su acción en la misma gratuidad y misericordia de Dios, generadoras de vida nueva, y convertirse así, con su misma existencia, en ejemplo y modelo para sus discípulos. Estos están llamados a vivir como Él y, después de su Pascua de muerte y resurrección, a vivir en Él y de Él, gracias al don sobreabundante del Espíritu Santo, el Consolador que interioriza en los corazones el estilo de vida de Cristo mismo.

b) La revelación del Amor trinitario

30 *El testimonio del Nuevo Testamento, con el asombro siempre nuevo de quien ha quedado deslumbrado por el inefable amor de Dios (cf. Rm 8,26), capta en la luz de la revelación plena del Amor trinitario ofrecida por la Pascua de Jesucristo, el significado último de la Encarnación del Hijo y de su misión entre los hombres. San Pablo escribe: “Si Dios está por nosotros ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?” (Rm 8,31-32). Un lenguaje semejante usa también San Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4,10).*

31 *El Rostro de Dios, revelado progresivamente en la historia de la salvación, resplandece plenamente en el Rostro de Jesucristo Crucificado y Resucitado. Dios es Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, realmente distintos y realmente uno, porque son comunión infinita de amor. El amor gratuito de Dios por la humanidad se revela, ante todo, como amor fontal del Padre, de quien todo proviene; como comunicación gratuita que el Hijo hace de este amor, volviéndose a entregar al Padre y entregándose a los hombres; como fecundidad siempre nueva del amor divino que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los hombres (cf. Rm 5,5).*

Con las palabras y con las obras y, de forma plena y definitiva, con su muerte y resurrección³⁰, Jesucristo revela a la humanidad que Dios es Padre y que todos estamos llamados por gracia a hacernos hijos suyos en el Espíritu (cf. Rm 8,15; Ga 4,6), y por tanto hermanos y hermanas entre nosotros. Por esta razón la Iglesia cree firmemente “que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro”³¹.

32 *Contemplando la gratuidad y la sobreabundancia del don divino del Hijo por parte del Padre, que Jesús ha enseñado y atestiguado ofreciendo su vida por nosotros, el Apóstol Juan capta el sentido profundo y la consecuencia más lógica de esta ofrenda: “Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud” (1 Jn 4,11-12). La reciprocidad del amor es exigida por el mandamiento que Jesús define nuevo y suyo: “como yo os he amado, así amaos también vosotros los unos a los otros” (Jn 13,34). El mandamiento del amor recíproco traza el camino para vivir en Cristo la*

vida trinitaria en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y transformar con Él la historia hasta su plenitud en la Jerusalén celeste.

33 *El mandamiento del amor recíproco, que constituye la ley de vida del pueblo de Dios*³², debe inspirar, purificar y elevar todas las relaciones humanas en la vida social y política: “Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal”³³, porque la imagen y semejanza del Dios trino son la raíz de “todo el ‘ethos’ humano... cuyo vértice es el *mandamiento del amor*”³⁴. El moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana, pone de relieve una vez más, a la luz de la Revelación, “un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra ‘*comunión*’”³⁵.

III. la persona humana en el designio de amor de Dios

a) El Amor trinitario, origen y meta de la persona humana

34 *La revelación en Cristo del misterio de Dios como Amor trinitario está unida a la revelación de la vocación de la persona humana al amor. Esta revelación ilumina la dignidad y la libertad personal del hombre y de la mujer y la intrínseca sociabilidad humana en toda su profundidad*: “Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta... existir en relación al otro ‘yo’”³⁶, porque Dios mismo, uno y trino, es comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En la comunión de amor que es Dios, en la que las tres Personas divinas se aman recíprocamente y son el Único Dios, la persona humana está llamada a descubrir el origen y la meta de su existencia y de la historia. Los Padres Conciliares, en la Constitución pastoral “*Gaudium et spes*”, enseñan que “el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cf. Lc 17,33)”³⁷

35 *La revelación cristiana proyecta una luz nueva sobre la identidad, la vocación y el destino último de la persona y del género humano.* La persona humana ha sido creada por Dios, amada y salvada en Jesucristo, y se realiza entretejiendo múltiples relaciones de amor, de justicia y de solidaridad con las demás personas, mientras va desarrollando su multiforme actividad en el mundo. El actuar humano, cuando tiende a promover la dignidad y la vocación integral de la persona, la calidad de sus condiciones de existencia, el encuentro y la solidaridad de los pueblos y de las Naciones, es conforme al designio de Dios, que no deja nunca de mostrar su Amor y su Providencia para con sus hijos.

36 *Las páginas del primer libro de la Sagrada Escritura, que describen la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1.26-27), encierran una enseñanza fundamental acerca de la identidad y la vocación de la persona humana.* Nos dicen que la creación del hombre y de la mujer es un acto libre y gratuito de Dios; que el hombre y la mujer constituyen, por su libertad e inteligencia, el *tú* creado de Dios y que solamente en la relación con Él pueden descubrir y realizar el significado auténtico y pleno de su vida personal y social; que ellos, precisamente en su complementariedad y reciprocidad, son imagen del Amor trinitario en el universo creado; que a ellos, como cima de la creación, el Creador les confía la tarea de ordenar la naturaleza creada según su designio (cf. Gn 1,28).

37 *El libro del Génesis nos propone algunos fundamentos de la antropología cristiana:* la inalienable dignidad de la persona humana, que tiene su raíz y su garantía en el designio creador de Dios; la sociabilidad constitutiva del ser humano, que tiene su prototipo en la relación originaria entre el hombre y la mujer, cuya unión “ es la expresión primera de la comunión de personas humanas”³⁸; el significado del actuar humano en el mundo, que está ligado al descubrimiento y al respeto de las leyes de la naturaleza que Dios ha impreso en el universo creado, para que la humanidad lo habite y lo custodie según su proyecto. Esta visión de la persona humana, de la sociedad y de la historia hunde sus raíces en Dios y está iluminada por la realización de su designio de salvación.

b) La salvación cristiana: para todos los hombres y de todo el hombre

38 *La salvación que, por iniciativa de Dios Padre, se ofrece en Jesucristo y se actualiza y difunde por obra del Espíritu Santo, es salvación para todos los hombres y de todo el hombre: es salvación universal e integral. Conciérne a la persona humana en todas sus dimensiones: personal y social, espiritual y corpórea, histórica*

y *trascendente*. Comienza a realizarse ya en la historia, porque lo creado es bueno y querido por Dios y porque el Hijo de Dios se ha hecho uno de nosotros³⁹. Pero su cumplimiento tendrá lugar en el futuro que Dios nos reserva, cuando junto con toda la creación (cf. *Rm* 8), seremos llamados a participar en la resurrección de Cristo y en la comunión eterna de vida con el Padre, en el gozo del Espíritu Santo. Esta perspectiva indica precisamente el error y el engaño de las visiones puramente immanentistas del sentido de la historia y de las pretensiones de autosalvación del hombre.

39 *La salvación que Dios ofrece a sus hijos requiere su libre respuesta y adhesión.* En eso consiste la fe, por la cual “el hombre se entrega entera y libremente a Diosa”,⁴⁰ respondiendo al Amor precedente y sobreabundante de Dios (cf. *1 Jn* 4,10) con el amor concreto a los hermanos y con firme esperanza, “pues fiel es el autor de la Promesa” (*Hb* 10,23). El plan divino de salvación no coloca a la criatura humana en un estado de mera pasividad o de minoría de edad respecto a su Creador, porque la relación con Dios, que Jesucristo nos manifiesta y en la cual nos introduce gratuitamente por obra del Espíritu Santo, es una relación de filiación: la misma que Jesús vive con respecto al Padre (cf. *Jn* 15-17; *Ga* 4,6-7).

40 *La universalidad e integridad de la salvación ofrecida en Jesucristo, hacen inseparable el nexo entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta.* Es algo que la universal búsqueda humana de verdad y de sentido ha intuitido, si bien de manera confusa y no sin errores; y que constituye la estructura fundante de la Alianza de Dios con Israel, como lo atestiguan las tablas de la Ley y la predicación profética.

Este nexo se expresa con claridad y en una síntesis perfecta en la enseñanza de Jesucristo y ha sido confirmado definitivamente por el testimonio supremo del don de su vida, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos. Al escriba que le pregunta: “¿cuál es el primero de todos los mandamientos?” (*Mc* 12,28), Jesús responde: “El primero es: *Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.* El segundo es: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* No existe otro mandamiento mayor que éstos” (*Mc* 12,29-31).

En el corazón de la persona humana se entrelazan indisolublemente la relación con Dios, reconocido como Creador y Padre, fuente y cumplimiento de la vida y de la salvación, y la apertura al amor concreto hacia el hombre, que debe ser tratado

como otro yo, aun cuando sea un enemigo (cf. Mt 5,43- 44). En la dimensión interior del hombre radica, en definitiva, el compromiso por la justicia y la solidaridad, para la edificación de una vida social, económica y política conforme al designio de Dios.

c) El discípulo de Cristo como nueva criatura

41 *La vida personal y social, así como el actuar humano en el mundo están siempre asechados por el pecado, pero Jesucristo, “padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”*⁴¹. El discípulo de Cristo se adhiere, en la fe y mediante los sacramentos, al misterio pascual de Jesús, de modo que su *hombre viejo*, con sus malas inclinaciones, está crucificado con Cristo. En cuanto nueva criatura, es capaz mediante la gracia de caminar según “una vida nueva” (Rm 6,4). Es un caminar que “vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”⁴²,

42 *La transformación interior de la persona humana, en su progresiva conformación con Cristo, es el presupuesto esencial de una renovación real de sus relaciones con las demás personas: “Es preciso entonces apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de su conversión interior para obtener cambios sociales que estén realmente a su servicio. La prioridad reconocida a la conversión del corazón no elimina en modo alguno, sino, al contrario, impone la obligación de introducir en las instituciones y condiciones de vida, cuando inducen al pecado, las mejoras convenientes para que aquéllas se conformen a las normas de la justicia y favorezcan el bien en lugar de oponerse a él”*⁴³.

43 *No es posible amar al prójimo como a sí mismo y perseverar en esta actitud, sin la firme y constante determinación de esforzarse por lograr el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos*⁴⁴, Según la enseñanza conciliar, “quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo”⁴⁵. En este camino es necesaria la gracia, que Dios ofrece al hombre para ayudarlo a superar sus fracasos,

para arrancarlo de la espiral de la mentira y de la violencia, para sostenerlo y animarlo a volver a tejer, con renovada disponibilidad, una red de relaciones auténticas y sinceras con sus semejantes⁴⁶,

44 *También la relación con el universo creado y las diversas actividades que el hombre dedica a su cuidado y transformación, diariamente amenazadas por la soberbia y el amor desordenado de sí mismo, deben ser purificadas y perfeccionadas por la cruz y la resurrección de Cristo.* "El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo: *Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios (1 Co 3,22-23)*"⁴⁷,

d) Trascendencia de la salvación y autonomía de las realidades terrenas

45 *Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre en el cual y gracias al cual el mundo y el hombre alcanzan su auténtica y plena verdad.* El misterio de la infinita cercanía de Dios al hombre –realizado en la Encarnación de Jesucristo, que llega hasta el abandono de la cruz y la muerte– muestra que lo humano *cuanto más se contempla a la luz del designio de Dios y se vive en comunión con Él, tanto más se potencia y libera en su identidad y en la misma libertad que le es propia.* La participación en la vida filial de Cristo, hecha posible por la Encarnación y por el don pascual del Espíritu, lejos de mortificar, tiene el efecto de liberar la verdadera identidad y la consistencia autónoma de los seres humanos, en todas sus expresiones.

Esta perspectiva orienta hacia una *visión correcta de las realidades terrenas y de su autonomía*, como bien señaló la enseñanza del Concilio Vaticano II: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... y responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte"⁴⁸.

46 *No existe conflictividad entre Dios y el hombre, sino una relación de amor en la que el mundo y los frutos de la acción del hombre en el mundo son objeto de un don recíproco entre el Padre y los hijos, y de los hijos entre sí, en Cristo Jesús: en Él, y gracias a Él, el mundo y el hombre alcanzan su significado auténtico y originario.* En una visión universal del amor de Dios que alcanza todo cuanto existe, Dios mismo se nos ha revelado en Cristo como Padre y dador de vida, y el hombre como aquel que, en Cristo, lo recibe todo de Dios como don, con humildad y libertad, y todo verdaderamente lo posee como suyo, cuando sabe y vive todas las cosas como venidas de Dios, por Dios creadas y a Dios destinadas. A este propósito, el Concilio Vaticano II enseña: “Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece”⁴⁹,

47 *La persona humana, en sí misma y en su vocación, trasciende el horizonte del universo creado, de la sociedad y de la historia: su fin último es Dios mismo*⁵⁰, *que se ha revelado a los hombres para invitarlos y admitirlos a la comunión con Él.*⁵¹ “El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación”⁵². Por ello “se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana”⁵³.

48 *La persona humana no puede y no debe ser instrumentalizada por las estructuras sociales, económicas y políticas, porque todo hombre posee la libertad de orientarse hacia su fin último. Por otra parte, toda realización cultural, social, económica y política, en la que se actúa históricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque “la apariencia de este mundo pasa” (1 Co 7,31).* Se trata de una *relatividad escatológica*, en el sentido de que el hombre y el mundo se dirigen hacia una meta, que es el cumplimiento de su destino en Dios; y de una *relatividad teológica*, en cuanto el don de Dios, a través del cual se cumplirá el destino definitivo de la humanidad y de la creación, supera infinitamente las posibilidades y las aspiraciones del hombre. Cualquier visión totalitaria de la sociedad

y del Estado y cualquier ideología puramente intramundana del progreso son contrarias a la verdad integral de la persona humana y al designio de Dios sobre la historia.

IV. Designio de Dios y misión de la Iglesia

a) La Iglesia, signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana

49 *La Iglesia, comunidad de los que son convocados por Jesucristo Resucitado y lo siguen, es “signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”⁵⁴. La Iglesia “es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”⁵⁵. Su misión es anunciar y comunicar la salvación realizada en Jesucristo, que Él llama “Reino de Dios” (Mc 1,15), es decir la comunión con Dios y entre los hombres. El fin de la salvación, el Reino de Dios, incluye a todos los hombres y se realizará plenamente más allá de la historia, en Dios. La Iglesia ha recibido “la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino”⁵⁶.*

50 *La Iglesia se pone concretamente al servicio del Reino de Dios, ante todo anunciando y comunicando el Evangelio de la salvación y constituyendo nuevas comunidades cristianas. Además, “sirve al Reino difundiendo en el mundo los ‘valores evangélicos’, que son expresión de ese Reino y ayudan a los hombres a escoger el designio de Dios. Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los ‘valores evangélicos’ y esté abierta a la acción del Espíritu, que sopla donde y como quiere (cf. Jn 3,8); pero además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica”⁵⁷. De ahí deriva, en concreto, que la Iglesia no se confunda con la comunidad política y no esté ligada a ningún sistema político⁵⁸. Efectivamente, la comunidad política y la Iglesia, en su propio campo, son independientes y autónomas, aunque ambas estén, a título diverso, “al servicio de la vocación personal y social del hombre”⁵⁹. Más aún, se puede afirmar que la distinción entre religión y política y el principio de la libertad religiosa –que gozan de una gran importancia en el plano histórico y cultural– constituyen una conquista específica del cristianismo.*

51 *A la identidad y misión de la Iglesia en el mundo, según el proyecto de Dios realizado en Cristo, corresponde “una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente”⁶⁰. Precisamente por esto, la Iglesia ofrece una contribución original e insustituible con la solicitud que la impulsa a hacer más humana la familia de los hombres y su historia y a ponerse como baluarte contra toda tentación totalitaria, mostrando al hombre su vocación integral y definitiva⁶¹.*

Con la predicación del Evangelio, la gracia de los sacramentos y la experiencia de la comunión fraterna, la Iglesia “cura y eleva la dignidad de la persona, consolida la firmeza de la sociedad y concede a la actividad diaria de la humanidad un sentido y una significación mucho más profundos”⁶². En el plano de las dinámicas históricas concretas, la llegada del Reino de Dios no se puede captar desde la perspectiva de una organización social, económica y política definida y definitiva. El Reino se manifiesta, más bien, en el desarrollo de una sociabilidad humana que sea para los hombres levadura de realización integral, de justicia y de solidaridad, abierta al Trascendente como término de referencia para el propio y definitivo cumplimiento personal.

b) Iglesia, Reino de Dios y renovación de las relaciones sociales

52 *Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres. Como enseña el apóstol Pablo, la vida en Cristo hace brotar de forma plena y nueva la identidad y la sociabilidad de la persona humana, con sus consecuencias concretas en el plano histórico: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,26-28). Desde esta perspectiva, las comunidades eclesiales, convocadas por el mensaje de Jesucristo y reunidas en el Espíritu Santo en torno a Él, resucitado (cf. Mt 18,20; 28, 19-20; Lc 24,46-49), se proponen como lugares de comunión, de testimonio y de misión y como fermento de redención y de transformación de las relaciones sociales. La predicación del Evangelio de Jesús induce a los discípulos a anticipar el futuro renovando las relaciones recíprocas.*

53 *La transformación de las relaciones sociales, según las exigencias del Reino de Dios, no está establecida de una vez por todas, en sus determinaciones concretas. Se trata, más bien, de una tarea confiada a la comunidad cristiana, que la debe elaborar y realizar a través de la reflexión y la praxis inspiradas en el Evangelio. Es*

el mismo Espíritu del Señor, que conduce al pueblo de Dios y a la vez llena el universo⁶³, el que inspira, en cada momento, soluciones nuevas y actuales a la creatividad responsable de los hombres⁶⁴, a la comunidad de los cristianos inserta en el mundo y en la historia y por ello abierta al diálogo con todas las personas de buena voluntad, en la búsqueda común de los gérmenes de verdad y de libertad diseminados en el vasto campo de la humanidad⁶⁵. La dinámica de esta renovación debe anclarse en los principios inmutables de la ley natural, impresa por Dios Creador en todas y cada una de sus criaturas (cf. *Rm 2,14-15*) e iluminada escatológicamente por Jesucristo.

54 *Jesucristo revela que “Dios es amor” (1 Jn 4,8) y nos enseña que “la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles”*⁶⁶. Esta ley está llamada a convertirse en medida y regla última de todas las dinámicas conforme a las que se desarrollan las relaciones humanas. En síntesis, es el mismo misterio de Dios, el Amor trinitario, que funda el significado y el valor de la persona, de la sociabilidad y del actuar del hombre en el mundo, en cuanto que ha sido revelado y participado a la humanidad, por medio de Jesucristo, en su Espíritu.

55 *La transformación del mundo se presenta también como una instancia fundamental de nuestro tiempo. A esta exigencia, la doctrina social de la Iglesia quiere ofrecer las respuestas que los signos de los tiempos reclaman, indicando ante todo en el amor recíproco entre los hombres, bajo la mirada de Dios, el instrumento más potente de cambio, a nivel personal y social. El amor recíproco, en efecto, en la participación del amor infinito de Dios, es el auténtico fin, histórico y trascendente, de la humanidad. Por tanto, “aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”*⁶⁷.

c) Cielos nuevos y tierra nueva

56 *La promesa de Dios y la resurrección de Jesucristo suscitan en los cristianos la esperanza fundada que para todas las personas humanas está preparada una morada nueva y eterna, una tierra en la que habita la justicia (cf. 2 Co 5,1-2; 2 P 3,13). “Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que*

fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre”⁶⁸. Esta esperanza, en vez de debilitar, debe más bien estimular la solicitud en el trabajo relativo a la realidad presente.

57 *Los bienes, como la dignidad del hombre, la fraternidad y la libertad, todos los frutos buenos de la naturaleza y de nuestra laboriosidad, difundidos por la tierra en el Espíritu del Señor y según su precepto, purificados de toda mancha, iluminados y transfigurados, pertenecen al Reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz que Cristo entregará al Padre y donde nosotros los volveremos a encontrar.* Entonces resonarán para todos, con toda su solemne verdad, las palabras de Cristo: “Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme ... en verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,34-36.40).

58 *La realización plena de la persona humana, actuada en Cristo gracias al don del Espíritu, madura ya en la historia y está mediada por las relaciones de la persona con las otras personas, relaciones que, a su vez, alcanzan su perfección gracias al esfuerzo encaminado a mejorar el mundo, en la justicia y en la paz.* El actuar humano en la historia es de por sí significativo y eficaz para la instauración definitiva del Reino, aunque éste no deja de ser don de Dios, plenamente trascendente. Este actuar, cuando respeta el orden objetivo de la realidad temporal y está iluminado por la verdad y por la caridad, se convierte en instrumento para una realización cada vez más plena e íntegra de la justicia y de la paz y anticipa en el presente el Reino prometido.

*Al conformarse con Cristo Redentor, el hombre se percibe como criatura querida por Dios y eternamente elegida por Él, llamada a la gracia y a la gloria, en toda la plenitud del misterio del que se ha vuelto partícipe en Jesucristo*⁶⁹. La configuración con Cristo y la contemplación de su rostro⁷⁰ infunden en el cristiano un insuprimible anhelo por anticipar en este mundo, en el ámbito de las relaciones humanas, lo que será realidad en el definitivo, ocupándose en dar de comer, de beber, de vestir, una casa, el cuidado, la acogida y la compañía al Señor que llama a la puerta (cf. Mt 25, 35-37).

d) María y su “fiat” al designio de amor de Dios

59 *Heredera de la esperanza de los justos de Israel y primera entre los discípulos de Jesucristo, es María, su Madre.* Ella, con su “fiat” al designio de amor de Dios (cf. *Lc* 1,38), en nombre de toda la humanidad, acoge en la historia al enviado del Padre, al Salvador de los hombres: en el canto del “*Magnificat*” proclama el advenimiento del Misterio de la Salvación, la venida del “Mesías de los pobres” (cf. *Is* 11,4; 61,1). El Dios de la Alianza, cantado en el júbilo de su espíritu por la Virgen de Nazaret, es Aquel que derriba a los poderosos de sus tronos y exalta a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despide a los ricos con las manos vacías, dispersa a los soberbios y muestra su misericordia con aquellos que le temen (cf. *Lc* 1,50-53).

Acogiendo estos sentimientos del corazón de María, de la profundidad de su fe, expresada en las palabras del “*Magnificat*”, los discípulos de Cristo están llamados a renovar en sí mismos, cada vez mejor, “la conciencia de que *no se puede separar la verdad sobre Dios que salva, sobre Dios que es fuente de todo don, de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes*, que, cantado en el *Magnificat*, se encuentra luego expresado en las palabras y obras de Jesús”⁷¹. María, totalmente dependiente de Dios y toda orientada hacia Él con el impulso de su fe, “es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos”⁷².

Capítulo Segundo Misión de la Iglesia y doctrina social

I. Fvangelización y doctrina social

a) La Iglesia, morada de Dios con los hombres

60 *La Iglesia, partícipe de los gozos y de las esperanzas, de las angustias y de las tristezas de los hombres, es solidaria con cada hombre y cada mujer, de cualquier lugar y tiempo, y les lleva la alegre noticia del Reino de Dios, que con Jesucristo ha venido y viene en medio de ellos*⁷³. En la humanidad y en el mundo, la Iglesia es el sacramento del amor de Dios y, por ello, de la esperanza más grande, que activa y sostiene todo proyecto y empeño de auténtica liberación y promoción humana. La Iglesia es entre los hombres la tienda del encuentro con Dios –“*la morada de Dios con los hombres*” (Ap 21,3)–, de modo que el hombre no está solo, perdido o temeroso en su esfuerzo por humanizar el mundo, sino que encuentra apoyo en el amor redentor de Cristo. La Iglesia es servidora de la salvación no en abstracto o en sentido meramente espiritual, sino en el contexto de la historia y del mundo en que el hombre vive⁷⁴, donde lo encuentra el amor de Dios y la vocación de corresponder al proyecto divino.

61 *Único e irrepitible en su individualidad, todo hombre es un ser abierto a la relación con los demás en la sociedad.* El con-vivir en la red de nexos que aúna entre sí individuos, familias y grupos intermedios, en relaciones de encuentro, de comunicación y de intercambio, asegura una mejor calidad de vida. El bien común, que los hombres buscan y consiguen formando la comunidad social, es garantía del bien personal, familiar y asociativo⁷⁵. Por estas razones se origina y se configura la sociedad, con sus ordenaciones estructurales, es decir, políticas, económicas, jurídicas y culturales. Al hombre “insertado en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna”⁷⁶, la Iglesia se dirige con su doctrina social. “Con la experiencia que tiene de la humanidad”⁷⁷, la Iglesia puede comprenderlo en su vocación y en sus aspiraciones, en sus límites y en sus dificultades, en sus derechos y en sus tareas, y tiene para él una palabra de vida que resuena en las vicisitudes históricas y sociales de la existencia humana.

b) Fecundar y fermentar la sociedad con el Evangelio

62 *Con su enseñanza social, la Iglesia quiere anunciar y actualizar el Evangelio en la compleja red de las relaciones sociales.* No se trata simplemente de alcanzar al hombre en la sociedad –el hombre como destinatario del anuncio evangélico–, sino de *fecundar y fermentar la sociedad misma con el Evangelio*⁷⁸. Cuidar del hombre significa, por tanto, para la Iglesia, velar también por la sociedad en su solicitud misionera y salvífica. La convivencia social a menudo determina la calidad de vida y por ello las condiciones en las que cada hombre y cada mujer se comprenden a sí mismos y deciden acerca de sí mismos y de su propia vocación. Por esta razón, la Iglesia no es indiferente a todo lo que en la sociedad se decide, se produce y se vive, a la calidad moral, es decir, auténticamente humana y humanizadora, de la vida social. La sociedad y con ella la política, la economía, el trabajo, el derecho, la cultura no constituyen un ámbito meramente secular y mundano, y por ello marginal y extraño al mensaje y a la economía de la salvación. La sociedad, en efecto, con todo lo que en ella se realiza, atañe al hombre. Es esa la sociedad de los hombres, que son “*el camino primero y fundamental de la Iglesia*”⁷⁹.

63 *Con su doctrina social, la Iglesia se hace cargo del anuncio que el Señor le ha confiado. Actualiza en los acontecimientos históricos el mensaje de liberación y redención de Cristo, el Evangelio del Reino.* La Iglesia, anunciando el Evangelio, “enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina”⁸⁰.

*En cuanto Evangelio que resuena mediante la Iglesia en el hoy del hombre*⁸¹, *la doctrina social es palabra que libera.* Esto significa que posee la eficacia de verdad y de gracia del Espíritu de Dios, que penetra los corazones, disponiéndolos a cultivar pensamientos y proyectos de amor, de justicia, de libertad y de paz. Evangelizar el ámbito social significa infundir en el corazón de los hombres la carga de significado y de liberación del Evangelio, para promover así una sociedad a medida del hombre en cuanto que es a medida de Cristo: es construir una ciudad del hombre más humana porque es más conforme al Reino de Dios.

64 *La Iglesia, con su doctrina social, no sólo no se aleja de la propia misión, sino que es estrictamente fiel a ella.* La redención realizada por Cristo y confiada a la misión salvífica de la Iglesia es ciertamente de orden sobrenatural. Esta dimensión no es expresión limitativa, sino integral de la salvación⁸². Lo sobrenatural no debe ser

concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural, sino como la elevación de éste, de tal manera que nada del orden de la creación y de lo humano es extraño o queda excluido del orden sobrenatural y teologal de la fe y de la gracia, sino más bien es en él reconocido, asumido y elevado. “En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre (cf. *Gn* 1,26-30) –el mundo que, entrando el pecado, está sujeto a la vanidad (*Rm* 8,20; cf. *ibíd.*, 8,19-22)–, adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la Sabiduría y del Amor. En efecto, tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo (*Jn* 3,16)’. Así como en el hombre-Adán este vínculo quedó roto, así en el Hombre-Cristo ha quedado unido de nuevo (cf. *Rm* 5,12-21)”⁸³.

65 *La Redención comienza con la Encarnación, con la que el Hijo de Dios asume todo lo humano, excepto el pecado, según la solidaridad instituida por la divina Sabiduría creadora, y todo lo alcanza en su don de Amor redentor.* El hombre recibe este Amor en la totalidad de su ser: corporal y espiritual, en relación solidaria con los demás. Todo el hombre –no un alma separada o un ser cerrado en su individualidad, sino la persona y la sociedad de las personas– está implicado en la economía salvífica del Evangelio. Portadora del mensaje de Encarnación y de Redención del Evangelio, la Iglesia no puede recorrer otra vía: con su doctrina social y con la acción eficaz que de ella deriva, no sólo no diluye su rostro y su misión, sino que es fiel a Cristo y se revela a los hombres como “sacramento universal de salvación”⁸⁴. Lo cual es particularmente cierto en una época como la nuestra, caracterizada por una creciente interdependencia y por una mundialización de las cuestiones sociales.

c) Doctrina social, evangelización y promoción humana

66 *La doctrina social es parte integrante del ministerio de evangelización de la Iglesia.* Todo lo que atañe a la comunidad de los hombres –situaciones y problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, las relaciones entre los pueblos, la paz–, no es ajeno a la evangelización; ésta no sería completa si no tuviese en cuenta la mutua conexión que se presenta constantemente entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre⁸⁵. Entre evangelización y promoción humana existen vínculos profundos: “Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia, que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en

efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?”⁸⁶.

67 *La doctrina social “tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización”⁸⁷ y se desarrolla en el encuentro siempre renovado entre el mensaje evangélico y la historia humana.* Por eso, esta doctrina es un camino peculiar para el ejercicio del ministerio de la Palabra y de la función profética de la Iglesia⁸⁸. “En efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador”⁸⁹. No estamos en presencia de un interés o de una acción marginal, que se añade a la misión de la Iglesia, sino en el corazón mismo de su ministerialidad: con la doctrina social, la Iglesia “anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo”⁹⁰. Es éste un ministerio que procede, no sólo del anuncio, sino también del testimonio.

68 *La Iglesia no se hace cargo de la vida en sociedad bajo todos sus aspectos, sino con su competencia propia, que es la del anuncio de Cristo Redentor*⁹¹: “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”⁹². Esto quiere decir que la Iglesia, con su doctrina social, no entra en cuestiones técnicas y no instituye ni propone sistemas o modelos de organización social⁹³: ello no corresponde a la misión que Cristo le ha confiado. *La Iglesia tiene la competencia que le viene del Evangelio: del mensaje de liberación del hombre anunciado y testimoniado por el Hijo de Dios hecho hombre.*

d) Derecho y deber de la Iglesia

69 *Con su doctrina social la Iglesia “se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación”⁹⁴; se trata de su fin primordial y único.* No existen otras finalidades que intenten arrogarse o invadir competencias ajenas, descuidando las propias, o perseguir objetivos extraños a su misión. Esta misión configura *el derecho y el deber de la Iglesia* a elaborar una doctrina social propia y a renovar con ella la sociedad y sus estructuras, mediante las responsabilidades y las tareas que esta doctrina suscita.

70 *La Iglesia tiene el derecho de ser para el hombre maestra de la verdad de fe; no sólo de la verdad del dogma, sino también de la verdad moral que brota de la misma naturaleza humana y del Evangelio*⁹⁵. El anuncio del Evangelio, en efecto, no es sólo para escucharlo, sino también para ponerlo en práctica (cf. *Mt* 7,24; *Lc* 6,46-47; *Jn* 14,21.23-24; *St* 1,22): la coherencia del comportamiento manifiesta la adhesión del creyente y no se circunscribe al ámbito estrictamente eclesial y espiritual, puesto que abarca al hombre en toda su vida y según todas sus responsabilidades. Aunque sean seculares, éstas tienen como sujeto al hombre, es decir, a aquel que Dios llama, mediante la Iglesia, a participar de su don salvífico.

Al don de la salvación, el hombre debe corresponder no sólo con una adhesión parcial, abstracta o de palabra, sino con toda su vida, según todas las relaciones que la connotan, en modo de no abandonar nada a un ámbito profano y mundano, irrelevante o extraño a la salvación. Por esto la doctrina social no es para la Iglesia un privilegio, una digresión, una ventaja o una injerencia: es *su derecho a evangelizar el ámbito social*, es decir, a hacer resonar la palabra liberadora del Evangelio en el complejo mundo de la producción, del trabajo, de la empresa, de la finanza, del comercio, de la política, de la jurisprudencia, de la cultura, de las comunicaciones sociales, en el que el hombre vive.

71 *Este derecho es al mismo tiempo un deber, porque la Iglesia no puede renunciar a él sin negarse a sí misma y su fidelidad a Cristo: “¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1 Co 9,16)*. La amonestación que San Pablo se dirige a sí mismo resuena en la conciencia de la Iglesia como un llamado a recorrer todas las vías de la evangelización; no sólo aquellas que atañen a las conciencias individuales, sino también aquellas que se refieren a las instituciones públicas: por un lado no se debe “reducir erróneamente el hecho religioso a la esfera meramente privada”⁹⁶, por otro lado no se puede orientar el mensaje cristiano hacia una salvación puramente ultraterrena, incapaz de iluminar su presencia en la tierra⁹⁷.

*Por la relevancia pública del Evangelio y de la fe y por los efectos perversos de la injusticia, es decir del pecado, la Iglesia no puede permanecer indiferente ante las vicisitudes sociales*⁹⁸ es tarea de la Iglesia anunciar siempre y en todas partes los principios morales acerca del orden social, así como pronunciar un juicio sobre cualquier realidad humana, en cuanto lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas⁹⁹.

II. La naturaleza de la doctrina social

a) Un conocimiento iluminado por la fe

72 *La doctrina social de la Iglesia no ha sido pensada desde el principio como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales.* Esta génesis explica el hecho de que hayan podido darse algunas oscilaciones acerca de la naturaleza, el método y la estructura epistemológica de la doctrina social de la Iglesia. Una clarificación decisiva en este sentido la encontramos, precedida por una significativa indicación en la *”Laborem exercens”*¹⁰⁰, en la encíclica *“Sollicitudo rei socialis”*: la doctrina social de la Iglesia “no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la *teología moral*”¹⁰¹. No se puede definir según parámetros socioeconómicos. No es un sistema ideológico o pragmático, que tiende a definir y componer las relaciones económicas, políticas y sociales, sino una *categoría propia*: es “la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana”¹⁰².

73 *La doctrina social, por tanto, es de naturaleza teológica, y específicamente teológico-moral, ya que “ se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas”*¹⁰³. “Se sitúa en el cruce de la vida y de la conciencia cristiana con las situaciones del mundo y se manifiesta en los esfuerzos que realizan los individuos, las familias, operadores culturales y sociales, políticos y hombres de Estado, para darles forma y aplicación en la historia”¹⁰⁴. La doctrina social refleja, de hecho, los tres niveles de la enseñanza teológico-moral: el nivel *fundante* de las motivaciones; el nivel *directivo* de las normas de la vida social; el nivel *deliberativo* de la conciencia, llamada a mediar las normas objetivas y generales en las situaciones sociales concretas y particulares. Estos tres niveles definen implícitamente también el método propio y la estructura epistemológica específica de la doctrina social de la Iglesia.

74 *La doctrina social halla su fundamento esencial en la Revelación bíblica y en la Tradición de la Iglesia.* De esta fuente, que viene de lo alto, obtiene la inspiración y la luz para comprender, juzgar y orientar la experiencia humana y la historia. En

primer lugar y por encima de todo está el proyecto de Dios sobre la creación y, en particular, sobre la vida y el destino del hombre, llamado a la comunión trinitaria.

La fe, que acoge la palabra divina y la pone en práctica, interacciona eficazmente con la razón. La inteligencia de la fe, en particular de la fe orientada a la praxis, es estructurada por la razón y se sirve de todas las aportaciones que ésta le ofrece. También la doctrina social, en cuanto saber aplicado a la contingencia y a la historicidad de la praxis, conjuga a la vez “*fides et ratio*”¹⁰⁵ y es expresión elocuente de su fecunda relación.

75 *La fe y la razón constituyen las dos vías cognoscitivas de la doctrina social, siendo dos las fuentes de las que se nutre: la Revelación y la naturaleza humana.* El conocimiento de fe comprende y dirige la vida del hombre a la luz del misterio histórico-salvífico, del revelarse y donarse de Dios en Cristo por nosotros los hombres. La inteligencia de la fe incluye la razón, mediante la cual ésta, dentro de sus límites, explica y comprende la verdad revelada y la integra con la verdad de la naturaleza humana, según el proyecto divino expresado por la creación¹⁰⁶, es decir, la *verdad integral* de la persona en cuanto ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criaturas¹⁰⁷.

La centralidad del misterio de Cristo, por tanto, no debilita ni excluye el papel de la razón y por lo mismo no priva a la doctrina social de la Iglesia de plausibilidad racional y, por tanto, de su destinación universal. Ya que el misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre, la razón da plenitud de sentido a la comprensión de la dignidad humana y de las exigencias morales que la tutelan. La doctrina social es *un conocimiento iluminado por la fe*, que –precisamente porque es tal– expresa una mayor capacidad de entendimiento. Da razón a todos de las verdades que afirma y de los deberes que comporta: puede hallar acogida y ser compartida por todos.

b) En diálogo cordial con todos los saberes

76 *La doctrina social de la Iglesia se sirve de todas las aportaciones cognoscitivas, provenientes de cualquier saber, y tiene una importante dimensión interdisciplinar:* “Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, [e] incorpora sus aportaciones”¹⁰⁸. La doctrina social se vale de las contribuciones de

significado de la filosofía e igualmente de las aportaciones descriptivas de las ciencias humanas.

77 Es esencial, ante todo, el aporte de la filosofía, señalado ya al indicar la naturaleza humana como fuente y la razón como vía cognoscitiva de la misma fe. Mediante la razón, la doctrina social asume la filosofía en su misma lógica interna, es decir, en la argumentación que le es propia.

Afirmar que la doctrina social debe encuadrarse en la teología más que en la filosofía, no significa ignorar o subestimar la función y el aporte filosófico. La filosofía, en efecto, es un instrumento idóneo e indispensable para una correcta comprensión de los conceptos básicos de la doctrina social—como la persona, la sociedad, la libertad, la conciencia, la ética, el derecho, la justicia, el bien común, la solidaridad, la subsidiaridad, el Estado—, una comprensión tal que inspire una convivencia social armónica. Además, la filosofía hace resaltar la plausibilidad racional de la luz que el Evangelio proyecta sobre la sociedad y solicita la apertura y el asentimiento a la verdad de toda inteligencia y conciencia.

78 Una contribución significativa a la doctrina social de la Iglesia procede también de las ciencias humanas y sociales¹⁰⁹: ningún saber resulta excluido, por la parte de verdad de la que es portador. La Iglesia reconoce y acoge todo aquello que contribuye a la comprensión del hombre en la red de las relaciones sociales, cada vez más extensa, cambiante y compleja. La Iglesia es consciente de que un conocimiento profundo del hombre no se alcanza sólo con la teología, sin las aportaciones de otros muchos saberes, a los cuales la teología misma hace referencia.

La apertura atenta y constante a las ciencias proporciona a la doctrina social de la Iglesia competencia, concreción y actualidad. Gracias a éstas, la Iglesia puede comprender de forma más precisa al hombre en la sociedad, hablar a los hombres de su tiempo de modo más convincente y cumplir más eficazmente su tarea de encarnar, en la conciencia y en la sensibilidad social de nuestro tiempo, la Palabra de Dios y la fe, de la cual la doctrina social “arranca”¹¹⁰.

Este diálogo interdisciplinar solicita también a las ciencias a acoger las perspectivas de significado, de valor y de empeño que la doctrina social manifiesta y “a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación”¹¹¹.

c) Expresión del ministerio de enseñanza de la Iglesia

79 *La doctrina social es de la Iglesia porque la Iglesia es el sujeto que la elabora, la difunde y la enseña.* No es prerrogativa de un componente del cuerpo eclesial, sino de la comunidad entera: es expresión del modo en que la Iglesia comprende la sociedad y se confronta con sus estructuras y sus variaciones. Toda la comunidad eclesial –sacerdotes, religiosos y laicos– participa en la elaboración de la doctrina social, según la diversidad de tareas, carismas y ministerios.

Las aportaciones múltiples y multiformes –que son también expresión del “sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo”¹¹² – son asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio, que promulga la enseñanza social como doctrina de la Iglesia. El Magisterio compete, en la Iglesia, a quienes están investidos del “*munus docendi*”, es decir, del ministerio de enseñar en el campo de la fe y de la moral con la autoridad recibida de Cristo. La doctrina social no es sólo fruto del pensamiento y de la obra de personas cualificadas, sino que es el pensamiento de la Iglesia, en cuanto obra del Magisterio, que enseña con la autoridad que Cristo ha conferido a los Apóstoles y a sus sucesores: el Papa y los Obispos en comunión con él¹¹³.

80 *En la doctrina social de la Iglesia se pone en acto el Magisterio en todos sus componentes y expresiones.* Se encuentra, en primer lugar, el Magisterio universal del Papa y del Concilio: es este Magisterio el que determina la dirección y señala el desarrollo de la doctrina social. Éste, a su vez, está integrado por el Magisterio episcopal, que específica, traduce y actualiza la enseñanza en los aspectos concretos y peculiares de las múltiples y diversas situaciones locales.¹¹⁴ La enseñanza social de los Obispos ofrece contribuciones válidas y estímulos al magisterio del Romano Pontífice. De este modo se actúa una circularidad, que expresa de hecho la colegialidad de los Pastores unidos al Papa en la enseñanza social de la Iglesia. El conjunto doctrinal resultante abarca e integra la enseñanza universal de los Papas y la particular de los Obispos.

En cuanto parte de la enseñanza moral de la Iglesia, la doctrina social reviste la misma dignidad y tiene la misma autoridad de tal enseñanza. Es Magisterio auténtico, que exige la aceptación y adhesión de los fieles.¹¹⁵ El peso doctrinal de las diversas enseñanzas y el asenso que requieren depende de su naturaleza, de su grado de independencia respecto a elementos contingentes y variables, y de la frecuencia con la cual son invocados¹¹⁶.

d) Hacia una sociedad reconciliada en la justicia y en el amor

81 *El objeto de la doctrina social es esencialmente el mismo que constituye su razón de ser: el hombre llamado a la salvación y, como tal, confiado por Cristo al cuidado y a la responsabilidad de la Iglesia*¹¹⁷. Con su doctrina social, la Iglesia se preocupa de la vida humana en la sociedad, con la conciencia que de la calidad de la vida social, es decir, de las relaciones de justicia y de amor que la forman, depende en modo decisivo la tutela y la promoción de las personas que constituyen cada una de las comunidades. En la sociedad, en efecto, están en juego la dignidad y los derechos de la persona y la paz en las relaciones entre las personas y entre las comunidades. Estos bienes deben ser logrados y garantizados por la comunidad social.

En esta perspectiva, la doctrina social realiza una tarea de *anuncio* y de *denuncia*.

*Ante todo, el anuncio de lo que la Iglesia posee como propio: “una visión global del hombre y de la humanidad”*¹¹⁸, no sólo en el nivel teórico, sino práctico. La doctrina social, en efecto, no ofrece solamente significados, valores y criterios de juicio, sino también las normas y las directrices de acción que de ellos derivan¹¹⁹. Con esta doctrina, la Iglesia no persigue fines de estructuración y organización de la sociedad, sino de exigencia, dirección y formación de las conciencias.

La doctrina social comporta también una tarea de denuncia, en presencia del pecado: es el pecado de injusticia y de violencia que de diversos modos afecta la sociedad y en ella toma cuerpo¹²⁰. Esta denuncia se hace juicio y defensa de los derechos ignorados y violados, especialmente de los derechos de los pobres, de los pequeños, de los débiles¹²¹. Esta denuncia es tanto más necesaria cuanto más se extiendan las injusticias y las violencias, que abarcan categorías enteras de personas y amplias áreas geográficas del mundo, y dan lugar a *cuestiones sociales*, es decir, a abusos y desequilibrios que agitan las sociedades. Gran parte de la enseñanza social de la Iglesia, es requerida y determinada por las grandes cuestiones sociales, para las que quiere ser una respuesta de *justicia social*.

82 *La finalidad de la doctrina social es de orden religioso y moral*¹²². *Religioso*, porque la misión evangelizadora y salvífica de la Iglesia alcanza al hombre “en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social”¹²³. *Moral*, porque la Iglesia mira hacia un “humanismo pleno”¹²⁴, es decir, a la “liberación de todo lo que oprime al hombre”¹²⁵ y al “desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres”¹²⁶. La doctrina social traza los caminos que hay que

recorrer para edificar una sociedad reconciliada y armonizada en la justicia y en el amor, que anticipa en la historia, de modo incipiente y prefigurado, los “nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia” (2 P 3,13).

e) Un mensaje para los hijos de la Iglesia y para la humanidad

83 *La primera destinataria de la doctrina social es la comunidad eclesial en todos sus miembros, porque todos tienen responsabilidades sociales que asumir.* La enseñanza social interpela la conciencia en orden a reconocer y cumplir los deberes de justicia y de caridad en la vida social. Esta enseñanza es luz de verdad moral, que suscita respuestas apropiadas según la vocación y el ministerio de cada cristiano. En las tareas de evangelización, es decir, de enseñanza, de catequesis, de formación, que la doctrina social de la Iglesia promueve, ésta se destina a todo cristiano, según las competencias, los carismas, los oficios y la misión de anuncio propios de cada uno¹²⁷. *La doctrina social implica también responsabilidades relativas a la construcción, la organización y el funcionamiento de la sociedad: obligaciones políticas, económicas, administrativas, es decir, de naturaleza secular, que pertenecen a los fieles laicos, no a los sacerdotes ni a los religiosos*¹²⁸. Estas responsabilidades competen a los laicos de modo peculiar, en razón de la *condición secular* de su estado de vida y de la *índole secular* de su vocación¹²⁹; mediante estas responsabilidades, los laicos ponen en práctica la enseñanza social y cumplen la misión secular de la Iglesia¹³⁰.

84 *Además de la destinación primaria y específica a los hijos de la Iglesia, la doctrina social tiene una destinación universal.* La luz del Evangelio, que la doctrina social reverbera en la sociedad, ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores por ella expresados y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción. Así pues, todos, en nombre del hombre, de su dignidad una y única, y de su tutela y promoción en la sociedad, todos, en nombre del único Dios, Creador y fin último del hombre, son destinatarios de la doctrina social de la Iglesia¹³¹. *La doctrina social de la Iglesia es una enseñanza expresamente dirigida a todos los hombres de buena voluntad*¹³² y, efectivamente, es escuchada por los miembros de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales, por los seguidores de otras tradiciones religiosas y por personas que no pertenecen a ningún grupo religioso.

f) Bajo el signo de la continuidad y de la renovación

85 *Orientada por la luz perenne del Evangelio y constantemente atenta a la evolución de la sociedad, la doctrina social de la Iglesia se caracteriza por la continuidad y por la renovación*¹³³.

Esta doctrina manifiesta ante todo la *continuidad* de una enseñanza que se fundamenta en los valores universales que derivan de la Revelación y de la naturaleza humana. Por tal motivo, la doctrina social no depende de las diversas culturas, de las diferentes ideologías, de las distintas opiniones: *es una enseñanza constante*, que “se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus “principios de reflexión”, en sus fundamentales “directrices de acción”, sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor”¹³⁴. En este núcleo portante y permanente, la doctrina social de la Iglesia recorre la historia sin sufrir sus condicionamientos, ni correr el riesgo de la disolución. Por otra parte, en su constante atención a la historia, dejándose interpelar por los eventos que en ella se producen, *la doctrina social de la Iglesia manifiesta una capacidad de renovación continua*. La firmeza en los principios no la convierte en un sistema rígido de enseñanzas, es, más bien, un Magisterio en condiciones de abrirse a las *cosas nuevas*, sin diluirse en ellas¹³⁵: una enseñanza “sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades”¹³⁶.

86 *La doctrina social de la Iglesia se presenta como un “taller” siempre abierto, en el que la verdad perenne penetra y permea la novedad contingente, trazando caminos de justicia y de paz. La fe no pretende aprisionar en un esquema cerrado la cambiante realidad socio-política*¹³⁷. Más bien es verdad lo contrario: la fe es fermento de novedad y creatividad. La enseñanza que de ella continuamente surge “se desarrolla por medio de la reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación”¹³⁸.

Madre y Maestra, la Iglesia no se encierra ni se retrae en sí misma, sino que continuamente se manifiesta, tiende y se dirige hacia el hombre, cuyo destino de salvación es su razón de ser. La Iglesia es entre los hombres el icono viviente del Buen Pastor, que busca y encuentra al hombre allí donde está, en la condición existencial e histórica de su vida. Es ahí donde la Iglesia lo encuentra con el Evangelio, mensaje de liberación y de reconciliación, de justicia y de paz.

III. La doctrina social en nuestro tiempo: apuntes históricos

a) El comienzo de un nuevo camino

87 La locución *doctrina social* se remonta a Pío XI¹³⁹ y designa el "*corpus* "doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica "*Rerum novarum*"¹⁴⁰ de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los Obispos en comunión con ellos¹⁴¹. La solicitud social no ha tenido ciertamente inicio con ese documento, porque la Iglesia no se ha desinteresado jamás de la sociedad; sin embargo, *la encíclica "Rerum novarum" da inicio a un nuevo camino*: injertándose en una tradición plurisecular, marca un nuevo inicio y un desarrollo sustancial de la enseñanza en campo social¹⁴².

En su continua atención por el hombre en la sociedad, la Iglesia ha acumulado así un rico patrimonio doctrinal. Éste tiene sus raíces en la Sagrada Escritura, especialmente en el Evangelio y en los escritos apostólicos, y ha tomado forma y cuerpo a partir de los Padres de la Iglesia y de los grandes Doctores del Medioevo, constituyendo una doctrina en la cual, aun sin intervenciones explícitas y directas a nivel magisterial, la Iglesia se ha ido reconociendo progresivamente.

88 *Los eventos de naturaleza económica que se produjeron en el siglo XIX tuvieron consecuencias sociales, políticas y culturales devastadoras.* Los acontecimientos vinculados a la revolución industrial trastornaron estructuras sociales seculares, ocasionando graves problemas de justicia y dando lugar a la primera gran cuestión social, *la cuestión obrera*, causada por el conflicto entre capital y trabajo. Ante un cuadro semejante la Iglesia advirtió la necesidad de intervenir en modo nuevo: las "*res novae*", constituidas por aquellos eventos, representaban un desafío para su enseñanza y motivaban una especial solicitud pastoral hacia ingentes masas de hombres y mujeres. Era necesario un renovado discernimiento de la situación, capaz de delinear soluciones apropiadas a problemas inusitados e inexplorados.

b) De la "*Rerum novarum*" hasta nuestros días

89 *Como respuesta a la primera gran cuestión social, León XIII promulga la primera encíclica social, la "Rerum novarum"*¹⁴³. Esta examina la condición de los trabajadores asalariados, especialmente penosa para los obreros de la industria, afligidos por una indigna miseria. *La cuestión obrera* es tratada de acuerdo con su amplitud real: es estudiada en todas sus articulaciones sociales y políticas, para ser

evaluada adecuadamente a la luz de los principios doctrinales fundados en la Revelación, en la ley y en la moral naturales.

La “*Rerum novarum*” enumera los errores que provocan el mal social, excluye el socialismo como remedio y expone, precisándola y actualizándola, “la doctrina social sobre el trabajo, sobre el derecho de propiedad, sobre el principio de colaboración contrapuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, sobre el derecho de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia por la caridad, sobre el derecho a tener asociaciones profesionales”¹⁴⁴.

La “*Rerum novarum*” se ha convertido en el documento inspirador y de referencia de la actividad cristiana en el campo social¹⁴⁵. El tema central de la encíclica es la instauración de un orden social justo, en vista del cual se deben identificar los criterios de juicio que ayuden a valorar los ordenamientos socio-políticos existentes y a proyectar líneas de acción para su oportuna transformación.

90 La “*Rerum novarum*” afrontó la *cuestión obrera* con un método que se convertirá en un “*paradigma permanente*”¹⁴⁶ para el desarrollo sucesivo de la doctrina social. Los principios afirmados por León XIII serán retomados y profundizados por las encíclicas sociales sucesivas. Toda la doctrina social se podría entender como una actualización, una profundización y una expansión del núcleo originario de los principios expuestos en la “*Rerum novarum*”. Con este texto, valiente y clarividente, el Papa León XIII confirió “a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública “¹⁴⁷ y “escribió unas palabras decisivas”¹⁴⁸, que se convirtieron en “un elemento permanente de la doctrina social de la Iglesia”¹⁴⁹, afirmando que los graves problemas sociales “podían ser resueltos solamente mediante la colaboración entre todas las fuerzas”⁵⁰ y añadiendo también que “por lo que se refiere a la Iglesia, nunca ni bajo ningún aspecto ella regateará su esfuerzo”¹⁵¹.

91 A comienzos de los años Treinta, a breve distancia de la grave crisis económica de 1929, Pío XI publica la encíclica “*Quadragesimo anno*”¹⁵², para conmemorar los cuarenta años de la “*Rerum novarum*”. El Papa relee el pasado a la luz de una situación económico-social en la que a la industrialización se había unido la expansión del poder de los grupos financieros, en ámbito nacional e internacional. Era el período posbélico, en el que estaban afirmándose en Europa los regímenes totalitarios, mientras se exasperaba la lucha de clases. La Encíclica advierte la falta de respeto a

la libertad de asociación y confirma los principios de solidaridad y de colaboración para superar las antinomias sociales. Las relaciones entre capital y trabajo deben estar bajo el signo de la cooperación¹⁵³.

La “*Quadragesimo anno*” confirma el principio que el salario debe ser proporcionado no sólo a las necesidades del trabajador, sino también a las de su familia. El Estado, en las relaciones con el sector privado, debe aplicar el *principio de subsidiaridad*, principio que se convertirá en un elemento permanente de la doctrina social. La Encíclica rechaza el liberalismo entendido como ilimitada competencia entre las fuerzas económicas, a la vez que reafirma el valor de la propiedad privada, insistiendo en su función social. En una sociedad que debía reconstruirse desde su base económica, convertida toda ella en la “cuestión” que se debía afrontar, “Pío XI sintió el deber y la responsabilidad de promover un mayor conocimiento, una más exacta interpretación y una urgente aplicación de la ley moral reguladora de las relaciones humanas..., con el fin de superar el conflicto de clases y llegar a un nuevo orden social basado en la justicia y en la caridad”¹⁵⁴.

92 Pío XI no dejó de hacer oír su voz contra los regímenes totalitarios que se afianzaron en Europa durante su Pontificado. Ya el 29 de junio de 1931 había protestado contra los atropellos del régimen fascista en Italia con la encíclica “*Non abbiamo bisogno*”¹⁵⁵. En 1937 publicó la encíclica “*Mit brennender Sorge*”¹⁵⁶. sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán. El texto de la “*Mit brennender Sorge*” fue leído desde el púlpito de todas las iglesias católicas en Alemania, tras haber sido difundido con la máxima reserva. La encíclica llegaba después de años de abusos y violencias y había sido expresamente solicitada a Pío XI por los Obispos alemanes, a causa de las medidas cada vez más coercitivas y represivas adoptadas por el Reich en 1936, en particular con respecto a los jóvenes, obligados a inscribirse en la “Juventud hitleriana”. El Papa se dirige a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles laicos, para animarlos y llamarlos a la resistencia, mientras no se restablezca una verdadera paz entre la Iglesia y el Estado. En 1938, ante la difusión del antisemitismo, Pío XI afirmó: “Somos espiritualmente semitas”¹⁵⁷.

Con la encíclica “*Divini Redemptoris*”¹⁵⁸, sobre el comunismo ateo y sobre la doctrina social cristiana, Pío XI criticó de modo sistemático el comunismo, definido “*intrínsecamente malo*”¹⁵⁹, e indicó como medios principales para poner remedio a los males producidos por éste, la renovación de la vida cristiana, el ejercicio de la caridad evangélica, el cumplimiento de los deberes de justicia a nivel interpersonal y

social en orden al bien común, la institucionalización de cuerpos profesionales e interprofesionales.

93 Los *Radiomensajes navideños* de Pío XII¹⁶⁰, junto a otras de sus importantes intervenciones en materia social, profundizan la reflexión magisterial sobre un nuevo orden social, gobernado por la moral y el derecho, y centrado en la justicia y en la paz. Durante su Pontificado, Pío XII atravesó los años terribles de la Segunda Guerra Mundial y los difíciles de la reconstrucción. No publicó encíclicas sociales, sin embargo manifestó constantemente, en numerosos contextos, su preocupación por el orden internacional trastornado: “En los años de la guerra y de la posguerra el Magisterio social de Pío XII representó para muchos pueblos de todos los continentes y para millones de creyentes y no creyentes la voz de la conciencia universal, interpretada y proclamada en íntima conexión con la Palabra de Dios. Con su autoridad moral y su prestigio, Pío XII llevó la luz de la sabiduría cristiana a un número incontable de hombres de toda categoría y nivel social”¹⁶¹.

Una de las características de las intervenciones de Pío XII es el relieve dado a la relación entre moral y derecho. El Papa insiste en la noción de derecho natural, como alma del ordenamiento que debe instaurarse en el plano nacional e internacional. Otro aspecto importante de la enseñanza de Pío XII es su atención a las agrupaciones profesionales y empresariales, llamadas a participar de modo especial en la consecución del bien común: “Por su sensibilidad e inteligencia para captar ‘los signos de los tiempos’, Pío XII puede ser considerado como el precursor inmediato del Concilio Vaticano II y de la enseñanza social de los Papas que le han sucedido”¹⁶².

94 Los años Sesenta abren horizontes prometedores: la recuperación después de las devastaciones de la guerra, el inicio de la descolonización, las primeras tímidas señales de un *deshielo* en las relaciones entre los dos bloques, americano y soviético. En este clima, el beato Juan XXIII lee con profundidad los “signos de los tiempos”¹⁶³. La *cuestión social se está universalizando y afecta a todos los países*: junto a la cuestión obrera y la revolución industrial, se delinearán los problemas de la agricultura, de las áreas en vías de desarrollo, del incremento demográfico y los relacionados con la necesidad de una cooperación económica mundial. Las desigualdades, advertidas precedentemente al interno de las Naciones, aparecen ahora en el plano internacional y manifiestan cada vez con mayor claridad la situación dramática en que se encuentra el Tercer Mundo.

Juan XXIII, en la encíclica “*Mater et magistra*”¹⁶⁴, “trata de actualizar los documentos ya conocidos y dar un nuevo paso adelante en el proceso de compromiso de toda la comunidad cristiana”¹⁶⁵. Las palabras clave de la encíclica son *comunidad* y *socialización*¹⁶⁶: la Iglesia está llamada a colaborar con todos los hombres en la verdad, en la justicia y en el amor, para construir una auténtica *comuni3n*. Por esta vía, el crecimiento económico no se limitará a satisfacer las necesidades de los hombres, sino que podrá promover también su dignidad.

95 Con la encíclica “*Pacem in terris*”¹⁶⁷, Juan XXIII pone de relieve el tema de la paz, en una época marcada por la proliferación nuclear. La “*Pacem in terris*” contiene, además, la primera reflexión a fondo de la Iglesia sobre los derechos humanos; es la encíclica de la paz y de la dignidad de las personas. Continúa y completa el discurso de la “*Mater et magistra*” y, en la direcci3n indicada por León XIII, subraya la importancia de la colaboraci3n entre todos: es la primera vez que un documento de la Iglesia se dirige también “*a todos los hombres de buena voluntad*”¹⁶⁸, llamados a una tarea inmensa: “la de establecer un nuevo sistema de relaciones en la sociedad humana, bajo el magisterio y la égida de la verdad, la justicia, la caridad y la libertad”¹⁶⁹. La “*Pacem in terris*” se detiene sobre *los poderes p3blicos de la comunidad mundial*, llamados a “examinar y resolver los problemas relacionados con el bien com3n universal en el orden económico, social, pol3tico o cultural”¹⁷⁰. En el d3cimo aniversario de la “*Pacem in terris*”, el Cardenal Maurice Roy, Presidente de la Pontificia Comisi3n “*Iustitia et Pax*”, envi3 a Pablo VI una carta, acompa3ada de un documento con un serie de reflexiones sobre el valor de la ense3anza de la encíclica del Papa Juan para iluminar los nuevos problemas vinculados con la promoci3n de la paz¹⁷¹.

96 La Constituci3n pastoral “*Gaudium et spes*”¹⁷² del Concilio Vaticano II, constituye una significativa respuesta de la Iglesia a las expectativas del mundo contemporáneo. En esta Constituci3n, “en sintonía con la renovaci3n eclesiol3gica, se refleja una nueva concepci3n de ser comunidad de creyentes y pueblo de Dios. Y suscit3 entonces nuevo inter3s por la doctrina contenida en los documentos anteriores respecto del testimonio y la vida de los cristianos, como medios auténticos para hacer visible la presencia de Dios en el mundo”¹⁷³. La “*Gaudium et spes*” delinea el rostro de una Iglesia “íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”¹⁷⁴, que camina con toda la humanidad y está sujeta, juntamente con el mundo, a la misma suerte terrena, pero que al mismo tiempo es “como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios”¹⁷⁵.

La “*Gaudium et spes*” estudia orgánicamente los temas de la cultura, de la vida económico-social, del matrimonio y de la familia, de la comunidad política, de la paz y de la comunidad de los pueblos, a la luz de la visión antropológica cristiana y de la misión de la Iglesia. Todo ello lo hace a partir de la persona y en dirección a la persona, “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo”¹⁷⁶. La sociedad, sus estructuras y su desarrollo deben estar finalizados a “consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana”¹⁷⁷. Por primera vez el Magisterio de la Iglesia, al más alto nivel, se expresa en modo tan amplio sobre los diversos aspectos temporales de la vida cristiana. “Se debe reconocer que la atención prestada en la Constitución a los cambios sociales, psicológicos, políticos, económicos, morales y religiosos ha despertado cada vez más... la preocupación pastoral de la Iglesia por los problemas de los hombres y el diálogo con el mundo”¹⁷⁸.

97 Otro documento del Concilio Vaticano II de gran relevancia en el “*corpus*” de la doctrina social de la Iglesia es la declaración “*Dignitatis humanae*”¹⁷⁹, en el que se proclama *el derecho a la libertad religiosa*. El documento trata el tema en dos capítulos. El primero, de carácter general, afirma que el derecho a la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad de la persona humana y que debe ser reconocido como derecho civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad. El segundo capítulo estudia el tema a la luz de la Revelación y clarifica sus implicaciones pastorales, recordando que se trata de un derecho que no se refiere sólo a las personas individuales, sino también a las diversas comunidades.

98 “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz”¹⁸⁰, afirma Pablo VI en la encíclica “*Populorum Progressio*”¹⁸¹, que puede ser considerada una ampliación del capítulo sobre la vida económico-social de la “*Gaudium et spes*”, no obstante introduzca algunas novedades significativas. En particular, el documento indica las coordenadas de un desarrollo integral del hombre y de un desarrollo solidario de la humanidad: “dos temas estos que han de considerarse como los ejes en torno a los cuales se estructura todo el entramado de la encíclica. Queriendo convencer a los destinatarios de la urgencia de una acción solidaria, el Papa presenta el desarrollo como “el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas”, y señala sus características”¹⁸². Este *paso* no está circunscrito a las dimensiones meramente económicas y técnicas, sino que implica, para toda persona, la adquisición de la cultura, el respeto de la dignidad de los demás, el reconocimiento “de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin”¹⁸³. Procurar el desarrollo de todos los hombres responde a una exigencia de justicia a escala mundial, que pueda

garantizar la paz planetaria y hacer posible la realización de “un humanismo pleno”¹⁸⁴, gobernado por los valores espirituales.

99 En esta línea, Pablo VI instituye en 1967 la Pontificia Comisión “*Iustitia et Pax*”, cumpliendo un deseo de los Padres Conciliares, que consideraban “muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional “. ¹⁸⁵ Por iniciativa de Pablo VI, a partir de 1968, la Iglesia celebra el primer día del año la *Jornada Mundial de la Paz*. El mismo Pontífice dio inicio a la tradición de los Mensajes que abordan el tema elegido para cada *Jornada Mundial de la Paz*, acrecentando así el “*corpus*” de la doctrina social.

100 A comienzos de los años Setenta, en un clima turbulento de contestación fuertemente ideológica, Pablo VI retoma la enseñanza social de León XIII y la actualiza, con ocasión del octogésimo aniversario de la “*Rerum novarum*”, en la Carta apostólica “*Octogesima adveniens*”¹⁸⁶. El Papa reflexiona sobre la sociedad post-industrial con todos sus complejos problemas, poniendo de relieve la insuficiencia de las ideologías para responder a estos desafíos: la urbanización, la condición juvenil, la situación de la mujer, la desocupación, las discriminaciones, la emigración, el incremento demográfico, el influjo de los medios de comunicación social, el medio ambiente.

101 Al cumplirse los noventa años de la “*Rerum novarum*”, Juan Pablo II dedica la encíclica “*Laborem exercens*”¹⁸⁷ al *trabajo*, como bien fundamental para la persona, factor primario de la actividad económica y clave de toda la cuestión social. La “*Laborem exercens*” delinea una espiritualidad y una ética del trabajo, en el contexto de una profunda reflexión teológica y filosófica. El trabajo debe ser entendido no sólo en sentido objetivo y material; es necesario también tener en cuenta su dimensión subjetiva, en cuanto actividad que es siempre expresión de la persona. Además de ser un paradigma decisivo de la vida social, el trabajo tiene la dignidad propia de un ámbito en el que debe realizarse la vocación natural y sobrenatural de la persona.

102 Con la encíclica “*Sollicitudo rei socialis*”¹⁸⁸, Juan Pablo II conmemora el vigésimo aniversario de la “*Populorum Progressio*” y trata nuevamente el tema del desarrollo bajo un doble aspecto: “el primero, la situación dramática del mundo contemporáneo, bajo el perfil del desarrollo fallido del Tercer Mundo, y el segundo, el sentido, las condiciones y las exigencias de un desarrollo digno del hombre”¹⁸⁹. La

encíclica introduce la distinción entre progreso y desarrollo, y afirma que “el verdadero desarrollo no puede limitarse a la multiplicación de los bienes y servicios, esto es, a lo que se posee, sino que debe contribuir a la plenitud del “ser” del hombre. De este modo, pretende señalar con claridad el carácter moral del verdadero desarrollo”¹⁹⁰. Juan Pablo II, evocando el lema del pontificado de Pío XII, “*Opus iustitiae pax*”, la paz como fruto de la justicia, comenta: “Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. *Is* 32,17; *St* 3,18), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad”¹⁹¹.

103 En el centenario de la “*Rerum novarum*”, Juan Pablo II promulga su tercera encíclica social, la “*Centesimus annus*”¹⁹², que muestra la continuidad doctrinal de cien años de Magisterio social de la Iglesia. Retomando uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política, que había sido el tema central de la encíclica precedente, el Papa escribe: “el principio que hoy llamamos de solidaridad ... León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de ‘amistad’...; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de ‘caridad social’, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, en conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de ‘civilización del amor’”¹⁹³. Juan Pablo II pone en evidencia cómo la enseñanza social de la Iglesia avanza sobre el eje de la reciprocidad entre Dios y el hombre: reconocer a Dios en cada hombre y cada hombre en Dios es la condición de un auténtico desarrollo humano. El articulado y profundo análisis de las “*res novae*”, y especialmente del gran cambio de 1989, con la caída del sistema soviético, manifiesta un aprecio por la democracia y por la economía libre, en el marco de una indispensable solidaridad.

c) A la luz y bajo el impulso del Evangelio

104 *Los documentos aquí evocados constituyen los hitos principales del camino de la doctrina social desde los tiempos de León XIII hasta nuestros días.* Esta sintética reseña se alargaría considerablemente si tuviese cuenta de todas las intervenciones motivadas por un tema específico, que tienen su origen en “la preocupación pastoral por proponer a la comunidad cristiana y a todos los hombres de buena voluntad los principios fundamentales, los criterios universales y las orientaciones capaces de sugerir las opciones de fondo y la praxis coherente para cada situación concreta”¹⁹⁴.

En la elaboración y la enseñanza de la doctrina social, la Iglesia ha perseguido y persigue no unos fines teóricos, sino pastorales, cuando constata las repercusiones de los cambios sociales en la dignidad de cada uno de los seres humanos y de las

multitudes de hombres y mujeres en contextos en los que “se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus”¹⁹⁵. Por esta razón se ha constituido y desarrollado la doctrina social: “un ‘corpus’ doctrinal renovado, que se va articulando a medida que la Iglesia en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo (cf. *Jn* 14,16.26; 16,13-15), lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia”¹⁹⁶.

Notas

- ¹ Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 1: AAS 93 (2001) 266.
- ² Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 260.
- ³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2419.
- ⁴ Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 50-51: AAS 93 (2001) 303-304.
- ⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571-572.
- ⁶ Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 54: AAS 91 (1999) 790.
- ⁷ Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 54: AAS 91 (1999) 790; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 24.
- ⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991) 860.
- ⁹ Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 414.
- ¹⁰ Concilio Vaticano II, Decr. *Christus Dominus*, 12: AAS 58 (1966) 678.
- ¹¹ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.
- ¹² Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403.
- ¹³ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 92: AAS 58 (1966) 1113-1114.
- ¹⁴ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 2: AAS 58 (1966) 818.
- ¹⁵ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1026.
- ¹⁶ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1027.
- ¹⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10: AAS 58 (1966) 1032.
- ¹⁸ Juan Pablo II, *Audiencia general* (19 de octubre de 1983), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 23 de octubre de 1983, p. 3.
- ¹⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 44: AAS 58 (1966) 1064.
- ²⁰ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1026.
- ²¹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.
- ²² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 30: AAS 58 (1966) 1050.
- ²³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1789; 1970; 2510.
- ²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2062.
- ²⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2070.
- ²⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 97: AAS 85 (1993) 1209.
- ²⁷ La ley se encuentra en *Ex* 23; *Dt* 15; *Lv* 25.
- ²⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, 13: AAS 87 (1995) 14.

- ²⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 13: AAS 58 (1966) 1035.
- ³⁰ Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 4: AAS 58 (1966) 819.
- ³¹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10: AAS 58 (1966) 1033.
- ³² Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 9: AAS 57 (1965) 12-14.
- ³³ Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1666.
- ³⁴ Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1665-1666.
- ³⁵ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 569.
- ³⁶ Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1664.
- ³⁷ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966) 1045.
- ³⁸ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034.
- ³⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043.
- ⁴⁰ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 5: AAS 58 (1966) 819.
- ⁴¹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043.
- ⁴² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043
- ⁴³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1888.
- ⁴⁴ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 565-566.
- ⁴⁵ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 28: AAS 58 (1966) 1048.
- ⁴⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1889.
- ⁴⁷ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 37: AAS 58 (1966) 1055.
- ⁴⁸ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1054; cf. Id., Decr. *Apostolicam actuositatem*, 7: AAS 58 (1966) 843-844.
- ⁴⁹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1054.
- ⁵⁰ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2244.
- ⁵¹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 2: AAS 58 (1966) 818.
- ⁵² Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844.
- ⁵³ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844-845.
- ⁵⁴ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.
- ⁵⁵ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.
- ⁵⁶ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 5: AAS 57 (1965) 8.
- ⁵⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 20: AAS 83 (1991) 267.
- ⁵⁸ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966)1099; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2245.
- ⁵⁹ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966)1099.
- ⁶⁰ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.
- ⁶¹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2244.
- ⁶² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.
- ⁶³ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 11: AAS 58 (1966) 1033.
- ⁶⁴ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 37: AAS 63 (1971) 426-427.
- ⁶⁵ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 11: AAS 71 (1979) 276: “Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una única verdad ‘como gérmenes del Verbo’, los cuales testimonian que, aunque por diversos caminos,

está dirigida sin embargo en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano”.

⁶⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 38: AAS 58 (1966) 1055- 1056.

⁶⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057.

⁶⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057.

⁶⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 13: AAS 71 (1979) 283-284.

⁷⁰ Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 16-28: AAS 93 (2001) 276-285.

⁷¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris Mater*, 37: AAS 79 (1987) 410.

⁷² Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 97: AAS 79 (1987) 597.

⁷³ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1025- 1026.

⁷⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1057-1059; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 53-54: AAS 83 (1991) 859-860; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 513-514.

⁷⁵ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 32: AAS 58 (1966) 1051.

⁷⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 859.

⁷⁷ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 13: AAS 59 (1967) 263.

⁷⁸ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1057-1059.

⁷⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284.

⁸⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2419.

⁸¹ Cf. Juan Pablo II, *Homilía en la misa de Pentecostés en el 1er. Centenario de la “ Rerum novarum ”* (19 de mayo de 1991): AAS 84 (1992) 282.

⁸² Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 9. 30: AAS 68 (1976) 10-11. 25-26; Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), III/4-7: AAS 71 (1979) 199-204; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 63-64. 80: AAS 79 (1987) 581-582. 590-591.

⁸³ Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270.

⁸⁴ Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 48: AAS 57 (1966) 53.

⁸⁵ Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 29: AAS 68 (1976) 25.

⁸⁶ Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 31: AAS 68 (1976) 26.

⁸⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

⁸⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572.

⁸⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

⁹⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

⁹¹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2420.

⁹² Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1060.

⁹³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572.

⁹⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

⁹⁵ Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 14: AAS 58 (1966) 940; Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 27. 64. 110: AAS 85 (1993) 1154-1155. 1183-1184. 1219-1220.

- ⁹⁶ Juan Pablo II, *Mensaje al Secretario General de las Naciones Unidas con ocasión del XXX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos* (2 de diciembre de 1978): *L'Osservatore Romano*, edición española, 24 de diciembre de 1978, p. 13.
- ⁹⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.
- ⁹⁸ Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 34: AAS 68 (1976) 28.
- ⁹⁹ CIC. canon 747, § 2.
- ¹⁰⁰ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 3: AAS 73 (1981) 583-584.
- ¹⁰¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571.
- ¹⁰² Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571.
- ¹⁰³ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 572.
- ¹⁰⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864-865.
- ¹⁰⁵ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*: AAS 91 (1999) 5-88.
- ¹⁰⁶ Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 14: AAS 58 (1966) 940.
- ¹⁰⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 13. 50. 79: AAS 85 (1993) 1143-1144. 1173-1174. 1197.
- ¹⁰⁸ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864.
- ¹⁰⁹ Resulta significativa, al respecto, la institución de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales. En el *Motu proprio* de erección se lee: “Las investigaciones de las ciencias sociales pueden contribuir de forma eficaz a la mejora de las relaciones humanas, como demuestran los progresos realizados en los diversos sectores de la convivencia, sobre todo a lo largo del siglo que está por terminar. Por este motivo, la Iglesia, siempre solicita por el verdadero bien del hombre, ha prestado constantemente gran interés a este campo de investigación científica, para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio”. Juan Pablo II, *Motu proprio Socialium Scientiarum* (1º de enero de 1994): AAS 86 (1994) 209.
- ¹¹⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.
- ¹¹¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864.
- ¹¹² Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 12: AAS 57 (1965) 16.
- ¹¹³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2034.
- ¹¹⁴ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 3-5: AAS 63 (1971) 402-405.
- ¹¹⁵ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2037.
- ¹¹⁶ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 16-17. 23: AAS 82 (1990) 1557-1558. 1559-1560.
- ¹¹⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 53: AAS 83 (1991) 859.
- ¹¹⁸ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 13: AAS 59 (1967) 264.
- ¹¹⁹ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403-404; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2423; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 586.
- ¹²⁰ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045-1046.
- ¹²¹ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099-1110; Pío XII, *Radiomensaje en el 50º aniversario de la “ Rerum novarum ”*: AAS 33 (1941) 196-197.

¹²² Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 190; Pío XII, *Radiomensaje en el 50º aniversario de la “Rerum novarum”*: AAS 33 (1941) 196-197; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1079; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 53: AAS 83 (1991) 859; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 585-586.

¹²³ Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284; cf. Id., *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), III/2: AAS 71 (1979) 199.

¹²⁴ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.

¹²⁵ Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 9: AAS 68 (1976) 10.

¹²⁶ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.

¹²⁷ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2039.

¹²⁸ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2442.

¹²⁹ Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 413; Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

¹³⁰ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43: AAS 58 (1966) 1061-1064; Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 81: AAS 59 (1967) 296-297.

¹³¹ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453.

¹³² A partir de la encíclica “*Pacem in terris*” de Juan XXIII esta destinación es indicada en el saludo inicial de cada documento social.

¹³³ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515; Pío XII, *Discurso a los participantes en el Convenio de la Acción Católica* (29 de abril de 1945): *Discorsi e Radiomessaggi di Pío XII*, VII, 37-38; Juan Pablo II, *Discurso al Simposio internacional “De la Rerum novarum a la Laborem exercens: hacia el año 2000”* (3 de abril de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 2 de mayo de 1982, pp. 17-18.

¹³⁴ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515.

¹³⁵ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 585-586.

¹³⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515.

¹³⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851.

¹³⁸ Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 42: AAS 63 (1971) 431.

¹³⁹ Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 179; Pío XII, en el *Radiomensaje por el 50º aniversario de la “Rerum novarum”*: AAS 33 (1941) 197, habla de “doctrina social católica” y en la Exh. ap. *Menti nostrae*, del 23 de septiembre de 1950: AAS 42 (1950) 657, de “doctrina social de la Iglesia”. Juan XXIII conserva las expresiones “doctrina social de la Iglesia” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453; Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 [1963] 300-301) “doctrina social cristiana” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453), o “doctrina social católica” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 454).

¹⁴⁰ Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 97-144.

¹⁴¹ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 3: AAS 73 (1981) 583-584; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 513-514.

- ¹⁴² Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2421.
- ¹⁴³ Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 97-144.
- ¹⁴⁴ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 20, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 24.
- ¹⁴⁵ Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS (1931) 189; Pío XII, *Radiomensaje en el 50 Aniversario de la "Rerum novarum"*: AAS 33 (1941) 198.
- ¹⁴⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.
- ¹⁴⁷ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.
- ¹⁴⁸ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 56: AAS 83 (1991) 862.
- ¹⁴⁹ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 60: AAS 83 (1991) 865.
- ¹⁵⁰ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 60: AAS 83 (1991) 865.
- ¹⁵¹ León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 143. cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 56: AAS 83 (1991) 862.
- ¹⁵² Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 177-228.
- ¹⁵³ Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 186-189.
- ¹⁵⁴ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 21, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 24.
- ¹⁵⁵ Cf. Pío XI, Carta enc. *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 (1931) 285-312.
- ¹⁵⁶ Texto oficial (alemán): AAS 29 (1937) 145-167. Texto español: *El Magisterio Pontificio Contemporáneo II. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1992, 559-574.
- ¹⁵⁷ Pío XI, *Discurso a los periodistas belgas de la radio* (6 de septiembre de 1938), en Juan Pablo II, *Discurso a dirigentes de la Liga Antidifamación "B'nai B'rith"* (22 de marzo de 1984): *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de mayo de 1984, p. 14.
- ¹⁵⁸ Texto oficial (en latín): AAS 29 (1937) 65-106. Texto español: *El Magisterio Pontificio Contemporáneo II. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1992, 579-601.
- ¹⁵⁹ Pío XI, Carta enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 130.
- ¹⁶⁰ Cf. Pío XII, *Radiomensajes navideños*: sobre la paz y el orden internacional, de los años: 1939: AAS 32 (1940) 5-13; 1940: AAS 33 (1941) 5-14; 1941: AAS 34 (1942) 10-21; 1945: AAS 38 (1946) 15-25; 1946: AAS 39 (1947) 7-17; 1948: AAS 41 (1949) 8-16; 1950: AAS 43 (1951) 49-59; 1951: AAS 44 (1952) 5-15; 1954: AAS 47 (1955) 15-28; 1955: AAS 48 (1956) 26-41; sobre el orden interno de las Naciones, de 1942: AAS 35 (1943) 9-24; sobre la democracia, de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; sobre la función de la civilización cristiana, del 1º de septiembre de 1944: AAS 36 (1944) 249-258; sobre el regreso a Dios en la generosidad y la fraternidad, de 1947: AAS 40 (1948) 8-16; sobre el año del gran retorno y del gran perdón, de 1949: AAS 42 (1950) 121-133; sobre la despersonalización del hombre, de 1952: AAS 45 (1953) 33-46; sobre la función del progreso técnico y la paz de los pueblos, de 1953: AAS 46 (1954) 5-16.

- ¹⁶¹ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 22, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 25.
- ¹⁶² Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 22, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 25.
- ¹⁶³ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 267-269. 278-279. 291. 295-296.
- ¹⁶⁴ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 401-464.
- ¹⁶⁵ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 23, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 26.
- ¹⁶⁶ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 415-418.
- ¹⁶⁷ Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257-304.
- ¹⁶⁸ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257.
- ¹⁶⁹ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 301.
- ¹⁷⁰ Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 294.
- ¹⁷¹ Cf. Roy, Card. Maurice, *Carta a Pablo VI y Documento con ocasión del X Aniversario de la "Pacem in terris": L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de abril de 1973, pp. 3-10.
- ¹⁷² Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*: AAS 58 (1966) 1025- 1120.
- ¹⁷³ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 24, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 27.
- ¹⁷⁴ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1026.
- ¹⁷⁵ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.
- ¹⁷⁶ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966) 1045.
- ¹⁷⁷ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045.
- ¹⁷⁸ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 24, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 28.
- ¹⁷⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*: AAS 58 (1966) 929-946.
- ¹⁸⁰ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 76-80: AAS 59 (1967) 294-296.
- ¹⁸¹ Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*: AAS 59 (1967) 257-299.
- ¹⁸² Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 25, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 29.
- ¹⁸³ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 21: AAS 59 (1967) 267.
- ¹⁸⁴ Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.
- ¹⁸⁵ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 90: AAS 58 (1966) 1112.
- ¹⁸⁶ Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*: AAS 63 (1971) 401-441.
- ¹⁸⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*: AAS 73 (1981) 577-647.
- ¹⁸⁸ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*: AAS 80 (1988) 513-586.

¹⁸⁹ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 26, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 31.

¹⁹⁰ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 26, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, pp. 31-32

¹⁹¹ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 568.

¹⁹² Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*: AAS 83 (1991) 793-867.

¹⁹³ Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 10: AAS 83 (1991) 805.

¹⁹⁴ Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 27, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 32.

¹⁹⁵ Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 4: AAS 58 (1966) 1028.

¹⁹⁶ Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 514; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2422.

Fuente:

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#A1%20alba%20del%20tercer%20milenio

Los autores

Julio César Cárdenas Arenas

Candidato a Doctor en Ciencias de las Religiones (España) y Candidato a Magister en Cultura Islámica (Arabia Saudí). Magister en Teología católica (Pontificia Universidad Bolivariana, Colombia); Teólogo musulmán (Universidad Islámica de Medina, Arabia Saudí); Filósofo (Universidad de Antioquia, Colombia) y Filólogo árabe (Instituto Fajr, Egipto). Su trabajo se centra en la teología comparada, filosofía medieval y filología semita. Es autor de *Diálogo interreligioso de los tres monoteísmos: Bases y obstáculos para judíos, cristianos y musulmanes*, *María, Jesús y sus discípulos*, *Teología entre la Biblia y el Corán* y *La Creación y el Juicio final, Apocalipsis, Génesis y el Corán* en la editorial casadesabiduria.com.

Clara I. Cortazar

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

G. Hernán Fernández

Licenciado en Historia y Doctor en Historia. Profesor Adjunto en la cátedra Historia Argentina II (UNSJ). Becario Posdoctoral del CONICET. Autor del libro *¿Existe UN Facundo? Repensar el escrito de Sarmiento desde las ediciones y lecturas realizadas durante la vida del autor y póstumamente. Buenos Aires* (2020). Autor de diferentes artículos publicados en diversas revistas científicas.

Laura Guic

Profesora de Enseñanza Primaria. Licenciada en Gestión Educativa. Especialista en Educación, orientación a la Investigación. Maestría en Investigación Científica y doctoranda del Programa Interuniversitario de Doctorado en Educación. Ha participado en publicaciones, jornadas y congresos; indagando el ámbito de la Historia de la Educación desde la perspectiva del gobierno. Docente - investigadora, por la Universidad Nacional de Lanús y la Universidad del Salvador.

Alejandro Herrero

Doctor en Historia. Investigador Independiente del CONICET. Profesor Asociado en la Universidad Nacional de Lanús en materias de historia Argentina y Latinoamericana en las carreras de Ciencia Política, Trabajo Social y Diseño y Comunicación Visual. Se especializa en historia de las ideas políticas e historia de la educación en Argentina siglo XIX y comienzos del siglo XX. Director de proyectos de investigación en UNLa y CONICET

Celina A. Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI, coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y Secretaria de la CD de ISER.

Pablo Ezequiel Ruiz Moras

Es Doctor en Antropología por la UBA, Investigador Adjunto del CONICET, en la Sección de Etnología y Etnografía. Instituto de Ciencias Antropológicas, y Profesor Adjunto de Antropología Sistemática III (sistemas simbólicos) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

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, “*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 “*Louvain 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>Julio César Cárdenas Arenas</i>	
Órdenes islámicas en la relación con los símbolos judíos y cristianos desde <i>La necesidad del camino recto</i> de Ibn Taymīyah	7
Resumen	27
Abstract	29
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios	31
Resumen	63
Abstract	65
<i>Ezedquiel Ruiz Moras</i>	
La Trama Semántica de la Semejanza: metáforas y experiencia en la cosmología de los Toba taksek del Chaco Central	67
Resumen	83
Abstract	85
<i>Alejandro Herrero</i>	
El mito de la argentina laica del 80. Algunas reflexiones sobre la enseñanza en las provincias	87
Resumen	99
Abstract	101
<i>Laura Guic</i>	
Las políticas educativas y la disputa por la función de la educación en la Argentina del Centenario	103
Resumen	109
Abstract	111
Notas	113
<i>Clara Cortaszar</i>	115
Resumen	123
Abstract	124

Reseñas	127
Roberto Di Stefano – José Zanca (compiladores), Pasiones anticle135ricales. Un recorrido iberoamericano por <i>Hernán Fernández</i>	129
Patricio Eufrazio Solano (Coordinador) Arquidiócesis de Puebla. 475 años (1543-2018) por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	131
Documentos	135
Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia	
Introducción	
Primera parte, capítulos 1, y 2	137
Los autores	191
Normas para autores	193