

Cátedra libre de pensamiento Cristiano
Seminario San José de La Plata



DIOS y el Hombre

Volumen 1 - 2017



Equipo editorial

Directores de la revista

Mons. Mg. Alberto G. Bochaty
Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe

Director ejecutivo

Lic. Gonzalo Huarte

Editor

Tomás S. Gutiérrez

Equipo editorial

David Gómez
Juan Francisco Pappalardo
Marcelo Sorribas
Matías Villareal
Nahuel Dejean
Juan Marcos Degl'Innocenti

Consejo académico

Dr. Alberto Palacios
Pbro. Lic. Jorge González
Pbro. Dr. Lucio Florio
Pbro. Dr. Luis Alboniga
Dr. Juan T. Napoli
Pbro. Lic. Manuel Arrieta
Trad. María C. Pérez Galimberti
Prof. María C. Rodríguez Franco

ÍNDICE

EDITORIAL.....	Pág. 5
PRESENTACION.....	9
ENSAYOS Y ARTÍCULOS CIENTÍFICOS:	13
▪ <i>"Ética de la nueva humanización y la vida"</i> . Mons. Mg. Alberto G. Bochatey, O.S.A.	13
▪ <i>"Aprender y enseñar. Comentarios de Santo Tomás sobre Sab. 7,13"</i> Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe.....	21
▪ <i>"La disputa sobre la pobreza"</i> Dr. Luis Ángel Tau.....	37
▪ <i>"El valor de lo "santo" como fundamento de la ética de Scheler"</i> . Prof. Lic. Gonzalo Huarte.....	41
ARTÍCULOS DE DIVULGACIÓN	53
▪ <i>"siervos inútiles somos (Lc 17, 10)"</i> Pbro. Gastón Zanirrato.....	53
▪ <i>"Los íconos y su misión santificadora"</i> Pbro. Marcelo Klekailo.....	59
▪ <i>"Ars sequitur naturam"- "El arte sigue la naturaleza"</i> . Sem. Santiago Alemán.....	65
REFLEXIONES, RESEÑAS Y COMENTARIOS	77
▪ <i>"De pastores y de ovejas. Escritos sacerdotales de Mons. Héctor Aguer"</i> . Pbro. Dr. Pablo Nazareno Pastrone.....	77
▪ <i>"Mons. Vicente Ciliberto, in memoriam"</i> . Paola Delbosco.....	79
▪ <i>"Mons. Vicente Ciliberto: sacerdote y maestro"</i> . Pbro. Jorge E. González.....	81
▪ <i>"Un humanismo bíblico, Mons. Armando Levoratti"</i> . Pbro. Dr. Lucio Florio.....	83
▪ <i>"Un riesgo para nuestras instituciones"</i> Francisco Orioli.....	87

EDITORIAL

La palabra "cultura" proviene del latín *cultus*, que en su sentido más originario guarda relación con el cultivo, con la labranza. Se refiere a la preparación adecuada de la tierra para que pueda dar un buen fruto en la cosecha. De ahí fue adquiriendo el sentido que hoy le damos habitualmente. Ratzinger (Benedicto XVI) sostiene que "la cultura es la forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad" (Ratzinger, 2006, p. 55). Es decir, aquella formación que, abarcando a la persona en toda su integridad, le permite ir desarrollándose plenamente en el seno de una comunidad. Un ámbito privilegiado de enriquecimiento de la cultura es el de los distintos institutos terciarios y universitarios; pero para ello tienen que recordar su finalidad verdadera. El papa emérito Benedicto XVI nos lo recuerda afirmando que "la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana" (19/08/2011). Pero hay una condición fundamental para poder encontrarla: "el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe" (19/08/2011). Todo el

hombre debe estar comprometido en la búsqueda de la verdad. Esta, la verdad, es una realidad que requiere del hombre el uso de todas sus facultades y todas las ayudas que pueda recibir, tanto naturales como sobrenaturales. La verdad no se puede reducir a ciertos conocimientos conceptuales que, a fuerza de reducir la realidad, podamos manipular. El Papa Francisco nos exhorta a esta apertura a algo más grande cuando sostiene que "lo esencial de la vida universitaria reside en el estudio, en la fatiga y en la paciencia del pensar, que revela una tensión del hombre hacia la verdad, el bien, la belleza" (14/10/2014). La formación, la cultura, no se reducen a una investigación para alcanzar una "verdad" conceptual, debe abrirse también al bien y a la belleza, es decir, a la realidad en todas sus dimensiones, para poder descubrir toda la riqueza de la verdad.

Esta revista que hoy presentamos busca ser un servicio a la cultura, un aporte al diálogo entre las distintas carreras universitarias y terciarias y la teología, entre la razón y la fe, entre las distintas artes y la piedad; un intento de abarcar toda la realidad a fin de descubrir la verdad propia de la persona humana. Estamos convencidos que la fe es cultura (Ratzinger, 2006, p. 61), que

la fe tiene mucho para aportar a la misma cultura universitaria, que la fe tiene una luz profunda que le viene del Logos divino, quien es fundamento de la razonabilidad de la realidad (Benedicto XVI, 19/08/2011), y que nos permite comprenderla más plenamente.

Dios y el hombre es una publicación conjunta de la Cátedra Libre de pensamiento cristiano y del Seminario Mayor "San José" de La Plata. Consta de tres secciones principales. En la primera, "Ensayos y artículos científicos", van a encontrar artículos fruto de una investigación o comentarios profundos sobre algún tema estudiado, escritos por graduados de diferentes carreras. En la segunda, "Artículos de divulgación", encontrarán artículos escritos por alumnos universitarios o terciarios, ya sean fruto de alguna presentación en alguna materia de su carrera o de su interés personal. Por último, en la tercera sección, podrán encontrar pequeños comentarios o reseñas de libros o actividades de interés; expresiones artísticas vinculadas a los temas de interés de la revista, homenajes, entrevistas, etc.

En concreto, en este número, publicamos cuatro artículos en la primera sección. Mons. Mg. Bochaty O.S.A. expone en su artículo la importancia de la dimensión ética de las distintas profesiones y ciencias para un verdadero desarrollo social. En él se sostiene que sólo así podrá surgir un nuevo humanismo que pueda abarcar al hombre en toda su

integridad y dignidad. El Pbro. Dr. Bacigalupe nos presenta, a partir de un comentario a un pasaje del libro de la Sabiduría, los elementos antropológicos de la comunicación, mostrando el papel fundamental que juega el amor en ella. En el tercer artículo el Dr. Tau nos presenta el surgimiento de las órdenes mendicantes, haciendo un repaso de los conflictos teológicos e históricos a que dieron lugar. Por último, el Lic. Huarte expone la teoría de fundamentación de los valores de Max Scheler, mostrando el modo peculiar de su conocimiento y la jerarquía de los mismos.

En la segunda sección publicamos tres trabajos: uno sobre la literatura de Tolkien, otro sobre el sentido de los íconos y un tercero sobre el aporte del Humanismo cristiano a las instituciones.

Por último, en la tercera y última sección, presentamos una reseña del reciente libro-homenaje sobre Mons. Aguer al cumplirse sus bodas de plata episcopales. También hacemos un justo homenaje a dos personas muy importantes para el mundo académico y para la formación sacerdotal: Mons. Ciliberto y Mons. Levoratti, ambos fallecidos en el último año. El primero, un excelente filósofo, titular de la Cátedra de Historia de la filosofía Contemporánea de la Universidad Católica Argentina (UCA) por muchos años, ha dado numerosos cursos y escrito muchísimos artículos, además de ser un excelente sacerdote. El



segundo, es conocido en todo el mundo por su traducción de la Biblia al español a partir de los textos originales. Fue miembro de la pontificia comisión bíblica y ha viajado muchísimo ofreciendo cursos y conferencias. A estos homenajes los acompaña en esta tercera sección un poema escrito por un seminarista, y por último, un artículo sobre la situación actual de las instituciones de educación católica y los desafíos a los que se enfrentan.

Esperemos que disfruten de este primer número.

El comité editorial

Referencias

Benedicto XVI (19/08/2011).

Encuentro con jóvenes profesores universitarios.

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html

Francisco (14/10/2014). Mensaje del Santo Padre Francisco a la federación universitaria católica italiana.

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141014_messaggio-fuci.html

Ratzinger, Joseph (2006). *Fe, verdad, y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*; Sígueme; Salamanca.

A MODO DE PRESENTACIÓN

“Se elige el punto más bajo para reflejar el cielo”. La frase es de un poema que citara San Juan Pablo, contemplando montes y lagos, en una visita a Suiza. A lo largo del Año de la Misericordia fuimos gestando esta revista que nos animó a profundizar el diálogo entre el corazón de Dios y el corazón del hombre, entre lo alto y lo bajo. Una revista que ayude a ese “reflejo”.

Repasamos con admiración la Encíclica *Dives in misericordia* (Juan Pablo II, 1980) en la que el mismo Papa nos invitaba a introducirnos en dicho diálogo “*con fe, con mente abierta y con el corazón*” (n° 1). Y además de indicarnos esta actitud infaltable para que el encuentro sea verdadero y fructuoso, nos hizo una seria indicación temática:

“Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unir las en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio” (n° 1).

Este encuentro-diálogo se da en el marco de la formación sacerdotal de nuestro Seminario

Mayor “San José” de La Plata y de la Cátedra libre de pensamiento cristiano. Este contexto eminentemente formativo explica que la presente revista quiera ser a la vez expresión y estímulo de dicha tarea. Esta tarea está ordenada a preparar las respuestas que espera el mundo de hoy, respuestas que, si bien pasan por las ideas y acciones, terminan en hombres nuevos, formados según la medida que es Cristo (Gal. 3, 27).

Dos consideraciones sobre la orientación esperada. Una temática y otra sobre el estilo formativo, ambas relacionadas.

La consideración temática:

El intento de unir el antropocentrismo y teocentrismo¹, de manera orgánica y profunda, implica asumir que el camino de santificación del hombre no compite, todo lo contrario, con la

¹ Teocentrismo y antropocentrismo son principios explicativos de la realidad. El primero que pone a Dios como centro del universo rigiéndolo todo y el segundo que pone al hombre como medida de todas las cosas lo más alto y como centro de toda la creación. El Concilio Vaticano II reafirmó a Dios como principio y fin de todo lo creado. Un Dios que en Cristo se hizo hombre para salvar a todos los hombres y todo el hombre. Este hombre, imagen de Dios, no contradice la centralidad de Dios, sino que la refleja.



trascendencia de Dios. "La gloria de Dios es el hombre viviente" citaba, de San Ireneo de Lyon, repetidas veces, San Juan Pablo II. Esto supone restaurar la confianza dentro del diálogo entre fe y cultura, dentro de la teología misma. Confianza no ingenua ni olvidadiza de tantas confusiones, pero necesaria para un planteo que tenga la valentía de crecer e ir más allá. El Papa ve la propensión a dividir y contraponer. De ahí que nuestro trabajo por restaurar la confianza nos parezca de gran importancia.

Tal vez hoy hayamos llegado a un punto donde podemos ver más de frente estos conflictos y esta mutua desconfianza. En el camino formativo encontramos elementos que permiten sanar heridas y que sigamos creciendo. Si nos introducimos en el corazón de Dios y en su deseo de salvación, y el corazón del hombre con todas sus posibilidades y urgencias, muchas aparentes antinomias se resuelven. La fe resuelve muchas aparentes antinomias. Me animo a adelantar una conclusión: la caridad pastoral, así como la entiende la *Pastores dabo vobis*² (Juan Pablo II, 1992) es capaz

² La *Pastores dabo vobis* (Juan Pablo II, 1992) pone a la caridad pastoral como principio interior de la vida espiritual, y lo explica como participación en la caridad pastoral de Jesús, esto nos capacita no sólo realizar actividades para los demás, sino a la donación de nosotros mismos. Esta donación, uniéndonos a los sentimientos de Cristo es el motor que nos permite tender puentes, encontrar modos, fieles a la verdad y a la caridad.

de romper muchos muros y tender muchos puentes.

El asunto me recuerda algunas reflexiones de Chesterton (1995), en su libro sobre San Francisco de Asís explicaba que como los antiguos habían idolatrado a la naturaleza, al cristianismo le llevó un tiempo de purificación para reconciliarse con ella. Maduro ese tiempo, San Francisco enseñó a mirarla con ojos limpios. Bien, la modernidad ha idolatrado al hombre, y aunque ya haya corrido mucha agua bajo el puente, necesitamos de personas con ojos limpios que nos enseñen a mirar.

No sé si especulativamente el tema sigue resultando de interés, pero sí entra de lleno cuando planteamos no sólo conceptualmente, sino de modo íntegramente existencial nuestra relación con Cristo (Juan Pablo II, 1980, n° 1). Creo que San Juan Pablo II con su Teología del Cuerpo y todo su Magisterio sigue siendo una veta a explotar en ese sentido. El mismo Catecismo de la Iglesia Católica no deja de presentarnos la belleza de las cosas según salieron de las manos de Dios. Las heridas y desorden reinantes no pueden borrar esta realidad, aunque muchas veces la opaquen.

Si creemos que Cristo manifiesta el hombre al propio hombre y esto lo hace en la misma revelación del Padre y de su amor (*Gaudium et spes*, 1965, n° 22) encontramos ahí una llamada a que



reflexionemos en esta unión orgánica y profunda que permite que conozcamos mejor a Dios y a nosotros mismos.

Pero algo más, que no creo deba estar fuera del contenido. Este "reflejo" del cielo en la tierra se refiere principalmente al amor, a la caridad en la verdad. Lo cual marcará totalmente el estilo formativo.

Respecto al estilo formativo:

Lo que citamos de *Dives in Misericordia*: "fe, mente abierta y corazón", es la actitud requerida para el verdadero amante que pide descentrarse de sí para centrarse en el Amado. Un encuentro transformante que reestructure la mentalidad y encauce todas las energías del amor, toda su peregrinación (Benedicto XVI, 2005)³. Esto no es ajeno a lo temático, a la unión de antropocentrismo y teocentrismo, ni al empeño de no paralizarse ante la cizaña de la desconfianza, sino que invita a que prosigamos la tarea de cultivar y esperar, apostando a la buena semilla. Este deseo abre a la esperanza, que se especializa en romper muros.

San Juan Pablo II ha querido desarrollar largamente en su Exhortación sobre la formación

³ Benedicto XVI en *Deus caritas est* habla del amor humano que para llegar a ser él mismo necesita una peregrinación hacia Dios, pasando por el prójimo, esta peregrinación implica purificación y realiza lo que el amor promete.

sacerdotal, *Pastores dabo vobis*, la idea de que la caridad pastoral es el principio unificante de la vida sacerdotal y de su formación. Esto es algo necesariamente aplicable a la vida de todo bautizado, quien tiene como vocación fundamental el amor (Juan Pablo II, 1981, n° 11) Aspiramos a que la *caridad pastoral* sea la que marque el estilo formativo. Ahí encontramos una motivación profunda para descentrarnos: condición para reflejar el cielo y, antes, camino para conformarnos con Cristo. ¡Cuántos dilemas se resuelven cuando el amor está encendido!

Formar personas con ojos limpios y con sus fuerzas orientadas a que cada uno realice ese encuentro con Cristo. Apasionados por la realización de todo hombre y de todo el hombre entendiendo en ello un acto de culto a Dios. Esto pide fe, mente abierta y corazón. De manera que toda la investigación y la vida misma sea una continua escucha, en la que, conservando en el corazón como María, se nos capacita para la respuesta.

Si lanzamos esta revista es porque estamos convencidos de que el Señor está con nosotros y quiere auxiliarnos en la tarea de continuar su obra. Por eso la pondremos sobre el altar en nuestra Eucaristía, para que todo sea en memoria Suya, para que todo sea hacer lo que Él nos diga.

Por fin, no quisiéramos dejar de rendir tributo en ella a tantos que



nos precedieron. Profesores, laicos y sacerdotes, personas de las que aprendimos acompañándolas y tantas que nos sostuvieron. Este reconocimiento se hace especialmente sensible por la cercana partida de dos grandes: Mons. Vicente Ciliberto y Mons. Armando Levoratti. Por eso la Revista quiere ser un acto de gratitud y una humilde continuación de su obra.

San José, sabio en su silencio y María Santísima, cercana en su ternura nos inspiren y sostengan.

Bibliografía

- Benedicto XVI. (2005). Carta encíclica "*Deus caritas est*".
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución pastoral "*Gaudium et spes*" sobre la Iglesia en el mundo actual.
- Chesterton, G.K. (1995). *San Francisco de Asís*. Buenos Aires, Argentina: Lohlé Lumen.
- Juan Pablo II. (1980). Carta encíclica "*Dives in Misericordia*".
- Juan Pablo II. (1981). Exhortación apostólica "*Familiaris Consortio*".
- Juan Pablo II. (1992). Carta encíclica "*Pastores dabo vobis*".



ÉTICA DE LA NUEVA HUMANIZACIÓN Y LA VIDA THE ETHICS OF LIFE AND NEW HUMANIZATION

Mons. Mg. Bochatey, Alberto, O.S.A

Resumen

El presente artículo da cuenta del estado actual de las reflexiones acerca de la pobreza, la miseria y la deshumanización en América Latina y el Caribe, señalando también el fuerte papel que desempeñan las ideologías políticas y culturales que agravan la situación de los pueblos, y proponiendo la superación de estos problemas por medio de la instauración de un nuevo humanismo ético. Así mismo rescata ciertos puntos positivos de la sociedad actual, relacionados con el sentimiento de justicia y Derechos Humanos, a la vez que denuncia el pluralismo ético de la sociedad civil moderna y su legislación, tanto la injerencia de grupos económicos en el ámbito de las ciencias humanas como el financiamiento de investigaciones que atentan contra la propia vida. El autor propone encarar dicha realidad atendiendo al concepto teológico de Creación por medio del cual debe ser entendida la naturaleza humana en sí misma y en vínculo con los demás.

Palabras clave: Bioética, Ciencias humanas, Humanismo cristiano, Derechos humanos.

Abstract

The present article poses reflections about poverty, misery and dehumanization in Latin America and the Caribbean. On the one hand, it points out the strong role played by political and cultural ideologies that aggravate the situation of peoples, but, on the other, it suggests solutions to these problems, by means of the establishment of a new ethic humanism. In addition, the article underlines certain positive points of our present society, in relation to justice and human rights, while it denounces ethic pluralism of the modern civil society and its legislation, as much as, the interference of economic groups in human science field, and the financing of investigation that attacks life itself. Finally, the

author proposes to face reality attending to the theological concept of creation by means of which human nature must be understood, not only on its own but also in relation to other human beings.

Key words: Bioethics- Human science- Christian humanism - Human rights

Estado de la cuestión

En varios lugares del mundo y entre ellos, América Latina y el Caribe, la pobreza y la miseria se han agravado considerablemente y la aceleración de los cambios sociales han agravado la disparidad entre las personas (Cfr. Carrier, H, 1997, pp. 404-408).

Muchos "viven sin esperanza" debido a su extrema pobreza y esto nos obliga a revalorizar a cada una de las personas al mismo tiempo que a trabajar por eliminar las causas de la pobreza si queremos promover cualquier tipo de desarrollo. La experiencia nos ha demostrado que la tarea de cambiar las estructuras de pobreza, a pesar de ser titánicas y de haber costado la vida y la libertad a miles de personas, es sumamente ardua y no depende tanto del poder político de turno (son innumerables los cambios vividos entre militares, partidos políticos de un signo o de otro, populismos y elitismos, etc.) sino de la formación de conciencia y de la jerarquización ética de la persona en su cultura y desde su cultura.

Toda división, ideológica, política, cultural, etc., agrava la pobreza y la falta de libertad de los pueblos. De ella se han aprovechado las grandes manipulaciones de

dinero y de poder desde la industria militar, la industria de la droga y la investigación y el narcotráfico. La pobreza de nuestro tiempo está radicada en factores políticos y en el mal moral debido a las culpas y omisiones de muchas personas. Por lo tanto, será necesario actuar a nivel moral y ético. El objetivo será construir un futuro más humano y digno por medio de una concientización formal y rigurosa de la solidaridad y fraternidad universal, incluso en el campo de la investigación. Estas categorías dinámicas y no siempre analizadas por la ciencia, la investigación y la técnica, serán las únicas capaces de movernos hacia un nuevo humanismo y un sano desarrollo. Limitarse solamente a objetivos económicos, de poder o a la acumulación de bienes materiales, significa traicionar la verdadera idea del justo desarrollo y del rol de la sociedad civil. Se impone una profunda propuesta de valores, principios y virtudes morales, si pretendemos permanecer como patrones y señores de nuestro propio destino. Habrá que revalorizar el significado del trabajo humano, del intercambio y de las ayudas económicas (especialmente aplicadas al campo de la investigación y la bioética), de las iniciativas locales y regionales y de la responsabilidad



cívica de todos los países, ricos y pobres.

El nuevo humanismo implica un grado superior de organización internacional, más eficiente, solidaria y subsidiaria. Hay que cambiar la cultura del consumo, las ideologías opresivas y fragmentarias, relativistas y utilitaristas y la mera resignación frente a la miseria de las masas. Estamos llamados a instaurar una cultura de la solidaridad y del compromiso eficaz al servicio del bien común de toda la familia humana. Una cultura de la ética.

En la sociedad civil hay signos positivos y hay que aprovecharlos: mayor sensibilidad por la justicia y por los derechos humanos, un mayor sentido de la independencia responsable y de la corresponsabilidad del bien común de la humanidad, un mayor compromiso por el respeto de la vida y de la paz, una preocupación mayor por la ecología y las culturas locales, por las minorías y por la memoria de la propia historia.

El nuevo humanismo para una sociedad civil sana, nos compele a suscitar un indispensable movimiento solidario capaz de enfrentar las necesidades graves de un desarrollo justo y duradero en la sociedad. Es el único medio moral capaz de promover el desarrollo integral de todos los varones y las mujeres de nuestro tiempo y de nuestras tierras, y de construir una paz duradera. Desde cualquier perspectiva que abordemos el proceso de desarrollo de la

investigación científica, estamos llamados con urgencia, a comprometernos con el cambio de la actitud espiritual y moral que condicionan las relaciones de los pueblos. Es necesario actuar a nivel de la mentalidad, de los modos de pensar, de trabajar, de hacer investigación, de hacer política, de percibir la familia, para que la justicia se haga operante y se puedan combatir las injusticias con eficacia. Esta concepción cultural del nuevo humanismo, respeta la dinámica profunda de nuestras sociedades que, más allá de cualquier construcción intelectual y justificación de política de campaña, vive la experiencia de la exclusión, del empobrecimiento y de la falta de educación, salud, seguridad y justicia.

Los que hacemos bioética sabemos bien que nuestro término es moderno, pero con una raíz bien antigua. De hecho, lo referente a la *ética* (Cfr. Lalonde, M, 2003, pp. 745-747) nos transporta a la vieja palabra *éthikà* derivada de *ethos* que al inicio significaba "casa", "lugar donde se habita" y después, con un sentido poético, "el lugar donde se esconden o viven los animales" y desde aquí tomó el significado de "lugar exterior" como la patria, el pueblo o la región. Más tarde pasó a significar "el lugar interior" que hoy indica una disposición interior que le permite entrar en relación con sí mismo, con el otro y con el mundo. Es una forma particular de ser, de tener una personalidad moral: una forma de comportarse con sí mismo, con los otros, con la sociedad y con la



naturaleza. Cuando reflexionamos y estudiamos la ética, lo hacemos como conocimiento científico de los actos humanos, lo que nos ayuda a tener una visión valorativa y justificativa del comportamiento y de las decisiones que se toman para actuar.

El pluralismo ético de la sociedad civil moderna, considera automáticamente bueno todo aquello que está autorizado por las leyes establecidas democráticamente y considera malo, lo contrario. Pero ¿es ésta una realidad totalmente aceptada en nuestras latitudes?, ¿cómo es la realidad de las legislaciones en América Latina y el Caribe?, ¿cómo percibe nuestro pueblo sus leyes?, ¿cómo es la propia relación de las personas con sus legisladores y sus instituciones judiciales? Falta una crítica y un estudio objetivo y razonado de la licitud de las intervenciones del Hombre en el campo de la biología moderna, de la investigación, de la medicina, del reconocimiento de algunos valores objetivamente indiscutidos. Muchos de estos ámbitos no cuentan con legislación e incluso no son conocidos por el pueblo. Hay grupos de interés, sobre todo en el campo de la investigación y de prácticas médicas muy innovadoras, que prefieren y hacen lobby para que no se legisle, ya que lo que no está prohibido, está permitido. Se mueven con la misma lógica por la que justifican que todo lo técnicamente posible es éticamente válido. Si la ley es la medida y por intereses políticos,

sindicales o corporativos no se legisla, ¿cómo podremos saber qué es bueno o malo para un pueblo determinado? En una lógica de la ambigüedad y el doble juego de valores: sólo la ley será la medida ética, pero en ciertos casos es mejor que no exista la ley y así no habrá medida. Esto les permitirá trabajar sin un marco legal ni ético, o sea sin los fundamentos organizativos de la sociedad civil.

Estamos frente al mito científico y tecnológico, que convierte a la ética en una mera estrategia de votos, mayorías y consensos, como una especie de panacea que resuelve todos los problemas del "Hombre moderno". Debemos estar atentos a la realidad de nuestro pueblo y no aplicar teorías que puedan surgir de contextos y proyectos ideológicos y/o extranjeros. No basta una ética descriptiva a partir de los hechos de la investigación. Debemos ir más allá y encontrar la realidad objetiva y cultural de la persona, de su vida y sus valores humanos específicos, respetando el modo de promover el progreso científico y el mejoramiento de la calidad de vida y del bien común. En síntesis, no se puede prescindir de la filosofía y de la teología moral, de la ética y de la cultura porque está en juego la vida misma del Hombre, de su dignidad y de la tierra en la que vive (Cfr. Lalonde, M, 2003, pp. 751-753).

"Durante mucho tiempo creímos que, con sólo insistir en cuestiones doctrinales, bioéticas y



morales, sin motivar la apertura a la gracia, ya sosteníamos suficientemente a las familias, consolidábamos el vínculo de los esposos y llenábamos de sentido sus vidas compartidas. [...] También nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas.” (Papa Francisco, 2016, n° 37)

Leyendo la historia de la ciencia, observamos que ha nacido y permanecido independiente de las ideologías y de los proyectos políticos. Con las nuevas teorías del “empoderamiento” de las personas y los pueblos, debemos cuidar especialmente el mantener una ciencia libre de cualquier régimen o ideología política y poder económico. La verdadera ciencia, el mundo académico y la verdadera investigación pertenecen a los pueblos y no a los poderes. La historia de la humanidad está llena de ejemplos donde se comprueba que los científicos del poder de turno han debido obedecer a los poderosos, y no a la objetividad de la ciencia y la investigación, poniendo en riesgo el bien común. El verdadero “empoderamiento” de los vulnerables pasa por la afirmación de su identidad, cultura y tradiciones.

Francis Fukuyama, en su libro *Nuestro Futuro Posthumano*, nos dice que los científicos están interesados por conquistar la naturaleza y muchos bioeticistas se han convertido en sofisticados justificadores de todo aquello que la comunidad científica quiere hacer. Sus palabras van más allá de la reflexión académica, pues pertenecen a la Comisión de Bioética de la Casa Blanca. Su preocupación por el estudio de las normas que regulan la biotecnología, se fundamenta en el inadecuado sistema de vigilancia de la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA) y del Instituto Nacional de Salud (NIH). Afirma que la naturaleza humana es fundamental para nuestras nociones de justicia, moral y calidad de vida (Fukuyama, F, 03/04/2002).

La Vida Humana y la Cultura de la Vida

El mensaje cristiano sobre la vida está “escrito de algún modo en el corazón mismo de cada varón y mujer, resuena en cada conciencia desde el principio, o sea, desde la misma creación, de modo que, a pesar de los condicionamientos negativos del pecado, también puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esenciales” (ibid.).

Desde la perspectiva Bioética, con su método transdisciplinar, observamos que sobre la cultura no sólo influye la conducta individual, sino también las opciones legislativas y políticas, las cuales, a su vez,



producen movimientos culturales que, a menudo obstaculizan la auténtica renovación y el verdadero progreso de la sociedad.

Por otra parte, la cultura orienta las estrategias de la investigación científica que, hoy más que nunca, es capaz de ofrecer medios potentes, desafortunadamente no siempre empleados para el verdadero bien del hombre. Más aún, a veces se tiene la impresión de que la investigación, en muchos campos, va contra el hombre.

Los fundamentos y las dimensiones de la ética personalista, pasan por los grandes temas de la creación, mostrando que la vida humana debe percibirse como don de Dios. El Hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a ser su colaborador libre y, al mismo tiempo, responsable de la "gestión" de la creación. Por esto vale la pena reafirmar el valor inalienable de la dignidad de la persona, que distingue a todo Hombre, desde la concepción hasta la muerte natural; el valor de la corporeidad y su significado personalista; la familia como comunidad de amor y de vida.

Son fundamentales también los medios de comunicación para una mayor difusión de la cultura de la vida, y la necesidad de todos de comprometerse en el testimonio personal en su favor. En este ámbito es preciso recorrer todos los caminos que favorezcan el diálogo, con la convicción de que la verdad plena sobre el Hombre apoya la vida. En

este cometido, al creyente lo sostiene el entusiasmo arraigado en la fe. La vida vencerá: esta es para nosotros una esperanza segura. Sí, la vida vencerá, puesto que la verdad, el bien, la alegría y el verdadero progreso están de parte de la vida. Y de parte de la vida está también Dios, que ama la vida y la da con generosidad (Juan Pablo II, 03/03/2001).

"El concepto de creación no es sólo un anuncio espléndido de la Revelación, sino también una especie de presentimiento profundo del espíritu humano. De igual modo, la **dignidad de la persona** no es sólo una noción deducible de la afirmación bíblica según la cual el hombre es creado "a imagen y semejanza" del Creador; es un concepto basado en su ser espiritual, gracias al cual se manifiesta como ser trascendente con respecto al mundo que lo rodea. La reivindicación de la dignidad del cuerpo como "sujeto", y no simplemente como "objeto" material, constituye la consecuencia lógica de la concepción bíblica de la persona. Se trata de una concepción unitaria del ser humano, que han enseñado muchas corrientes de pensamiento, desde la filosofía medieval hasta nuestro tiempo.

El compromiso en favor del diálogo entre la fe y la razón no puede por menos de fortalecer la cultura de la vida, conjugando dignidad y sacralidad, libertad y responsabilidad de toda persona, como componentes imprescindibles de su misma existencia. Junto con la



defensa de la vida personal, se garantizará también la tutela del ambiente, ambos creados y ordenados por Dios, como lo demuestra la misma estructura natural del universo visible.

Las grandes cuestiones relativas al derecho a la vida de todo ser humano desde la concepción hasta la muerte, el empeño en la promoción de la familia según el designio originario de Dios y la necesidad urgente, que ya sienten todos, de tutelar el ambiente en el que vivimos, representan para la ética y el derecho, un terreno de interés común que toma identidad en la Bioética. Sobre todo, en este campo que concierne a los derechos fundamentales de la convivencia humana, vale lo escrito en la encíclica *Fides et Ratio*: "La Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón se ayudan mutuamente, ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización" (n. 100).

El radicalismo de los desafíos que plantean hoy a la humanidad, por una parte, el progreso de la ciencia y de la tecnología y, por otra, los procesos de laicización de la sociedad, exigen un esfuerzo intenso de profundización de la reflexión sobre el Hombre y sobre su ser en el mundo y en la historia. Es necesario dar prueba de una gran capacidad de diálogo, de escucha y de propuesta, con vistas a la formación de las conciencias. Sólo así se podrá

fomentar una **cultura fundada en la esperanza y abierta al progreso integral de cada persona** en los diversos países, de modo justo y solidario. **Sin una cultura que mantenga firme el derecho a la vida y promueva los valores fundamentales de cada persona, no puede existir una sociedad sana ni la garantía de paz y justicia** (Ibíd.).

Si la vida humana no se respeta como un valor fundamental, desde el momento de su inicio hasta su muerte natural, querría decir que podrían existir causas y argumentos suficientes para no respetarla. El problema entonces, será determinar en forma global y universal, precisa y contundente estas causas o argumentos que deberán satisfacer a todos los Hombres sin exclusión de raza, cultura, creencias o cosmovisiones. De lo contrario, se le podrían aplicar u obligarle a someterse a estos criterios provocando la muerte. Bien sabemos que la muerte es un paso a una nueva vida, pero marca de forma definitiva el final de la vida espacio temporal.

Defender la vida física como un valor fundamental, es defender a la humanidad de cualquier persona, régimen, legislación, creencia o mentalidad generalizada que pueda determinar el final de la vida, de mi vida, de la vida del otro por medio de criterios subjetivos, ideológicos o políticos. La misma democracia pelagra si no se reconoce la dignidad de cada persona y sus derechos.



Ejemplos de esta realidad abundan en la historia, incluso reciente y hasta diría actual, de la humanidad.

Conclusión

Quiero terminar este trabajo citando al Santo Padre Benedicto XVI: "Es preciso afrontar -señala el Papa- con determinación y claridad de propósitos, el peligro de opciones políticas y legislativas que contradicen valores fundamentales y principios antropológicos y éticos arraigados en la naturaleza del ser humano, en particular con respecto a la defensa de la vida humana en todas sus etapas, desde la concepción hasta la muerte natural, y a la promoción de la familia fundada en el matrimonio, evitando introducir en el ordenamiento público otras formas de unión que contribuirían a desestabilizarla, oscureciendo su carácter peculiar y su insustituible función social" (Benedicto XVI, 19/10/2006).

Bibliografía

- Benedicto XVI (19/10/2006). *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia, Verona.*
- Carrier, Hervé (1997). *"Dizionario della Cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione"*. Librería Editrice Vaticana.
- Papa Francisco (2016). *Amoris Laetitia*
- Fukuyama, Francis (03/04/02). Peligros de la manipulación genética. *La Nación.*
- Juan Pablo II (3/03/2001). "Discurso a los participantes en la VII Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida", Ciudad del Vaticano.
- Lalonde, Marc (2003). "Quale bioética?" en Pontificio Consiglio per la Famiglia, Ed.: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche.* EDB, Bologna (2003)



APRENDER Y ENSEÑAR

Comentarios de Santo Tomás sobre Sab. 7, 13

LEARNING AND TEACHING

Comments of Saint Thomas about Wis. 7: 13.

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

Resumen

Es un hecho que la comunicación humana supone al menos un hablante, un oyente, y un mensaje entre ellos. Ahora bien, el mensaje supone algo que decir. Nuestro trabajo se orientará a ir a las raíces de ese algo para desentrañar, según el uso que santo Tomás hace de Sab. 7, 13, las implicancias de los actos de enseñar y aprender.

Palabras clave: Comunicación, Sabiduría, Enseñar, Aprender, Humildad.

Abstract

The concept that human communication supposes at least a speaker, a listener and a message in between, is an acknowledged fact. Since this fact presupposes a message to transmit, our work intends to deepen into the roots of this message to be decoded, to shed light onto the implications of the acts of learning and teaching, under the view of Saint Thomas's use of Wis. 7:13

Key words: Communication- Knowledge- Teacher- Learning- Humility.

Es un hecho que la comunicación humana supone al menos un hablante y un oyente, y un mensaje entre ellos. Ahora bien, el mensaje supone *algo que decir*. Nuestro trabajo se orientará a ir a las raíces de ese *algo* para desentrañar, según el uso que santo Tomás hace

de un versículo del libro de la Sabiduría, las implicancias de los actos de enseñar y aprender. Para esto comenzaremos exponiendo de manera general los conceptos esenciales de la acción comunicativa; en segundo lugar, nos concentraremos en una de las líneas

fundamentales de la concepción tomista de la comunicación, que se sintetiza en el versículo 13 del capítulo 7 del libro de la Sabiduría, y rastreamos las citas –algunas implícitas– en la obra entera del santo Doctor; en tercer lugar, extraeremos algunas reflexiones sobre los actos de enseñar y aprender como parte de la comunicación humana¹.

Dice santo Tomás que “el hombre es más comunicativo a otro que cualquier otro animal”, y esto es así porque es propio del hombre usar de la locución para poder expresar completamente sus conceptos². Por lo tanto, la comunicatividad es una propiedad intrínseca de la naturaleza humana³.

La comunicación humana supone algunos elementos básicos: un hablante y un oyente, algo que se manifiesta (mensaje) y un medio o código en el que se significa el mensaje. Este código habitualmente es lingüístico, pero no es el único, puesto que los gestos también pueden significar partes del mensaje.

Ahora bien, esta estructura básica no da cuentas por sí misma de la antropología en la cual se puede sustentar. Como bien hace notar S. Vergés (1987, p. 285), el lenguaje es la expresión verbal de la comunicación *personal*⁴, lo cual implica mucho más que un mecanismo automático de transmisión de datos. Contra cualquier posición que olvidara el componente personal de la comunicación, este autor (1987, p.

¹ Las traducciones de las citas de Sto. Tomás de Aquino son, en todos los casos, nuestras. Las citas bíblicas serán tomadas de la traducción española titulada *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, 2009).

² “Hoc etiam eidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter exprimere potest. Alia quidem animalia exprimunt mutuo suas passiones in communi, ut canis iram per latratum, et alia animalia passiones alias diuersis modis; *magis igitur homo est communicatiuus alteri quam quodcumque aliud animal*, quod gregale uidetur, ut grus et formica et apis” Tomás de Aquino (1979 I, 1). El subrayado es nuestro.

³ “La proprietà (incomunicabile) della natura (comunicabile) dell’uomo è quindi la comunicatività. La natura dell’uomo comporta un’unità nella molteplicità: questo sia per una necessità naturale di sopravvivenza, sia per la divisione del lavoro, sia per il linguaggio” Di Maio (1998, p. 245).

⁴ Según S. Vergés, los aportes de la filosofía personalista (en particular, de M. Buber) sobre el aspecto personal de la comunicación bien se pueden integrar en esta visión. Así, se pueden distinguir tres esferas concéntricas: una comunicación con la naturaleza (como el lugar topográfico de la comunicación, ya que de por sí el hombre no puede comunicarse en el ‘ello’), una comunicación con las formas inteligibles (que la persona usa para pensar y actuar) y la comunicación propiamente dicha, que es la del ‘yo’ con el ‘tú’, que incluye los otros dos tipos menores y que es la expresión privilegiada de la locución verbal. La comunicación implica un encuentro personal y el lenguaje, entonces, es inseparable de la persona (cf. Vergés, 1987, pp. 246 y 289-292). Este autor señala también tres tipos de reduccionismo con respecto al lenguaje (logístico, estructuralista y, en parte también, analítico) que tendrían su antecedente lejano en la filosofía de Ockham: cf. Vergés, 1987, pp. 286-289.



252) dice que “la comunicación interpersonal es la autorrealización de la persona conjuntamente con la otra con la que se comunica”⁵.

A su vez, el lenguaje se plasma en diversos niveles: el nivel personal es su lugar connatural, como portador de sentimientos y pensamientos; en el nivel sociocultural se manifiesta la condición social de la persona y se expresan sus relaciones sociales, en

⁵ En este punto, E. Martínez plantea la paradoja que encierra el concepto tomista de persona: mientras que se asevera que la persona es ‘incomunicable’, alcanza su plena realización en la comunicación interpersonal. La resolución del problema supone para el autor un recurso al genuino acto de ser de la persona. Habiendo establecido que la comunicación humana no comporta una comunicación del propio ser personal, Martínez (2006, p. 86-87) hace ver que “sólo es posible que la comunicación del subsistente de naturaleza racional se dé en actos segundos propios de dicha naturaleza: las palabras comunicativas de lo conocido y los actos de amor comunicativos del bien; de ahí que para ejemplificar la afirmación de que todo acto es comunicativo de su perfección recurra Santo Tomás al acto de entender, que por naturaleza es locutivo o manifestativo de lo conocido”. Por otra parte, la realización más plena de esta comunicación se da en la amistad, donde el acto de ser personal permanece propio de cada uno, pero es a su vez el fundamento de la comunicación de uno con el otro, porque es en la relación amical donde se puede desbordar el bien de la propia vida (cf. Martínez (2006), pp 86-88, y Tomás de Aquino (1969, 11, 128-133): “Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simul sentiat ipsum esse, quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationum mentis [...]”).

la cultura, el arte, la idiosincrasia y también los pactos nacionales o internacionales⁶; el nivel más alto es el de la expresión del amor personal, donde la comunicación es más perfecta: “si el lenguaje no pasara por el campo magnético del amor sería estéril, porque no cumpliría su finalidad natural; la de vincular a los interlocutores entre sí” (Vergés, 1987, p. 291; tmb. Cfr. Canals Vidal, 1987, pp. 680-683).

Las dos características de la comunicación

El excelente trabajo de A. Di Maio (1998) *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di ‘communicare’ in Tommaso d’Aquino* muestra que las dos características ideales de la comunicación según el pensamiento de santo Tomás son:

- No considerar nada como ajeno a sí mismo. Esto tiene que ver con la capacidad de asimilar del hombre (en cuanto que el alma es *de algún modo todas las cosas*) por el intelecto y la voluntad.
- No tener nada sólo para sí mismo. Esto está relacionado con la capacidad comunicativa (en

⁶ “[...] mediante el lenguaje se determinan roles, funciones, relaciones de parentesco, relaciones de mando y autoridad, modos de ejercerla, modos de distribución del trabajo. Ése es un mundo que toca lo intersubjetivo, sin duda, pero que es muy diverso de la relación *yo-tú*, implica una objetivación de relaciones intersubjetivas” (Leocata, 2003, p. 308).



sentido estricto) del hombre, que se explica por el intelecto y la voluntad, pero con acciones vueltas al exterior, a través del lenguaje o de las relaciones amicales y sociales (Cfr. Di Maio, 1998, pp. 240-241).

La comunicación atiende rigurosamente a los aspectos formales de las cosas. Lo material se puede entregar, dar, sin conservarlo. En cambio, lo que propiamente se comunica, también se conserva. Esta comunicación formal se puede entender mejor a través de dos 'lemas' que, como señala Di Maio, se dan conjuntamente para explicar la comunicación en el Aquinate:

- Bonum est diffusivum (communicativum) sui (Cfr. Tomás de Aquino, 1918-1930, I, 37; y 1965, q. 9, a. 9, s.c. 3m, respectivamente): 'el bien es difusivo de sí'.

- [Sapientia] quam sine fictione didici, et sine invidia communico (Sab 7, 13; y Cfr. Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 42, a.3, c.): 'La sabiduría, que sin ficción aprendí y sin envidia comunico'.

El primero de los dos lemas tiene una vertiente antes bien metafísica que se manifiesta en la operación humana. A la búsqueda del bien (indigencia), sigue la posesión (perfección), de la cual nace la tendencia a la comunicación (sobreabundancia). Si se lo ve en Dios, solamente existe la sobreabundancia, la cual, a su vez,

comunica a las creaturas no sólo el ser, sino también la capacidad de ser causas en el propio orden (Cfr. Di Maio, 1998, pp. 288-289 y pp. 310-311).

El segundo lema, en cambio, señala la condición para recibir el conocimiento de Dios (*sine fictione didici*) y la necesidad moral de comunicar ese conocimiento (*sine invidia communico*).

La comunicación es, entonces, vista por santo Tomás desde dos ángulos distintos: en cuanto a su vertiente metafísica (*bonum diffusivum sui*) y en cuanto a su vertiente moral ([*Sapientia*] *quam sine fictione didici, et sine invidia communico*).

Aunque nuestro interés descansa en la vertiente moral, valgan dos palabras sobre el momento metafísico que la sustenta. Desde este punto de vista, el verbo mental o *verbum mentis* es la perfección del intelecto, más aún cuando está constituido por un juicio verdadero. Como tal se dice 'ente relativamente' y 'bien simplemente' (Tomás de Aquino, 1888-1906, I, q. 5, a. 1, ad 1m), puesto que supone la perfección de la persona en una de sus dimensiones, en este caso, la dimensión cognoscitiva (Canals Vidal, 1987, pp. 692-696). Este acto que hace a la persona 'mejor' *metafísicamente*, constituye la 'sobreabundancia' de actualidad que impele a la comunicación. Por lo tanto, el 'bien simplemente' del orden intelectual, esto es, el *verbum mentis*, tiende a comunicarse por su



misma naturaleza. Así lo expresa Canals Vidal (1987, p. 698): “La manifestatividad y comunicatividad expresiva sigue, de suyo, a la consumación de la plenitud del vivir consciente, y lo propio de la verdad que existe en la palabra mental del entendimiento [...] es la manifestación comunicativa de la perfección del ente, en la línea de la patentización y de la comunicación de la verdad del ente en el ejercicio difusivo de una comunicación interpersonal”⁷.

Nosotros ahora nos concentraremos en el segundo aspecto, sintetizado en el versículo del libro de la Sabiduría que hemos citado: [*Sapientia*] *quam sine fictione didici, et sine invidia communico* (Sab 7, 13). Rastreamos sus apariciones en la obra de santo Tomás y expondremos su alcance según el uso de este autor.

El uso de este versículo

Santo Tomás cita pocas veces en toda su obra el versículo del libro de la Sabiduría que estamos rastreando. Podemos contar 11 citas completas y 2 más donde sólo aparecen las palabras *sine fictione*, referidas prácticamente a la misma idea que va apareciendo en el resto

⁷ En otra ocasión hemos estudiado con más detalle el aspecto metafísico de la comunicación humana. Enviamos humildemente al lector interesado, entonces, a ver nuestra conferencia *El fundamento de la acción comunicativa según santo Tomás de Aquino y sus consecuencias éticas*. (citado en Bibliografía)

de los textos⁸. De allí que podamos referir 13 textos donde encontramos este versículo⁹.

Estos textos aclaran, a su vez, las dos partes fundamentales del versículo:

- [*Sapientia*] *quam sine fictione didici*: la doble condición previa del que enseña, es decir, haber recibido de otro la Sabiduría y haberlo hecho sin ficción.
- *et sine invidia communico*: la doble condición del que enseña en el acto mismo de enseñar, es decir, comunicar lo sabido y hacerlo ‘sin envidia’.

Pasaremos a esclarecer estos puntos a través de los escritos de santo Tomás.

Primera condición previa: haber recibido

La sabiduría que se puede transmitir es la que se ha recibido previamente. Santo Tomás refiere dos ejemplos de comunicación en la que se subraya este aspecto. El primero está en su exposición sobre la Epístola a los Corintios de san Pablo, en la que, al comentar la institución de la Eucaristía, el Apóstol dice que transmite lo que, a su vez, recibió (cf. 1 Co 11, 23). Esta doctrina que enseña, en la explicación de

⁸ La fórmula expresa de Sab 7, 13 aparecerá siempre en las notas a pie de página, no necesariamente en los textos traducidos en el cuerpo de este estudio.

⁹ Esta búsqueda ha sido posible gracias al *Index Thomisticum* incluido dentro del *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomicum.org/>



santo Tomás, es apreciable en primer lugar por parte del autor (que es Cristo) y en segundo lugar por parte del ministro (que es Pablo)¹⁰. Así, san Pablo recibió de Cristo lo que a su vez transmitió a los corintios. Es para ilustrar esta última situación que aparece Sab 7, 13.

El mismo sentido tiene en el comentario a la Segunda Epístola a Timoteo. Allí leemos que san Pablo recomienda que "cuanto me has oído en presencia de muchos testigos confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros" (2 Tim 2, 1). El uso de Sab 7, 13 para comentar este versículo es evidente. Así mismo, vale la pena destacar el sintético enlace de santo Tomás (1929b, II, l. 1): "confíalo, en cuanto que es recibido"¹¹.

¹⁰ "Primo commendat auctoritatem doctrinae ex parte auctoris, qui est Christus, dicens: Dixi quod jam non est vobis dominicam csnam manducare, sacramentum Eucharistiae dominicam csnam vocans, ego enim accepi a domino, sc. Christo, qui est auctor hujus doctrinae, non ab aliquo puro homine [...]. Secundo commendat auctoritatem doctrinae ex parte ministri, qui est ipse Paulus, cum subdit: Quod et tradidi vobis. – Quae audivi a domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis. Quam sine fictione didici, et sine invidia communico" (Tomás de Aquino, 1929a, XI, l. 5).

¹¹ "Non ergo minus debent esse solliciti sancti de bonis spiritualibus sibi creditis, quod non dispereant post eorum mortem, sed aliis credant; et ideo monet eum, ut si ad martyrium venerit, quod dispenset doctrinam fidei. Et primo ponit quomodo accepit, quia per auditum; unde dicit: Quae audisti a me, et ego a Christo [...]. Haec commenda, in quantum sunt accepta. Quam

La tercera oportunidad en que aparece Sab 7, 13 para referirse a la condición previa de *haber recibido* la encontramos en el comentario al Evangelio de san Mateo. El pasaje de este Evangelio que es ocasión para la enseñanza de santo Tomás está enmarcado por el encuentro de Jesús con los discípulos de los fariseos y los herodianos. Estos últimos intentan tender una trampa al Señor y comienzan adulándolo: "Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza" (Mt 22, 16). Intentando adular, dicen verdad. La fórmula de la adulación, sin embargo, esconde dos tipos de falsedad de mente: respecto de la autoridad de Cristo (*Maestro*) y respecto de su virtud (*enseñas el camino de Dios*). Ni los fariseos ni los herodianos consideraban que el Señor fuera Maestro o que enseñara los caminos de Dios. Pero esto da ocasión para entender que *enseñar el camino de Dios* implica primero conocerlo.

La traducción latina de la Sagrada Escritura que santo Tomás usa dice *viam Dei in veritate doces*: "enseñas en verdad el camino de Dios". Es decir, no sólo basta enseñar este camino sino también hacerlo en la integridad de la verdad. Y esto implica, en primer lugar, "que sepa las cosas que enseña"¹².

sine fictione didici, et sine invidia communico" (1929b, II, l. 1).

¹² "Deinde a virtute, *Et viam Dei in veritate doces*. Primo oportet quod sciat quae doceat; Sap. VII, 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico*. Item aliqui docent, sed non utilia; sed iste docet utilia,



Así pues, *haber recibido*, implica, por una parte, haber sido discípulo, haber aprendido. Pero, por otra parte, no excluye, sino que acentúa, el conocimiento de algo como conocimiento *propio*. Ahora bien, este conocimiento propio, sea por propia experiencia o por enseñanza, debe ser *sine fictione*.

Segunda condición previa: sin ficción

Conviene señalar que los dos pasajes de la obra de santo Tomás que vamos a comentar ahora no son citas en las que aparezca completo el versículo de la Sabiduría que estamos estudiando. Son las únicas dos veces que encontramos la expresión *sine fictione* en la totalidad de los escritos del Santo Doctor fuera de la cita de Sab 7, 13. De allí que se las pueda considerar, a nuestro entender, como referencias implícitas o, al menos, inspiradas en el pasaje del libro de la Sabiduría que estamos rastreando.

La enseñanza *in veritate* que mencionábamos al finalizar el capítulo anterior constituye una de los matices de la expresión *sine fictione*. La adoración “en espíritu y en verdad” de la que habla el Evangelio según san Juan (cf. Jn 4, 23) es la ocasión para referir la expresión *sine fictione*. Santo Tomás comenta de la siguiente manera el pasaje: “Para que la adoración sea

scilicet viam Dei; Is. cap. XLVIII, vers. 17: *Ego sum Deus tuus docens te utilia*. Item aliqui docent quæ Dei sunt, sed non in veritate, ut hæretici; iste autem docet in veritate” (Tomás de Aquino, 1925a, XXII, l. 2).

verdadera, se requieren dos [cosas]: una, que sea espiritual, por eso dice *en espíritu*, esto es, en el fervor del espíritu [...]. Otra, que sea *en verdad*. En primer lugar, [en la verdad] de la fe [...]. En segundo lugar, *en verdad*, es decir, sin ficción [*sine fictione*] y simulación [...]. Así pues, para la misma oración se requiere el fervor de la caridad respecto a lo primero, la verdad de la fe en cuanto a lo segundo y la rectitud de intención en lo que atañe a lo tercero”¹³.

De aquí se colige que la expresión *en verdad* excluye la ficción y la simulación. Éstas se oponen a la rectitud de intención. Señalan, por lo tanto, que aprender supone como condición excluir toda finalidad viciada, que haría de la ciencia un instrumento para el mal obrar. El egoísmo, la rivalidad, la presunción, el orgullo son elementos que no entran a formar parte del verdadero aprendizaje. Aprender implica *humildad*: humildad delante de lo conocido, humildad delante del que

¹³ “Ad hoc enim quod adoratio vera sit, duo requiruntur. Unum quod sit spiritualis: unde dicit in spiritu, idest in fervore spiritus; I Cor. cap. XIV, 15: *Orabo spiritu, orabo et mente*; Ephes. V, 19: *Psallentes in cordibus vestris Deo*. Aliud, quod sit in veritate. Primo quidem fidei, quia nullus fervor spiritualis desiderii est ad merendum idoneus, nisi adsit veritas fidei; Jac. I, 6: *Postulet autem in fide nihil hæsitans*. Secundo vero in veritate, idest sine fictione et simulatione: contra quod dicitur Matth. VI, 5: *Amant in angulis orare, ut videantur ab hominibus*. Sic ergo ad ipsam orationem requiritur fervor caritatis quantum ad primum, et veritas fidei quantum ad secundum, et rectitudo intentionis quantum ad tertium”. (Tomás de Aquino, 1925b, IV, 12)



enseña, humildad que radica, en última instancia, en el conocimiento de la propia indignidad y en la sumisión amante a la verdad. Así aparece en el segundo texto (una oración probablemente de santo Tomás) que nos toca señalar: "Hazme, Dios mío, humilde sin ficción" (Tomás de Aquino, n.d. a).

Primera condición en el acto de enseñar: comunicar

La comunicación que se ejerce en el acto de enseñar implica ciertas cuestiones de diverso orden que pasaremos a explicitar.

En primer lugar, es notable que el uso de Sab 7, 13 se asocie a veces a *ocultar lo sabido*. Parecería ser exactamente lo contrario. A ejemplo de esto sirve el pasaje donde los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo se acercan a Jesús para preguntarle acerca de su autoridad. El Señor no responde directamente, sino que contesta con una nueva interrogación: "También yo os voy a preguntar una cosa. Si me contestáis a ella, yo os diré a mi vez con qué autoridad hago esto. ¿De dónde provenía el bautismo de Juan, del cielo o de los hombres?" (Mt 21, 24-25). Los interlocutores de Jesús no responden; y no lo hacen porque no sepan la respuesta, sino porque cualquier respuesta que dieran pondría en evidencia, o bien su pecado, o bien el descontento del pueblo para con ellos. Así pues, el Señor tampoco responde la interrogación que ellos le han puesto.

Santo Tomás comenta diciendo: "Mienten [...]. En lo que tiene ejemplo que quien no quiere decir lo que sabe, por esto el Señor le esconde otras cosas"¹⁴. Por lo tanto, ocultar lo sabido mintiendo es contrario a la verdadera enseñanza, lo cual, en última instancia, cierra las puertas a lo que se podría aprender de otro.

En otra circunstancia, en la Epístola a los Corintios nos encontramos con que san Pablo no enseñó todo lo que sabía a los cristianos de aquella ciudad (cf. 1 Co 3, 1-3). Ahora bien, tal como emerge del texto bíblico, santo Tomás indica que no se trata del mismo tipo de ocultamiento como el que hemos apenas comentado, sino que, en este caso, implica la imposibilidad de parte de los oyentes de comprender todo lo que san Pablo habría podido enseñarles. Se trata, pues, de un ejercicio de prudencia. San Pablo no ocultó algo "a causa de la envidia"¹⁵

¹⁴ "Et respondens dixerunt: nescimus. Mentiuntur. Psalm. XXVI, 12: *Mentita est iniquitas sibi*. Consequenter ponitur responsio Christi, *Nec ego dico vobis*. In quo habetur exemplum, quod qui non vult dicere quod scit, quod Dominus abscondit alia ab eo; unde Sap. VII, 13: *Sine fictione didici, et sine invidia communico*" (Tomás de Aquino, 1925a, XXI, l. 2).

¹⁵ "Tertio rationem assignat, ne credatur ex invidia eis spiritualem doctrinam subtraxisse, contra quod dicitur Sap. VII: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico*. Unde subditur: *Nondum enim poteratis*, quasi dicat: Non subtraxi vobis escam propter meam invidiam, sed propter vestram impotentiam, quia verba spiritualia *nondum poteratis capere*, secundum illud Joan. XVI: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non*



sino en razón de la impotencia de los corintios.

Así también en la Suma de Teología el santo Doctor se pregunta si Cristo debía enseñar públicamente todas las cosas. Y distingue tres razones por las que no siempre se enseña todo abiertamente.

En primer lugar, en cuanto a la *intención* del docente, que no siempre quiere enseñar todo públicamente. Esto puede darse por la falta de honestidad de la doctrina (que no era el caso del Señor) o bien *ex invidia*, esto es, porque el docente no quiere comunicar su doctrina para conservar su excelencia. Aquí introduce santo Tomás la cita de Sab 7, 13, aclarando que no es en modo alguno el caso de Cristo¹⁶.

La segunda razón se refiere a una doctrina *para pocos*, digamos, esotérica. Este tampoco fue el caso de Cristo.

La tercera razón depende de la capacidad de los oyentes para recibir la doctrina. Y esto, como en el caso de san Pablo arriba citado, es lo que sucedió con Jesús. Es de su adaptación a quienes lo escuchaban que no siempre anunciara todo públicamente.

potestis portare modo" (Tomás de Aquino, 1929a, III, l. 1).

¹⁶ "Quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere, et ideo scientiam suam non vult aliis communicare. Quod in Christo locum non habuit, ex cuius persona dicitur, Sap. VII: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo*" (Tomás de Aquino, 1888-1906, q. 42, a. 3, c).

La misma doctrina se encuentra en el Comentario al *De Trinitate* de Boecio. Allí claramente expone santo Tomás que "las palabras del docente deben ser moderadas para que sean de provecho, no haciendo daño al oyente"¹⁷. Así también responde a una objeción en el mismo texto. Esta objeción plantea, a partir de Sab 7, 13, que quien algo oculta, lo hace *ex invidia*. Sin embargo, en la respuesta a esta objeción, santo Tomás argumenta aún en favor de esta *adecuación* que el docente debe a sus alumnos: "no es por envidia que las cosas sutiles se oculten a la multitud, sino más bien por la debida discreción"¹⁸. En el cuerpo del artículo ya había recordado que la diferencia entre la enseñanza escrita y la oral radica justamente en la capacidad de adaptarse a sus alumnos que tiene un docente en el acto de enseñar –cosa que no sucede en un libro, que lo puede tomar y leer (aunque no lo entienda) cualquiera.

Segunda condición en el acto de enseñar: desterrar la envidia

En los últimos casos que hemos mencionado, aparece cada vez más la expresión *ex invidia*. Algunas cosas deben ser ocultadas por el bien del oyente. Otras pueden

¹⁷ "Dicendum, quod verba docentis ita debent esse moderata ut proficiant, non noceant audienti" (Tomás de Aquino, 1954, q. 2, a. 4, c).

¹⁸ "Ad quintum dicendum, quod non est ex invidia quod subtilia multitudini occultantur, sed magis ex debita discretionem" (Tomás de Aquino, 1954, q. 2, a. 4, ad 5m).



ser ocultadas por la intención del docente. En el texto de la Suma de Teología, emerge que esta intención *ex invidia* se orienta a conservar la propia excelencia comparativa, es decir, a que siempre sea el docente *el que sepa*, privando de un bien (por otra parte, debido) a sus alumnos.

Santo Tomás aclara el contenido de la *invidia*, en orden a lo que estamos diciendo, aunque sin citar Sab 7, 13, en otros textos de su obra. Así habla del 'celo de la envidia' (*zelus invidiae*): "El bien se ama en cuanto que es comunicable al amante, de donde resulta que todo lo que impide la perfección de esta comunicación se vuelve odioso. Y así se causa el celo por el amor del bien. Por el defecto de la bondad, en cambio, sucede que ciertos bienes escasos no pueden ser poseídos íntegramente por muchos. Y por tal amor se causa el celo de la envidia"¹⁹.

Así pues, el celo puede nacer por el amor o por la envidia, por la benevolencia que constituye al amor de amistad o por no querer perder un cierto bien. La condición para la comunicación verdadera es no sólo tener una disposición de veracidad,

es decir, excluir la mentira, la falsa humildad y la jactancia, sino también saber compartir lo recibido sin el temor de perder lo que se comunica. Por esto, la generosidad es condición moral de la sabiduría. La comunicación del bien con respecto a quien lo recibe se dice 'amor', y con respecto al bien (del cual no hay temor de desprenderse) se dice 'liberalidad' (Di Maio, 1998, pp. 320-321).

Esta doctrina es estupendamente refrendada por otros lugares de la obra de santo Tomás. Preguntándose si es lícito que alguien en favor propio pida la licencia de enseñar en teología (1949, q. 4, a. 1, c), contesta a través de una comparación entre la cátedra episcopal y la propia del maestro. Entre estas cátedras median tres diferencias:

Mientras que quien pide la cátedra magisterial no recibe alguna eminencia que antes no tuviera, sino sólo la posibilidad de enseñar (no recibe, de hecho, la ciencia, que ya posee, sino la autoridad de enseñar), quien recibe la cátedra episcopal recibe la eminencia de la potestad que antes no tenía.

Mientras que la eminencia de la ciencia que se requiere para la cátedra magisterial es la perfección del hombre según sí mismo, la eminencia de la potestad que pertenece a la cátedra episcopal es una perfección en comparación a otros hombres.

¹⁹ "Ad secundum dicendum quod bonum amatur in quantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae" (Tomás de Aquino, 1888-1906, q. 28, a. 4, ad 2m).



Mientras que para la cátedra episcopal el hombre se vuelve idóneo a través de la caridad excelente, para la cátedra magisterial basta la ciencia suficiente.

La triple diferencia redundante en que apetecer la cátedra episcopal es vicioso, porque se trata del deseo de una potestad sobre otros y de la ostentación de una (presunta) caridad excelente habida, mientras que apetecer la cátedra magisterial (en cuanto implica el deseo anterior de alcanzar una cierta perfección humana, esto es, la ciencia, y excluye la presunción) no lo es, ya que se trata de obtener la mera posibilidad de comunicar lo sabido y "comunicar a otros la ciencia que alguien tiene es digno de alabanza y pertenece a la caridad"²⁰.

Aprender y enseñar

Comentando el *De Divinis Nominibus*, santo Tomás nos da una interpretación directa del versículo que estamos rastreando: "[Sobre] aquellas cosas que son deseadas por nosotros y nos son dadas para que podamos entenderlas, la ley divina nos prescribe atentamente aprender[las] y benignamente a otros entregar[las], según aquello de Sab 7,

²⁰ "Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet, petere huiusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sap., VII, 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico* [...]" (Tomás de Aquino, 1949, III, q. 4, a. 1, c).

13: *que sin ficción aprendí y sin envidia comunico*"²¹.

Aprender atentamente, entregar benignamente. Los actos de aprender y enseñar están vinculados, puesto que quien enseña antes tiene que haber aprendido, y lo tiene que haber hecho *sine fictione*, así como ahora debe intentar enseñar *sine invidia*. Pero, ¿hasta dónde están vinculados?, ¿hay una razón para que enseñar y aprender se supongan mutuamente en un mismo individuo?

En el sermón *Puer Iesus*, santo Tomás nos dice que, para que el hombre aproveche en la sabiduría, cuatro cosas son necesarias, a saber: "que con placer escuche, [que] diligentemente indague, [que] prudentemente responda y [que] atentamente reflexione"²².

La tercera de estas cuatro cosas encierra la respuesta a la pregunta que hemos hecho: "el hombre debe adquirir la sabiduría comunicándose con otros. De donde Sab 7, 13: *que sin ficción aprendí y sin envidia comunico*. Cualquiera puede experimentar que nada puede tan bien aprovechar en la ciencia como

²¹ "Sed ea quae a nobis desiderantur et data sunt nobis ut ea capere possimus, praecipit lex divina nos *attente discere et aliis benigne tradere*, secundum illud Sap. 7: « *quam sine fictione didici et sine invidia communico* ». Et hoc etiam ex pluribus aliis Scripturae locis habetur" (Tomás de Aquino, 1950, III, 259).

²² "Ad hoc autem quod homo in sapientia proficiat quatuor sunt necessaria: scilicet quod libenter audiat, diligenter inquiret, prudenter respondeat, et *attente meditetur*" (n.d. c., 3).



comunicar a otros lo que él mismo sabe²³.

Enseñar y aprender son dos actos que se alimentan recíprocamente. Porque aprendo, enseño; y enseñando, aprendo. Santo Tomás dice que cualquiera puede experimentar esto, y tiene razón. Volver una y otra vez sobre temas que hay que exponer a otros de la mejor manera posible hace que el conocimiento adquirido se afirme en la mente del que enseña.

Ahora bien, este enseñar que implica aprender supone, lo acabamos de decir, buscar la mejor manera posible de exponer. Santo Tomás nos da normas de prudencia al contestar en el mismo texto que venimos comentando. Así, nos dice que la respuesta tiene que ser, en primer lugar, proporcionada al que responde: "Si alguien te pregunta lo que sea superior a tus fuerzas, no te pongas a responder"²⁴.

La respuesta, en segundo lugar, debe ser proporcionada al que escucha. No siempre hay que responder. A veces el que pregunta intenta tentar o vituperar al que enseña. Luego, en esos casos, vale el

ejemplo de Jesús, como hemos visto antes, que respondió a los sumos sacerdotes y a los ancianos del pueblo con otra pregunta, desenmascarando la mala intención de ellos.

En tercer lugar, nos dice el santo Doctor que la respuesta tiene que ser proporcionada a la pregunta, ceñida a la cuestión: "de otro modo, será una respuesta expuesta al viento"²⁵.

La consecución de la sabiduría implica un punto de partida y uno de llegada, que supone, al mismo tiempo, consolidar el inicio. Si por una parte se requiere la humildad (que hace a la rectitud de intención) para iniciar en la adquisición del saber, por otra parte, el término redonda en la caridad, en el amor benevolente que comunica a otros lo sabido por el bien de ellos. En algunos casos, resulta un deber. Así aparece en el *Homo quidam erat dives* (de probable autoría de santo Tomás): "como el sol no tiene la claridad en favor de sí mismo, sino para que la difunda a otros, Dios te dio la gracia para que la dispenses a otros"²⁶, y esto lo extiende incluso a los bienes temporales.

²³ "Item debet homo acquirere sapientiam cum aliis communicando. Unde Sapiens VII: *quam sine fictione didici, et sine invidia communico*. Quilibet potest experiri quod nullus ita bene potest proficere in scientia sicut in communicando aliis quae ipse scit: et hoc est debitum, ut homo respondeat aliis de eo quod novit" (n.d. c., 3).

²⁴ "Primo, ut responsio sit proportionata personae respondentis. Si aliquis quaerat a te quod sit super vires tuas, non ponas te ad respondendum" (n.d. c., 3).

²⁵ "Item debet esse prudentia in responsione, ut responsio sit proportionata quaestioni, ut sit non cum phaleris verborum, sed ad quaestionem; aliter esset responsio ventosa" (n.d. c., 3).

²⁶ "Item accepisti gratiam a Deo. Credis quod ideo habes eam, quod solus eam habeas? Certe non, sicut sol non habet claritatem pro se solo, sed ut eam effundat aliis, dedit tibi Deus gratiam ut dispenses eam aliis. Unde beatus Petrus: I Pet. IV, 10: *unusquisque*,



La comunicación implicada en los actos de enseñar y aprender nace de la verdad conocida²⁷ y manifestada en el interior del maestro, se sirve de su instrumento connatural que es el lenguaje y se comunica por su mismo dinamismo de bien en sujetos que ejercen sus virtudes dianoéticas y morales. La perfección de la persona en la comunicación interpersonal desborda los límites del ejercicio del intelecto, transformándose en una instancia integral y comunitaria de su realización.

Nuestra exposición no pretende agotar lo que santo Tomás nos legó en cuanto a los actos de enseñar y aprender. Faltaría analizar textos fundamentales de su obra²⁸.

prout accepit gratiam, in alterutrum, ministratores sicut boni dispensatores Christi. Et sapiens dicit VII, 13: quam sine fictione didici et sine invidia communico. Item debes temporalia aliis ministrare, non solum habere ad tuam voluntatem solum" (n.d. b., 3).

²⁷ Este punto es diametralmente opuesto a la teoría consensual de la verdad: "Frente a esto [teoría consensual de la verdad] opongo la teoría realista de la verdad: la verdad como fundamento de la comunicación. Según este planteamiento, nosotros no hacemos la verdad, sino que descubrimos la verdad. En cierta manera, más que poseer la verdad, la verdad nos posee, la verdad nos trasciende. Comunicar es transmitir la verdad; y la verdad, a su vez, es posesión del ser por parte del sujeto cognoscente" (LLANO, A., 1986, p. 92).

²⁸ Eminentemente, falta analizar las *Quaestiones de Veritate*. Además, aunque no es un texto tan conocido, la lección inaugural *Rigans montes* del Aquinate al iniciar su magisterio universitario es de una profundidad extraordinaria en estos

Nos hemos detenido antes bien sólo en los textos donde se cita o se alude a Sab 7, 13. Las indicaciones que hemos relevado, esto es, la doble condición para aprender y la doble condición para enseñar, unidas a sus consecuencias morales, abren el panorama a una dimensión quizás no tan acentuada en la formación docente tal como la conocemos, aunque probablemente se viva más de lo que creemos: la integridad moral del que enseña, que va desde la humildad hasta el amor de benevolencia, desde la ejercitación en conocer la verdad al discernimiento, al comunicarla, del bien adecuado a cada alumno.

aspectos. Puede verse la traducción española en <http://tomismo.blogspot.com.ar/2010/01/leccion-inaugural-rigans-montes.html>. Agradecemos a Iván Callaba por habernos facilitado este texto.

Bibliografía

1. *Obras de santo Tomás:*

Tomás de Aquino (n.d. a). *Concede michi*:
<http://www.corpusthomisticum.org/d04.html> (de dudosa autenticidad)

Tomás de Aquino (1979). *De Regno ad regem Cypri*. Tomo XLII. Editori di san Tommaso, Roma.

Tomás de Aquino (n.d. b). *Homo quidam erat dives*:
<http://www.corpusthomisticum.org/phq.html> (de probable autenticidad).

Tomás de Aquino (1925a). *In Evangelia S. Matthæi et S. Joannis Commentaria*. Vol. 1, Marietti, Taurini.

Tomás de Aquino (1925b). *In Evangelia S. Matthæi et S. Joannis Commentaria*. Vol. 2, Marietti, Taurini.

Tomás de Aquino (1950). *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Marietti, Taurini-Romae.

Tomás de Aquino (1954). *In librum Boetii de Trinitate Expositio*, en *Opuscula Theologica*, Vol. 2, Marietti, Taurini-Romae.

Tomás de Aquino (n.d. c). *Puer Iesus*:
<http://www.corpusthomisticum.org/hpj.html>

Tomás de Aquino (1965). *Quaestiones disputatae de Potentia, en Quaestiones disputatae II*. Marietti, Taurini – Romae.

Tomás de Aquino (1949). *Quæstiones Quodlibetales*. Marietti, Taurini-Romae.

Tomás de Aquino (1969). *Sententia libri Ethicorum*. Tomo XLVII/2. Anonima Tipografica Editrice Laziale, Roma.

Tomás de Aquino (1918-1930). *Summa contra Gentiles*. Tomos XIII - XV. Typis Riccardi Garroni. Romae.

Tomás de Aquino (1888-1906). *Summa Theologiae*. Tomos IV-XII, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide. Romae.

Tomás de Aquino (1929a). *Super I Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios Expositio*, en *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*. Vol. 1, Marietti, Taurini.

Tomás de Aquino (1929b). *Super II Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum Expositio*, en *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*. Vol. 2, Marietti, Taurini.
2. Otras obras:

BACIGALUPE, D. (2015). *El fundamento de la acción comunicativa en santo Tomás de Aquino y sus consecuencias éticas*. XIII Simpósio de Filosofia: A Ética em Tomás de Aquino. Faculdade São Luiz,



Brusque, ISSN 978-85-64027-07. También puede verse *online* en [https://www.academia.edu/23663476/EL_FUNDAMENTO DE LA ACCI3N COMUNICATIVA EN SANTO TOM3S DE AQUINO Y SUS CONSECUENCIAS 3TICAS](https://www.academia.edu/23663476/EL_FUNDAMENTO_DE_LA_ACCI3N_COMUNICATIVA_EN_SANTO_TOM3S_DE_AQUINO_Y_SUS_CONSECUENCIAS_3TICAS)

CANALS VIDAL, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona.

DI MAIO, A. (1998). *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.

MARTÍNEZ, E. (2006). *Vida personal y comunicación interpersonal*.

Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13.

LEOCATA, F. (2003). *Persona – lenguaje – realidad*. EDUCA, Buenos Aires.

LLANO, A. (1986). *Filosofía del lenguaje y comunicación*, en YARCE, J. (Ed.): *Filosofía de la comunicación*. EUNSA, Pamplona.

VERGÉS, S. (1987). *Comunicación y Realización Personal*. Universidad de Deusto, Bilbao.



LA DISPUTA SOBRE LA POBREZA THE DISCUSSION OF POVERTY

Dr. Luis Ángel Tau

Resumen

En el siglo XII nacen las órdenes mendicantes, entre ellas, la de San Francisco de Asís quienes profesan la pobreza evangélica. Ya en vida del Fundador surge una controversia entre conventuales y rigoristas por el modo de organizar esta nueva vida en común. De la discusión interna de la Orden se pasó a la disputa teológica sobre la pobreza de Cristo y de los apóstoles, la cual provocó el pronunciamiento del Papa Juan XXII.

Palabras clave: Disputa, Pobreza, San Francisco, Conventuales, Rigoristas, Papa Juan XXII

Abstract

The discussion of poverty In the XII century, the mendicant orders were born. Among them, the one of St. Francis de Assisi, which professed evangelic poverty. While Saint Francis was alive, arguments between the conventuals and the rigorists appeared, as regards the organization of their communal life. The theological controversy about Christ and His apostles' poverty started from the internal dispute of the Order; fact which caused the pronouncement of the Pope John XXII.

Key words: Dispute- Poverty- Saint Francis- The conventuals- The rigorists- Pope John XXII

En pleno siglo de cristiandad una nueva forma de vida monástica va a hacer presente el ideal evangélico de pobreza y humildad en medio de las ciudades renacidas, las de rica burguesía urbana y en el

inicio de la economía del dinero, del afán de lucro, de codicia y de atesoramiento. Las Ordenes Mendicantes respondieron a este nuevo momento de Occidente y se pusieron en la vanguardia de la



evangelización en medio de esa fuerte masa social y para ser misioneros dispuestos hacia los nuevos confines que la apertura del mundo empezó a ofrecer, Medio y extremo oriente y África, y América. Estos frailes que de inmediato gozaron de mucha popularidad, profesan la pobreza, no solo como renunciamiento, sino como disponibilidad total para evangelizar mediante el testimonio y el desprendimiento. La Iglesia contó así –y cuenta– con cuatro órdenes mendicantes, los hijos de Santo Domingo, los de San Francisco, la Orden del Carmelo y los Ermitaños de San Agustín, si bien la vivencia de la pobreza tiene caracteres definidos en cada una de ellas.

La pobreza Franciscana

El movimiento pauperístico comienza a fines del siglo XII, tuvo un foco importante en Lyon y desde allí se irradió al Norte de Italia, aunque terminó en la heterodoxia, tal es el caso de los seguidores de Pedro Valdo.

Pero Francisco de Asís, 1182-1226, expresa el retorno de la veneración de la humanidad de Cristo, desde el Pesebre hasta el Gólgota, lo propone de manera sencilla y humilde al pueblo llano e inunda de un espíritu nuevo la religiosidad medieval, quizás demasiado dura e intelectualizada en sus expresiones exteriores. Desde el momento en que siente su llamada, en 1207, renuncia a su estado y a los de su clase, se desposa con la dama pobreza y empieza a vivir la

radicalidad del Evangelio, tal como lo expresan los versículos que forman la primera regla que propuso a sus compañeros, Mt. 10, 7-13; Mt. 19, 21; Lc. 9, 2-3 y Mt. 16, 24. En 1209, papado de Inocencio III, recibe autorización para la vida común, pero adoptando alguna de las reglas existentes. Se le unen discípulos y en la reunión de la Porciúncula de 1216 aparece la necesidad de dar algunas normas de vida común, que concreta en la organización de los ministros provinciales de 1217. Al regresar a Umbría, en 1220, se encuentra con una situación que lo desborda y es entonces el Cardenal Hugolino, que sería su protector, quién le inspira normas conventuales, entre otras el año de noviciado. Francisco renuncia como superior ese mismo año. Le suceden Fray Pedro Catani y luego Fray Elías de Cortona, bajo cuyo gobierno estallo la crisis en el interior de la Orden. Ese año de 1220-21, da una segunda regla definitiva, fue la de 1223 o Bullata, por confirmación que hizo de ella el Papa Honorio III, de 12 capítulos.

La disputa entre conventuales y rigoristas estalló en vida del Fundador y la mediación del Cardenal Hugolino, luego Papa Gregorio IX, logró apaciguarla. Se discutió el testamento del Santo, pero finalmente se dispuso que no tenía potestad legislativa y por ello no obligaba. Los espirituales se atenían al Testamento y al espíritu del Fundador, *sine glossa*. La Bula *Exiit qui seminat*, dispuso que los bienes fueran propiedad de la santa sede y los frailes tuviesen solamente



el usufructo. En el ambiente tumultuoso del último tercio del siglo XIII la efervescencia los unió a fraticelli, a los joaquimistas y finalmente a los celestinos, que se sintieron tremendamente desilusionados con el episodio de Celestino V. Estos grupos radicalizados quieren reforma para volver a una iglesia que viva según los apóstoles.

De la pobreza franciscana a la pobreza de Cristo

El tema derivó ya en época del Concilio de Lyon, 1274, al de la pobreza de Cristo y de los apóstoles y enfrentó a dominicos y franciscanos especialmente en la Universidad de París.

La crisis del siglo XIV, especialmente con el afrancesamiento del papado y la estadía de los papas en Avignón dieron a este debate un vuelco fundamental y los grupos rigoristas levantaron la bandera de la pobreza como oposición a la jerarquía. De manera que de la disputa interna de la Orden se pasó a la disputa teológica sobre la pobreza de Cristo y de los apóstoles. El papado de Juan XXII en Avignón les pareció especialmente escandaloso. Electo después de 2 años y 3 meses de sede vacante, *Jaques Duese*, Cardenal de Porto y por Orleáns, dueño de una personalidad autoritaria y de poca formación teológica, afrontó de lleno el problema, lo sintió como intolerable crítica a su forma de gobierno papal y con sus decisiones involucró a toda la Iglesia e incluso al

Imperio, que ya había entrado en su declive histórico. El Papa quiso resolver la disputa entre conventuales y rigoristas. Los líderes espirituales, Ubertino de Casale y Ángel Clarena, fueron citados a la corte de Avignón en 1317 y sus tesis son reprobadas. Se los encarceló. La condena a los espirituales y fraticelli no se hizo esperar y así se suceden tres documentos *Bula quorundum exigit*, 1318, *Sancta Romana*, ese mismo año y *Gloriosam Ecclesiam*, 1318, ordenando a la inquisición que vaya contra ellos por rebeldes. Los inquisidores encontraron herética la proposición que era bandera de los rigoristas y *fraticelli*, a saber: "*Que Jesucristo nunca poseyó cosa alguna como propia ni individual ni colectivamente*", mientras que ellos sostenían que esta doctrina había sido aprobada por el Papa Nicolás III, por San Francisco y San Antonio de Padua.

El capítulo franciscano de 1322, siendo ministro general Miguel de Cesena, resuelve ir a la corte papal a tratar este tema, buscando cierta conciliación. El Papa lo tomó a mal y por otra Bula, *Ad conditorem canonum*, 1322, revoca las normas de la Bula de Gregorio IX y dispuso que de ahora en más los frailes sean verdaderos poseedores de los bienes, con lo cual el espíritu franciscano quedaba prácticamente destruido...

Se resuelve que una delegación vaya a Avignón para tratar el tema, pero no hubo conciliación posible y los pone



presos. La Bula *Cum Inter Nonnullos* de 1323 condena como herética la postura de los rigoristas sobre la pobreza de Cristo. El problema se hizo general y recogió el guante, que le venía a medida, el emperador Ludovico de Baviera, enfrentado con el Papa, porque, por presión del rey francés, se negaba a reconocer coronarlo. El alemán empezó a calificar al Papa de herético.

La Bula *Quia quorundam* de 1324 sostiene igual posición y en 1328 lo pone en prisión a Miguel de Cesana, al que llama *serpiente recalentada y precursor del anticristo*. Estaba también en prisión desde 1324, Guillermo de Ockham, el franciscano, partidario de los rigoristas. Junto con Cesana y otros más huyeron de Avignón y se unieron al partido imperial que clamaba contra el papa herético y pedía concilio para juzgarlo. El emperador llegó a instalar un antipapa en Toma, Nicolás V, franciscano, que terminó sus días de manera triste, ya que la suerte de las armas le fue adversa y murió preso en Avignón. Mientras Juan XXII excomulgó al rey alemán, a Cesana y a sus partidarios en 1329, Bula *Quia vir reprobus*, nombrando un Ministro General para los franciscanos que era modelo de relajado. Por su parte el antipapa excomulgó a Jaime de Cahors y en una ceremonia teatral lo depusieron del papado y lo quemaron en muñeco por relapso. Por su parte Marsilio de Padua y Juan de Jandun en el *Defensor pacis*, dieron argumento a los partidarios del imperio e hicieron más profundo

aún el divorcio con el Papado. Esa obra, de enorme trascendencia en la doctrina política moderna, fue condenada por el mismo Juan XXII en la Bula *Licet iuxta doctrinam* de 1327.

El clamor se hizo general pero no solamente por la disputa sobre la pobreza de Cristo, sino también por otra doctrina que enseñó Juan XXII a partir de 1331, a saber, que:

“Las almas de los justos, aún después de ser purificadas en el purgatorio, no gozan inmediatamente de la visión beatífica...” Están sí en el Cielo, pero *subtus altare Dei*, según exégesis que hace de Ap. 6,9. Gozan de la protección y consuelo de la humanidad de Cristo, pero accederán a la visión beatífica después del juicio final, cuando vuelvan a unirse sus cuerpos. Y ni los condenados ni los demonios serán encerrados en el infierno hasta el día del juicio final, permaneciendo en libertad para tentarnos.

Reaccionaron París y Oxford y el mismo rey Felipe VI contra tales doctrinas y el Papa aclaró que no eran definiciones dogmáticas sino opiniones teológicas. En 1334 el clamor por un Concilio que juzgara al Papa herético se difundió por toda Europa por boca de doctores y frailes... Ockham, mientras tanto, condensaba su obra *Compendium errorum papae* y *Contra Johannem XXII*. Pero Juan XXII murió en 1334 a los 90 años.



**EL VALOR DE LO "SANTO"
COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA DE
SCHELER**

**THE VALUE OF THE "HOLY"
IN SCHELER'S ETHICS**

Lic. Gonzalo Huarte

Resumen

En su Ética, Max Scheler sostiene que los valores son entidades *sui generis* a los que se accede por un modo también propio de conocerlos. El presente trabajo busca mostrar cómo se va descubriendo el orden jerárquico que hay, según el autor, entre los distintos valores. Así encontraremos el valor de lo "santo" como aquel que fundamenta y da sentido a toda aquella jerarquía.

Palabras claves: Valores, "Lo santo", Jerarquía de valores, Ética, "Lo divino"

Abstract

In his ethics, Max Scheler supports the idea that values are entities *sui generis* to which could be reached by a particular way of knowing them. The present work wants to demonstrate how to discover the hierarchical order existent, according to the author, among these different values. In this, thus, we will find the value of the "Holy" as that which gives basis and sense to this hierarchy.

Key words: Values- "The Holy"-Hierarchy of values- Ethic- "The divine"



“Como la cima de la escala está constituida por los valores religiosos, todo acto nuestro de bien tiene siempre, en el fondo, una inspiración religiosa.” (Sciacca, 1956)

Al final de la *Ética*, Scheler afirma que es en última instancia “la idea de Dios la que originariamente determina todos los prototipos y contrafiguras y los tipos de personas valiosas” (Scheler, 1948, Vol. I, pp. 410-411) y es por ello que “la continuación lógica de estas investigaciones reclama, por de pronto, una teoría de esencias acerca de Dios, junto con una investigación de las clases de actos en que llega a ser dada la esencia de Dios (teoría de la religión)” (Scheler, 1948, Vol. I, pp. 410-411), mostrando de esta forma la relación fundamental que hay entre ella y su obra *De lo eterno en el hombre*, en la que justamente desarrolla dicha teoría. A su vez, sostiene que aquella “idea de Dios” se construye sobre lo «divino», el valor situado en el vértice de la jerarquía de los valores (Wojtyla, 1982, p. 172). De este modo vemos cómo, para Scheler, el valor de lo «divino» (luego veremos en qué sentido coincide con lo «santo»), al mismo tiempo constituye a las personas valiosas en cuanto valiosas, y sirve de base para una correcta concepción de Dios. La primera parte de esta doble fundamentación, Scheler la desarrolla en la *Ética*, y la segunda en *De lo eterno en el hombre* (2007). En esta ocasión me voy a referir fundamentalmente a la

primera de ellas: la fundamentación de todos los valores en el valor de «lo santo».

Al comienzo de la *Ética*, Scheler caracteriza el contenido de la obra afirmando que “el espíritu que anima la ética que aquí se expone es el de un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos” (Scheler, 1948, Vol. I, p. 14)¹. También lo caracteriza con los conceptos de «intuitivismo emocional»² y

¹ Menciona esto porque él quiere luchar contra un relativismo y un subjetivismo moral, que justamente negaban un fundamento objetivo a la moral.

² Me parece necesario hacer una pequeña aclaración gnoseológica sobre el entendimiento y la intuición en la fenomenología. Para Edith Stein la caracterización que hace Tomás de Aquino de la tarea del intelecto como *intus legere*, bien puede ser aplicada a lo que el fenomenólogo entiende por intuición. En todo caso para el fenomenólogo tiene un carácter más pasivo, en el sentido de que algo se le manifiesta, y para el Aquinate, uno más activo, en cuanto a que el intelecto agente ilumina la realidad y abstrae de ella. Sin embargo, en uno y otro se da la contracara activa y pasiva respectivamente, pero lo esencial de la intuición está puesto en una de ellas (Cfr. Stein, 2012, pp. 132ss). Sin embargo, Wojtyla marca una diferencia importante al afirmar que “cuando decimos [en la fenomenología] que en la experiencia directa se manifiesta la esencia de la cosa, no hay que entender con ello la esencia en sentido metafísico. Un fenomenólogo no se interesa por lo que la cosa es en sí, sino por cómo se nos manifiesta en la experiencia directa. El fenomenólogo no tiene las ambiciones cognoscitivas de un aristotélico o de un tomista, no pone en primer plano la filosofía del ser; por otra parte, se distingue de un kantiano para quien la experiencia está separada claramente de la esencia nouménica de la cosa” (Wojtyla, 1998, p.



«apriorismo material» (Scheler, 1948, Vol. I, p. 14). Con el primer aspecto hace alusión al modo de conocimiento del fundamento de la ética y con el segundo aspecto se refiere a ese mismo fundamento, que son los valores. Vamos a desarrollar estos dos aspectos pero sin abordar, más que lo estrictamente necesario, la discusión que lleva a cabo con Kant acerca de los diversos puntos de la fundamentación de la ética³.

En primer lugar, distingue entre fin, bien y valor. Considera que los bienes son esencialmente cosas valiosas (Cfr. Scheler, 1948, Vol. I, p. 35). Pero la ética no se puede fundar en bienes, ya que, si hacemos depender la bondad o maldad moral

202). Según Llambías la intuición para Scheler "no es una observación empírica ni una investigación tal como la hace el científico, sino que en el acto viviente o intuitivo es dado lo vivenciado o intuido. [...] Su carácter fundamental es un trato vivencial, intensivo, directo con las cosas, tales como se dan inmediatamente en el vivir. [...] La fenomenología es una actitud prelógica, que busca algo más acá de la esfera de los conceptos y de los juicios" (Llambías de Azevedo, 1966, pp. 25ss). En esto último se ve la influencia del pensamiento de Kant, no porque Scheler lo acepte sino porque su contexto cultural tiene una gran influencia del autor de la *Crítica de la Razón pura*, de su giro copernicano y su acceso a lo real por el lado moral-volitivo. Ver también nota nº 8 de este trabajo.

³ Scheler suele desarrollar los distintos temas que trata en una permanente discusión y contraposición con otros autores. Por mencionar sólo a algunos: Tomás de Aquino, los tomistas sin especificar a quién se refiere, Kant, Schleiermacher, etc. Aunque en la *Ética* Kant es el principal interlocutor.

de una persona, de un acto volitivo, de una acción, etc., de su relación con un mundo real de bienes (o males), la estamos haciendo depender de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes, y a su vez, de su conocimiento empírico (Cfr. *Ibíd.*). De este modo, se estaría fundando un relativismo ético, como opina Kant y en esto Scheler está de acuerdo. Lo mismo sucede con toda ética que quiera fundarse sobre los fines. Ella reduce los valores "bueno" y "malo" a meros valores técnicos en función de ese fin. Para él, la moralidad de los fines nunca es independiente de los valores que se han de realizar ni del acto que les propone (Cfr. *Ibid.*, p. 37). Con esto descarta, junto con Kant, toda ética fundada sobre bienes o fines. Pero Scheler se separa de Kant en su concepción de los valores. Mientras que en Kant habría una equiparación con los bienes, Scheler los distingue. Es por eso que, mientras el primero, al haber descartado toda posible materia de la ética, la funda sólo en la forma, y por eso es una ética formal; el segundo, al distinguir los valores de los bienes, permite a la ética conservar un objeto determinado, y así fundar la ética en los valores, siendo así una ética material.

Los valores

A lo largo de su obra "Scheler no da ninguna definición del valor. Precisa, más bien, qué no es –y no qué es- el valor" (Wojtyła, 1982, p. 12). No son meras propiedades de las cosas (Cfr. Scheler, 1948, Vol. I, p.

39), tampoco son una "relación" (Scheler, 1948, Vol. II, p. 10); en todo caso, si se los quiere enmarcar en alguna categoría, habría que llamarlos cualidades (Cfr. *Ibíd.*, p. 11)⁴. Sostiene que existen auténticas y verdaderas cualidades de valor. Ellas representan un dominio propio de objetos, que a su vez tienen sus particulares relaciones y conexiones. Según esto los valores son un tipo de objetos distinto del de las cosas reales, son algo *sui generis*⁵, pero, a su vez, las cosas pueden ser depositarias de ellos⁶.

De este modo el hecho de que un hombre o una acción sean "distinguidos" o "vulgares", "valerosos" o "cobardes", "puros" o "culpables", "buenos" o "malos", no se reconoce ni se funda en ciertas notas constantes en ellas que podamos señalar (Scheler, 1948, Vol.

I, p. 41); por el contrario, dichos valores son cualidades que trascienden la mera constitución física de las cosas. No se pueden reducir a meras características, accidentes o meros términos conceptuales (Cfr. *Ibíd.*, p. 40) que, de tenerlos una cosa, tendría también dicho valor. En ellas hay disposiciones para los valores (Cfr. *Ibíd.*, p. 45), pero estos no se reducen a ellas. De esta forma las cosas pueden tener más o menos un valor, pero el valor mismo no se modifica con ellas. Los valores "son *independientes en su ser* de sus depositarios" (*Ibíd.*, p. 45).

Las cualidades valiosas son "objetos ideales", como son los olores y las cualidades del sonido y se hacen reales únicamente en los bienes (Cfr. *Ibíd.*, p. 49). En ellos, el valor, no solo es objetivo, sino que también es *real* (Cfr. *Ibíd.*). Scheler entiende por "bien" una cosa que no es simplemente depositaria de un valor, que se halla en ella de un modo fortuito; sino que es "una unidad «cósica» de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor básico" (*Ibíd.*). De esta forma, el valor no es algo que se apoya en la cosa como desde afuera, o una especie de pintura que sólo lo modifica superficialmente, sino que el bien está impregnado esencialmente por el valor. Esta vinculación es tan profunda que todas las cualidades del bien son a su vez orientadas a partir de la unidad del valor, tanto si son cualidades valiosas, como si no lo

⁴ Sánchez Migallón en su artículo *Max Scheler*, afirma que no son cualidades naturales, como el tamaño, el color o el peso, aunque tampoco son cualidades ideales; sino que son cualidades "que nos hacen atractivos o repulsivos, en el sentido más general, los objetos que las ostentan" (Sánchez-Migallón, n.d., punto 3: "Axiología o teoría de los valores") y es por eso que provocan una respuesta afectiva.

⁵ Es decir que posee un género o especie propio y distinto de todo lo demás, es algo nuevo y original, no comparable con otras cosas.

⁶ Derisi en su libro *Max Scheler: Ética material de los valores* (1979, pp. 61ss), afirma que "los valores son esencias dadas *a priori* inmediata e intuitivamente en los sentimientos espirituales (y no en la inteligencia)" y más adelante afirma que "los valores no solamente valen, sino que *realmente son*; pero son sólo *esencias ideales*".



son, por ejemplo, los colores, las formas, etc., en el caso de los bienes materiales (Cfr. *Ibíd.*, p. 50). "La unidad de los bienes está fundada sobre un valor determinado que ocupa en el bien el puesto de la cosidad (pero no lo «representa»)" (*Ibíd.*, p. 51). Para mostrar esto Scheler pone el ejemplo de una pintura en la que, por el tiempo, palidieron sus colores. En este caso se pierde el bien, sin que sea destruida la cosa que representa el objeto real mismo. También menciona que hay casos en los que se puede partir una cosa y no por ello el bien resulta dividido, o bien es aniquilado, o bien ni siquiera es afectado (Cfr. *Ibíd.*, p. 49).

Por otro lado, así como, por no ser los valores propiedades o características sensibles de los objetos, exceden a la mera captación de los sentidos; al no poder reducirse a términos conceptuales, tampoco son captables por la mera razón⁷.

⁷ Para poder comprender adecuadamente esta afirmación hay que tener presentes las influencias filosóficas que recibe Scheler en relación a este tema, y que eran las que predominaban ampliamente en la Europa de principios del siglo XX. En primer lugar, el *Inmanentismo*, tanto por el lado del racionalismo como del empirismo. El primero dejando de lado la intuición sensible perdió el contacto inmediato con el ser real existente, tanto que lo único que permite sostener la adecuación de las ideas y la realidad es la veracidad de Dios. El segundo privando a la inteligencia de su acceso al ser trascendente, se quedó sólo con los datos puramente sensibles, quedando encerrado en un fenómeno subjetivo. Igualmente, el intento kantiano de salvar el carácter objetivo y universal de los

"Para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores" (Scheler, 1948, Vol. II, p. 26). De esto se desprende la dificultad para definirlos, ya que la razón por sí misma no puede abarcarlos. Es necesario otro tipo de acceso a los valores, y para ello es fundamental eliminar definitivamente el prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema "razón"- "sensibilidad" o en alguna de ellas; sólo así se podrá construir una ética material *a priori* (Scheler, 1948, Vol. I, p. 102). De lo dicho se desprende que la lógica pura no puede ser el ámbito adecuado para el estudio tanto de la fenomenología

fenómenos, termina afirmando que el *noúmeno* queda fuera del alcance del entendimiento: Kant no niega su existencia, pero la deja inaccesible a la inteligencia. El inmanentismo, sostiene que el sujeto queda encerrado en su conciencia, no tiene un contacto directo con el ser real (Cfr. Derisi, 1975, pp. 111ss; también en Derisi, 1979, pp. 25ss). Es por eso que Scheler ve la necesidad de buscar ese contacto con el ser real por otro camino, que no sea el de la inteligencia, y encuentra la vía a través de las intuiciones emocionales. Es gracias a ella que puede "vincular realmente al objeto los actos humanos y extraer del primero el valor moral de los segundos" (Wojtyla, 1982, p. 7). En la misma línea Jaime Vélez Sáenz afirma que "los sentimientos intencionales, como el intuir valores, el sentir emotivo, tender, amar, odiar, pertenecen a la vertiente alógica del espíritu, que por su parte es irreductible tanto a lo psicofísico del hombre como a la intencionalidad racional del mismo espíritu. Los actos de percepción emotiva o sentimental son tan intencionales, es decir, tan dirigidos a un contenido, como la percepción no sentimental o la concepción lo son a sus respectivos objetos" (Vélez Sáenz, 1990, p. 18).

del valor como de la fenomenología de la vida (Cfr. *Ibid.*). De este modo se ve la necesidad de un modo de conocimiento distinto que nos permita alcanzar ese dominio de objetos, el de los valores. Este es el segundo de los aspectos de su ética que mencionamos más arriba: el intuitivismo emocional.

La percepción de los valores

Scheler sostiene que hay que superar una escisión histórica entre "razón" y "sensibilidad", que es totalmente ajena a la estructura del espíritu (Scheler, 1948, Vol. II, p. 24). Para ello toma de Pascal su noción del *ordre du coeur* y la famosa expresión *le coeur a ses raisons*⁸. Y lo interpreta afirmando que por estas razones (las razones del corazón) Pascal entiende "una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar; tan absoluta como la de la lógica pura, pero irreductible a las leyes del intelecto" (*Ibid.*, p. 25). Scheler se preocupa por dejar bien claro que el orden y las leyes de dicha experiencia se han establecido con tanta evidencia y precisión como el de la lógica y la matemática. Es decir que, entre los valores y las posturas valorativas, por un lado, y los actos de preferencias estructurados sobre ellos, por otro, existen conexiones y oposiciones evidentes, a partir de las cuales se deben fundamentar las

⁸ Estas dos frases de Pascal indican que el corazón es capaz de alcanzar razones más profundas que la razón. Entiende por corazón el centro, el núcleo, de la persona, donde se aúnan los sentimientos, las emociones, los deseos, el conocimiento, la piedad, etc.

decisiones morales y sus leyes (Cfr. *Ibid.*, p. 26).

Para explicar cómo se da la captación de los valores, Scheler distingue en primer lugar entre «el "sentir –percibir sentimental-intencional de algo", de toda clase de simples estados sentimentales» (*Ibid.*) o sentimientos. Con los estados sentimentales se refiere a algo indudablemente sensible, un dolor sensible, o un estado placentero sensible: lo agradable de un manjar, de un olor, de un suave roce, etc. (*Ibid.*). Con esto "no se ha determinado, de ningún modo, la especie y el modo del sentir de ese sentimiento" (*Ibid.*), es decir que solo se hace mención al hecho de la percepción sensible de algo, únicamente se refiere al contenido y fenómeno de ese sentimiento (*Ibid.*, p. 27). A él se dirige el percibir sentimental cuando justamente se determina la especie y el modo del sentir de ese sentimiento, cuando se expresa cómo lo siento: «"sufro el dolor", lo "aguanto", lo "consiento", y hasta lo "disfruto"» (*Ibid.*, p. 26). En estos casos no varía el estado sentimental -siento el mismo dolor-, sino la función de la aprehensión del contenido y fenómeno (*Ibid.*, p. 27) del estado sentimental.

Pero el sentimiento no está referido, de suyo, a algo objetivo (*Ibid.*). En el mismo sentimiento no se haya la vinculación a un objeto determinado (cuando siento un dolor, en el dolor mismo no se da la referencia a objeto alguno), sino que, por el hecho de haber surgido



reiteradas veces acompañado por ciertas situaciones, objetos o vivencias exteriores, se lo asocia a ellos. Esta vinculación, cuando se da, es siempre de naturaleza mediata. El acto de referir, por el cual vinculamos un sentimiento a una situación o a un objeto, es siempre posterior al sentimiento, es decir, se da en un segundo momento (Ibíd., p. 27ss).

En cambio, en el sentir intencional⁹ siempre se da un referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia los valores (Ibíd., p. 28)¹⁰. Se trata de "un movimiento que viene dirigido al yo, en el cual algo me está dado y llega a su "aparición" (Ibíd.). Pero esta percepción, o aparición de los valores, no se da mediata por la percepción externa, mediante los sentidos y la inteligencia, de un objeto exterior o su representación

⁹ Scheler distingue tres clases del percibir sentimental: 1. El sentir de los sentimientos, en el sentido de estados y sus modos: sufrir, gozar. 2. La percepción sentimental de caracteres anímicos emocionales de objetos: la tranquilidad de un río, la serenidad del cielo, la tristeza de un paisaje. 3. La percepción sentimental de los valores, como agradable, bello, bueno; sólo que aquí cobra, junto con su naturaleza intencional, una función cognoscitiva también que no posee en los dos primeros (Cfr. Scheler, 1948, Vol. II, p. 28, nota 17).

¹⁰ El sentir intencional es un acto intencional, esta penetrado de intencionalidad, en cambio los estados sentimentales no lo son. "Un mismo estado (por ejemplo, un dolor) puede sentirse intencionalmente de modos muy distintos (sufriéndolo, sobrellevándolo, soportándolo e incluso amándolo)" (Sánchez Migallón, Sergio, n.d., punto 4.a.: "La percepción sentimental de valores").

en la mente. Sino que la percepción sentimental se dirige primariamente a esos valores, que son una clase propia de objetos. De hecho, según Scheler, «el *matiz valioso* de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más *primario* que nos llega de aquel objeto. [...] El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer "mensajero" de su peculiar naturaleza» (Scheler, 1948, Vol. I, p. 46). Pero esto no quiere decir que «en la percepción natural de los valores nos es dada "primeramente" la cualidad pura del valor» (Ibíd., p. 48), sino sólo en la medida en que nos hace conocer el *bien* como un bien determinado, y en los matices peculiares que corresponden a la estructura del bien como un todo. De este modo cada bien ofrece diversos aspectos del valor.

Por encima de todas estas funciones de percepción de los valores, se estructuran las vivencias del "preferir" y "postergar". Es gracias a ellas que percibimos el orden de la jerarquía de valores, el hecho de que un valor sea más alto o más bajo (Scheler, 1948, Vol. II, p. 31). Distingue de ellas el elegir, que siempre está fundado sobre el preferir, y, por otro lado, siempre se refiere a *acciones*, mientras que el preferir se dirige a bienes, y por lo tanto a valores. De este modo, se intuye la jerarquía de los valores a partir de la preferencia del valor superior, o por el rechazo o postergación del valor inferior. "El ser superior de un valor es dado forzosa y esencialmente tan sólo en el

preferir, como algo objetivo” (Derisi, 1979, p. 65). Con esto queda claro que la superioridad de un valor no significa únicamente que es el valor que ha sido preferido, sino que la relación esencial entre los valores es dada en el preferir (Cfr. Scheler, 1948, Vol. I, p. 131), y es por eso que podemos decir que esa superioridad es objetiva.

Por último, sobre este estrato de la vida emocional intencional, se forma el estrato superior: el amar y el odiar. Estos se distinguen claramente del preferir y el postergar en cuanto a que, en estos últimos hay siempre una pluralidad de valores sentidos, mientras que en el amor y el odio está dado un solo valor (Cfr. *Ibíd.*, Vol. II, p. 32). “El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”¹¹. Es decir, en

¹¹ Max Scheler (1957), citado por Sánchez Migallón en su artículo *Max Scheler* (n.d., punto 4.c: “El amor”). Este autor toma la definición del amor que Scheler da en esta obra, ya que en la *Ética* no da ninguna. En la misma línea Ángel Damián Román Ortiz sostiene que “cuando el amor se dirige a un objeto concreto, en virtud de su propia esencia, logra manifestar no sólo los valores del mismo sino, en rigor, el «ser-más-alto» del valor. En este sentido, Scheler ofrece una definición del amor como movimiento intencional descubridor del ser-más-alto del valor de un objeto, como depositario de dicho valor: «El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado A, de un objeto, se produce la

aparición de su valor más alto»” (Román Ortiz, 2011, p. 31).

primer lugar el amor descubre los valores de los que es capaz un determinado objeto (Cfr. *Ibíd.*, p. 33), que hasta la mirada del amor permanecían ocultos (Cfr. Febrer Barahona, 2003, pp. 65 – 84, apartado III.1), y luego busca que realice esos valores más altos¹². De este modo, al descubrir nuevos valores, nuestro espíritu experimenta una ampliación de la esfera de valores (Scheler, 1948, Vol. II, p. 32), que luego serán accesibles a su percibir sentimental. Así como el amor es una ampliación, el odio implica una restricción de dicha esfera, por la cual, en vez de apuntar a la realización de los valores más altos, se quedan con los más bajos. Pero no quiere decir que se creen o se aniquilen valores, ya que los valores no se pueden crear o aniquilar, sino que el amor y odio descubren o ignoran valores ya existentes. De esta forma este acto, no va detrás del percibir sentimental del valor y del preferir, sino que va delante como guía o explorador. Así, nunca es el amor una reacción al percibir sentimental de un valor, sino todo lo contrario, el movimiento por el cual se lo descubre y se busca realizarlo. Es por ello que Scheler critica enfáticamente la afirmación de que el amor es ciego (Cfr. Febrer Barahona, 2003, apartado III. 1). Esto

aparición de su valor más alto»” (Román Ortiz, 2011, p. 31).

¹² La mirada del amor está enriqueciendo constantemente el mundo de la existencia, y ese progresivo enriquecimiento es tan inagotable como el dinamismo del amor. (Febrer Barahona, 2003, apartado III.1).



implicaría que no se funda en un conocimiento, cuando en realidad es el mismo amor el que conoce. Scheler da tanta importancia al acto de amor que llega a afirmar que toda la vida del espíritu se funda en dicho acto.

De esta forma se manifiesta *a priori*, en la preferencia y la postergación, una jerarquía de valores objetiva. "Los valores superiores son de-velables al espíritu en los sentimientos más nobles de la persona, sobre todo en el amor" (Derisi, 1979, p. 66). En algunos casos, la jerarquía se manifiesta de forma inmediata en estos sentimientos, pero en otros casos hay que realizar un camino de indagación para de-velarla (Ibid., p. 65).

Jerarquía de valores

En primer lugar, se colocan los valores de *lo agradable* y *lo desagradable*. A este primer nivel de la jerarquía de valores «le corresponde la función sentimental sensible (con sus modos: el goce y el sufrimiento), y, de otra parte, corresponden a esta serie de valores los estados afectivos de los "sentimientos sensoriales": el placer y el dolor sensible» (Scheler, 1948, Vol. I, p. 151). En este punto, Scheler aclara que, aunque el mismo proceso puede ser agradable para un hombre y desagradable para otro, sin embargo "la diferencia de los valores mismos de lo agradable y desagradable, es una diferencia *absoluta*, claramente perceptible antes del conocimiento de esas cosas

agradables o desagradables" (Ibid.). Es decir que la diferencia radica en la esencia misma del valor y no en el placer o displacer que genera. El segundo nivel en la jerarquía de valores corresponde a los valores del percibir afectivo vital. Son valores "que se manifiestan como correlativos a la vida" (Derisi, 1979, p. 66); es decir «aquellas cualidades comprendidas en la antítesis "noble-vulgar" (o también lo "bueno", en la peculiar significación de "excelente", y opuesto, no a "malo", sino a "ruin")» (Scheler, 1948, Vol. I, p. 153). En tercer lugar, aparecen los valores espirituales. Dentro de este nivel, se pueden distinguir tres tipos. En primer lugar, los valores estéticos: lo "bello" y lo "feo", en segundo lugar, los valores de lo "justo" e "injusto", y por último los valores del puro conocimiento de la verdad (Ibid. p. 154). En nota al pie de página, Scheler aclara que se refiere al valor del "conocimiento", no de la verdad misma. «"La verdad" no pertenece al universo de los valores» (Ibid., nota al pie de página n°34). Ella es captada por la inteligencia, y no por los sentimientos, que son el órgano espiritual de la aprehensión de los valores (Derisi, 1979, p. 66). Por último, en el nivel más alto de la jerarquía, aparecen los valores de lo *santo* o religioso y lo *profano* o sacrílego. "Son los valores espirituales más elevados, indivisibles y absolutos e independientes de los objetos en que se los coloca" (Ibid., p. 67); todos los otros valores son dados como símbolos suyos (Scheler, 1948, Vol. I, p. 155). A su vez están



ordenados hacia lo religioso, ya que, si para obrar bien, hay que querer el valor propio de un grado, de manera tal que se contribuya a realizar el del grado superior, "como la cima de la escala está constituida por los valores religiosos, todo acto nuestro de bien tiene siempre, en el fondo, una inspiración religiosa." (Sciacca, 1956, p. 156).

A ellos -los valores de lo santo y lo profano- corresponden los sentimientos de *felicidad* y *desesperación*. Suscitan como reacción la "fe", "incredulidad", "veneración", "adoración", etc. Ellos son captados *originariamente* en un acto de una determinada clase de amor, para el cual es esencial el estar dirigido a personas, es decir, "hacia algo que reviste forma de ser personal" (Scheler, 1948, Vol. I, p. 156). De este modo el valor por sí mismo en esta esfera de valores, la de "lo santo", es esencialmente un "valor de personas" (Ibid.)¹³. Es importante aclarar que, para Scheler, «todos los posibles valores se "fundan" en el valor de un espíritu personal e infinito y de un "universo de valores" que de aquel procede» (Ibid. p. 140). No sólo eso, sino que los actos que aprehenden valores son aprehensores de valores absolutamente objetivos, en la medida en que se realizan "dentro de" ese espíritu, y los valores, que ellos aprehenden sólo son valores absolutos, en tanto en cuanto aparecen en dicha esfera (Ibid.). De

este modo "el valor supremo está constituido por la Divinidad o Bondad infinita, es decir, por Dios" (Derisi, 1979, p. 67).

Hemos llegado así al punto culmen de la fundamentación de la ética y que a su vez es el valor sobre el cual "se forman, en una segunda instancia, las diversas concepciones históricas y representaciones de Dios, sea la monoteísta o la politeísta" (Wojtyla, 1982, pp. 172ss). Cómo se da esta formación, y cuáles son válidas para Scheler, es tema de su obra ya citada *De lo eterno en el hombre*, y excede las pretensiones de este artículo.

Conclusión

Basándose en toda esta argumentación, y lo que desarrolla, en *De lo eterno en el hombre*, Scheler sostiene que el hombre es un ser religioso por naturaleza (Scheler, 2007, p. 114). Incluso llega a decir que el hombre o cree en Dios o cree en los ídolos, dentro de los cuales se podría incluir la plata, la fama o el poder. Y, según lo ya visto, es sobre la idea de Dios que tenga (o de cuáles son nuestros ídolos), sobre la cual va a fundamentar su ética, su comportamiento moral. La idea de Dios que poseemos no influye solamente en nuestra forma de rezar o de vincularnos con Él, sino también, y basándose en dicha relación, en nuestra vida moral y social. No es lo mismo tener una concepción de Dios que tener otra. No es lo mismo vincularnos con Dios o con los ídolos. Es por eso que Scheler le da una gran importancia a

¹³ Así sólo la persona puede ser depositaria de los más altos valores.



continuar este estudio con el estudio

de la *teoría de la religión*.

Bibliografía

Derisi, Octavio Nicolás (1979). *Max Scheler: Ética material de los valores*, Editorial Magisterio Español, Madrid.

Derisi, Octavio N. (1975). *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, EDUCA, Buenos Aires.

Febrer Barahona, Alberto (2003). Valor y amor según Max Scheler, *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Mayo, vol. 21.

Llambías de Azevedo, Juan (1966). *Max Scheler: Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Nova, Buenos Aires.

Román Ortiz, Ángel Damián (2011). *La huella de San Agustín en la Ética de los valores de Scheler*, Murcia. Disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/81556/TADRO.pdf;jsessionid=CC092E28D912DD429968D2BDFB5C822E.tdx2?sequence=2>.

Sánchez-Migallón, Sergio (n.d.). Max Scheler, en Fernández Labastida, F. –Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>.

Scheler, Max (2007). *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid.

Scheler, Max (1957). *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires.

Scheler, Max (1948). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Buenos Aires, Vol. I y II.

Sciacca, Michele Federico (1956). *La filosofía hoy*, Luis Miracle Editor, Barcelona.

Stein, Edith (2012). *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires.

Vélez Sáenz, Jaime (1990). Max Scheler, *Ideas y Valores*, vol. 39, n°82.

Wojtyla, Karol (1982). *Max Scheler y la ética Cristiana*, BAC, Madrid.

Wojtyla, Karol (1998). *Mi visión del hombre*, Biblioteca Palabra, Madrid.

SIERVOS INÚTILES SOMOS (LC 17, 10)

Pbro. Gastón Emiliano Zaniratto

Para quien quiera leer algo realmente digno del tema, remito a la obra del doctor Jorge Ferro, *Leyendo A Tolkien* (Ferro, 1996), la que fuera su tesis doctoral, en la cual se encuentra desarrollado con mejor estilo y riqueza, y de la cual me he valido, en gran medida para la confección de este artículo.

Al exponer el tema de las imágenes de Cristo en Tolkien, más precisamente, en *El Señor de los anillos*, uno podrá tacharme de fanático, porque veo o encuentro lo que quiero ver o hallar; que me enfoco en lo que a mí me compete en cuanto clérigo, y al estar como "limitado" (o cerrado en) por mis categorías teológicas, solo veo teología por doquier. Como quien se fascina con una enfermedad, estudiándola día y noche, y ve sus síntomas en todo paciente que se encuentra, llegando incluso a preocuparse si una persona le estornuda cerca en el colectivo, de no contraerla. Lo que hemos visto y oído, eso les anunciamos, el principio *contemplata aliis tradere*, en la caridad me lleva a comunicar lo que he visto; cómo podemos ver aspectos en el relato, que nos llevan a Cristo, nos remiten a Él.

Las imágenes, las figuras, no son la realidad que evocan en sí, sino que nos acercan, nos la muestran, nos la esconden. Este es un principio que puede resultar obvio, pero a la hora del juego, sino se tiene en claro, puede nublar el panorama. La figura es una sombra del modelo, y al modo de la analogía, es más lo que no es que lo que es; y es esa sutileza la que las hace, a mi entender, más atractivas, más interesantes de ver. Además, las imágenes, en su sombra, iluminan al modelo, en cuanto que nos muestran un aspecto, un perfil que se nos escapa al ver el original.

Un ejemplo alusivo es el maná del desierto y el sacrificio del cordero pascual, respecto de la Eucaristía. Ambos son signo, pero los dos resaltan un aspecto distinto: el sacrificial, la propiciación y el alimento del hombre viador.

El personaje más claro de ver su relación con Cristo es Frodo, el portador. Es figura del redentor. Él debe llevar una carga por los demás, un peso que asume libremente para el rescate de una multitud. Lleva sobre sí a muchos, ya que por el resultado de su misión se beneficiarían o no los demás. Este



punto lo veo reflejado cuando se encuentran internados en las minas Moria, y Frodo advierte el valor inmenso de la cota de malla hecha con mithril, que valía más que todo lo que había en la comarca.

Frodo no dijo nada, pero metió la mano bajo la túnica y tocó los anillos de la camisa. Se le confundía la cabeza pensando que había ido de un lado a otro llevando el valor de la Comarca bajo su chaqueta (Tolkien, El Señor de los anillos. La comunidad del anillo, 2007, p. 440)

Asume para poder redimir, axioma que se estudia en teología. La libertad del portador era fundamental, y eso Frodo lo advierte, y descubre que es él quien debe llevarlo a Mordor, al monte del destino, para acabar con el poderío de Sauron, que corrompía todo lo que existía.

Al fin habló haciendo un esfuerzo, y oyó sorprendido sus propias palabras, como si alguno estuviera sirviéndose de su vocecita.

-Yo llevaré el Anillo-dijo -, aunque no sé cómo. (Tolkien, El Señor de los anillos. La comunidad del anillo, 2007, p. 376)

Afronta y acepta la soledad de su misión, se da cuenta de que es él quien debe terminar la empresa, que no puede poner en peligro a sus amigos. El mal del anillo trabaja también entre ellos y no solo en el portador; pero no puede eludir al fiel

Sam, quien prometió cuidar de él donde fuera.

-Por favor, Sam- dijo Frodo-, ¡no me pongas más obstáculos! Los otros pueden volver en cualquier instante. Si me encuentran aquí, tendré que discutir, explicar, y ya nunca tendré el ánimo o la posibilidad de irme. Pero he de partir en seguida. No hay otro modo (Tolkien, El Señor de los anillos. La comunidad del anillo, 2007, p. 562)

Tiene a su lado al fiel cireneo, Sam, que lo asiste y llega a compartir la carga e incluso a llevar al mismo Frodo en el tramo final. Es la fidelidad del pobre Sam, la que le será de gran ayuda en los momentos difíciles, donde el juicio se nubla, y las fuerzas fallan, cuando el Anillo comienza a conquistar las fuerzas de Frodo en las tierras de Mordor.

-Bueno, ahora me has encontrado, querido Sam- dijo Frodo-, y se reclinó en los brazos afectuosos de Sam, y cerró los ojos como un niño que descansa tranquilo cuando una mano o una voz amada han ahuyentado los miedos de la noche (Tolkien J. , El Señor de los anillos. El retorno del rey., 2007)

-Está bien, Sam- dijo Frodo- ¡Guíame! Mientras te quede una esperanza. A mí no me queda ninguna. Pero no puedo darme prisa, Sam. A duras penas podré arrastrarme detrás de ti (Tolkien J. , El Señor de los anillos. El retorno del rey., 2007, p. 270).



Su voluntad se debilita, y el poder de la carga empieza a consumirlo rechazando todo intento de quitarle el Anillo, de compartirlo, temiendo un posible robo, que lo separen de su tesoro.

-No puedo, Sam- dijo-. Es tan pesado, tan pesado.

Sam sabía aún antes de hablar que sus palabras serían inútiles, y que hasta podían causar más mal que bien, pero movido por la compasión no pudo contenerse.

-Entonces, deje usted que lo lleve yo un rato, mi amo-dijo -. Usted sabe que lo haría de buen grado, mientras me quedan fuerzas.

Un resplandor feroz apareció en los ojos de Frodo.

- ¡Atrás! ¡No me toques! – gritó-. Es mío, te he dicho. ¡Vete! – La mano buscó a tientas la empuñadura de la espada. Pero al instante habló con otra voz. - No, no, Sam –dijo con tristeza-. Pero tienes que entenderlo. Es mi fardo, y solo a mí me toca soportarlo. Ya es demasiado tarde, Sam querido. Ya no puedes volver a ayudarme de esa forma. Ahora me tiene casi en su poder. No podría confiártelo, y si tú intentaras arrebatármelo, me volvería loco (Tolkien J. , El Señor de los anillos. El retorno del rey., 2007, p. 283).

Como vemos, la imagen nos trae reminiscencias del modelo, en cuanto Cristo víctima, que se sacrifica por otros, y solo él puede llevar la carga. Es una misión que se encomienda, y acepta libremente, y

la convierte en su vocación. Frodo, podríamos decir, estaba destinado a dar fin al daño de Isildur, a desterrar de una vez por todas a Sauron y su poderío. Este sacrificio es asumido con toda libertad, no es obligado, sino que acepta la carga, un verdadero acto de caridad, entregarse por los demás. Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos (Jn 15, 13). Tiene su Simón de Cirene, que lo asiste, y que es de gran utilidad en las flaquezas.

Pero, como dijimos en un principio, la imagen se aparta del modelo porque no es el modelo. Frodo falla en el momento culminante de su misión. En el intento de arrojar el anillo al fuego, en el monte del destino, cuando el tiempo se detiene y espera, porque el futuro dependía de ese acontecimiento. Allí Frodo decide desafiar a Sauron y se pone el Anillo único, y es por la acción de Gollum que se completa la misión, cumpliendo lo que Gandalf había visto y vaticinado desde el principio.

Pero todavía [Gollum] puede desempeñar un papel que ni él ni Sauron han previsto (Tolkien J. , El Señor de los anillos, La comunidad del anillo, 2007, p. 355).

Se podría decir que aquí falla la imagen, que la figura no representa al modelo, que Cristo no cayó en la debilidad, sino que obedeció hasta el final. Concedo, lector, diciendo que es cierto lo segundo, que Cristo no obró, así



como Frodo; pero debo recordarle que la imagen no es la realidad en sí, sino un reflejo, algo que nos acerca. Esta falla, esta caída, también muestra al modelo, porque lo que se refleja en el personaje es la idea de sacrificio, de abnegación, de aceptación de la carga, y al ser un pequeño hobbit y no el logos encarnado, no pudo soportar más la fuerza del Anillo. Aun así, nos muestra la excelencia del modelo, que no emitió queja alguna mientras lo sacrificaban. La caída de Frodo realza la figura de Cristo.

A la luz de la Pasión de Cristo, adquiere una mayor vitalidad el "calvario" del portador. Modelo y figura se retroiluminan, dando al lector una mayor dimensión de la historia que se nos muestra en las páginas.

Tolkien no pretendió escribir el Evangelio en categorías míticas, para poder embaucar a un lector desprevenido y capturarlo para el bando de la fe. Creó un mundo mítico, pero no tan distante como parece. Los problemas que se observan son los del hombre común, de siempre, como el tema del bien y del mal, el sentido de lo sacro, la realidad del cosmos que nos rodea, el sentido existencial y el lugar del hombre en el mundo. Y como somos una sociedad que se forjó en las fraguas de la caridad cristiana, los valores que se plasman son cristianos.

Para resolver esos interrogantes fabricó este mundo (que no se limita a *El Señor de los*

anillos, sino que comprende muchas obras más) y comenzó a dar pinceladas que se van entrelazando y formando una obra de arte que nos permite comprenderlos.

Así como Esopo escribió aquellas no tan lejanas fábulas que ilustran y enseñan con sus moralejas el correcto actuar del hombre, aquí Tolkien nos presenta lo mismo, pero en forma de mito, y no de alegoría, podríamos decir.

En una alegoría, cada elemento tiene su significante, cada uno refiere a algo; pero en el mito, lo que corresponde es la idea, el punto de comparación es la idea central.

La lectura cristiana de la obra de Tolkien nos permite comprender a fondo los personajes, como en el caso de Frodo, que hemos exployado arriba. Las ideas que resuenan son el sacrificio, la víctima, las tentaciones, la soledad, el calvario, la caída. No solo nos permiten ver al hombre, *ecce homo* (Jn 19, 5), al Verbo hecho carne, sino a nosotros mismos, en nuestra realidad concreta. Somos imágenes de Cristo, modelo de toda la creación, por quien fueron creadas todas las cosas. Podemos consolarnos en nuestras dificultades viendo a Dios, que decidió unirse a la condición miserable del hombre por el pecado, y asumiendo libremente la cruz, liberarnos. Como decía santa Teresa de Ávila:

En negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempos de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le



miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía. (Libro de la vida, c. XXII)

Se podría hablar también de Gandalf y de Aragorn. Para eso vuelvo a remitir, para quien se encuentre interesado, a la tesis doctoral de Jorge Ferro, que cité al comienzo. Tan solo aquí quise dar el puntapié inicial para quien desee continuar.

Bibliografía

Ferro, J. N. (1996). *Leyendo a Tolkien*. Buenos Aires: Vórtice.

Tolkien, J.R.R. (2007). *El Señor de los anillos, La comunidad del anillo*. Barcelona: Minotauro.

Tolkien, J.R.R. (2007). *El Señor de los anillos. El retorno del rey*. Barcelona: Minotauro.

LOS ÍCONOS Y SU MISIÓN SANTIFICADORA

Pbro. Marcelo Klekailo

Eparquía Ucraniana

Historia: crisis y fe

El ícono para las Iglesias orientales, tanto católicas como ortodoxas, suele ser portado como una especie de trofeo de guerra y resguardado como precioso tesoro. Esta actitud percibida a simple vista en el entorno propio no es forzada ni artificial, sino que es consecuencia de los hechos históricos que envuelven a la iconografía. «El mismo ícono es martirio y lleva las huellas de un bautismo de sangre y de fuego. La sangre de los mártires se ha mezclado con las partes de los íconos, salpicaduras de la luz, durante la persecución encarnizada ejercida por los iconoclastas» (Evdokimov, 1991).

Los llamados iconoclastas formaban un grupo contrario a la representación en imágenes de Cristo, la Madre de Dios y los Santos, y tenía partidarios tanto entre los laicos como en la jerarquía eclesiástica y en la misma corte bizantina. El origen de este duelo, comenzado en el siglo VIII entre iconoclastas e iconodulos, que duró más de cien años, es arduo de abordar ya que las cuestiones

políticas no faltaban en la disputa eclesial (Uspenski, 2013, cap. 6). Pero cabe destacar que la mayor preocupación desde el punto de vista teológico fue la ortodoxia en la doctrina de la Encarnación, la consideración de la materia frente a tendencias espiritualistas, y el peligro de la idolatría. Temas colaterales que se veían afectados eran también la veneración de las reliquias, el culto a los Santos y a la mismísima Madre de Dios. El triunfo de la verdadera doctrina resultó del VII Concilio Ecuménico, celebrado en Nicea en el 787 y convocado por la emperatriz Irene, del cual participaron unos 330 obispos y monjes. A la clausura del concilio se declaró que «cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de



incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. "Porque el honor de la imagen, se dirige al original", y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada» (Denzinger & Hunermann, 1999, n°601).

Se debe destacar la actuación del gran San Juan Damasceno y de San Teodoro Estudita, gracias a quienes se reafirmó la doctrina de las imágenes luego de una segunda crisis en el año 843, cuando los íconos fueron reinstalados de nuevo y permanentemente, gracias a los esfuerzos esta vez de otra Emperatriz, Teodora. Este hecho se conoce como "el Triunfo de la Ortodoxia", evento conmemorado en el calendario de las Iglesias orientales el primer domingo de Cuaresma. A San Juan Damasceno se le debe la distinción de los términos que usa el concilio: la Imagen visual (ícono) se venera del mismo modo que la Imagen verbal (evangelio), esto es *proskinesis*-veneración, frente a la *latreia*- adoración que corresponde sólo a Dios. Evidentemente, tal como lo enseña el actual Catecismo (CEC, n° 476), la Encarnación del Verbo es la razón fundante para representar en una imagen – ícono, al Dios invisible. Lo enseña el mismo Damasceno: «En la antigüedad, Dios incorpóreo e incircunscripto no era representado. Pero, ahora que Dios se manifestó en la carne y vivió entre los hombres, produzco yo una imagen del Dios que es visible. No venero la materia sino al Creador de la materia, que por mí se hizo material y se dignó habitar la

materia, que mediante la materia efectuó mi salvación. No pararé de venerar la materia que ha sido el medio de mi salvación» (Damasceno, PG XCIV, 1245A). Por su parte, San Teodoro Estudita explicita la doctrina de los Santos Padres para responder a la cuestión sobre qué es aquello que se representa en la imagen, ¿Es imagen de Jesús de Nazaret, como retrato de un personaje histórico? La imagen es siempre diferente del prototipo en cuanto a la esencia, pero le es semejante en cuanto a la Hipóstasis. Aquello que es pintado con pigmentos sobre madera no es la naturaleza divina ni la naturaleza humana, sino la Hipóstasis de Cristo. Una hipóstasis (la de Cristo) en dos naturalezas (divina y humana) significa una Imagen de dos posibles modos: visible e invisible. Lo divino es invisible, pero se refleja en lo humano – visible.

La representación de la Imagen divina

El ícono está lejos de tender ser una pintura a modo de retrato. Eso queda expresado en la composición de sus formas y colores, que, más allá de querer acercarse al prototipo real, buscan significar una presencia transfigurada; celestial. Los cuerpos presentan algunas desproporciones, los pliegues de los vestidos ocultan los cuerpos terrenos, las piernas y pies pequeños transmiten ligereza, los rostros reflejan al hombre interior; en fin, el brillo que todo lo abarca es signo de la luz



tabórica, del cuerpo que se ha sumergido en la *theosis*¹.

Quizás sea oportuno señalar en este momento que el olvido tanto de este sustento dogmático como del penoso logro de triunfo de la recta doctrina puede relacionarse con la actual crisis iconoclasta que se vive. ¿Por qué molesta tanto un simple crucifijo por encima de un pizarrón escolar? ¿Por qué la desatención en el ornamento de un templo católico moderno? Como lo señala el ya mencionado Evdokimov «el iconoclasmo generalizado, el rechazo del ícono, proviene de la pérdida progresiva del simbolismo litúrgico y del abandono de la visión patristica» (Evdokimov, 1991, cap. X).

El cristiano frente a la Imagen de su Salvador.

El lugar de los íconos, como puede deducirse, no es el mismo que el de cualquier otra pintura. Es un verdadero sacramental, un canal de la gracia divina, el cual opera en quien venera devotamente la sagrada imagen. Ese trozo de madera está fuera del espacio presente por un marco de oro, que coloca lo representado en una

dimensión particular. Esas formas y esos colores están en una “ventana del cielo”: aquello no nos evoca un mero recuerdo de alguien distante, sino que está de alguna manera presente aquí. Esa presencia, que no es otra que la misma presencia divina, es capaz de mover un corazón a la conversión, de curar una enfermedad, o de purificar los pensamientos. «La doctrina de san Juan Damasceno se inserta así en la tradición de la Iglesia universal, cuya doctrina sacramental prevé que elementos materiales tomados de la naturaleza puedan ser instrumentos de la gracia en virtud de la invocación (epiclesis) del Espíritu Santo, acompañada por la confesión de la fe verdadera. [...] También nosotros las escuchamos hoy, compartiendo los mismos sentimientos de los cristianos de entonces: Dios quiere morar en nosotros, quiere renovar la naturaleza también a través de nuestra conversión, quiere hacernos partícipes de su divinidad» (Benedicto XVI, 2009). Esta presencia es solamente perceptible para quien es capaz de contemplar el ícono, de verlo en profundidad. El ícono es escrito en oración y para la oración, y es comprendido en el silencio interior. Éste puede ser adquirido mediante la concentración, el encendido de una lámpara frente al ícono, señal de la luz divina, que actúa en nuestra realidad y la transfigura (Catecismo Iglesia greco-católica ucraniana, 2011, n° 592).

La teología de la presencia, desarrollada en la escritura

¹ Deificación: “Pues su divino poder nos ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas **os hicierais partícipes de la naturaleza divina**, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia” (II Ped. 1:3-4). Unión de las criaturas en la Vida Divina de la Santísima Trinidad (Lossky, 2009, cap. IV).

iconográfica, se manifiesta en la piedad de los cristianos orientales. Las Iglesias están repletas de íconos, no sólo en el iconostasio², sino como frescos o mosaicos en sus paredes y bóvedas. Además, forman parte de la vida doméstica, y es fácil encontrar en una casa el "rincón bello" preparado con íconos para la oración familiar. Se recibe uno de ellos en el bautismo (una antigua tradición decía que debía ser del tamaño de la criatura), y los padres bendicen a los futuros esposos con uno el día del matrimonio. «El ícono siempre contiene en sí un llamado de Dios al hombre, expresa su vocación para la vida en Dios. "Ver" a Dios que nos observa desde un ícono es el mayor don que nos puede dar, la manifestación "del cielo en la tierra". "Viendo" a Dios en un ícono, nos hacemos capaces de verlo en el prójimo» (Catecismo Iglesia greco-católica ucraniana, 2011, n°596).

Vitalidad y acción continua

Hoy que el cristianismo se ve amenazado por doctrinas espiritualistas que pretenden olvidarse de la materia, inclusive del propio cuerpo de los hombres, la iconografía crece en el oriente cristiano y avanza notablemente en occidente. El ícono ya venció sobre esas ideas extrañas a la fe cristiana, y puede volver a hacerlo. Los iconoclastas al considerar que la materia era profana, buscaban una religión libre de contacto con lo

material, pues pensaban que lo espiritual era incompatible con lo material. Eso sin embargo es traicionar la Encarnación, excluir la humanidad de Cristo y de Su cuerpo; es olvidar que tanto nuestro cuerpo como nuestra alma se han de redimir y de transfigurar. «Dios "deificó" la materia y la dotó de espiritualidad; si la carne se ha convertido en vehículo del Espíritu, también lo pueden ser, aunque de modo distinto, la madera y las pinturas» (Ware, 2006). Aquello tan palpable, tan visible, manifiesta, en realidad, a quien venera el ícono su propia finalidad: ser Templo del Espíritu Santo, ser transfigurados como quienes están representados.

La expansión de la iconografía bizantina hoy en occidente puede ser una gran oportunidad de revertir tantos procesos, movimientos, ideologías y tendencias que alejan a incontables varones y mujeres de Dios. La criatura una vez más siente vergüenza de su Creador, y por eso se esconde. El ícono hoy vuelve a proclamar la voz del Padre misericordioso: «¿Dónde estás?» (Gn. 3:9). Hoy el ícono puede volver a mostrar al mundo la Belleza de Dios. «Una función esencial de la verdadera belleza consiste en el comunicar al hombre una saludable "sacudida", que le haga salir de sí mismo, le arranque de la resignación, de la comodidad de lo cotidiano; le haga también sufrir, como un dardo que lo hiere, pero que justamente de este modo lo despierta abriéndole nuevamente los ojos del corazón y de la mente; poniéndole alas, empujándolo hacia lo alto. La belleza

² Tabique con puertas que porta íconos y divide la nave del Santuario donde se encuentra el Santo Altar.



golpea, pero por ello mueve al hombre hacia su destino último, lo pone en marcha, lo llena de nueva esperanza, le da la valentía de vivir hasta el final el único don de la existencia» (Benedicto XVI, Encuentro con los artistas, 2009).

El mundo actual acostumbrado a la chatarra reclama volver a ver la Belleza de Jesús, y constituye para los cristianos una verdadera tarea apostólica: proclamar la armonía en la belleza del ícono del Señor. Es necesario mostrar al mundo la belleza de la santidad, la belleza de la adopción filial, la belleza de la imagen del Salvador. Por medio de sus colores, «la maternidad cósmica, como puro receptáculo, recibe las llamas del Paráclito. La luz del primer día se resuelve en la armonía final de la Ciudad luminosa del último día. De las cumbres de la cultura humana, de todos sus íconos, el Espíritu Santo, Iconógrafo y Espíritu de Belleza, está ya haciendo el Ícono del Reino» (Evdokimov, 1991, cap. X).

Bibliografía

- Benedicto XVI. (06 de mayo de 2009). *Audiencia general: San Juan Damasceno*. Obtenido de www.vatican.va
- Benedicto XVI. (21 de noviembre de 2009). *Encuentro con los artistas*. Obtenido de www.vatican.va
- Catecismo Iglesia greco-católica ucraniana. (2011). "Cristo nuestra Pascua". CEC. (s.f.).
- Damasceno, J. (PG XCIV, 1245A). *Sobre los íconos*.
- Denzinger, & Hunermann. (1999). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Evdokimov, P. (1991). *El arte del ícono, teología de la belleza*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Lossky, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.
- Uspenski, L. (2013). *Teología del ícono*. Salamanca: Sígueme.
- Ware, K. (2006). *La Iglesia ortodoxa*. Buenos Aires: Ed. Angela.



ARS SEQUITUR NATURAM

El arte sigue la naturaleza

Sem. Santiago Alemán

La naturaleza es aquello que nace y se desarrolla espontáneamente. Es la actividad propia de cada cosa en tanto que es tal, su determinación operativa, cuyo origen está inscripto en ella misma. Es por ello norma y principio del orden, tanto individual como específico y aun de la totalidad de los entes en relación.

Este concepto implica el despliegue ordinario de las virtualidades de las esencias. De aquí la definición escolástica de natura como, la esencia en cuanto principio intrínseco del obrar.

Pero la mera observación de la realidad en que el hombre se desarrolla hace ver que no todo es propiamente naturaleza. No todo se da espontáneamente y según un orden esencial establecido. Justamente la aparición de realidades que escapen al orden natural implica la existencia de una voluntad dotada de libre arbitrio, que, por ello, no esté absolutamente determinada, sino que pueda moverse a sí misma según el conocimiento intelectual propio del alma racional.

Se distinguen de la naturaleza, en primer lugar, el obrar moral del

hombre, su acción libre y voluntaria en orden a su fin último, y los productos de este obrar moral que son, la convención humana, y la obra de arte, entendiéndose por esta, el producto del obrar humano que interviene en la naturaleza y resulta en una cierta esencia accidental y artificial.

Arte se dice, primeramente, de la virtud intelectual-práctica ordenada al hacer transitivo y performativo de una cierta realidad distinta del sujeto. Al conocimiento para la producción. Pero también se dice "arte", por analogía de proporción intrínseca, a aquello mismo hecho con arte, al producto del quehacer artístico, lo que propiamente se llama artefacto o ente artificial.

El fuego produce energía calórica; el manzano, manzanas; la abeja produce miel; pero ninguno de estos ejemplos análogos de producción, se corresponden con la producción artística. Desde las leyes del movimiento físico, hasta los movimientos vitales de carácter inmanente, aun aquellos en los que media el conocimiento sensible, y que por ello son regidos por el apetito sensible que se ordena a la



forma conocida, todos estos procesos poseen un nivel de determinación, mayor o menor, que haya origen en la esencia y por el cual son movimiento estrictamente natural, que, si da lugar a alguna realidad distinta del sujeto, esta será tan natural como el movimiento que la causa.

La forma del fuego, del manzano, o de la abeja, los determina absolutamente a dejar como resultado de su movimiento, transitivo o inmanente, el producto natural (más allá de que accidentalmente puede darse la defeción en el individuo por una indisposición material). Hay un orden preoperativo, intrínseco y esencial, que establece el movimiento y su producto natural.

Lo que hay en la producción del arte humano que la hace absolutamente singular es la creatividad, y esta no puede darse sino en el marco de la vida espiritual. Sólo el alma racional conoce la esencia de lo real y se ordena a ello bajo razón de fin conocido. Esto le da al hombre una independencia operativa que le permite modificar accidentalmente la realidad natural según un juicio práctico original, y dar lugar al ser artificial.

Sin embargo, esta singular capacidad del espíritu humano, de idear formas originales, y modificar según ellas su entorno dado; el ente artificial, como la misma virtud del arte, son siempre e indefectiblemente relativos al ser

natural. Efectivamente: *ars sequitur naturam*.

Según la clasificación aristotélica, el arte es virtud del intelecto práctico, cuyo acto propio es el "saber hacer", el conocimiento operativo en orden a la perfección transeúnte de una realidad distinta del sujeto.

Entonces, si el arte es virtud, es hábito de una potencia, que no puede sino inherir en una realidad sustancial en acto, en una cierta naturaleza. A su vez, podemos señalar que la capacidad de dar existencia real a la idea artística es propiedad del hombre, y por ello atributo natural suyo. Además, el producto del arte siempre es modificación accidental de una cierta realidad sustancial dada, una o más naturalezas existentes. Por último, la realización artística, en tanto obra voluntaria del espíritu humano, está por ello enmarcada en la esfera moral, y, como todo acto consciente y libre, está llamado a ser perfectivo de la misma naturaleza del hombre.

Vemos entonces que el ser del ente artificial halla origen y fundamento en la naturaleza humana como causa tanto ejemplar como eficiente, que su realización es además realización de una propiedad del ser humano, que, en tanto modificación accidental de la naturaleza dada al hombre, ésta es su causa material, y que como parte del obrar moral está llamado a ordenarse al perfeccionamiento del hombre como a su causa final.



Es así que la naturaleza es principio, fundamento y fin del arte y de su realización efectiva.

Principios Antecedentes

Este principio supone el conocimiento filosófico del orden de las naturalezas físicas según la experiencia, y específicamente el del hombre como su culmen, único en el cual es posible el arte.

Si entendemos la ciencia filosófica como un camino ascensional desde las realidades más primarias hasta las más simples y perfectas, desde la mera corporeidad hasta la contemplación del ser en sí, entonces, el principio que nos ocupa significa un cierto "descenso" momentáneo para continuar subiendo con mayor seguridad.

Una vez alcanzada la reflexión antropológica, en la que se enmarca el estudio de las potencias y hábitos del hombre, y entre ellos el del hábito dianoético del arte, se regresa al ámbito de la física general para contemplar en ella el hecho artístico y deducir la relación que guarda éste con aquella.

Lógicamente entonces, los principios sobre los que inmediatamente se funde éste del que tratamos, serán los propios de la filosofía natural, y los relativos al estudio del hombre.

Para empezar con el análisis ontológico del asunto, es oportuno recordar aquello que ya se dijo: la realización del arte se da en el marco de la naturaleza, y en cuanto es

siempre modificación de lo dado, posee una entidad accidental, subsidiaria, participada e inherente en el ser de las sustancias naturales. Vemos aparecer uno de los capitales principios de la filosofía natural, el de la composición *sustancia-accidentes*.

Para entender este principio la filosofía natural recurre al de *materia-forma*, que son principio determinable y determinante respectivamente en la constitución del ente corpóreo. La modificación que introduce el arte es de una forma accidental, en la realidad natural que hace las veces de materia segunda. No puede entenderse esta composición sin recurrir últimamente al principio que relaciona *potencia-acto*, dado que la materia siempre tiene razón de potencia, relativa a una determinada forma que posee razón de acto.

Por otro lado, si nos restringimos a la observación del mismo producto del arte, nos preguntamos por sus causas extrínsecas. Vemos que éste exige una causa intelectual, pues *la causa debe ser proporcionada al efecto y el efecto no puede ser mayor que su causa propia*. El artefacto, por la originalidad de su forma, que excede los marcos de la realidad natural, no puede sino ser causado por un ser inteligente, cuyo conocimiento, por estar desligado de la materialidad, y por retornar a ella desde el universal, es capaz de formas accidentales "novedosas". Además, requiere una voluntad espiritual, que en su movimiento libre hacia el fin pueda



elegir la producción de algo a lo que no está absolutamente determinado.

En este sentido el arte sigue a la naturaleza de la cual es hábito, operación y producto, o sea, a la naturaleza intelectual-humana. Aquí vienen en nuestro auxilio dos principios fundamentales: *operatio sequitur naturam*, que, a su vez, se apoya en el principio ontológico anterior de *operare sequitur esse*. La operación sigue a la naturaleza como a su principio, pues hemos señalado que la naturaleza es la misma esencia comprendida como principio de operación, y a cada esencia sigue una operación natural determinada. Ya en el más alto grado de abstracción podemos descubrir que el obrar sigue al ser, porque la actualidad que significa la obra, como determinación de la virtud operativa, es siempre participación y secuencia del acto de los actos y la perfección de las perfecciones, que es el mismo acto de ser.

La operación que significa el arte es consecuencia de la naturaleza del hombre, como vimos. El mismo ser artificial reclama una causa espiritual. Pero también la esencia del hombre, que es la de un espíritu encarnado, la de un viviente especificado por la intelectualidad, encuentra como expresión más adecuada de su propio ser, la instrumentalización de la realidad corpórea como manifestación de su vida interior espiritual.

(*La naturaleza genera lo semejante a sí, porque lo semejante genera lo semejante*). Ésta sustancia

compuesta que es el hombre, la esencia dual que lo especifica, por su ser corpóreo-espiritual, en el despliegue existencial de sus potencias, recurre inevitablemente a la naturaleza física, como a un medio. La intervención y el uso de lo corpóreo es condición necesaria, aunque no suficiente, para poder el hombre entablar relación verdaderamente humana tanto con los mismos hombres, como con el mundo infra racional; para entrar en relación espiritual con unos, para ejercer un dominio ordenado y racional sobre los otros.

Pero podemos ir más allá todavía. Porque la vida espiritual humana, de la cual el arte es expresión proporcionada, se caracteriza por una apertura fundamental a la realidad. Tanto el conocimiento como el amor se orientan a lo real, al ser en cuanto verdadero o en cuanto bueno, respectivamente. Toda captación intencional o tendencia apetitiva se da en relación a "algo otro", a lo distinto conocido como bien, y por ello, buscado. El arte, que directamente sigue a la naturaleza del hombre, en la cual haya su causa, también sigue a la misma naturaleza, ahora indirectamente, por mediación del alma humana que conoce y ama lo real. Aparece otro principio en el cual el nuestro hace pie: *ratio imitatur naturam*. No podemos menos que mencionar, por el momento, la doctrina filosófica sobre el logos humano, que es manifestación de lo real en el espíritu



del hombre, en sus dos momentos de verbo mental y verbo oral.

Para terminar con los principios antecedentes, es preciso atender a la finalidad del ser artificial. Si asumimos que *el fin es la causa de las causas*, y que *todo agente obra por un fin*, podemos suponer que la atención a la finalidad de la realidad artificial nos la hará entender mejor.

Hemos dicho que la producción artística, como todo acto libre y voluntario del hombre, se enmarca en la esfera de la vida moral humana. En esta esfera, el criterio de moralidad de los actos, es el de su adecuación y contribución a la perfección operativa del hombre en orden a su fin último. En este orden vale la pena señalar como principio antropológico, que, ya que *todo acto vital es esencialmente teleológico*, porque la inmanencia perfecta en *la actividad vital se ordena siempre al propio beneficio del viviente y de su especie*, también, y, sobre todo, *la actividad racional del ser especificado por la racionalidad es esencialmente teleológica*. Pero, por la misma falibilidad de las potencias espirituales del hombre, puede darse en su operación propia la desviación de su fin debido, que es la plenitud de su mismo ser, la tendencia a su fin último. Es así que el arte y su producción, más allá de todas las finalidades intermedias que se puedan señalar, desde la perfección técnica y productiva, hasta la posesión de bienes tanto útiles como deleitables, siempre se verá incorporado y asumido (ya sea por

correspondencia o por defecto) por la finalidad de la existencia humana, y de su vida moral. (Éste es el fundamento antropológico de que, disciplinalmente, se estudie el ámbito de la *póiesis* o producción, dentro del gran campo de la praxis humana, dando lugar al estudio denominado práctico-factivo.)

Hasta acá los principios en los que más directa y patentemente se funda el de *ars sequitur naturam*.

Principios Consecuentes

Habiendo repasado el sentido y fundamento ontológicos de este principio, nos toca ahora, deducir los principios que de él se pueden inferir.

Inmediatamente, de lo desarrollado hasta acá, podemos enunciar una proposición implícita: *no hay arte sin naturaleza*. Tanto en el nivel óntico como en el operativo, el orden artificial se funda en el natural, necesaria y esencialmente; y esto ha sido enseñado por los principios anteriores. Según el orden objetivo de verdades, esta que ahora enunciamos, es en realidad anterior. Podemos decir que, porque no hay arte sin naturaleza, es que el arte, siendo, sigue a la naturaleza. Pero para nosotros, y según nuestro modo de conocer, primero advertimos que el ente artificial sigue al natural, y luego concluimos que no puede ser aquel sin este.

En el mismo nivel de proximidad respecto de lo ya expuesto, pero ahora atendiendo a la causa final, decimos: *no hay arte*



vano. Si hemos comprendido la subordinación del hacer respecto del obrar, de la *póiesis* para con la *praxis*; y la necesaria proyección teleológica de la esfera total del obrar humano en cuanto tal, no podemos dejar de reconocer que el arte, propia y esencialmente, no puede ser vano. El artista inteligente, obra su arte, en orden a la perfección inmanente de la factura artística, pero nunca sin buscar por ella y a través suyo, un bien para él mismo, algo que el comprenda como perfectivo de su propia persona. El "amor al arte" reclama un amor mayor y anterior que le dé sentido y haga de la realización artística algo amable en sí. Lo que no quiere decir que siempre, en la efectiva realización del arte, haya una recta y verdadera búsqueda del bien honesto, de aquel que es perfectivo del hombre, y que lo califica moralmente como bueno.

Esto nos lleva directamente al análisis de la dimensión moral del hecho artístico.

Ciertamente que el principio que ahora estudiamos no es primeramente moral o prescriptivo, sino antes y sobre todo de profundidad ontológica. El producto del arte, por ser lo que es, no puede no fundarse y ordenarse si no es en y hacia la naturaleza. Sin embargo, el análisis de las consecuencias nos lleva ahora a la proyección de sus implicancias morales.

Se puede reconocer una cierta finalidad intrínseca de la realización del arte. De hecho, en tanto ésta es, antes que nada, una cierta virtud

específica, posee entonces un objeto que la especifica como tal. En esta línea es que se habla del fin del arte como la perfección del artefacto, de lo hecho con arte. La realización artística se ordena de modo inmediato al acabamiento perfectivo del ente artificial según la idea rectora preexistente en la mente del artista. Siempre en este nivel de circunscripción es que se puede distinguir la finalidad del arte en cuanto arte. Pero nunca podemos desatender al hecho, ya señalado, de que la finalidad inmediata del arte, es causada y a su vez trascendida por el fin que caracteriza todo el obrar moral humano. El obrar según arte, es antes que nada, obrar propiamente humano, consciente y libre, y es por eso que se da y se comprende bajo los mismos principios que regulan todo el obrar moral humano. Ahora, sin necesidad de ir mucho más allá, podemos ver la directa relación del principio, *ars sequitur naturam*, respecto del orden moral.

Al fundarse el arte en la misma naturaleza humana, debe ordenarse a ella misma como lo debe hacer todo obrar "humano" del hombre. Dado que todo acto moral humano será ético en la medida en que se ordene a la perfección operativa de la persona, según las exigencias de su naturaleza específica en orden a su fin último, afirmamos que también *el obrar artístico*, circunscripto en las fronteras del obrar moral, *será moralmente bueno si se ordena al perfeccionamiento del hombre según*



su naturaleza en orden a su fin último.

Consecuencia de esto es la *posibilidad de desviarse que posee el obrar artístico*, a semejanza de todo el obrar moral, a causa de la misma finitud y defección de la inteligencia y de la voluntad humanas. Aun cuando el producto del arte tuviese la perfección relativa propia de su acabamiento en cuanto artefacto, el estar bien hecho conforme al arte, si su realización no fuese conforme a la norma de la recta razón práctica, o sea conforme a la norma de moralidad, ya no sería moralmente bueno, ni propiamente bueno sin más.

Respecto de esta dependencia del arte a la naturaleza, hay dos principios consecuentes, enunciados por Santo Tomás en la introducción al comentario a la *Política* de Aristóteles. *Si la naturaleza hiciera lo que el arte hace lo haría de modo semejante; y relativamente, si el arte hiciera lo que hace la naturaleza lo haría de modo semejante.* Este principio, claro está, no atiende a la accidentalidad de las realidades naturales y artísticas, sino al hecho de que, por fundarse esencialmente el orden artístico en el natural, hay una semejanza fundamental, un orden del uno al otro, que permite entender ambos bajo los mismos principios generales.

Según los principios antecedentes que hemos podido reconocer, todo producto del arte es proporcionado a la inteligencia, y en última instancia a la naturaleza

misma del hombre, en la que halla causa eficiente, ejemplar y final.

La vida misma del espíritu humano, consistente en la actuación de las potencias inteligencia y voluntad, es siempre relativa al ser. El entendimiento y el amor son por definición intencionales, se ordenan a lo otro en cuanto otro, aprehendido como tal. A su vez, la finitud del intelecto humano lo hace necesitar signos que lo remitan a lo que capta, pues el ser de lo que capta no es su propio ser, en cuanto que es objeto de su intelección. La alteridad fundamental del conocimiento humano introduce la necesidad del signo o logos, que es presencia del ser en la inteligencia que lo conoce. Lo que la escolástica llamará especie expresa, que es el producto de la abstracción de una esencia, por el cual se mantiene la relación del cognoscente con lo conocido, porque es signo, y en tanto tal, "está por otro". Además, la encarnación necesaria que hace a la esencia del hombre, hace que este logos en cuanto verbo mental, requiera necesariamente de un verbo oral, que es materialmente sensible y formalmente inteligible. El logos, en cuanto expreso sensiblemente, que es el verbo oral, se vale de la materia, del son articulado de la voz humana para introducir el verbo mental en el orden de la realidad corpórea, a la que el hombre pertenece y en la cual también existe.

Vemos entonces que el logos es expresión más inmediata y propia, más perfecta, en cuanto



proporcionada, de esta naturaleza a la vez espiritual y corpórea, tanto individual como social, y por ello comunicativa por naturaleza, que es el hombre. Expresión, a su vez, productiva de una cierta realidad artificial y convencional, que es el verbo oral.

En el logos como en el hombre en que se da, lo espiritual es forma y principio determinante de lo corpóreo que es materia determinable.

El logos es fruto e instrumento indispensable del espíritu humano. Entendemos entonces la definición que Aristóteles da del hombre, según esta propiedad suya que es la palabra, de *zoón logicón*, viviente dotado de logos. Podemos decir pues que *el logos es el arte primero y principal del hombre*.

El hombre, viviente corpóreo especificado por la racionalidad, tiene por arte sumo y más perfecto, el de la generación de la palabra, que se introduce en el mundo corpóreo mediante su expresión oral. Sin embargo, este no es el único ente producido con arte por el espíritu del hombre. La pluralidad de realidades que brotan de la técnica humana, de su intelecto práctico ordenado a la producción perfectiva de una realidad distinta de sí, es vastísima, innumerable en sus posibilidades reales. Ahora bien, hemos asentado la profunda dependencia que posee el arte respecto del intelecto que capta el ser de las cosas, y permite al hombre autodeterminarse, ordenarse libremente al bien conocido como

tal, al fin bajo razón de fin. Como más arriba se dijo, la capacidad artística no puede inherir sino en un ser espiritual. Con estas premisas es que afirmamos que *todo arte es relativo al logos*, en la medida en que toda realización del arte depende del conocimiento intelectual y de la producción eidética humana según la correspondiente presencia del ser en el alma cognoscente.

Este principio, sin embargo, no implica que todo artefacto sea, necesaria o, primeramente, instrumento de comunicación humana de un cierto contenido o discurso intelectual, como sí lo es por ejemplo la poesía o el arte pictórico. Hay, evidentemente, muchísimo arte cuyo fin intrínseco e inmediato es el del bien útil o deleitable, en el orden práctico del existir humano. Si fue bien explicada la dependencia del arte en toda su amplitud respecto del conocimiento intelectual, y como una especie suya, se verá claro que la dependencia del arte respecto del logos trasciende cualquier distinción que se pueda hacer del arte mismo según los artefactos a los que se ordene perfeccionar.

Errores opuestos

Ars sequitur naturam. Este principio forma parte del todo de la filosofía realista, y solo en ella puede encontrar su plena comprensión. Para cualquier sistema de pensamiento que altere, reduzca o llegue a negar la noción íntegra de naturaleza, este principio resultará inadmisibile.



Si, según dijimos, el seguimiento del arte a la naturaleza se funda en los pilares de la inteligencia humana que capta el ser y gesta la idea artística, y del orden total de la naturaleza, en el cual lo artificial inhiere, afirmamos entonces que el error fundamental contra este principio será el inmanentismo idealista. Todo pensamiento que niegue o ignore la capacidad real del hombre de entender objetivamente lo real, el ser de lo otro, se verá absolutamente imposibilitado para pensar al arte como seguimiento consecuente de la naturaleza conocida intelectualmente.

El error fundamental del idealismo de la inmanencia, es el de fundar toda su doctrina en la rotunda excepción a ella misma que significa la claridad con que el pensador conoce la "naturaleza" misma de la conciencia o espíritu que causa o estructura o deviene dialógicamente o por emanación, en el conjunto de lo que ordinariamente se reconoce como realidad, mundo o naturaleza.

Las formas materialistas del inmanentismo también estarán imposibilitadas de raíz para alcanzar este principio. La reducción del orden total del ser a la materia implica necesariamente la desaparición radical de todo lo propio y específicamente humano. La posibilidad de lo espiritual queda abolida ideológicamente, y por ende también el mismo ser del hombre se ve mutilado esencialmente. En este escenario, la misma comprensión del

arte como virtud y del artefacto como producto suyo es impensable.

Se cae, en estos casos, en un esquema de naturalismo determinista. El hombre es una parte o simplemente momento, del todo que es el mundo corpóreo, y, como tal, su operación será necesaria, y tan material como su causa. Así cualquier expresión humana queda reducida a producto natural del movimiento irrevocable del despliegue de las potencialidades materiales. La distinción entre *ars* y *natura* cae, y, con ella, la posibilidad de que el arte sea subsidiario del orden natural.

Este mismo error ha sido presentado bajo las formas del evolucionismo más exagerado, del socialismo, sobre todo en su concreción histórico-dialéctica, o del reduccionismo psicologista. Cualquiera de estas posibilidades parte de una concepción viciosa del hombre, como mera materia, que no se corresponde con la evidencia, que se hace patente en las mismas descripciones y expectativas que del hombre poseen estas ideologías, trascendiendo naturalmente los límites de la mera vida irracional. Más allá de que la compleja reflexión que del hombre y la sociedad ofrecen estas doctrinas nunca puede ella misma reducirse a las capacidades de un ser no espiritual.

Ninguno de los dos grandes errores que hemos señalado versa explícita, o al menos fundamentalmente, sobre la realidad específica que nuestro principio expresa.



Una corriente de pensamiento más reciente, pero que a su vez supone alternativamente ambos errores descritos, y que postula pseudo-principios más directamente opuestos al principio que inspira este trabajo, es el llamado giro lingüístico. Mientras el idealismo más radical reduce todo a la conciencia absoluta, y en última instancia a idea, el materialismo hace otro tanto con la realidad corpórea y sensible; pero, no sin dependencia de ambas ideologías, el lingüisticismo en su formulación expresa, tiende a reducir todo a arte.

Para los autores que adscriben a esta línea, la realidad fundamental y determinante, el principio constitutivo, al menos de todo lo cognoscible por el hombre, es, lo que ellos llaman, el lenguaje. Comenzarán diciendo "los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo", para llegar a afirmar que "todo es lenguaje" y "no hay más-allá-del-texto", hasta concluir que "el lenguaje configura al hombre".

Se habla de lenguaje, en un intento de anulación de todo lo humano que posee la palabra, el logos. El lenguaje es absolutamente fáctico, y absolutamente convencional. No dice propiamente relación con el espíritu del hombre ni dependencia con el ser. Es un sistema del todo artificial, de signos psíquico-materiales que se remiten unos a otros en red infinita, creando en el hombre la ilusión de trascendencia, de una realidad distinta de sí a la que penetra y

conoce. Forjado, el lenguaje, las más de las veces, inconscientemente por la sociedad, constituye y configura al hombre individual. Estos son, al menos, algunos de los lugares comunes de los diversos autores que se reconocen en esta posición.

El arte ya no sigue a la naturaleza. Es, en última instancia, la naturaleza la que sigue al arte.

El lingüisticismo se mantiene en pie en la medida en que intenta describir parcialidades de la realidad humana y social, pero pierde toda coherencia si se proyectan sus consecuencias metafísicas. Claro está que, muchas veces, los autores que lo sostienen no explicitan todas las implicancias de sus postulados, ni son claros en las ambiciones mismas de cada una de sus afirmaciones.

El lenguaje como producto del hombre no puede jamás, a la vez ser su principio constitutivo. El ser mismo del lenguaje como realidad artificial, reclama ineludiblemente una mente configuradora. Si el absoluto es el lenguaje, propiamente ya no es tal, en la medida en que se define como un sistema artificial producido. Lo que queda es la reducción al infinito. El hombre que configura el lenguaje es previamente configurado por él; por otro lado, un signo remite a otro, y este a otro, y así sucesivamente, y la realidad, si es que existe, siempre queda "diferida".

Por último, el mismo lenguaje es utilizado para explicar la doctrina lingüicista, y entonces posee una eficacia y una capacidad



comunicativa de un cierto orden real y objetivo, que la misma doctrina no le atribuye. Hay una inadmisble trascendencia del lenguaje que pone en evidencia la inconsistencia del mismo sistema.

Si a algo se puede atribuir la "eficacia" del giro lingüístico, su aceptación y difusión, es al hecho, ya señalado, de la relación tan profunda y esencial entre el hombre y el logos. Ciertamente no hay realidad humana que, en cuanto tal, no esté fundada y guiada por el logos, pero por esta dependencia de lo humano al logos es que el hombre está siempre, necesariamente en contacto con lo otro, abierto al ser, captando y siguiendo el orden ontológico que se hace manifiesto en el orden de la naturaleza.

Pero, como también hemos dicho, el logos, como todo lo humano, por ser finito y limitado, es defectible, puede extraviarse, puede dejar de ser lo que está llamado a

ser. Pero entonces no será propiamente logos. No será arte conforme a la naturaleza. Ni conforme a la naturaleza de las cosas a las que tiene que nombrar, ni conforme a la naturaleza del hombre; del hombre que está llamado a ser lugar espiritual en el que todo lo real y natural sea asumido y reflejado en lo que tiene de más alto y perfecto, en su dimensión inteligible, esencial y, por ello, eterna.

Bibliografía

- E. Hugón o. p.; *"Las veinticuatro tesis tomistas"*; Editorial Porrúa; 1924.
- R. Paniker; *"El concepto de naturaleza"*; Instituto Luis Vives de Filosofía; 1951.
- O. N. Derisi; *"Lo eterno y lo temporal en el arte"*; Emecé Editores; 1967.

Reseña bibliográfica:
“DE PASTORES Y DE OVEJAS.
Escritos sacerdotales de Mons. Héctor Aguer”

Pbro. Dr. Pablo Pastrone

Esta sencilla y elocuente selección de escritos sacerdotales de Mons. Héctor Aguer representa simbólicamente un testimonio puntual de su vasta trayectoria episcopal, referida en este caso concreto, a su preocupación por la formación de los sacerdotes. *De pastores y de ovejas* entrama, en efecto, 33 reflexiones por medio de cinco ejes temáticos: formación espiritual, intelectual, litúrgica, pastoral y el misterio de la vocación, concluyendo con la cualificada opinión de dos obispos argentinos sobre el desempeño pastoral del homenajeado arzobispo.

A través de las páginas de este libro, además del aporte específico eclesial y teológico, podemos percibir el conocimiento universal del autor que contribuye provechosamente al cultivo literario de toda clase de lector. Afirmación que queda lo suficientemente comprobada en virtud de la nutrida cantidad de citas tanto de las fuentes como de la bibliografía multiseccular.

La obra inicia con la carta del Santo Padre, el Papa Francisco, escrita con ocasión de las Bodas de Plata episcopales de Mons. Aguer, en que destaca su activo cumplimiento del ministerio de predicar, santificar y conducir, procurando presentar a todos el perenne mensaje cristiano. (S.S. Francisco, 2017) A continuación, Mons. Alberto Bochatey, coordinador de la edición, señala en el prólogo la acendrada concepción teológica del autor sobre el sacerdocio, signada por las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y la Tradición, que hacen la verdadera historia y conforman el *humus* vital de toda su reflexión. A su vez, la introducción se bifurca en dos aspectos complementarios: la dimensión diocesana del gobierno pastoral del obispo y la formación del clero.

El primer grupo de escritos, bajo el título “formación espiritual”, intenta presentar las exigencias espirituales de la condición presbiteral, vivencia de los valores evangélicos que asegura el carácter teocéntrico del sagrado ministerio y la configuración del ministro con



Cristo, Maestro, Sacerdote y Pastor. La segunda selección, "formación intelectual", advierte sobre la necesidad de promover un sólido sustrato humanístico que sostenga el andamiaje teológico, una preparación integral del candidato en estas circunstancias de fragmentación del saber. Al mismo tiempo, será necesaria la "formación litúrgica", habida cuenta de que el hombre ha de ser conducido a Dios por medio de las realidades sensibles: el culto divino utiliza signos que por la Palabra del Orante realiza lo que significan. A su vez, la "formación pastoral" presta particular atención al "arte de las artes" que consiste, en última instancia, en acompañar y guiar al hermano a la Casa del Padre. Por último, se asume globalmente el tema del "misterio de la vocación" exponiendo la carta pastoral de Mons. Aguer, compuesta en 2017, Año Vocacional en nuestra Arquidiócesis.

Por todo lo dicho, no es aventurado afirmar que la lectura de este libro será fuente de inspiración para los están camino al sacerdocio y para aquellos que en el ejercicio del ministerio necesitamos una "formación permanente"; también, para los laicos y para quienes se dedican a la investigación y a la docencia –que bien valdría sobre

estos textos un ulterior trabajo histórico crítico.

**Pbro. Dr. Pablo Nazareno
Pastrone**

Bibliografía

- Mons. Héctor Aguer. (2017). *De pastores y ovejas: Escritos sacerdotales de Mons. Héctor Aguer: 25 aniversario de ministerio episcopal (1992 – 2017)*. (Mons. Mg. Alberto Bochaty, Pbro. Dr. Pablo Pastrone y Pbro. Dr. Fernando Sagaspe, Editores). Buenos Aires: Guadalupe – Universidad Católica de La Plata.
- S.S. Francisco. (4 de marzo de 2017). *Al Venerable hermano Héctor Rubén Aguer, Arzobispo Metropolitano de La Plata*.



MONS. VICENTE O. CILIBERTO

In memoriam

Paola Delbosco

Considero un privilegio haber compartido con Mons. Vicente Ciliberto, durante veintisiete años, mi trabajo como docente en la UCA.

Fueron para mí años de estudio, aprendizaje y crecimiento personal, pero también años que cimentaron una asimétrica amistad entre nosotros dos, alimentada en las largas charlas en el bar de la esquina de Riobamba y Bartolomé Mitre, antes o después de nuestras clases.

¿Cómo lo recuerdo? Como alguien de intensa personalidad, enérgico y espontáneo. Su aspecto físico – la abundante cabellera canosa, de pelo simpáticamente rebelde, y su piel siempre bronceada- me recordaban que el sur de Italia, donde está la región de Calabria de la que procedía, no estuvo poblado solo por descendientes de griegos y sarracenos, sino también por longobardos, normandos y sajones, pueblos germánicos que dejaron en él, además del apellido y algo de su apariencia, el amor por el rigor y la seriedad de los estudiosos alemanes.

Eso quizás explica muchas veces, por qué en sus largas caminatas por Mar del Plata durante

el verano, llevaba unos llamativos auriculares naranja, con los que escuchaba no precisamente música rock, sino conferencias del teólogo Pesch, en alemán.

Conocí a Mons. Ciliberto como alumna de cuarto año de la carrera de filosofía en la UCA. Sus clases tenían un ritmo muy particular, interrumpido a veces por preguntas sobre temas filosóficos fundamentales, en busca de definiciones exactas. Casi nunca acertábamos, así que nos miraba con algo de decepción, pero al final resolvía la situación riéndose con gusto de nuestra ignorancia.

Unos años después de recibirme, me ofrecieron ser su asistente, y después su adjunta, en la Cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea en la carrera de filosofía de la UCA. Eran exactamente los autores y los temas que más me interesaban, así que acepté con entusiasmo.

En la primera reunión de cátedra, revisando el programa que le propuse, me dijo: “Está bien. Le aconsejo que de cada autor Ud. explique el tema del conocimiento, la



antropología y el sentido de la realidad. El resto sale de ahí.”

Fue un excelente consejo, porque me orientaba, y conmigo a los alumnos, a abordar a los distintos autores de una manera a la vez clara y abierta a ulteriores desarrollos.

Cuando nuestra relación laboral y nuestra amistad se hicieron más sólidas, me animé a invitarlo a comer a casa. En esa época nuestros nueve hijos eran todos más bien chicos y bastante movedizos. Creo que ni Héctor, mi marido, ni yo nos dábamos cuenta del importante ruido de fondo que había en nuestro hogar en forma permanente. Esta particularidad no podía pasar desapercibida por alguien acostumbrado a entornos más apacibles.

Fue ahí que Mons. Ciliberto me dijo lo siguiente: “No sé por qué me estoy acordando de una carta que me escribió un amigo desde Alemania. Decía así: país raro, Alemania, donde los perros no ladran y los niños no gritan...” Ahí se rio pícaro, pero con mucho cariño.

Muchas veces me repetía que le alegraba que Héctor y yo tuviéramos muchos hijos, porque estaba seguro de que los íbamos a educar bien. Cinco de ellos, años después, también fueron sus alumnos.

Todo esto, y nuestras largas charlas guardo en mi corazón, con la certeza de que esas charlas se reanudarán algún día, cuando Dios disponga reunirnos.



MONS. VICENTE CILIBERTO: SACERDOTE Y MAESTRO

Pbro. Lic. Jorge González

Parroquia Inmaculado Corazón de María City Bell

Va a ser difícil imaginar el Seminario San José de La Plata sin Mons. Vicente Ciliberto. Para varias generaciones de seminaristas, la genialidad de sus clases y su original figura sacerdotal, han dejado una huella imborrable. Muchos hemos sido beneficiarios de sus enseñanzas y búsquedas; de su paternidad y de su amistad. Hemos sido también testigos de sus dolencias, de sus luchas y angustias, de su tenacidad y generosidad.

De todo esto me han pedido dar testimonio.

Chili fue un gran maestro. Enseñaba con alma y vida. Enseñaba a pensar. Con sólido fundamento filosófico y teológico, y con suma claridad, siempre se preocupó por generar la pasión por la verdad y el saber. De una memoria prodigiosa y trabajada no sin fatiga, siempre sorprendía con extensas citas de la *Summa* en latín; o en alemán, en el caso de sus autores germanos predilectos.

Como la mayoría de los grandes sacerdotes del Seminario Platense, nunca se desvinculó de la pastoral ordinaria: colaboró en

parroquias, capillas y movimientos eclesiales. Le gustaba predicar, de una Oratoria cautivante, supo en la madurez de los años, remitir más y más a lo esencial cristiano, a la sencillez del Evangelio vivido.

Le gustaba tener amigos, y logró tener muchos y buenos. Disfrutaba sentarse a la mesa y ser el centro de atención, ¡difícilmente pasaba desapercibido! Hijo de su época y fruto de una educación afectiva deficitaria, pudo en su madurez, dar y recibir mucho amor. Cultivó la amistad como algo esencial para su vida y en todas sus relaciones de amistad el vínculo fecundo fue la fe compartida. Tuvo amigos sacerdotes y amigos laicos, y valoró mucho la amistad de la mujer. Tenía muy claro que *Dios es amor y que el que no ama no conoce a Dios* (1Jn 4,8).

No fue ajeno al sufrimiento... muchos lo recordamos en aquellos largos años de depresión. Sin embargo, no podemos recordarlo sino con alegría. Siempre tenía un chiste, un piropo o una canción para poner alegría. Amaba la vida y quería disfrutarla. Gozaba del mar y la montaña, de la cerveza y el buen



vino. Le gustaba caminar, caminar con otros, caminar dialogando y si caminaba solo, lo hacía rezando o memorizando algo...

Era muy observador. Creía que cuanto más se sabe más se ve. Durante muchos años y por períodos prolongados, viajó. Viajó y estudió. Supo ser un "viajero inteligente". Su pasión por la historia, las religiones, las diversas culturas, amplió siempre más su pensamiento.

Su filial piedad Mariana y su cercanía a la vida de los Santos, lo sostuvieron en momentos muy difíciles y le regalaron una verdadera "piedad de niño". Esta fe cristiana profunda - fundamentada en la Sagrada Escritura y en los grandes teólogos santos- iluminaba toda su vasta cultura y lo transformaba en un sabio excepcional, al cual se podía recurrir con la certeza de que sus respuestas nunca carecerían de audacia, de coherencia, ni de sintonía con el corazón de Dios.

Imagino que muchos otros que lo han conocido con más distancia en el tiempo, guardaran otras experiencias... las anécdotas coloridas y desconcertantes de

Vicente abundan en los más memoriosos. Con todo, las canas de un hombre que vivió hasta el fin el buen combate son un signo claro de la fidelidad de Dios y de la docilidad humana. Los tramos últimos de la enfermedad, el P. Ciliberto los pasó sin ninguna queja, con total conciencia y con profunda fe.

Como se puede ver, no se trata de una semblanza acabada, sólo de algunas notas claves, que, a mi parecer, marcaron su persona. Seguramente mucho y mejor se dirá acerca de su perfil académico y su aporte en la formación intelectual de los Seminaristas. Con más precisión podrán otros consignar sus datos biográficos más sobresalientes.

Finalmente, bajo aquel caparazón dura que muchas veces lo caracterizaba, se escondía un corazón tierno e inquieto, lúcido y crítico; apasionado por la verdad, la justicia y la libertad. Insobornable en sus principios, amigo fiel, compañero de camino.

Espero haber interpretado a cuantos han compartido alguna vivencia. Con mucho cariño y gratitud al querido Chili.



UN HUMANISMO BÍBLICO. Semblanza intelectual del P. Armando Levoratti

Pbro. Dr. Lucio Florio

El Libro del Pueblo de Dios ha sido denominado una “nueva Vulgata en castellano” (Pikasa, 2016). Su estimación ha crecido, incluso con la aparición de nuevas traducciones de la Biblia en castellano, probablemente porque tiene una impronta personal difícilmente hallable en obras. Se trata de un trabajo -probablemente irrepetible en el futuro a partir del cambio tecnológico reciente- de un traductor que, con una máquina de escribir y con una biblioteca de libros físicos, trabajó pacientemente durante años para ofrecer un texto de la Biblia accesible a hispanoparlantes. Su objetivo era lograr plasmar un texto que no sólo sirviese de base para la lectura de las mujeres y hombres comunes, sino que también fuera utilizado en diversos campos del conocimiento: una versión de la Biblia que, como finalmente sucedió, se transformara en un libro utilizado por los más diversos tipos de lectores. Este trabajo no se explica sin un especial perfil cultural del traductor, capaz de integrar muchas líneas de pensamiento en una forma simple y transparente.

Las características intelectuales de Armando Levoratti son las de un hombre de vasta cultura literaria, filosófica y teológica. Su formación tuvo varias etapas, en Argentina y en el exterior. Resulta de interés destacar su primera fase en el Seminario Mayor “San José” de La Plata, donde por otra parte residió y trabajó durante toda su vida, con excepción de períodos de viaje. El Seminario de la década de 1950 estaba caracterizado por una notable actividad intelectual. Las figuras de Rau y Straubinger, entre otros, marcaban una preocupación bíblica y teológica de importancia no sólo local sino internacional. La *Revista Bíblica* y la primera traducción de la Biblia en Argentina se realizaron allí. También la *Revista de Teología* se publicaba en el Seminario Mayor “San José”, así como *Sapientia*, de filosofía neotomista. Un ambiente de interés sobre los movimientos bíblicos y teológicos previos al Concilio Vaticano II se respiraba en aquella época.¹

¹ Cfr., como ejemplo, la teología trinitaria que anticipaba en una década a la advertencia de K. Rahner sobre la ausencia de la reflexión y espiritualidad trinitarias (Florio, 1998). Para una visión general

No parece exagerado calificar su perfil cultural como el de un humanismo bíblico. Se trata de un autor que tuvo un largo proceso de formación humanística, lo cual lo configuró como un escritor de gran capacidad sintética y comunicativa. Ello se percibe en la producción de una obra clara y abierta a numerosas posibilidades de aplicación. Sólo a partir de una síntesis vital de numerosas fuentes de lectura y de estudio es como se hace posible la elaboración de un texto generador de una pluralidad de receptores. Es cierto que la Biblia en sí misma, y no su traducción concreta, es el texto disparador de las múltiples lecturas. La Biblia que, tal como, con una cita de Pablo VI, señalaba la introducción a las primeras versiones del *Libro del Pueblo de Dios*, es calificado como un *best seller* permanente, que atrae a las generaciones que se suceden. Sin embargo, no todas las traducciones logran suscitar el mismo tipo atracción por lectores -y lecturas- diversas. En efecto, existe un enigmático terreno de mediación, propio del traductor, cuya acción invisible habilita o no para los distintos accesos al texto por parte de los lectores.

A través de su trabajo como traductor y docente, Armando Levoratti logró situar la Biblia en el

(Kaufmann, 2002). También: P. PASTRONE (investigación doctoral en curso): "Seminario de La Plata, centro de formación sacerdotal y de irradiación cultural. Desde sus orígenes hasta el final del Concilio Vaticano II (1922 - 1965)", Facultad de Teología, UCA.

ámbito ideal para una utilización polivalente de los textos. Atribuyo en gran medida esa capacidad para presentar los textos bíblicos como una obra abierta a una variedad de interpretaciones a la rigurosidad por fijar tanto el sentido como en lograr una expresión adecuada del mismo. Recuerdo unas clases del curso de "Hermenéutica", en el Seminario Mayor de La Plata durante el año 1982, en el que A. Levoratti utilizó una expresión atribuida a Flaubert: "Le mot just", la palabra justa. Para el novelista francés, la tarea del escritor consistía básicamente en encontrar la palabra adecuada. Esta palabra no era comprendida sólo como respeto objetivo a lo significado, sino también al destinatario, se mueve en un área vital y cultural muy precisa. Esta preocupación ha estado siempre presente en la tarea exegética de Levoratti. Precisamente, habría que asignar buena parte del éxito del *Libro del Pueblo de Dios* a la preocupación por la lengua y por el destinatario. Se suele relacionar -con razón- esa intencionalidad con el trabajo conjunto que el traductor de la Biblia realizara con el p. Trusso y otros pastoralistas (Levoratti, 2013), a fin de hallar la impronta pastoral de los textos mediante el diálogo con comunidades -lingüísticas y creyentes- concretas. Sin embargo, entiendo que hay otro aspecto de la identidad comprensiva del destinatario radicada en el idioma y en sus sedimentos culturales. Levoratti ha sido un estudioso de las lenguas bíblicas, pero también de la castellana y de su versión local, lo



que le ha permitido la posibilidad de captar recursos expresivos presentes en la tradición del idioma español, y particularmente de los argentinos. Tal habilidad expresiva, fruto de un trabajo previo, configura algo que solemos olvidar en los escritores o en cualquier hablante. En ese sentido, resulta curioso saber que Levoratti se ocupara de estudiar la poesía de Rubén Darío (Levoratti, 2015).

Precisamente, es en la traducción de los salmos donde se puede percibir su vena literaria, ya que el género lírico requiere de un manejo de la lengua sofisticado, a fin de poder transmitir imágenes que hablen por sí mismas. Sólo como referencia, se puede mencionar un fragmento en el que la descripción precisa ni la sugerencia de las imágenes queden disminuidas:

*"Se llenan de savia los
árboles del Señor,*

*Los cedros del Líbano que él
plantó;*

*Allí ponen su nido los
pájaros,*

*La cigüeña tiene su casa en
los abetos;*

*los altos peñascos son para
las cabras,*

*y en las rocas, se refugian
los erizos" (Sal 104, 16-18).*

El p. Armando Levoratti produjo una obra abierta para los lectores más heterogéneos y con posibilidades de orientación hacia líneas de pensamiento múltiples. Con una sólida base técnica, supo

expresarse a la vez con una notable sencillez: logró así producir una Biblia para todo tipo de lectores. Pero, a su vez, consiguió producir un texto bíblico apto también para la actividad teológica. Ello lo hizo acompañando la exégesis concreta con una reflexión sobre las características de la interpretación y sobre diversos temas teológicos. Alejado de los especialísimos estériles, practicó un modelo exegético abierto a la teología. Él mismo elaboró comentarios sobre cuestiones como la naturaleza de la inspiración, la revelación, el milagro, el diálogo con las cosmovisiones científicas, y otros. La fecundidad de su obra puede ser explicada por su actitud de apertura hacia las diversas disciplinas y expresiones culturales. Ello lo ha habilitado para practicar no sólo una exégesis histórico-crítica de seriedad, sino también para abordar aproximaciones desde diversos ámbitos de la cultura. Se trata de "humanismo bíblico", entendiéndolo por ello una firme apertura a todos los conocimientos y modos expresivos junto a una focalización sobre el Libro del Pueblo de Dios.



Bibliografía

- Florio, L. (1998). La teología trinitaria de Enrique Rau. En AAVV, *Iglesia platense. Actas del primer congreso de historia* (págs. 39-48). La plata.
- Kaufmann, J. (2002). *Un corazón con hostoria: Seminario Arquidiocesano de La Plata (1922-1941)*. La Plata: Arzobispado de La Plata.
- Levoratti, A. (02 de 12 de 2015). Entrevista a Armando levoratti. (Levaggi, & R. Maderna, Entrevistadores) Asociación Bíblica Argentina. Recuperado el 30 de 05 de 2016, de <http://www.abargentina.org/dialogando/armando-levoratti/>
- Levoratti, A. (2013). Que el Pueblo de Dios saque las consecuencias. 55-56. (L. Liberti, Entrevistador) *Anatéllei* n°33.
- Pikasa, X. (30 de 05 de 2016). *El blog de X. Pikasa*. Obtenido de <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2015/09/29/30-9-15-san-jeronimo-nueva-vulgata-la-bi>



UN RIESGO PARA NUESTRAS INSTITUCIONES

Francisco Orioli

El paulatino crecimiento de las instituciones inspiradas en el humanismo cristiano abre la puerta a cuestionamientos que las obligan a repensarse y volver a situar el norte que les corresponde, cada una según su propia actividad. Para seguir creciendo según el Evangelio, el primer interrogante que deben contestar continuamente es el mismo que hizo Jesucristo a sus discípulos en Cesarea de Filipo: Y ustedes, ¿quién dicen que soy?

La respuesta a esta pregunta es de gran importancia porque el humanismo cristiano sienta sus principios en que Dios crea al hombre a imagen y semejanza suya, y que por él se encarna para salvarlo del pecado. Responder a la pregunta de Jesucristo es reflexionar sobre el lugar que se le confiere a Dios en las elaboraciones políticas, económicas o sociales de la institución y, por lo tanto, por el carácter cristiano de la institución.

Tales instituciones, que pueden ser centros de pensamiento, *think tanks*, o movimientos de acción social, encuentran su sentido pleno en el encuentro con Dios, que dota de dignidad al hombre y lo pone

como centro de la creación. Como institución que es inspirada por el humanismo cristiano, su mirada se dirige primeramente a Dios para iluminar correctamente la realidad de cada hombre con el que se encuentra en su actividad. Por esto mismo, tales instituciones no son antropocéntricas, sino teocéntricas.

Sin embargo, siempre existe la tentación de mirar con mayor detenimiento y aprecio al hombre que a Dios. Se evita o subestima la permanente llamada de Dios al hombre y su vida, por tener ojos solo para las cuestiones que le suceden a éste en su ámbito político, económico o social, clausurando así la invitación de Dios a volver más cristiana la institución. El resultado de caer en esta tentación es una institución que se resiste a la conversión y que, para sostener los principios del humanismo cristiano, acomoda a su conveniencia la presencia de Dios en ella: por un lado, se cree en Él y se considera la dignidad humana a la luz de Dios Creador y el Verbo Encarnado, pero, por otro lado, se acalla la constante interpelación de Dios a las estructuras que la institución sostiene, sean del corte que sean.



Esta escisión limita la presencia de Dios en la vida de la institución, porque pretende encerrarlo en su dinámica terrenal, esperando que Él sea liberal o socialista, o que cumpla ciertos cánones para poder ser utilizado como fundamento de la institución. Es un Dios que es dejado de lado en todo análisis social y al cual solo se acude de vez en cuando, en una especie de piedad gnóstica que adora a Dios un domingo o cuando las cosas van mal, pero que durante el resto del tiempo pasa a ser un empleado de oficina al cual se le debe decir si está bien o mal abolir la propiedad privada. Así, el humanismo que persigue la institución es falsamente teocéntrico (y por lo tanto falsamente cristiano), porque en su práctica se pone al hombre como centro. El humanismo verdadero es honestamente teocéntrico y cristiano, porque encuentra la razón de la dignidad humana en Dios encarnado y no en sí mismo, de lo cual nuestras instituciones deben ser reflejo.

Esto no es nuevo, ha pasado siempre y probablemente seguirá pasando. De hecho, puede encontrarse una situación similar en el libro del Éxodo, cuando el Pueblo de Israel pierde la fe en Dios y se construye un becerro de oro para adorar. En la encíclica "Lumen Fidei" se señala que el pueblo no soporta el misterio del rostro oculto de Dios [...] y en lugar de tener fe en Él se prefiere adorar al ídolo, cuyo rostro se puede mirar, cuyo origen es

conocido porque lo hemos hecho nosotros.

Este aspecto es el que se suele repetir en la tentación de perder la Cruz como centro de cualquiera de nuestras instituciones inspiradas por el humanismo cristiano. No se tolera la incertidumbre del llamado de un Dios que habla en el silencio para encontrarse con nosotros, porque eso implicaría la posibilidad de abandonar la postura política y económica que tan bien nos sienta y que tantas cosas parece satisfacer. En el mismo artículo de la encíclica se señala que ante el ídolo, no hay riesgo de salir de las propias seguridades porque los ídolos "tienen boca y no hablan" (Sal 135, 2), lo cual se muestra cuando se invierte el orden entre Dios y las estructuras creadas por el hombre, que pasan a ser objeto de adoración.

A fin de cuentas, se quita a Dios porque molesta frente a los propios intereses. Se quiere al ídolo que da seguridad, el cual termina oponiéndose a Dios, aunque no se tome conciencia de ello. Se sirven a dos señores, pero como anunció Jesús, esto no se puede lograr. O se sirve a uno o se sirve al otro.

Sin embargo, esa situación aparentemente apocalíptica para nuestras instituciones, tiene una solución. El camino de vuelta es mediante una fe que camina y que más ve mientras hace su camino, aunque lo que vea siempre sea poco. La vuelta es mediante una fe que dice sí a Dios y se deja mover por este llamado, aunque esto implique



un cambio de estructuras y un abandono de preferencias frente a ciertos sistemas; fe que implica una constante conversión y una transformación en el tiempo bajo la luz de Dios vivo.

En este sentido, nuestras instituciones no hacen más que repetir nuestras propias vidas personales, puesto que nuestro camino a casa siempre está marcado por una constante vuelta al Padre y un abandono de nuestras seguridades. Así, aquella institución que más reconozca a Dios como quien le da sentido a su actividad, más cerca estará de hacer las cosas bien.